

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1901.

№ 14.

ІЮЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

- Сужденія Лессинга и Нанта о сущности и происхожденіи религіи. Профессора Харьковскаго Университета, *Прот. Т. Буткевича* 77—102
- Очерки изъ жизни Христа Спасителя (продолженіе). *Свящ. М. Оувейскаго*. 103—119
- Праздникъ Успенія Божіей Матери (окончаніе). *К. Сильченкова* 120—132

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

- Буддѣйское ученіе о „цѣли причинностей“. Профессора *Алекотя Введенскаго* 39—61
- Отношеніе пессимизма къ нравственной жизни человѣка (окончаніе). *Геро-монаха Михаила (Семенова)* 62—84

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Отчетъ о приходѣ, расходѣ и остаткѣ суммъ Эмеритальной кассы духовенства Харьковской епархіи за 1900 годъ.—Педагогическіе курсы для учителей Церковныхъ школъ Харьковской и Сухумской епархіи въ г. Харьковѣ въ 1901 году.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

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

1901.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

ОСОСТОИТЬ 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, исторія философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя 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.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТѢ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

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

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

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго 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 Гатте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ перес.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Іюля 1901 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

Сужденія Лессинга и Канта о сущности и происхожденіи религіи.

Чтобы перейти отъ Спинозы къ Канту, намъ слѣдовало бы упомянуть еще о длинномъ рядѣ мыслителей, которыхъ принято называть представителями „вulгарнаго или грубаго раціонализма“, „нѣмецкаго просвѣщенія“ и „популярной философіи“. Всѣ эти мыслители въ своихъ разсужденіяхъ почти неопустительно затрогивали вопросъ о религіи, ея сущности и происхожденіи въ родѣ человѣческомъ. Но заслуживаютъ ли ихъ разсужденія того, чтобы останавливать на нихъ серьезное вниманіе? Есть ли въ нихъ что-либо новое въ сравненіи съ тѣмъ, что было высказано древними, до-христіанскими мыслителями или даже англійскими деистами и французскими энциклопедистами, повторявшими на разные лады устарѣлыя и отвергнутыя гипотезы Критія, Эгемера, Эпикура, Петронія и др.? На эти вопросы мы должны отвѣтить только отрицательно, ибо по вопросу о религіи, ея сущности и происхожденіи до-кантовскіе раціоналисты ничего новаго въ сравненіи съ своими предшественниками не сдѣлали; всѣ они, подобно Спинозѣ, смотрѣли на религіозныя вѣрованія, только какъ на продуктъ умственнаго невѣжества, объявляли ихъ простымъ суевѣріемъ или предрасудкомъ, выдумкою пытливаго человѣческаго ума, по самой природѣ своей стремящагося къ познанію окружающаго міра и указанію конечныхъ причинъ для объясненія внѣшнихъ явленій. Послѣдователи Гоббеса, Юма, Локка и другихъ предвозвѣстниковъ новѣйшаго матеріализма смотрѣли на религію такъ же, какъ и послѣдователи Спинозы. Отвергнувъ, какъ предрасудокъ, религіозныя вѣрованія

или догматическій элементъ, до-кантовскіе раціоналисты центр тяжести въ области религіи перенесли на мораль и нравственное поведеніе человѣка. Характеристическая особенность до-кантовскаго раціонализма, по справедливому замѣчанію Гартполя Лекки, „заключается въ томъ, что онъ возвышаетъ совесть, какъ религіозный органъ, въ положеніе высшаго авторитета, какъ повѣрочную способность, различающую истину отъ лжи. Христіанство, по его взгляду, предназначено господствовать надъ нравственнымъ развитіемъ человечества, какъ такое представленіе, которое должно было становиться болѣе и болѣе возвышеннымъ и духовнымъ, по мѣрѣ того, какъ человѣческая мысль вступала въ новыя фазы и становилась способною выносить блескъ болѣе открытого свѣта. Религія, по его мнѣнію, не есть вовсе исключеніе изъ общаго закона прогресса, но скорѣе высшая форма его обнаруженій, и древнѣйшія системы религіи были только необходимыми ступенями еще несовершеннаго развитія. Нравственный элементъ христіанства, въ его глазахъ, есть какъ солнце на небѣ, а догматическія системы—точно облака, которыя перехватываютъ и умѣряютъ чрезвычайный блескъ его лучей“.

Наиболѣе характеристическимъ выразителемъ и истолкователемъ этого направленія нѣмецкаго раціонализма 18-го вѣка былъ, безъ сомнѣнія, *Лессингъ* (1729—1781 г.). Въ настоящій разъ насъ интересуютъ слѣдующія сочиненія этого мыслителя: 1) О воспитаніи человѣческаго рода (*Erziehung des Menschengeschlechts*), 2) объ откровенной и естественной религіи (*Geoffenbarte und natürlliche Religion*), 3) о религіи Христа и христіанской религіи (*Religion Christi und christliche Religion*) и 4) „Натанъ Мудрый“. Многие нѣмецкіе писатели прямо называютъ Лессинга—„спинозистомъ“, а его воззрѣнія, насколько они раздѣлялись другими,—„Лессинговскимъ спинозизмомъ“ (*Der Lessing'sche Spinozismus*). И дѣйствительно, у Лессинга есть много пунктовъ ученія общихъ съ ученіемъ Спинозы. Такъ,—самъ Лессингъ объявилъ: „ортодоксальныя понятія о Божествѣ для меня болѣе не существуютъ; я не могу ими пользоваться. *Еν καὶ πᾶν*—ничего другого я не знаю“. Этою фразою онъ показалъ, что между Богомъ и міромъ онъ

можетъ мыслить отношеніе лишь внутреннее, монистическое, а не внѣшнее и дуалистическое, т. е., это значитъ, что онъ можетъ представлять себѣ бытіе Бога не иначе, какъ въ смыслѣ пантеистическаго ученія Спинозы. Въ другомъ мѣстѣ онъ также, въ полномъ согласіи со Спинозою, утверждаетъ, что никакой дѣйствительности вещей не можетъ быть внѣ Бога и что вещи слѣдуетъ мыслить только какъ представленіе въ Богѣ. Наконецъ, подобно Спинозѣ, Лессингъ самымъ ревностнымъ образомъ старался опровергнуть ученіе, признающее свободу воли въ человѣкѣ, и открыто сталъ на сторону детерминизма. Тѣмъ не менѣе у Лессинга можно найти и много такихъ возрѣній, которыя ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть примирены съ пантеистическимъ ученіемъ Спинозы. Такъ Лессингъ не только не отвергаетъ мысли о цѣлесообразности устройства міра, но твердо настаиваетъ на принципѣ цѣлесообразности даже и въ историческомъ развитіи рода человѣческаго. Затѣмъ, онъ нигдѣ въ своихъ сочиненіяхъ не даетъ понять читателямъ, чтобы онъ не признавалъ бытія Бога, какъ существа личнаго и свободно-разумнаго. Наконецъ, онъ выставляетъ себя защитникомъ самаго рѣшительнаго индивидуализма, признающимъ личное безсмертіе человѣка и продолженіе его существованія въ загробной жизни. Поэтому Целлеръ имѣлъ полное право сказать: „Хотя у Лессинга и были точки соприкосновенія со спинозизмомъ, особенно вслѣдствіе того, что Лессингъ былъ детерминистомъ, однако онъ не былъ спинозистомъ: кто во всей исторіи человѣчества видитъ божественный міровой планъ, кто все относитъ къ цѣли совершенствованія существъ, кто такъ живо защищаетъ право индивидуальной особенности и развитія, такъ мало сомнѣвается въ безконечномъ существованіи индивидуума и самъ является такой рѣзко очерченной, такой субъективно окрашенной индивидуальностію, какъ Лессингъ, тотъ, сколько бы ни изучалъ Спинозу, не можетъ быть причисленъ къ спинозистамъ“. Ибервергъ также старается оправдать Лессинга отъ обвиненія въ спинозизмѣ. „Вопреки Якоби, говоритъ онъ, Лессингъ признавалъ въ 1780 г. спинозизмъ только относительно нѣкоторыхъ богословскихъ положеній и едвали относительно

цѣлаго ученія о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ... По сообщенію Якоби, протяженіе, движеніе и мысль у Лессинга основаны на высшей силѣ, которая далеко не исчерпывается ими. Въ смыслѣ этой „высшей силы“ надо, по видимому, толковать $\dot{\epsilon}\nu$, а въ смыслѣ того, что въ ней обосновано,— $\pi\acute{\alpha}\nu$ въ выраженіи Лессинга— $\dot{\epsilon}\nu$ καὶ $\pi\acute{\alpha}\nu$. Лессингъ не утверждаетъ тождества міра и Бога, а только ихъ необходимую нераздѣльность. И въ спекулятивномъ истолкованіи Троичности Лицъ въ Богѣ Лессингъ могъ примкнуть отчасти къ Спинозѣ, а съ другой стороны—къ Августину и Лейбвицу“. Поэтому намъ кажется справедливымъ мнѣніе тѣхъ, которые утверждаютъ, что Лессингъ не былъ спинозистомъ въ строго историческомъ смыслѣ Спинозовой системы, но что онъ былъ таковымъ въ болѣе широкомъ смыслѣ, въ какомъ понимали это слово Якоби и его современники.

Вліяніе Спинозы особенно сказалось на ученіи Лессинга о религіи. Какъ и Спиноза, Лессингъ не придаетъ почти никакого значенія той религіозной вѣрѣ, которая опирается на историческія повѣствованія и сверхъестественные факты, т. е., чудеса и пророчества; а потому Целлеръ совершенно вѣрно замѣтилъ, что нельзя у Лессинга искать „основаній для супранатуралистической апологетики“. Свой взглядъ на этотъ предметъ Лессингъ высказалъ со всею откровенностію въ своей полемикѣ съ главнымъ гамбургскимъ пасторомъ Гёце (Göze) по поводу издавнаго имъ (Лессингомъ) крайне-раціоналистическаго сочиненія *Реймаруса*—„Fragmente eines Ungenanten“. Допустимъ,—говоритъ онъ ¹⁾, что критическіе нападки на библейскіе рассказы, опубликованные въ названномъ сочиненіи, справедливы: развѣ бы отъ этого пало само христіанство? На поставленный такимъ образомъ вопросъ, по его мнѣнію, нужно дать отвѣтъ необходимо отрицательный, ибо, какъ доказываетъ онъ, біблія—не христіанство, буква—не духъ, да, наконецъ, и историческія истины вообще—не доказательство для истинъ разума.

¹⁾ Ученіе Лессинга о религіи и ея сущности мы излагаемъ по сочиненію О. Пфлейдерера „Religionsphilosophie“, Erster Band, Berlin, 1883; стр. 132—144 и сочиненію Г. Э. Шварца „Lessing als Theologe dargestellt“, Halle, 1854.

Библия, думаетъ Лессингъ, не то же, что христіанство, ибо христіанство существовало уже задолго до появленія библии; въ теченіе вѣковъ оно было распространяемо не чрезъ писаніе, а чрезъ устное сообщеніе, и для всей древней церкви имѣла значеніе не библия, а такъ называемый „символь вѣры“, эта обобщенная совокупность церковнаго преданія, какъ наивысшій догматическій авторитетъ и инстанція въ спорахъ о вѣрѣ. И какъ библия не можетъ быть поэтому *единственнымъ* источникомъ истины, такъ не есть она даже и *чистый* источникъ истины. Въ ней нужно полагать различіе между истиннымъ и несовершеннымъ, существеннымъ и второстепеннымъ, духомъ и буквою. Она содержитъ религію, но она—не религія. Въ ней находится много такого, что совершенно не имѣетъ религіознаго значенія (напр., родословіе потомковъ Исава, или милоть Павла въ Троадѣ и т. п.); иное—сомнительнаго религіознаго достоинства, каковы—нѣкоторые ветхозавѣтные примѣры добродѣтели; иное, имѣющее существенное религіозное значеніе, не во всѣхъ частяхъ библии изложено съ полною ясностію и опредѣленностію, какъ, напр., въ ветхомъ завѣтѣ нѣтъ ученія о безсмертіи и полнаго понятія о единствѣ Божіемъ. Да и можетъ ли вообще, спрашиваетъ Лессингъ, истина религіи зависѣть отъ историческихъ преданій, которыя могутъ быть предметомъ критики? Историческія доказательства, содержащіяся будто бы въ библейскихъ чудесахъ и исполнившихся пророчествахъ, всегда основываются на достовѣрности внѣшнихъ свидѣтельствъ; но какъ бы велика ни была эта достовѣрность, она никогда не можетъ представить большаго, чѣмъ простая вѣроятность, никогда не можетъ доставить той увѣренности, которая необходима для религіознаго убѣжденія, приводящаго насъ къ блаженству. А чудеса прошедшаго времени, которыхъ мы сами непосредственно не наблюдали и не могли наблюдать, которыя для насъ суть не болѣе какъ повѣствованія о чудесахъ и потому должны были бы подлежать изслѣдованію по общимъ правиламъ исторической критики,—какую силу доказательства они могутъ имѣть для насъ? Допустимъ, что мы повѣрили бы ихъ *исторической* истинности; что изъ этого слѣдовало бы

для нашей *религіозной* вѣры? „Что значить—вѣровать исторической истинѣ? Не что иное, какъ цѣнить ее, ничего не возражать противъ нея, одобрять, когда кто либо другой создаетъ на ней иное историческое положеніе! Если я (допустимъ случай, что я) исторически ничего не имѣю возразить противъ того, что Іисусъ воскресилъ какого либо мертвеца; долженъ ли я поэтому считать истиннымъ также и то, что Богъ имѣетъ Сына, Который одинаковаго существа съ Нимъ? Съ тою историческою истинною перескочить въ совершенно иной классъ истины и требовать отъ меня, чтобы я по ней преобразовалъ всѣ мои метафизическія и моральныя понятія; ждать отъ меня, поелику я не могу противопоставить воскресенію Христа никакого достовѣрнаго свидѣтельства,—что я измѣню поэтому всѣ свои основныя идеи о существѣ Божіемъ: если это—не *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, то я не знаю, что въ такомъ случаѣ Аристотель разумѣлъ подъ этимъ выраженіемъ“. Если говорятъ: но Христосъ Самъ вѣдь сказалъ, что Онъ—Сынъ Божій,—то слѣдуетъ отвѣтить: что Онъ это сказалъ,—это исторически несомнѣнно (и—мы могли бы прибавить, въ какомъ смыслѣ Онъ разумѣлъ это,—это во всякомъ случаѣ исторически—проблематично); но „это говорятъ богодухновенные писатели“;—и опять только исторически можно знать, были ли эти писатели богодухновенными и непогрѣшимыми. „Это—отвратительная широкая яма, чрезъ которую я не могу пройти, сколько разъ и какъ усиленно я ни дѣлалъ прыжка“. Такимъ образомъ Лессингъ постоянно и со всѣхъ сторонъ вновь видитъ себя вынужденнымъ дѣлать заключеніе: „случайныя историческія истины никогда не могутъ стать доказательствомъ необходимыхъ истинъ разума“. Послѣднія могутъ быть познаны только изъ себя самихъ, изъ собственнаго духа, мыслящаго ли то или же только чувствующаго *самосознанія*, но никогда—изъ внѣшнихъ фактовъ, которые когда либо могутъ случаться тамъ или здѣсь. Фактически даже ни богословъ, ни простой христіанинъ не черпаютъ своей душевной вѣры изъ писанія, но какъ историческое христіанство, такъ и каждый отдѣльный христіанинъ всегда находитъ въ себѣ вѣру прежде, чѣмъ ищетъ онъ ее въ писаніи. Поэтому

вѣра ни прежде, ни теперь не имѣетъ основанія своей несомнѣнности въ буквахъ библіи, но она заключается гораздо глубже: она коренится въ собственномъ внутреннемъ существѣ человѣческаго духа, въ душеспасительномъ *чувствѣ сердца*, которое въ себѣ самомъ носитъ ея истину, независимо отъ всѣхъ доказательствъ и возраженій разсудка, которыя могутъ вращаться только вокругъ внѣшнихъ историческихъ данныхъ.

Въ сочиненіи о „воспитаніи рода человѣческаго“ Лессингъ исходитъ отъ обыкновеннаго понятія объ откровеніи какъ о внѣшнемъ сообщеніи новыхъ и высшихъ свѣдѣній человѣческому духу; но поелику онъ показываетъ затѣмъ, какъ это сообщеніе по способу всякаго воспитанія примыкало къ развивающейся способности человѣческаго духа и такимъ образомъ постепенно восходило отъ элементарнаго и еще несовершеннаго къ высшей и болѣе чистой истинѣ; это воспитательное откровеніе незамѣтно превратилось для него въ философскую мысль о естественномъ развитіи религіозной способности человечества, которая только въ субъективномъ сознаніи людей *является* подъ формою внѣшнимъ образомъ сообщаемаго откровенія. Положительныя религіи для Лессинга суть не что иное, какъ необходимыя ступени развитія человѣческаго разсудка или естественной религіи; слѣдовательно, ни одна изъ нихъ не можетъ имѣть значенія непосредственнаго откровенія въ „церковномъ“ смыслѣ, такъ какъ въ каждой къ ея истинѣ примѣшивается и какая либо погрѣшность.

Ступени, по которымъ проходитъ воспитывающее откровеніе, по Лессингу, суть слѣдующія. Поелику первые люди не могли долго сохранять во всей чистотѣ понятія о единомъ Богѣ, которое могло быть дано имъ отъ начала, напротивъ разумъ, предоставленный самому себѣ, Непостижимаго разложилъ на многихъ постижимыхъ: то естественно произошло многобожіе и идолопоклонство. Чтобы при этомъ заблужденіи дать лучшее направленіе человѣческому разуму чрезъ новый толчекъ, Богъ избралъ Себѣ для особеннаго воспитанія отдѣльный народъ израильскій, самый необузданный и грубѣйшій, чтобы начать воспитаніе его съ первой ступени. Этотъ народъ Онъ

постепенно приучалъ къ понятію о единомъ Богѣ, хотя, конечно, еще только въ относительномъ смыслѣ, несравненно низшемъ истиннаго трансцендентальнаго понятія о Единомъ. Равнымъ образомъ Онъ указалъ ему какъ на мотивы его морали только на земныя обѣтованія и угрозы, потому что онъ былъ способенъ къ усвоенію только таковыхъ, но еще не могъ усвоить понятія о загробномъ мздовоздаяніи. Вслѣдствіе этого воспитываемый такимъ образомъ народъ, при своемъ столкновении съ другими народами, развивавшимися лишь при свѣтѣ своего собственнаго разума, конечно, еще не могъ выказать своего особеннаго превосходства предъ ними; отъ персовъ онъ долженъ былъ позаимствовать понятіе о безконечномъ міровомъ Богѣ, который не былъ высочайшимъ только между національными богами, а отъ грековъ и персовъ—ученіе о безсмертіи души. Такимъ образомъ, если откровеніе руководило разумомъ (Израиля), то разумъ (языческихъ народовъ) освѣщалъ откровеніе (Израиля); такое взаимное вліяніе не было неприлично Виновику и откровенія, и разума; безъ него напротивъ должны бы быть излишними или откровеніе или разумъ. Религія откровенія поэтому относится къ естественной религіи, только какъ инородная, но ни въ какомъ случаѣ не специфически высшая форма развитія естественной способности религіознаго духа. Когда же наступило время, что питомецъ откровенія сталъ способенъ воспринять и нуждался въ болѣе благородныхъ, болѣе достойныхъ побужденіяхъ для своего нравственнаго поведенія, явился лучшій педагогъ въ лицѣ Христа, Который былъ первымъ достовѣрнымъ практическимъ учителемъ безсмертія. Новозавѣтныя писанія, составленныя Его учениками, стали теперь „второю лучшею элементарною книгою для человѣческаго рода“, которая въ теченіе вѣковъ занимала и болѣе всѣхъ другихъ книгъ просвѣщала человѣческой разумъ, „хотя это должно было происходить только благодаря тому свѣту, который былъ вносимъ самымъ разсудкомъ человѣческимъ“. И какъ мальчикъ свой элементарный учебникъ, такъ каждый народъ эту воспитательную книгу человечества долгое время долженъ былъ признавать за *non plus ultra* всѣхъ своихъ познаній. Здѣсь Лессингъ пользуется случаемъ, чтобы

обличить тѣхъ изъ современныхъ ему либераловъ, которые считали устарѣлыми и бесполезными евангельскія истины. Самъ же онъ напротивъ старается уяснить своимъ читателямъ смыслъ самыхъ сокровенныхъ и непостижимыхъ догматовъ новозавѣтнаго откровенія, каково христіанское ученіе о Трїединомъ Богѣ, наслѣдственномъ грѣхѣ и искупленіи. Ученіе о Троичности Лицъ въ Богѣ Лессингъ изъясняетъ такимъ образомъ. Невозможно, чтобы Богъ былъ единымъ въ разсудкѣ, въ которомъ конечныя вещи суть одно. Прежде всего Богъ долженъ имѣть адекватный образъ или представленіе о Себѣ Самомъ; а въ такомъ представленіи абсолютно должно содержаться все принадлежащее Богу, между прочимъ,—необходимая реальность Его. Слѣдовательно, образъ или представленіе Бога обладаетъ такою же дѣйствительностію, какою обладаетъ и Самъ Богъ, т. е., Божеское существо удвоется. Но для соединенія ихъ необходимъ третій моментъ, вполне равный двумъ первымъ. Сущность ученія о первородномъ грѣхѣ, по изъясненію Лессинга, состоитъ въ томъ, что на первой и низшей ступени своей человѣчности человѣкъ не бываетъ такимъ повластнымъ господиномъ надъ своимъ поведеніемъ, чтобы онъ свободно могъ поступать по требованію одного нравственнаго закона. Тѣмъ не менѣе не смотря на эту природную или первоначальную неспособность человѣка, Богъ всетаки рѣшилъ дать ему нравственныя законы и простить всѣ нарушенія ихъ ради Сына Своего, т. е., въ виду самостоятельной совокупности всѣхъ Своихъ совершенствъ, относительно которой и въ которой исчезаетъ всякое несовершенство отдѣльнаго лица; Онъ предпочелъ сдѣлать это, нежели не давать человѣку нравственныхъ законовъ и лишить его всякаго нравственнаго блаженства, которое было бы невозможнымъ безъ этихъ законовъ. Въ этомъ, по мнѣнію Лессинга, состоитъ будто бы сущность христіанскаго ученія объ искупленіи грѣховнаго человѣчества. Впрочемъ, Лессингъ высоко цѣнитъ христіанство лишь настолько, насколько оно удовлетворяетъ „чувству сердца“ или требованіямъ человѣческаго разума, а не насколько оно есть явленіе историческое съ ученіемъ, выраженнымъ въ формѣ положительной религіи. Въ этомъ смыслѣ Лессинга даже мало

интересуетъ вопросъ: кто былъ Христосъ и каково было, собственно, Его ученіе? На христіанство онъ также не смотритъ, какъ на абсолютную религію. Онъ думаетъ, что еще наступитъ лучшее время—„время новаго и уже вѣчнаго Евангелія“, когда откровенныя истины вполнѣ превратятся въ вѣчныя истины разума. Для такого ожиданія духовнаго „золотого вѣка“ Лессингъ усматриваетъ основаніе въ томъ, что теперь еще не вполнѣ христіанскія истины соотвѣтствуютъ истинамъ разума. Въ этомъ отношеніи иногда будто бы еврейство и магометанство по своему воспитательному вліянію на человѣка получаютъ преимущество предъ неудовлетворительною формою христіанства, какъ это было, напр., въ вѣкъ крестовыхъ походовъ. Такую мысль Лессингъ наглядно проводитъ въ своемъ „Нааанъ Мудромъ“. Въ этой драмѣ Лессингъ, какъ онъ сознается и самъ, рѣшился представить доказательство того, что съ давнихъ временъ въ каждомъ народѣ есть люди, которые, хотя и были чужды откровенной религіи, тѣмъ не менѣе оставались добрыми людьми; имъ онъ противопоставляетъ „нетерпимую христіанскую чернь“. Представителями первыхъ и носителями свободной гуманности у Лессинга является магометанскій султанъ Саладинъ и въ особенности—еврей Нааанъ. Отталкивающій типъ представляютъ христіане и въ особенности патріархъ. Господствующую во всей этой драмѣ идею высказываетъ усыновленная дочь Нааана, Реха, словами; „гораздо легче благочестиво ханжить, чѣмъ добродѣтельно поступать“. Тенденціозность фабулы бросается въ глаза каждому безпристрастному читателю. Впрочемъ, Лессингъ оправдываетъ себя такимъ образомъ. „Если скажутъ, что я поступилъ вопреки поэтической благопристойности, желая найти такого рода (т. е. гуманныхъ) людей между евреями и магометанами, то я напомню, что тогда еврей и магометане были единственными учеными; что вредъ, который приносятъ откровенныя религіи человѣческому роду, никогда не могъ для разумнаго человѣка быть болѣе поразительнымъ, какъ во времена крестовыхъ походовъ, и что у историковъ нѣтъ недостатка въ указаніяхъ, что такой разумный человѣкъ нашелся въ лицѣ султана“. Въ этой драмѣ Лессингъ никогда не расстаётся съ

своимъ завѣтнымъ убѣжденіемъ, что истинное или идеальное христіанство тождественно вообще съ гуманностію. Гуманный человѣкъ есть истинный христіанинъ, къ какой бы онъ религіи ни принадлежалъ. Въ этомъ смыслѣ нужно понимать у него и обращеніе къ гуманному *еврею* Наоану: „Наоанъ, Наоанъ,—вы—христіанинъ! Ей—ей, лучшаго христіанина не было никогда!“ Вѣра и ея догматы не имѣютъ никакого значенія; вся сущность религіи—въ чувствѣ сердца и въ нравственныхъ поступкахъ человѣка!

Небольшое разсужденіе Лессинга „Religion Christi und christliche Religion“ (Религія Христа и христіанская религія) ясно свидѣтельствуетъ, что Лессингъ еще не былъ вполне свободенъ отъ вліянія грубаго раціонализма его времени. Въ немъ Лессингъ хочетъ провести рѣзкую границу между тѣмъ, что онъ называетъ религіею Христа, и тѣмъ, что онъ называетъ христіанскою религіею. Подъ первую онъ разумѣетъ все то, что въ каноническихъ евангеліяхъ говорится о Христѣ, какъ о простомъ человѣкѣ; христіанская религія напротивъ приписываетъ Ему нѣчто большее, чѣмъ приличествующее человѣку и обращаетъ Его въ предметъ почитанія. Религія Христа, по мнѣнію Лессинга, изложена въ евангеліяхъ яснѣйшимъ образомъ, христіанская религія—двусмысленно и сбивчиво. Какимъ же образомъ случилось и какимъ образомъ могло случиться, что изъ религіи Христа развилась христіанская религія или—что то же—вѣра во Христа? На этотъ вопросъ у Лессинга отвѣта нѣтъ; чтобы отвѣтить на него въ духѣ нѣмецкаго раціонализма,—для этого нужно было родиться Штраусу.

Итакъ, по ученію Лессинга, въ эпоху недостаточнаго развитія разума человѣческаго Самъ Богъ чрезъ Свое откровеніе руководилъ или воспитывалъ человѣчскій родъ. Но какъ всякое воспитаніе вообще, такъ и это Божественное воспитаніе человѣчества должно имѣть свою цѣль. Въ чемъ же она состоитъ? Она состоитъ въ томъ, чтобы приготовить человѣчество къ наступленію времени вѣчнаго, поваго евангелія, на каковое время съ достаточною ясностію указываютъ уже и самыя новозавѣтныя писанія. Для этого, прежде всего, люди

должны научиться дѣлать добро только потому, что оно добро, а не потому, что за это назначаются произвольныя награды; что казалось вначалѣ откровенною, отвлѣ дапною истинною, то должно стать истинною разума, приобрѣтенною при помощи собственнаго размышленія,—что было положительнымъ закономъ съ внѣшними мотивами, то должно явиться чистою любовію къ добру ради добра; духъ, чуждый вначалѣ самому себѣ, который, какъ таковой, воспринималъ, какъ думали, истинное и доброе отвлѣ только чрезъ положительное сообщеніе, долженъ возвратиться къ самому себѣ, свергнуть съ себя внѣшнее, чужое иго и въ своемъ внутреннемъ существѣ найти для себя неизсякаемый источникъ жизни и самоудовлетворенія, не нуждаясь болѣе ни въ чьемъ руководствѣ. Церковная вѣра, какъ и всѣ такъ называемыя положительныя религіи должны сохранять свое значеніе, но только потому, что толпа еще неспособна воспринимать безъ нихъ чистую нравственную истину; впрочемъ, то, что въ нихъ противорѣчитъ нашему непосредственному чувству истины, должно быть отвергаемо всегда, какъ неистинное.

Таково ученіе Лессинга о религіи, ея сущности и происхожденіи въ родѣ человѣческомъ. Въ немъ, какъ видитъ читатель, можно найти много пунктовъ соприкосновенія съ различными философскими міровоззрѣніями и гипотезами. Объ отношеніи Лессинга къ Спинозѣ мы уже говорили. Въ свое время мы указывали и на зависимость нѣкоторыхъ изъ его взглядовъ отъ ученія представителей „вульгарнаго раціонализма“ и „нѣмецкаго просвѣщенія“. Мнѣніе Лессинга о томъ, что первымъ людямъ дано было отъ Бога откровеніе, котораго они (за исключеніемъ Израиля) не могли сохранить во всей его чистотѣ и впади въ идолопоклонство и многобожіе,—напоминаетъ намъ такъ называемую супранатуралистическую гипотезу о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ и т. д. Тѣмъ не менѣе Лессингъ, безъ сомнѣнія, имѣлъ большое вліяніе на характеръ воззрѣній послѣдующихъ мыслителей. Такъ, его ученіе о томъ, что сущность религіи нужно полагать въ „чувствѣ сердца“, вполнѣствіи несравненно съ болѣею опредѣленностію, чѣмъ у него, было раскрыто Шлей-

ермахеромъ, Якоби, Шиллеромъ, Гёте и др. Его взглядъ на положительныя религіи, какъ на ступени развитія человѣческаго разсудка, мы встрѣтимъ въ послѣдствіи у Гегеля и гегельянцевъ, у Огюста Конта и позитивистовъ. Но наибольшее вліяніе Лессингъ имѣлъ на знаменитаго германскаго мыслителя Канта. Отмѣченное нами у Лессинга отрицаніе значенія такъ называемыхъ положительныхъ религій, указаніе на нравственность, какъ на сущность религіи, признаніе важнаго значенія за откровенною религіею лишь на первыхъ ступеняхъ развитія нравственнаго самосознанія въ человѣчествѣ, ученіе объ автономной нравственности, ограниченіе содержанія религіи только двумя догматами—бытіемъ Божиимъ и безсмертіемъ человѣческой души, наконецъ, характеристическое объясненіе христіанскаго ученія объ искупленіи,—все это повторяется, какъ увидимъ ниже, и въ сочиненіяхъ Канта. Поэтому, не подвергая особому разбору изложеннаго нами ученія Лессинга о сущности и происхожденіи религіи, мы перейдемъ прямо къ изученію того, что было высказано по этому предмету Кантомъ, чтобы совмѣстно съ нимъ подвергнуть критической оцѣнкѣ и воззрѣнія Лессинга.

У Канта, впрочемъ мы напрасно стали бы искать точнаго разрѣшенія вопроса о *происхожденіи* религіи въ родѣ человѣческомъ. Правда, въ сочиненіи Канта „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ ¹⁾ мы встрѣчаемъ такія выраженія: „мы сами создаемъ себѣ Бога“, „каждый человѣкъ создаетъ себѣ Бога“, „по моральнымъ понятіямъ я самъ долженъ создать Бога, чтобы почитать въ немъ того, который создалъ его“ и т. д. Но какой смыслъ заключаютъ въ себѣ эти фразы? Конечно, ихъ можно понимать и въ томъ смыслѣ, въ какомъ разрѣшали вопросъ о происхожденіи религіи раньше Канта—Спиноза, а позже Канта—Фейербахъ и матеріалисты. Но съ другой стороны ихъ можно понимать и въ смыслѣ указанія на разнообразіе человѣческихъ *представленій* о Богѣ, на неизбежность антропоморфизма въ религіозныхъ ученіяхъ, на то, что каждый человѣкъ по своему, со-

¹⁾ 2-te Aufl., Königsberg, 1794 стр. 257.

гласно своему умственному развитію и своимъ моральнымъ понятіямъ, представляетъ себѣ Бога. Послѣднее пониманіе, кажется, наиболѣе вѣрно и его, повидимому, имѣлъ, въ виду Кантъ, говоря, что „каждый создаетъ себѣ Бога по моральнымъ понятіямъ“. Недоразумѣніе стало возможнымъ, быть можетъ, лишь вслѣдствіе неточности выраженій; если бы Кантъ сказалъ прямо: мы создаемъ себѣ *представленіе* о Богѣ, то, конечно, смыслъ этого выраженія былъ бы ясенъ для cadaго. Впрочемъ, мы не думаемъ принимать на себя обязанность во что бы то ни стало защищать Канта отъ обвиненія въ атеизмѣ или, по крайней мѣрѣ, въ тѣхъ недостаткахъ, которые присущи религіозному раціонализму. Кантъ не только высказывалъ открыто свои симпатіи къ раціоналистическому воззрѣнію, но и самъ былъ раціоналистомъ, хотя и въ лучшемъ смыслѣ этого слова въ сравненіи съ предшествовавшими ему раціоналистами. Разрушивъ метафизику прежнихъ мыслителей и показавъ со всею ясностію всю непригодность ея метода, Кантъ поколебалъ и раціональное значеніе высшихъ религіозныхъ истинъ, каковы: бытіе Божіе и безсмертіе человѣческой души. Кто соглашался съ его знаменитою критикою доказательствъ бытія Божія, для того, конечно, было чрезвычайно трудно рѣшать вопросъ: соотвѣтствуетъ ли нашей идеѣ о Богѣ предметъ въ дѣйствительности или нѣтъ. Кантъ объявилъ, что для насъ навсегда должна остаться недостижимою самая сущность вещей или вещь сама въ себѣ—*Ding an sich*, и что хотя всѣ наши познанія происходятъ изъ двухъ факторовъ—внутренняго и внѣшняго, но матеріалъ для нашего мышленія мы получаемъ только изъ внѣшняго опыта, т. е., изъ міра явленій въ формѣ пространства и времени. Что не можетъ быть нами представляемо въ этихъ формахъ, то не можетъ быть и предметомъ нашего познанія. Какое же значеніе послѣ этого имѣетъ наша идея о Богѣ? На этотъ вопросъ Кантъ даетъ отвѣтъ въ своей Трансцендентальной Діалектикѣ (кн. 2. Прибавленіе. О регулятивномъ дѣйствіи идей чистаго разума). „Я утверждаю, говоритъ онъ, что трансцендентальныя идеи никогда не имѣютъ конститутивнаго значенія, такъ чтобы посредствомъ ихъ могли быть даны понятія извѣстныхъ предме-

товъ; а когда ихъ принимаютъ въ этомъ конститутивномъ значеніи, то понятія будутъ только умопредставляемыми (діалектическими). Напротивъ онѣ имѣютъ преимущественное и необходимое регулятивное значеніе, т. е., направляютъ разумъ къ известной цѣли, въ виду которой его дѣятельность стремится къ одному пункту, который, впрочемъ, есть только идея (*focus imaginarius*), т. е., такой пунктъ, изъ котораго хотя и не проистекаютъ дѣйствительныя понятія разума, такъ какъ онъ полагается внѣ предѣловъ возможнаго опыта, но который тѣмъ не менѣе служитъ къ тому, чтобы доставить имъ величайшее единство съ наибольшею широтою. Хотя отъ этого проистекаетъ обманъ, какъ еслибы прямолинейное направленіе отдѣлялось отъ самаго предмета, находящагося внѣ области возможнаго эмпирическаго познанія (подобно тому, какъ въ зеркалѣ предметъ представляется позади стекла); но этотъ обманъ (который, конечно, можно сдѣлать безвреднымъ) *неизбѣжно* необходимъ, когда кромѣ предметовъ, находящихся предъ нашими глазами, мы желаемъ видѣть еще и тѣ, которые удалены отъ насъ или, такъ сказать, находятся у насъ за спиною, т. е., когда, по своимъ видамъ, мы простираемъ свой умъ далѣе всякаго даннаго опыта (частей всякаго возможнаго опыта), слѣдовательно, направляемъ его къ самому возможнѣйшему и крайнему предѣлу. Но если идея о Богѣ возникаетъ въ нашемъ сознаніи только какъ субъективное побужденіе нашего разума къ безконечному, если она имѣетъ не конститутивное, а только регулятивное значеніе, дабы нашъ разумъ не могъ останавливаться на условномъ и конечномъ, а стремился бы къ единству, къ безконечному и безусловному, что однако же должно быть признано только обманомъ и мечтою, не имѣющею никакого права претендовать на объективную реальность,—то трудно думать, чтобы, при такомъ пониманіи идеи о Богѣ, Кантъ былъ убѣжденъ въ бытіи личнаго живаго Бога и не въ атеистическомъ смыслѣ высказалъ свое приведенное выше положеніе: „мы сами создаемъ себѣ Бога“ или: „каждый человѣкъ создаетъ себѣ Бога“. Правда, отвергнувъ научное значеніе общепринятыхъ доказательствъ бытія Божія,—оптологическаго, космо-

логическаго и даже телеологическаго,—Кантъ не объявилъ себя прямо атеистомъ, ибо онъ призналъ несостоятельность не *въ* бытіе Божіе, а лишь философскихъ построений приведенныхъ доказательствъ бытія Божія; самое бытіе Божіе, какъ предметъ трансцендентальной области, для него осталось только непостижимымъ. Тѣмъ не менѣе Кантъ не остановился и на религіозномъ скептицизмѣ. Какъ извѣстно, онъ предложилъ даже свое собственное доказательство истины бытія Божія, основывающееся на нравственномъ сознаниіи человѣка, по которому, нашему поведенію должно соответствовать счастье, какъ высочайшее благо, отъ насъ однако не зависящее. Но къ чему ведетъ насъ и это доказательство, которому Кантъ приписывалъ исключительное значеніе? Оно заключаетъ въ себѣ лишь требованіе разума признать бытіе живого личнаго Бога, какъ существа всесовершеннаго, т. е. всеблагаго, всемогущаго, всевѣдущаго, вѣчнаго, неизмѣняемаго и т. д. Но существуетъ ли Богъ въ дѣйствительности, какъ того требуетъ разумъ по этому доказательству,—на этотъ вопросъ нельзя отвѣтить положительно съ точки зрѣнія самаго Канта.

Но если въ сочиненіяхъ Канта мы не находимъ определенной гипотезы о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ и даже не имѣемъ основанія съ увѣренностію предполагать, какъ этотъ мыслитель долженъ бы былъ отвѣтить на вопросъ о происхожденіи религіи; то вопросъ о *сущности* религіи онъ раскрываетъ со всею полнотою и обстоятельностью, посвящая ему даже отдѣльный томъ въ своихъ сочиненіяхъ.

Характеристическую особенность въ ученіи Канта о сущности религіи составляетъ то, что, по его взгляду, религія отождествляется съ нравственностію или моралью. „Религія (субъективно понимаемая), говоритъ Кантъ ¹⁾, есть познаніе всѣхъ нашихъ обязанностей, какъ божественныхъ заповѣдей“. „Естественная религія, какъ мораль (въ отношеніи къ свободѣ субъекта), связанная съ понятіемъ того, что можетъ доставить эффектъ ея послѣдней цѣли (понятію о

¹⁾ Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 2-e Aufl. 1794. Стр. 229.

Богъ, какъ моральному виновникъ міра) и относящаяся къ бытію человѣка, соотвѣтствующему всей этой цѣли (къ безсмертію), есть чистое понятіе практическаго разума, которое, несмотря на свою безконечную плодотворность, однако же только такъ мало предполагаетъ теоретическую способность разума, что каждому человѣка въ достаточной мѣрѣ можно убѣдить въ ней практически и каждому можно внушить ея дѣйствіе какъ обязанность“ ¹⁾. „Истинная единая религія ничего не содержитъ кромѣ законовъ, т. е., такихъ практическихъ принциповъ, безусловную необходимость которыхъ мы можемъ сознавать, которые, слѣдовательно, мы признаемъ откровенными чрезъ чистый разумъ (не эмпирически“ ²⁾).

Та религія, въ которой я напередъ долженъ знать, говорить Кантъ ³⁾, что нѣчто есть божественная заповѣдь, чтобы признать это своею обязанностию, есть религія *откровенная* (или нуждающаяся въ откровеніи); напротивъ та религія, въ которой я напередъ долженъ знать, что нѣчто есть обязанность, прежде чѣмъ я могу признать это божественною заповѣдію, есть религія естественная. Тотъ, кто считаетъ только естественную религію морально—необходимою, т. е., обязанностию, можетъ быть названъ раціоналистомъ (въ дѣлахъ вѣры). Но если онъ отрицаетъ дѣйствительность всякаго сверхъестественнаго божественнаго откровенія, то онъ называется натуралистомъ; если же онъ хотя и допускаетъ его, но утверждаетъ, что познавать его и признавать дѣйствительнымъ для религіи необходимо не требуется, то онъ могъ бы быть названъ чистымъ раціоналистомъ; а если вѣру въ него онъ считаетъ для всеобщей религіи необходимою, то онъ могъ бы быть названъ чистымъ супранатуралистомъ въ дѣлахъ вѣры“.

„Раціоналистъ, въ силу этого своего названія (титула),—говоритъ Кантъ ⁴⁾,—уже само собою долженъ держаться въ предѣлахъ человѣческаго разумѣнія. Поэтому онъ никогда, какъ натуралистъ, не будетъ отрицать, не будетъ оспаривать ни внутренней возможности откровенія вообще, ни необходимости откровенія, какъ божественнаго средства для введеніи

¹⁾ Стр. 236.

²⁾ Стр. 255.

³⁾ Стр. 230 и слѣд.

⁴⁾ Стр. 232 и слѣд.

и распространения истинной религии; ибо относительно этого ни одинъ человекъ не можетъ представить какого либо опредѣленнаго рѣшенія при посредствѣ одного разума. Слѣдовательно, споръ можетъ касаться только взаимныхъ притязаній чистаго рационалиста и супранатуралиста въ дѣлахъ вѣры, или того, что тотъ или другой признаетъ для единой истинной религии необходимымъ и достаточнымъ, или только случайнымъ въ ней“.

„Когда религію раздѣляютъ не по первому ея источнику и ея внутренней возможности (когда она раздѣляется на естественную и откровенную), а только по ея качеству, которое дѣлаетъ ее способною для внѣшняго сообщенія, то она можетъ быть, говоритъ Кантъ ¹⁾, двоякаго рода: или естественная, въ которой (если она уже существуетъ) каждый можетъ быть убѣжденъ посредствомъ своего разума, или научная религія, въ которой можно убѣдить другихъ только посредствомъ учености (которою и чрезъ которую они могутъ руководствоваться). Это различіе, замѣчаетъ Кантъ, очень важно, ибо отъ одного только происхожденія религіи ничего нельзя заключать къ ея пригодности или негодности быть всеобщею человѣческою религіею, а отъ ея качества быть вообще сообщаемою или нѣтъ; но первое свойство составляетъ существенный характеръ той религіи, которая должна соединять каждого человека“.

И такъ, говоритъ Кантъ, религія можетъ быть естественною, хотя бы она была и откровенною, когда она такова, что къ ней сами собою могли бы и должны бы придти люди чрезъ простое употребленіе своего разума, хотя бы они пришли къ ней и не такъ скоро, и не въ такомъ большомъ количествѣ, какъ слѣдовало бы; откровеніе могло быть дано въ извѣстное время и въ извѣстномъ мѣстѣ и могло быть всегда весьма пригоднымъ для человѣческаго рода, и когда такая религія стала существовать и публично исповѣдываться, то и въ послѣдствіи каждый можетъ убѣдиться въ ея истинѣ чрезъ самаго себя и свой собственный разумъ. Въ этомъ случаѣ религія есть объективно естественная, хотя субъективно она—откро-

¹⁾ Стр. 232.

венная, — почему ей собственно и приличествуетъ только первое названіе. Мало по малу въ послѣдствіи могло совершенно прійти въ забвеніе то обстоятельство, что такое сверхъестественное откровеніе когда либо было дано, а между тѣмъ эта религія ничего не теряетъ ни въ своей пригодности, ни въ своей истинности, ни въ своемъ вліяніи на души. Въ иномъ положеніи находится та религія, которая по своему внутреннему свойству должна быть признаваема только откровенною. Если бы она не содержалась въ несомнѣнномъ преданіи или въ священныхъ книгахъ, какъ документахъ, то она исчезла бы изъ міра, и должна была бы или время отъ времени повторяться или должно было бы въ каждомъ человѣкѣ внутренно происходить постоянно продолжающееся сверхъестественное откровеніе, безъ котораго не могло бы быть распространенія и насажденія такой вѣры“.

„Во всякомъ случаѣ, говоритъ Кантъ, каждая, даже и откровенная религія по крайней мѣрѣ отчасти должна содержать въ себѣ извѣстные принципы религіи естественной. Ибо откровеніе можетъ быть мысленно прибавленнымъ къ понятію религіи только чрезъ разумъ, потому что самое это понятіе, выводимое изъ подчиненія волѣ моральнаго Законодателя, есть чистое понятіе разума. Такимъ образомъ, заключаетъ Кантъ ¹⁾, даже откровенную религію мы будемъ разсматривать съ одной стороны какъ естественную, а съ другой стороны какъ ученую, и различать, что или какъ много ей принадлежитъ изъ одного или другого источника“.

И Кантъ дѣйствительно, остался вѣренъ себѣ. Даже христіанскую религію онъ разсматриваетъ съ одной стороны какъ религію естественную, а съ другой какъ научную съ его точки зрѣнія. Вопросъ о достовѣрности евангельской исторіи и историческомъ значеніи самой личности Христа для него не представляетъ никакого интереса. Онъ цѣнитъ христіанство только какъ религію объективно естественную, ученіе которой съ одной стороны имѣетъ въ виду нравственное поведеніе чловѣка, а съ другой вполне согласно съ требова-

¹⁾ Стр. 284.

ніями человѣческаго разума. Въ этомъ смыслѣ онъ готовъ назвать христіанскую религію даже божественною, субъективно откровенною. Учредитель христіанства,—кто бы Онъ ни былъ, для Канта тѣмъ великъ, что Онъ проповѣдывалъ мораль чистую, автономную, и чрезъ это далъ религію, которая написана въ сердцахъ всѣхъ людей. Для доказательства этого достоинства Его, каково божественное посольство, мы хотимъ привести, говоритъ Кантъ ¹⁾, нѣкоторыя изъ Его ученій, которыя, конечно, не могутъ быть иными, какъ чистыми ученіями разума; ибо они суть единственно тѣ, которыя доказываютъ сами себя и на которыхъ такимъ образомъ преимущественно должно основываться доказательство другихъ“.

„Прежде всего, говоритъ Кантъ, Онъ (Учредитель христіанства) хочетъ, что бы человѣкъ сталъ угождать Богу не соблюденіемъ внѣшнихъ гражданскихъ или статутарныхъ церковныхъ обязанностей, но только чистымъ моральнымъ настроеніемъ сердца (Мате. V, 20—47); что грѣхъ въ мысляхъ предъ Богомъ цѣнится наравнѣ съ дѣломъ (ст. 28) и, что святость есть вообще та дѣль, къ которой онъ (человѣкъ) долженъ стремиться (ст. 48); что напр. ненавидѣть въ сердцѣ—то же, что и убить (ст. 22); что причиненная ближнему несправедливость можетъ быть заглажена только чрезъ удовлетвореніе ему самому, а не чрезъ богослужебныя дѣйствія (ст. 24) и въ дѣлѣ удостовѣренія принудительное средство, клятва, причиняетъ только вредъ уваженію истины (ст. 37—37);—что хотя и естественная, но злая склонность человѣческаго сердца должна быть совершенно преобразована; сладкое чувство лести должно перейти въ терпѣніе (ст. 39, 40), а ненависть къ своимъ врагамъ—въ благотворительность (ст. 44); іудейскій законъ долженъ быть исполняемъ, но истолковательницею его должна быть не книжная ученость, а чистая религія разума; ибо, принимаемый по буквѣ, онъ искажается. Достойныя осужденія тѣ люди, которые допускаютъ искаженное толкованіе закона, чтобы отклонить отъ себя свою истинно мораль—

¹⁾ Стр. 239.

ную обязанность и вмѣсто нея считать себя невинными вслѣдствіе исполненія церковной обязанности (VII, 13). Узкія врата и узкій путь, ведущій въ жизнь, есть путь добраго поведения въ жизни; широкія врата и широкій путь, которымъ идутъ многіе, есть церковь. Относительно чистыхъ настроеній Онъ (т. е. Учредитель христіанства) требуетъ также, что они должны быть доказываемы въ *дѣлахъ* (ст. 16) и въ противоположность этому отказываетъ въ коварной надеждѣ тѣмъ, которые недостатокъ добрыхъ дѣлъ думаютъ замѣнить призываніемъ и прославленіемъ Высочайшаго Законодателя въ лицѣ Его Посланника и лестію достигнуть благосклонности (ст. 21). Относительно этихъ дѣлъ Онъ хочетъ, чтобы они ради примѣра послѣдующимъ поколѣніямъ были совершаемы также и публично (V, 16) и притомъ съ радостнымъ настроеніемъ духа, а не какъ рабски вынужденныя дѣйствія (VI, 16) и чтобы такимъ образомъ изъ малаго начала сообщенія и распространенія такихъ настроеній, какъ изъ зерна на доброй землѣ, или изъ закваски добра, религія чрезъ внутреннюю силу постепенно умножалась до царствія Божія (XIII, 31, 32, 33).—Наконецъ, Онъ соединяетъ всѣ обязанности 1) въ *общемъ правилѣ* (которое содержитъ въ себѣ какъ внутреннее, такъ и внѣшнее моральное отношеніе людей), именно: исполняй твою обязанность не по иному какому либо побужденію, какъ только изъ непосредственнаго уваженія къ ней, т. е. люби Бога (Законодателя всѣхъ обязанностей) больше всего, 2) въ *особенномъ правилѣ*, которое касается именно внѣшняго отношенія къ другимъ людямъ, какъ общей обязанности,—люби каждаго какъ себя самаго, т. е. споспѣшествуй ихъ благу по благоволенію, вытекающему изъ непосредственнаго, а не своекорыстнаго побужденія, каковыя заповѣди не суть просто законы добродѣтели, а предписанія святости, къ которой мы должны стремиться и по отношенію къ которой простое стремленіе называется *добродѣтелью*“.

Блаженство, соотвѣтствующее нравственному поведенію человека, говоритъ Кантъ ¹⁾, Основатель христіанства обѣщаетъ

¹⁾ Стр. 243.

(V, 11, 12) въ будущемъ мірѣ, но смотря по различію настроеній при этомъ поведеніи, иное тѣмъ, которые выполняють свою обязанность ради *награды*, иное—лучшимъ людямъ, которые выполняють ее только ради ея самой. Впрочемъ, замѣчаетъ Кантъ ¹⁾, когда Учитель евангелія говоритъ о награжденіи въ будущемъ мірѣ, то чрезъ это Онъ не хотѣлъ сдѣлать награду побужденіями къ дѣйствіямъ, а только (какъ душу возвышающее представленіе полноты божественной благодати и мудрости въ судьбѣ человѣческаго рода) объектомъ чистѣйшаго почитанія и величайшаго моральнаго благоволенія для разума, обсуждающаго вообще назначеніе человѣка“. Своё разсужденіе о христіанской религіи Кантъ заканчиваетъ ²⁾ такими словами: „вотъ та совершенная религія, которая можетъ быть предложена всѣмъ людямъ понятно и убѣдительно при посредствѣ ихъ собственнаго разума“.

Къ сожалѣнію, таковою Кантъ находитъ христіанскую религію только тогда, когда разсматриваетъ ее какъ мораль. Затѣмъ, тамъ, гдѣ христіанское ученіе строится на фактахъ, а не на простыхъ понятіяхъ разума, оно, по Канту ³⁾, уже и не должно называться христіанскою *религіею*, а только христіанскою *вѣрою*, которая была положена въ основаніе церкви, породившей „религіозное безуміе“ (der Religionswahn), ложное служеніе Богу (der Afterdienst Gottes) поповство (Pfaffenthum), идолопоклонство, вѣру статутовъ и т. д. и т. д. Вообще, какъ мы сказали уже, религія для Канта не имѣетъ никакого значенія внѣ нравственной области жизни и дѣятельности человѣка. „Все, что, кромѣ добраго поведенія въ жизни, человѣкъ думаетъ дѣлать еще, чтобы быть угоднымъ Богу, говоритъ Кантъ ⁴⁾, есть простой религіозный обманъ и искаженное служеніе Богу“. „Вѣровать въ откровеніе и исповѣдывать, что оно есть нѣчто такое, чрезъ что мы становимся угодными Богу, есть опасное религіозное заблужденіе“. „Убѣжденіе—отличать дѣйствія благодати отъ дѣйствій природы (добродѣтели), или стремленіе осуществлять въ себѣ первыя—есть пустая мечтательность, ибо мы не

¹⁾ Стр. 245.

²⁾ Стр. 245.

³⁾ Стр. 248.

⁴⁾ Стр. 260—261.

можемъ ни познать въ опытѣ сверхчувственный предметъ, ни еще менѣе имѣть вліяніе на него, чтобы привлечь его къ намъ... Желаніе воспринимать въ себя небесныя вліянія есть родъ безумія, въ которомъ хотя и можетъ быть методъ (потому что тѣ мнимыя внутреннія откровенія всегда должны примыкать къ моральнымъ, а слѣдовательно разумнымъ идеямъ), но который всегда однако же остается вреднымъ для религіи самообманомъ“ ¹⁾. „Мечта чрезъ религіозныя дѣйствія культа совершить нѣчто для оправданія предъ Богомъ есть религіозное суевѣріе; точно также какъ мечта достигнуть этого чрезъ стремленіе къ мнимому общенію съ Богомъ есть религіозное ханжество“ ²⁾. „Суевѣрною мечтою является и то, когда хотятъ угодить Богу чрезъ дѣйствія, которыя можетъ совершать каждый человѣкъ, не будучи даже добрымъ человѣкомъ (напр. чрезъ исповѣданіе статутарныхъ догматовъ вѣры, чрезъ соблюденіе церковныхъ обычаевъ, дисциплины и т. п.). Онъ называется суевѣрнымъ потому, что онъ избираетъ простое естественное средство (не моральное), которое само по себѣ совершенно ничего не можетъ произвести для того, что не есть природа (т. е. для нравственно добраго)“. Храмовое богослуженіе—это то же, что фетишизмъ и шаманство ³⁾. Рассчитывать на сверхъестественную помощь—это безуміе, пустая мечта. Въ церкви погибаетъ свобода чадъ Божіихъ и на человѣка снова возлагается иго закона ⁴⁾. „Молитва есть суевѣрная иллюзія, ибо она есть только *объясненное желаніе* по отношенію къ существу, которое не нуждается ни въ какомъ объясненіи внутренняго настроенія желающаго“ ⁵⁾. Вообще Кантъ знаетъ три вида *вѣры безумія* (Wahnglauben): 1) вѣра въ чудеса, 2) вѣра въ тайны и 3) вѣра въ средства благодати ⁶⁾.

Истинная нравственность, по ученію Канта есть нравственность автономная, независимая, безусловная. „Мораль, говоритъ онъ, насколько она основывается на понятіи человѣка, какъ существа свободнаго, но чрезъ свой разумъ связывающаго самого себя съ безусловными законами, не нуждается

1) Стр. 266—267.

2) Ibid.

3) Стр. 270. 273. 276.

4) Стр. 275.

5) Стр. 302.

6) Стр. 301—302.

ни въ идеѣ другого существа выше его (человѣка), чтобы онъ могъ познать свою обязанность, ни въ иномъ побужденіи, кромѣ самаго закона, чтобы соблюдать его. По крайней мѣрѣ, то уже его (человѣка) собственная вина, если въ немъ находится такая потребность, которой однако же вельзя ничѣмъ помочь, потому что то, что не проистекаетъ изъ него самаго и его свободы, не даетъ никакой замѣны за недостатокъ его моральности. Такимъ образомъ она (т. е. мораль) для себя самой не нуждается совсѣмъ въ религіи, но, въ силу чистаго практическаго разума, она сама себя удовлетворяетъ. Но если это такъ, то спрашивается: какимъ же образомъ Кантъ такъ высоко цѣнитъ въ религіи ученіе о нравственности? Какимъ образомъ самую религію онъ опредѣляетъ какъ „познаніе всѣхъ нашихъ обязанностей“? Не противорѣчитъ ли въ этомъ случаѣ Кантъ самому себѣ, то поставляя мораль въ зависимость отъ религіи, то объявляя ее независимую и не нуждающуюся ни въ какой религіи? Чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, не нужно забывать, что Кантъ говоритъ не о томъ, каковою была и какова мораль есть среди людей въ настоящее время, а о томъ, какою мораль *должна* быть среди людей. Кантъ вовсе не отвергаетъ, что нравственность, насколько знаетъ ее исторія рода человѣческаго, всегда была въ зависимости отъ религіи; но онъ утверждаетъ только, что такая обусловливаемая религіею нравственность не есть будто бы истинная нравственность. Мало того, Кантъ охотно допускаетъ даже, что подчиненіе нравственности религіозной вѣрѣ было даже не только явленіемъ естественнымъ, но и неизбѣжнымъ въ началѣ нравственнаго бытія человѣка. Мораль получаетъ свое содержаніе изъ присущаго человѣческой природѣ нравственнаго закона; истолкователемъ же требованій этого закона или—что то же—нравственныхъ обязанностей человѣка, которыя сами по себѣ суть чистыя понятія разума, является именно практическій разумъ. Но на дѣлѣ оказывается, что самъ по себѣ этотъ истолкователь недостаточенъ вначалѣ развитія нравственной жизни и дѣятельности человѣка. Человѣкъ есть не разумное только существо, но и чувственное. Его чувственность часто получаетъ перевѣсъ надъ разумомъ и тогда она

отклоняетъ нравственную дѣятельность человѣка отъ ея прямого пути, предуказаннаго ей моральнымъ закономъ и одобреннаго разумомъ, до подчиненія чувственности. Кроме того, нельзя отрицать яснаго свидѣтельства ежедневнаго опыта, что человѣческой природѣ свойственна склонность къ уклоненію отъ требованій нравственнаго закона, т. е., склонность ко грѣху, радикальное зло. Кантъ указываетъ ¹⁾ даже три вида такой склонности: 1) склонность къ злу, какъ слабость человѣческаго сердца въ слѣдованіи разъ принятымъ максимамъ вообще или *порочность* человѣческой природы (*fragilitas*); 2) склонность къ смѣшенію ненормальныхъ побужденій съ моральными (даже когда это смѣшеніе дѣлается съ добрымъ намѣреніемъ и подъ видомъ максимъ добра), это—*нечистота* (*impuritas, improbitas*) человѣческаго сердца и 3) склонность къ принятію злыхъ максимъ, т. е., *злостность* (*vitiositas, pravitas*), *поврежденность* (*corruptio*) человѣческаго сердца или *развращенность* (*perversitas*) человѣческой природы.

Разумъ, на первыхъ ступеняхъ нравственнаго развитія человѣка безсильный для борьбы съ чувственностію и похотливостію, совершенно теряетъ значеніе предъ радикальною склонностію человѣка къ злу и нравственному паденію. Сказывается нужда въ высшей божественной помощи, чрезвычайномъ просвѣщеніи человѣческаго разума, однимъ словомъ,—въ откровеніи и религіи. Итакъ, въ подавленіи разума чувственностію, въ „радикальномъ злѣ“ мы должны искать, по Канту, начало и источникъ, изъ котораго произошла положительная религія, въ частности—христіанство.

Такимъ образомъ, по ученію Канта, религія нужна человечеству и имѣетъ свой смыслъ только вначалѣ развитія его нравственной жизнедѣятельности, какъ новорожденному ребенку нужна нянька или кормилица. Но какъ только мораль получаетъ возможность развиваться самостоятельно, какъ только она станетъ, такъ сказать, на собственные ноги и человѣкъ достигнетъ той степени нравственнаго самосознанія, на кото-

¹⁾ Стр. 21, 22.

рой онъ уже „не нуждается болѣе ни въ идеѣ другого существа выше его, чтобы познать свои обязанности, ни въ иномъ побужденіи кромѣ самаго нравственнаго закона, чтобы соблюдать его“,—религія теряетъ для него свое значеніе, становится ненужною и излишнею; а если она еще и влечетъ свое жалкое существованіе, то—въ лучшемъ смыслѣ—только параллельно съ моралью, безъ всякой нужды, повторяя человѣку то, что ему извѣстно изъ указаній его собственнаго практическаго разума и требованій его нравственной природы.

Итакъ, вотъ въ краткихъ чертахъ тотъ взглядъ, который высказалъ Кантъ относительно религіи, ея сущности и ея основного характера.

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

(Окончаніе будетъ).

ОЧЕРКИ ИЗЪ ЖИЗНИ ХРИСТА СПАСИТЕЛЯ.

(Продолженіе *).

Два субботнихъ спора. Срываніе ячменныхъ колосьевъ учениками и исцѣленіе человѣка сухорукаго.

(Мате. XII. 1—21; Марк. II. 23—III. 6; Лук. VI. 1—11).

Группируя вмѣстѣ три чуда исцѣленія, описанныя въ 12-й главѣ ев. Маттея, мы не желаемъ выдавать за несомнѣнное, что они совершились именно въ указанномъ порядкѣ. Мы не увѣрены и въ томъ, что они предшествовали событіямъ, о которыхъ у насъ будетъ сейчасъ рѣчь. При отсутствіи точныхъ датъ послѣдовательностьъ событій и ихъ размѣщеніе должны быть дѣломъ комбинаціи. Изъ ихъ расположенія въ евангельскихъ разсказахъ, способа выраженія и дѣйствій подлежащихъ лицъ мы вывели, что эти событія имѣли мѣсто въ особенный періодъ и на востокѣ отъ Іордана, или въ Десятоградіи, или на территоріи Филиппа. Отъ событій, о которыхъ скоро будетъ разсказано, они отличаются тѣмъ, что при нихъ отсутствуютъ іерусалимскіе книжники, которые шли по слѣдамъ Іисуса Христа. Пока Спаситель оставался на берегахъ Тира и оттуда проходилъ чрезъ территорію Сидона въ Десятоградіе и къ южнымъ и восточнымъ берегамъ озера Галилейскаго, книжники были въ Іерусалимѣ на пасхѣ. Но послѣ двухъ праздничныхъ дней, требовавшихъ присутствія ихъ въ храмѣ, они, кажется, вернулись на свое постыдное дѣло. Для нихъ не трудно было открыть мѣсто совершенія могущественныхъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1901 г., № 9.

дѣлъ Спасителя. Поэтому мы теперь видимъ, что они опять встрѣчаются съ Нимъ. Событія, о которыхъ мы будемъ рассказывать, хронологически отличаются отъ предшествовавшихъ этимъ присутствіемъ книжниковъ и враждою фарисейской партіи. Споръ становится теперь все болѣе и болѣе рѣшительнымъ и рѣзкимъ, и мы быстро приближаемся къ періоду, когда Спаситель, до тѣхъ поръ только проповѣдывавшій царство и исцѣлявшій болѣзни душевныя и тѣлесныя, намѣревается, вслѣдствіе вражды вождей Израиля, вступить во вторую, по преимуществу отрицательную, стадію Своего дѣла, на которой, выражаясь словами пророка, они „окружили“ Его, „какъ пчелы и угасли, какъ огонь въ тернѣ“.

Тамъ, гдѣ существовала такая разниа въ основныхъ принципахъ, въ поводахъ къ спору не могло быть долго недостатка. Дѣйствительно, все, чему училъ Іисусъ Христосъ, должно было казаться этимъ іудеямъ страннымъ и не-іудейскимъ по духу и направленію, если только не по формѣ и словамъ. Но преимущественно это должно было относиться къ тому, на что болѣе, чѣмъ на все остальное, фарисеи обращали вниманіе, къ соблюденію субботы. Раввинское ученіе нигдѣ не отличается такими подробностями и болѣе яснымъ несоотвѣтствіемъ своей предположенной цѣли. Потому что, если мы правильно понимаемъ то, что служить подкладкой запутаннымъ и невыносимо обременительнымъ законамъ и правиламъ фарисейскаго соблюденія субботы, то цѣль эта заключается въ томъ, чтобы, отрицательно, освободить субботній покой отъ всякаго труда и, положительно, сдѣлать субботу пріятною. Мишна включаетъ несоблюденіе субботы въ число тѣхъ наиболѣе нетерпимыхъ преступленій, за которыя человѣкъ слѣдовало побивать (Сан. VII 4). Первая забота книжниковъ, слѣдовательно, была такова: рядомъ запутанныхъ постановленій сдѣлать нарушеніе субботняго покоя невозможнымъ. Какъ далеко они заходили въ этомъ случаѣ, мы скоро увидимъ. Дальнѣйшая цѣль заключалась въ томъ, чтобы, подобными же внѣшними средствами, сдѣлать субботу пріятною. Предписывалось надѣвать особенное субботнее платье—лучшее, какое можно было только достать; ѣсть избранную пищу, если человѣкъ

ради нея долженъ былъ бы проработать даже цѣлую недѣлю или если бы такую нищу можно было бы приобрести насчетъ общественной благотворительности (Иса VII 7). Таковы были нѣкоторыя изъ средствъ почитанія субботняго дня и субботнихъ удовольствій. Самыя странныя исторіи рассказывались о томъ, какъ покушкою роскошныхъ блюдъ, благочестивый бѣднякъ оказывалъ невыразимую заслугу и получалъ очевидно даже здѣсь, на землѣ, небесную награду. Впрочемъ, рядомъ съ этими и подобными и странными и прискорбными благочестивыми заблужденіями мы встрѣчаемся здѣсь и съ тѣмъ, что было трогательно, прекрасно и даже духовно. Въ субботу не должно скорбѣть, потому что къ ней относится изреченіе (Притч. X. 22): „блгословеніе Господне—оно обогащаетъ и печали съ собою не приноситъ“. Совершенно своеобразный масштабъ прилагался къ субботѣ по понятіямъ того времени. Всякій иной день могъ равняться съ другимъ, только не суббота. И такимъ образомъ всякій праздникъ, даже день очищенія, могъ быть переносимъ на другой день: совсѣмъ иное дѣло—суббота. Даже когда она жаловалась Богу, что она изъ всѣхъ дней стояла одиноко, то—Богъ соединилъ ее съ Израилемъ; и это святое соединеніе Богъ заповѣдалъ Своему народу „помнить“ (Исх. XX. 8), когда онъ стоялъ подъ горою. Даже геенскія пытки прекращались въ этотъ святой, счастливый день (Ср. Бер. Р. 11 на Быт. II. 3).

Страшно преувеличенные взгляды на субботу, принятые раввинами, и бесконечно обременительныя правила, которыми они облекали все, имѣвшее отношеніе къ ея святости, подробно изложены нами въ другомъ мѣстѣ. Іудейскій законъ указанный нами тамъ, достаточно объясняетъ споры, которые фарисейская партія начала теперь вести съ Іисусомъ Христомъ. Изъ нихъ первый произошелъ тогда, когда, проходя полями въ субботу, Его ученики начали срывать руками колосья и ѣсть зерна. Впрочемъ это не было причиною перваго субботняго спора, въ который долженъ былъ вступить Христосъ (Іоанн. V. 9, 16). Но въ это время Онъ въ первый разъ допустилъ дѣлать, а послѣ и Самъ дѣлалъ въ присутствіи фарисеевъ то, что было противно іудейскимъ понятіямъ,

и въ ясныхъ и неподлежащихъ превратному толкованію выраженіяхъ защищаль Свое отношеніе къ субботѣ. Отсюда также видно, что мы теперь приблизились къ дальнѣйшей стадіи въ исторіи ученія нашего Господа.

Впрочемъ въ этомъ не единственная причина помѣщенія этого событія такъ поздно въ личной исторіи Христа. Ев. Матеей относитъ событіе къ другому періоду сравнительно съ другими синоптиками. И хотя евангелисты Маркъ и Лука излагаютъ его среди тѣхъ же обстоятельствъ, связь, въ которой оно рассказывается во всѣхъ трехъ евангеліяхъ, показываетъ, что оно становится внѣ историческаго порядка съ цѣлю сгруппировать то, что могло характеризовать отношеніе Христа къ фарисеямъ и ихъ ученію. Поэтому за этимъ первымъ субботнимъ споромъ непосредственно слѣдуютъ обстоятельства исцѣленія человѣка сухорукаго. Изъ евангелій Матоея и Марка можно было бы именно заключить, что какъ будто это исцѣленіе было совершенно въ тотъ же самый день, когда ученики срывали колосья; но ев. Лука поправляетъ всякое возможное недоразумѣніе, говоря намъ, что это случилось „въ другую субботу“, можетъ быть именно въ ту, которая слѣдовала за путешествіемъ по хлѣбнымъ полямъ.

Оставляя надежду на точное опредѣленіе времени всѣхъ этихъ событій на основаніи ихъ размѣщенія въ евангельскомъ рассказѣ, мы не встрѣчаемъ однако большой трудности въ отысканіи нужной исторической даты для нашего настоящаго изслѣдованія. Первый и самый очевидный фактъ заключается въ томъ, что хлѣбъ не былъ еще сжатъ—ячмень или пшеница. Жатва ячменя начиналась непосредственно послѣ пасхи, пшеницы—послѣ праздника пятидесятницы. Представленіемъ сжатаго ячменнаго снопа (омеръ) обозначалось начало первой жатвы, а двухъ печеныхъ хлѣбовъ—второй ¹⁾. Здѣсь можетъ оказать намъ помощь и еще одно историческое замѣчаніе. Евангелистъ Лука называетъ субботу, когда произошло срываніе колосьевъ, „второпервою“—выраженіе, настолько характеристичное, что его никоимъ образомъ нельзя считать интерполяціей ²⁾. Оно съ намѣреніемъ было избрано евангелистомъ,

¹⁾ Ср. „The Temple and its Services“, pp. 222, 226, 230, 231.

²⁾ Большинство критиковъ согласно относительно его подлинности.

чтобы означить нѣчто, хорошо понятное въ то время въ Палестинѣ. Если мы обратимъ вниманіе на ограниченное число субботъ между началомъ жатвы ячменя и началомъ жатвы пшеницы, то найдемъ, что наше изслѣдованіе здѣсь весьма суживается. Въ раввинскихъ писаніяхъ терминъ „второ-первая“ не прилагается ни къ какой субботѣ. Но мы знаемъ, что пятьдесятъ дней между праздниками пасхи и пятидесятницы считались отъ представленія омера во второй пасхальный день, какъ первый, второй, третій день и т. д. послѣ „омера“. Такимъ образомъ „второ-первая“ суббота могла быть или „первой субботой послѣ второго дня“, который былъ днемъ представленія омера, или второю субботой послѣ этого перваго дня счисленія, или „сефирать“, какъ онъ назывался. Первая изъ этихъ датъ, какъ нужно полагать, весьма согласуется съ способомъ, какимъ евангелистъ Лука могъ описывать языческимъ читателямъ субботу, которая была „первою послѣ второй“, или послѣ дня „сефирать“¹⁾..

Допуская поэтому, что это была вѣроятно первая и возможно вторая суббота, т. е. суббота послѣ начала „счисленія“, или второго пасхальнаго дня,—когда ученики срывали колосья, мы должны еще обсудить, было ли это въ первую или во вторую пасху служенія Христа²⁾. Возраженія противъ поставленія

1) Я согласенъ съ *Scaliger*'омъ и *Lichtfoot*'омъ. Единственная упомянутая альтернатива принадлежитъ *Delany*. Относительно многихъ другихъ предложенныхъ объясненій я могъ бы предложить слѣдующее правило: ни одно объясненіе не можетъ считаться истиннымъ, если не имѣетъ для себя основаній въ твердо установленныхъ фактахъ іудейской жизни. Но какъ только фактъ отличается только „предположительнымъ“ характеромъ, изобрѣтеннымъ ради объясненія, какое отъ него можно займствовать, то дѣло становится ненадежнымъ. Такимъ образомъ нѣтъ ни малѣйшаго фактическаго основанія для мысли, что здѣсь упоминается первая суббота второго мѣсяца (*Weststein, Speaker's Commentary*), или первая суббота во второмъ году священническаго цикла, или суббота года—нисана (священническаго), въ противоположность тишри, или сѣтскому году, начинавшемуся осенью. Объ этихъ и подобныхъ толкованіяхъ достаточно сказать, что подлежащій фактъ „предполагается“ въ нихъ ради „предположительнаго“ объясненія. Другими словами, въ нихъ содержится гипотеза, основанная на гипотезѣ же.

2) Во время общественнаго служенія Христа было только три пасхальныхъ праздника. Всякое другое счисленіе основывается на мысли, что неизвѣстный праздникъ былъ пасха или даже праздникъ Есоири.

второ-первой субботы между первой пасхой и пятидесятницей весьма сильны. Не говоря о томъ, что развитое ученіе со стороны Христа и успѣшное усвоеніе его со стороны учениковъ указываютъ на позднѣйшій періодъ, Господь не призывалъ Своихъ двѣнадцати апостоловъ до времени послѣ праздника пятидесятницы, т. е. послѣ Своего возвращенія съ такъ называемаго „неизвѣстнаго праздника“ (Іоанн. V), который, какъ показано въ другомъ мѣстѣ, долженъ былъ называться или „собраніемъ дровъ“ въ концѣ лѣта, или новымъ годомъ, въ началѣ осени. Такимъ образомъ, если подъ учениками мы должны въ этой связи понимать прежде всего „апостоловъ“, то событіе не могло совершиться между первой пасхой и пятидесятницей служенія Господа.

Къ такому же результату можно придти и другимъ путемъ. Послѣ первой пасхи (Іоанн. II. 13) Господь, съ тѣми изъ Своихъ учениковъ, которые собрались около Него, замедлилъ на нѣсколько времени, безъ сомнѣнія на нѣсколько недѣль, въ Іудеѣ (Іоанн. III, 22; V. 1—3). Пшеница созрѣвала для жатвы, когда Онъ проходилъ чрезъ Самарію (Іоанн. IV. 35). И по Его возвращеніи въ Галилею Его ученики кажется отправились по своимъ домамъ къ своимъ занятіямъ, потому что нѣсколько времени спустя даже Его самые близкіе ученики, Петръ, Андрей, Іаковъ и Іоаннъ были призваны во второй разъ (Матѣ. IV. 18—22). Хронологически, поэтому, для разсматриваемаго событія нѣтъ мѣста между первой пасхой и пятидесятницей¹⁾. Наконецъ, должны мы имѣть здѣсь въ виду, что послѣ перваго появленія Его въ Галилеѣ фарисеи еще не стали въ положеніе рѣшительной къ Нему вражды. Съ другой стороны, всѣ согласны съ тѣмъ, что дѣятельная вражда фарисеевъ и отдѣленіе Христа отъ установленій синагоги начались съ Его посѣщеніемъ Іерусалима въ раннюю весну этого года (Іоанн V). Если, поэтому, мы должны относить срываніе колосьевъ ко времени послѣ праздника, упомянутаго у евангелиста Іоанна,—въ чемъ едвали возможно сомнѣваться,—то оно должно было совершиться не между первой, а

¹⁾ Немногіе согласились бы поставить Матѣ. XII предъ Матѣ. IV.

между второй пасхой и пятидесятницей общественнаго служенія Христа.

Еще одно обстоятельство заслуживаетъ замѣчанія. Различное „помѣщеніе“ (выражаясь хронологически) тремя евангелистами событія, о которомъ у насъ будетъ рѣчь, показываетъ, что цѣлью ихъ было представить событія изъ исторіи Христа въ ихъ послѣдовательности не по времени, а по ихъ отношенію къ окончательнымъ результатамъ. Это потому, что евангелисты желали написать не біографію Іисуса, которая, съ ихъ точки зрѣнія, была бы почти богохульствомъ, а исторію царства, которое Онъ учредилъ; и потому что они пишутъ эту исторію, такъ сказать, не прилагательными (выражающими качества), и не нарѣчіями¹⁾, а существительными. Наконецъ, нужно замѣтить, что три евангелиста рассказываютъ о событіи, о которомъ у насъ будетъ рѣчь, какъ и о многихъ другихъ, не съ вариантами, а съ различіями²⁾ въ подробностяхъ, показывающими независимость ихъ рассказовъ, которые, какъ увидимъ, дѣйствительно дополняютъ одинъ другой.

Мы теперь въ состояніи разсмотримъ и самый рассказъ. Въ субботу послѣ второго пасхальнаго дня Христосъ и Его ученики проходили вѣроятно по тропинкѣ чрезъ хлѣбныя поля³⁾. Въ это время Его ученики, будучи голодны (Ев. Матеей), на ходу (Ев. Маркъ) срывали колосья и ѣли ихъ, растирая ихъ своими руками (Ев. Лука). Во всякое обыкновенное время это было бы законно (Втор. XXIII); но въ субботу тутъ допущены были, по правиламъ раввиновъ, по крайней мѣрѣ два грѣха. Согласно талмуду, то, что было однимъ трудомъ, могло,

1) Нарѣчія отвѣчаютъ на вопросы: какъ, когда, почему, гдѣ.

2) Мейеръ показываетъ, что ὁδὸν ποιεῖν или, правильнѣе ὁδοποιεῖν (Марк. II. 3), нужно переводить буквально, именно, что ученики начали путь срываніемъ ячменныхъ колосьевъ. Поэтому, утверждаетъ онъ, существенное различіе между рассказами ев. Марка и двухъ другихъ евангелистовъ заключается въ томъ, что послѣдніе приписываютъ срываніе колосьевъ голоду. Капоникъ Cook (Speaker's Commentary, New Testament I. стр. 216), по моему мнѣнію, основательно доказалъ, что взглядъ Мейера несостоятеленъ. Кукъ сравниваетъ выраженіе евангелиста Марка съ латинскимъ *iter facere*. Это напоминаетъ французское „*chemin faisant*“. Godet указалъ на абсурдъ—срывать колосья, чтобы проложить себѣ путь по ячменному полю.

3) У ев. Марка также лучшее чтеніе есть διαπορεύεσθαι.

если допускалось разнообразіе въ дѣйствіяхъ, изъ коихъ каждое было запрещено, равняться различнымъ трудамъ, изъ коихъ каждый былъ грѣховенъ, навлекалъ наказаніе и обязывалъ приносить жертву за грѣхъ (Шабб. 70 а)¹⁾. Это такъ называемое „раздѣленіе“ труда относилось только къ нарушенію субботняго покоя, а не покоя праздничныхъ дней (Макк. 21 б). Въ рассматриваемомъ случаѣ были допущены по крайней мѣрѣ два такихъ нарушенія. Срываніе колосьевъ приравнивалось къ сжатію, а растираніе ихъ—къ сѣянію, молоченію, просѣванію плода, толченію или вѣянію. Вотъ что говорится объ этомъ въ талмудѣ: „если женщина переворачиваетъ пшеницу, чтобы удалить мякину, то это слѣдуетъ считать сѣяніемъ; если она растираетъ колосья пшеницы, то это считается молоченіемъ; если она очищаетъ пшеницу отъ постороннихъ примѣсей, то это считается просѣваніемъ плода; если она бьетъ по колосьямъ, то толченіемъ; если перебрасываетъ ихъ съ одной руки на другую, то вѣяніемъ“ (Иер. Шабб. стр. 10 а, строки 28 до 26 снизу). Одного примѣра достаточно, чтобы показать внѣшній характеръ всѣхъ этихъ установленій. Если кто пожелаетъ двинуть съ мѣста снопъ на своемъ полѣ,—что, конечно, подразумѣваетъ трудъ,—то онъ можетъ только положить на него ложку, которая употреблялась имъ обыкновенно, и тогда, чтобы унести ложку, онъ можетъ унести и снопъ, на которомъ она лежитъ (Шабб. 142 б, строка 6 снизу). И однако было запрещено залѣплять небольшимъ количествомъ замазки отверстіе въ бочкѣ, чрезъ которое вытекала жидкость (Шабб. 146 а), или омыватъ рану.

Придерживаясь подобныхъ взглядовъ, фарисеи, бывшіе свидѣтелями поведенія учениковъ, могли естественно черство осуждать то, на что смотрѣли, какъ на грубое оскверненіе субботы. Однако тутъ очевидно было нарушеніе не библейскаго, а раввинскаго закона. Не только объяснить имъ ихъ заблужденіе, но и раскрыть предъ ними принципы, которые можно было всегда прилагать при рѣшеніи этихъ трудныхъ вопро-

¹⁾ Такъ (Шабб. 74 б, стр. 12 и 11 снизу), если кто илбудь вытаскивалъ перо изъ илгачьяго крыла, чинилъ его и отрѣзывалъ верхушку съ другой стороны, то это значило дѣлать три дѣла и требовало принесенія трехъ жертвъ за грѣхъ.

совъ,—такова была цѣль отвѣта Христа. Не какъ другія десять заповѣдей, субботній законъ заключаетъ въ себѣ два элемента: нравственный и обрядовый; вѣчный и тотъ, который соотвѣтствуетъ времени и мѣсту; внутренній и духовный—и внѣшній (при помощи котораго первый осуществляется). Въ различеніи и отдѣленіи ихъ и заключается главная трудность. Духовный и вѣчный элементъ субботняго закона воплощаетъ въ себѣ двѣ мысли о покоѣ—о покоѣ для богослуженія и о богослуженіи, которое указывало на покой. Память о седьмомъ днѣ и іудейское соблюденіе субботы были внѣшней и временной формой, въ которой выражались эти вѣчные принципы. Даже и раввины до нѣкоторой степени понимали это. Принималась въ качествѣ принципа, что опасность для жизни отмѣняла субботній законъ ¹⁾ и даже всѣ другія обязанности ²⁾. Изъ лжбопытныхъ доказательствъ этого принципа, заимствованныхъ изъ писанія и другихъ источниковъ, то, которое вѣроятно наиболѣе соотвѣтствовало здравому смыслу, было заимствовано изъ кн. Лев. XVIII. 5. Доказывали, что человекъ долженъ соблюдать заповѣди конечно не для того, чтобы, соблюдая ихъ, умереть (Іер. Шабб. XIV, 4, стр. 14 *d*, 15 *a*). Другими словами, внѣшнее соблюденіе было подчинено цѣли соблюденія. Раввинами былъ установленъ и второй родственнѣй принципъ, по которому субботній покой отмѣнялся всякою положительною заповѣдью. Этимъ по крайней мѣрѣ оправдывалась субботняя дѣятельность въ храмѣ, хотя конечно, и не объяснялась. Наконецъ, мы должны въ этой связи включить и слѣдующее важное правило, предложенное раввинами: „на отдѣльное раввинское заурещеніе слѣдуетъ не обращать вниманія, когда дѣло идетъ о болѣе важномъ предметѣ“. (Іер. Шабб. XVI. 1).

Все это слѣдуетъ имѣть въ виду для надлежащаго пониманія словъ Христа книжникамъ. Потому что Его разсуж-

¹⁾ Но только когда подвергалась опасности жизнь израильтянина, а не язычника или самарянина (Йома 84 *b*).

²⁾ Maimonides, Hilkh. Shabb 11. 1 (Yad hash. т. I. часть III. стр. 141 *a*): „суббота не соблюдается, если грозитъ опасность для жизни; не соблюдаются также и всѣ прочія установленія“.

деніе, будучи выше тогдашняго времени и понятій Его совопросниковъ, должно было однако соответствовать степени ихъ развитія. Поэтому первое обстоятельство, на которое указываютъ всѣ синаптики, было взято нашимъ Господомъ изъ библейской исторіи. Когда, во время бѣгства отъ преслѣдованій Саула, Давидъ „взалкалъ“, ѣлъ хлѣбы предложенія и далъ ихъ бывшимъ съ нимъ ¹⁾,—хотя, по буквѣ левитскаго закона (Лев. XXIV. 5—9), ихъ можно было ѣсть только священникамъ,—то іудейское преданіе защищало Давида на томъ основаніи, что „вслѣдствіе опасности для жизни отмѣнялся субботній законъ“, а отсюда и всѣ законы, связанные съ нимъ ²⁾. Однако, чтобы показать и ревность Давида къ субботнему закону, сюда была приблена легенда, что Давидъ порицалъ священниковъ Нова, которые ѣли хлѣбы предложенія въ субботу (Ялкупъ II, пар. 130, стр. 18 *d*). Къ первому доказательству, сдѣланному Христомъ, евангелистъ Матеей прибавляетъ другое, Ему же принадлежащее, что священники, во время своихъ службъ въ храмѣ, по необходимости нарушаютъ субботній законъ и что это не составляетъ преступленія. Любопытно, что о томъ же самомъ предметѣ разсуждаетъ и талмудъ, и, ради иллюстраціи, приводитъ слова изъ книги Лев. XXII. 10: „никто посторонній не долженъ ѣсть святыни“. Въ этихъ словахъ, конечно, содержится принципъ, положенный въ основаніе запрещенія ѣсть хлѣбы предложенія всѣмъ, не бывшимъ священниками (Jer. Шабб. II. 5, стр. 5 *a*). Не входя въ дальнѣйшее изслѣдованіе этого предмета, можно все-таки видѣть, что разсужденіе по крайней мѣрѣ показываетъ, что раввинамъ ни въ какомъ случаѣ не представлялось яснымъ *rationale* субботней дѣятельности въ храмѣ.

Основаніе, по которому Давидъ имѣлъ право вкушать хлѣбы предложенія въ храмѣ, въ дѣйствительности было одинаково-

¹⁾ По 1 Царствъ XXII. 9 Ахмелехъ (или Ахин, 1 Царствъ XIV. 3) былъ первосвященникомъ. Мы полагаемъ, что Авиагаръ участвовалъ съ своимъ отцомъ въ первосвященствѣ. Ср. „Bible—History“ т. IV. стр. 111.

²⁾ Въ талмудѣ разрѣшается вопросъ, совершалъ ли обыкновенный израильтянинъ два грѣха, если отпиралъ священныя функціи въ субботу въ храмѣ: первый грѣхъ—незаконное совершеніе службы и второй—нарушеніе субботы. Ил тутъ допускался только одинъ грѣхъ—незаконное совершеніе службы.

съ тѣмъ, по которому субботній трудъ священниковъ въ храмѣ представлялся законнымъ. Субботній законъ данъ былъ не ради простаго покоя, который давалъ возможность участвовать въ богослуженіи. Имѣлось въ виду служеніе Богу. Священники трудились въ субботу, потому что ихъ трудъ и былъ цѣлью субботы. А Давиду было дозволено ѣсть хлѣбы предложенія не потому, что ему предстояла опасность голодной смерти, а потому, что по его словамъ, онъ былъ на службѣ Господней и нуждался въ пищѣ. Подобнымъ образомъ и ученики, слѣдуя за Христомъ, совершали служеніе Ему. Оно было важнѣе служенія въ храмѣ, ибо Онъ больше чѣмъ храмъ. Если бы фарисеи увѣровали въ это, то не дѣлали бы запросовъ относительно поведенія учениковъ, и не нарушили бы и сами того, еще болѣе важнаго закона, который требовалъ милосердія, а не жертвы

Къ этому евангелистъ Маркъ прибавляетъ въ видѣ вывода: „суббота для человѣка, а не человѣкъ для субботы“. Замѣчательно, что подобный же аргументъ употребляется и раввинами. Настивая на томъ, что субботній законъ отмѣнялся, когда жизни предстояла опасность, они говорили: „суббота установлена для васъ, а не вы для субботы“ (Мехильт. на Исх. XXXI. 13, сд. *Weiss*, стр. 109 *b*). Наконецъ, три евангелиста упоминаютъ въ качествѣ окончательнаго вывода изъ ученія Христа объ этомъ предметѣ, о томъ, что „Сынъ Человѣческій есть Господинъ и субботы“. Служеніемъ Богу и служеніемъ храму, съ чѣмъ всѣ были согласны, отмѣнялся субботній законъ. Но Христосъ больше, чѣмъ храмъ и служеніе Его есть наиболѣе истинное служеніе Богу, выше служенія во внѣшнемъ храмѣ; суббота же была дана человѣку, чтобы служить Богу; поэтому Христосъ и Его служеніе были выше, чѣмъ субботній законъ. Такъ много было сказано здѣсь удобопонятнаго для фарисеевъ, хотя и не хотѣли они понять этого; ибо не вѣровали въ Него, какъ въ Посланника Божія ¹⁾.

¹⁾ Мы можемъ здѣсь опять повторить, что въ кодексѣ (Кембрижскомъ Безы) Д. послѣ Лук. VI. 4 содержатся слѣдующее повѣствованіе: „въ тотъ же день, увидѣвъ человѣка, работающаго въ субботу, Онъ сказалъ ему: человѣкъ, если ты знаешь, что дѣлаешь, то ты счастливъ; если же не знаешь, то ты проклятъ, какъ

Но для насъ слова эти имѣютъ болѣе высокое значеніе. Въ нихъ не только сообщается, что служеніе Христу есть служеніе Богу, но что, даже болѣе, чѣмъ въ храмѣ, всякое дѣло или досугъ, которыхъ потребуеть это служеніе, законны. Мы бываемъ свободны, когда дѣлаемъ что-либо для Христа; Богъ любитъ милосердіе и не требуетъ жертвы. Жертва Ему есть служеніе Христу сердцемъ, жизнію, дѣломъ. Мы не свободны дѣлать то, что намъ угодно; но мы свободны дѣлать все нужное и оказывать всякую помощь, совершая какое либо служеніе Христу. Онъ есть Господинъ субботы и Ему мы служимъ въ субботѣ и чрезъ субботу. И даже то знаменательно, что называя Себя Господиномъ субботы, Онъ называетъ Себя и „Сыномъ Человѣческимъ“. Это показываетъ, что узкая іудейская формула относительно субботняго дня и способа его соблюденія измѣнилась въ болѣе широкій законъ, имѣющій приложеніе ко всему человѣчеству. Въ новомъ завѣтѣ суббота, какъ и Церковь, сдѣлались *каволическими*, а ихъ Господь есть Христосъ, какъ Сынъ Человѣческой, коему тѣло каволическое представляетъ пріятную жертву сердцемъ и жизнію.

Разногласія между Христомъ и фарисеями не окончились однако на этомъ. „Въ другую субботу“, вѣроятно въ слѣдующую, Онъ вошелъ въ ихъ синагогу. Фарисеи привели туда „человѣка, имѣющаго сухую руку“, съ извѣстною цѣлію или просто поставили его тамъ на виду, или наконецъ, инымъ какимъ нибудь способомъ подняли о немъ вопросъ. Достоверно однако, что тайная ихъ цѣль заключалась въ томъ, чтобы заставить Христа сказать какое нибудь слово или сдѣлать какое нибудь дѣло, которое дало бы возможность обвинить Его въ нарушеніи субботняго закона. Не ясно, сознательно или безсознательно человѣкъ, имѣющій сухую руку, сдѣлался ихъ орудіемъ. Но они справедливо предположили слѣдующее: что Христосъ не будетъ свидѣтелемъ болѣзни, не позаботившись

нарушителемъ закона“ (*Nicholson, Gospel according to the Hebrews* стр. 151). Едва ли нужно говорить, что эти слова, какъ онъ приведены въ евангеліи отъ Луки, составляютъ неподвижную прибавку, хотя *Весткоттъ* и думаетъ правильно, что „изреченіе (вѣроятно) основано на какомъ нибудь дѣйствительномъ событіи“ (*Introd. to the Study of the Gospels* стр. 454, прим.).

объ уничтоженіи ея, или, какъ можно было бы выразиться, болѣзнь не могла продолжаться въ присутствіи Того, который былъ жизнь. Онъ зналъ ихъ сокровенныя злыя помышленія, и однако сдѣлалъ добро. Такъ Богъ, въ Своемъ величіи, исполняетъ то, что Имъ предуставлено, и что мы называемъ закономъ природы, кто бы и что бы ни стояло на пути; и такъ Богъ, по высочайшей Своей благости, прилагаетъ предуставленное ко благу Своихъ твореній, несмотря на ихъ злыя помышленія.

Относительно іудейскихъ взглядовъ на испѣленія въ субботу господствуетъ такъ много неясныхъ представлений, что дѣлается нужнымъ нѣкоторое связанное обсужденіе этого предмета. Мы уже видѣли, что по іудейскому взгляду только дѣйствительною опасностію для жизни оправдывалось нарушеніе субботняго закона. Но здѣсь открывалось большое поле для разсужденій. Такимъ образомъ, по нѣкоторымъ болѣзнь уха (Дебар. Р. 10), по другимъ—горла (Пома VIII. 6), а по нѣкоторымъ еще и такая болѣзнь, какъ ангина (Пома 84 а), считались опасными и давали поводъ къ нарушенію субботняго закона. Налѣплятъ что либо на тѣло было запрещено въ субботу. Что касается внутреннихъ лѣкарствъ, то такія вещества, которыя употреблялись въ здоровомъ состояніи, но имѣли также и цѣлебное дѣйствіе, можно было употреблять (Шабб. XIV. 3), хотя и здѣсь существовалъ также путь къ обходу закона ¹⁾. Лицо, страдающее зубною болью, не могло полоскать своего рта жидкостью, но оно могло употреблять обыкновенную зубную щеточку и опускать ее въ виноградный сокъ (Тамъ же 4). Гемара здѣсь прибавляетъ, что полосканіе было законно, если жидкость послѣ него проглатывалась. Тамъ же далѣе объясняется, что болѣзни, начинающіяся отъ губъ или отъ горла и распространяющіяся внутрь, можно лѣчить, такъ какъ онѣ опасны. Нѣсколько болѣзней перечислено и изъ этого перечисленія можно видѣть, что раввины не слишкомъ серъ-

¹⁾ Такъ, когда у одного раввина просили совѣта о томъ, законно ли брать въ субботу какую нибудь жидкость, имѣющую свойство очищать что нибудь, то раввинъ отвѣтилъ: „если (жидкость берется) ради удовольствія, то законно; если для лѣченія, то (употребленіе) ея воспрещается“ (Иер. Шабб. 14 с).

езно прилагали къ дѣлу свои правила о смертныхъ болѣзняхъ, или, что они включали въ число ихъ немало такихъ болѣзней, которыя у насъ не считаются опасными ¹⁾. Вышнія поврежденія также можно было лѣчить, если въ нихъ замѣчалась опасность для жизни ²⁾. Подобнымъ образомъ имѣлась надобность въ медицинской помощи, когда кто-нибудь проглатывалъ кусокъ стекла; соринку изъ глаза и даже занозу изъ тѣла можно было удалять (Ср. Іер. Шабб. 14 *d*).

Если человекъ съ изсохшею рукою и не могъ считаться опасно больнымъ, то не трудно было однако заставить раввиновъ замолчать на основаніи ихъ же собственныхъ принциповъ. Ясно, что согласно съ ихъ собственными принципами представлялось законнымъ въ субботу дѣлать то, что могло спасти жизнь или отвратить смерть. Учить иначе значило бы допускать фактическія убійства. Но если такъ, то не подразумевается ли здѣсь, въ строго-логической послѣдовательности, гораздо болѣе широкаго принципа, по которому законно дѣлать добро въ субботу? Потому что, очевидно, недѣланіе такого добра подразумевало бы дѣланіе зла. А въ этомъ послѣднемъ могло ли заключаться соблюденіе святого дня Божія? На такого рода аргументацію нельзя отвѣчать; и ев. Маркъ ясно упоминаетъ о томъ, что фарисеи и книжники не осмѣлились дать отвѣта (Маркъ III. 4). Съ другой стороны, евангелистъ Матеей, намекая на это страшное обличеніе (Мате. XII. 12), упоминаетъ и о другомъ и имѣющемъ личный характеръ доказательствѣ. Кажется, что Христосъ сказалъ имъ публично: если какойнибудь бѣднякъ среди нихъ, имѣющій одну овцу, подвергнется опасности потерять ее вслѣдствіе паденія ея въ яму, то не вытащить ли онъ ея? Раввинскій законъ предписывалъ, чтобы въ яму опускались пища и питье, или чтобы принимались какіянибудь мѣры, при помощи которыхъ овца могла бы или безъ вреда оставаться въ ямѣ или выйти

¹⁾ Одинъ раввинъ предпологалъ, что дурной запахъ изъ рта опасенъ (указ. соч. 14 *d*).

²⁾ Въ особенности упоминается о перемѣщеніи лобной кости, нервной боли, идущей отъ уха до нижней челюсти, выпаденіи глаза, сильныхъ воспаленіяхъ, распухающихъ ранахъ.

изъ нея (Шабб. 128 б). Но даже талмудъ разсуждаетъ и о случаяхъ, когда было законно вытаскивать животное изъ ямы въ субботу (Шабб. 117 б, около середины). Не могло быть по крайней мѣрѣ сомнѣнія въ томъ, что, если законъ во время Христа и соблюдался съ такою же строгостію, какъ это предписывается въ талмудѣ, человѣкъ могъ все-таки что-нибудь придумать, чтобы спасти принадлежавшую ему овцу. А жизнь человѣческая не была ли еще болѣе цѣнною? Не подлежало, слѣдовательно, никакому сомнѣнію, что по субботамъ было законно дѣлать добро! Да, дѣлать добро. А пренебрегать имъ значило дѣлать зло. По ихъ собственному признанію, не долженъ ли человѣкъ въ субботу спасать жизнь? Или долженъ онъ пренебрегать жизнію и убивать?

Мы теперь въ состояніи вообразить, что происходило въ синагогѣ. Мѣсто было наполнено народомъ. Христосъ вѣроятно находился на виду въ качествѣ руководителя молитвами или ученіемъ. Съ Своего мѣста Онъ могъ видѣть всѣхъ и быть видимымъ всѣми. Вотъ, сильно наклоняясь впередъ, виднѣются смуглыя лица фарисеевъ съ выраженіемъ любопытства, злобы, хитрости. Они оглядываются на человѣка, у котораго одна рука изсохла (Лук. VI. 6), можетъ быть выставляя его впередъ, обращаютъ вниманіе на него, и внятно шепчутъ: „можно ли исцѣлять въ субботы“? Господь обращаетъ на это вниманіе. Онъ повелѣваетъ человѣку выступить впередъ, стать прямо среди нихъ, гдѣ они могутъ все видѣть и слышать. Его изреченія прямо апеллируютъ къ ихъ совѣсти, Онъ указываетъ на аналогичный случай съ бѣднымъ, которому предстояла опасность потерять свою единственную овцу въ субботу: не освободить ли онъ ее? А человѣкъ не лучше ли овцы? А они сами не предписывали ли нарушеній субботняго закона съ цѣлію спасти человѣческую жизнь? Не слѣдуетъ ли и Ему дѣлать того же? Не долженъ ли Онъ дѣлать скорѣе добро, чѣмъ зло?

Они молчали. Но странное смѣшеніе чувствъ было въ груди Спасителя—странное для насъ, хотя въ священномъ писаніи подобнымъ образомъ и всегда выставляются отношенія Бога ко грѣху и грѣшнику. При этомъ употребляются такіе тер-

мины, сочетаніе которыхъ, повидимому, весьма неудобно: „и возрѣвъ на нихъ съ гнѣвомъ, скорбя объ ожесточеніи сердце ихъ“. Это совершилось мгновенно. А затѣмъ, обнаруживая Свою жизнеподательную силу, Онъ велѣлъ человѣку протянуть свою руку. Она перестала быть сухою, когда Спасителемъ сказано было слово; она получила новую жизнь, когда, по слову Спасителя, больной протянулъ ее. Рука выздоровѣла въ то время, когда онъ протягивалъ ее ¹⁾. Спаситель нарушилъ субботній покой, и однако не нарушилъ его, потому что не лѣкарствомъ, не прикосновеніемъ, не прикладываніемъ чего-нибудь исцѣлилъ больного. Онъ нарушилъ субботній покой, какъ Богъ нарушаетъ его, когда даетъ, или поддерживаетъ, или возвращаетъ жизнь, или дѣлаетъ добро. Все это Богъ дѣлаетъ невидимо и неслышно, безъ прикосновенія или внѣшняго приложенія, словомъ Своей силы и присутствіемъ Своей жизни.

Но кто послѣ этого скажетъ, что Павелъ первый ознакомилъ Церковь съ идеей, что субботній законъ въ его іудейской формѣ не былъ болѣе обязательенъ, или что узкія формы іудейства были разорваны новымъ виномъ новаго царства, которое есть царство Сына Человѣческаго?

Они всѣ видѣли это чудо почти новаго творенія. Когда Онъ совершилъ его, то исполнился скорбію. Когда они увидѣли это чудо, то „пришли въ бѣшенство“ (Лук. VII. 11). Такъ очерствѣли ихъ сердца. Они не могли отвергать чуда; но выпли и совѣтывались съ иродіанами, какъ имъ погубить Его. Можетъ быть Онъ былъ внутри владѣній Ирода къ востоку отъ Іордана или очень близко отъ нихъ. И Господь, какъ намъ кажется, удался еще разъ въ языческую территорію, вѣроятно въ Декаполисъ. Потому что когда Онъ шелъ, исцѣляя всѣхъ, кто имѣлъ нужду въ исцѣленіи, то среди этого великаго множества, слѣдовавшаго за Нимъ, которому повелѣ-

¹⁾ Время показываетъ, что рука была исцѣлена, когда больной протянулъ ее. И это имѣетъ важное нравственное значеніе. По словамъ блаж. Іеронима (Коммент. на Матѣ. XII. 13), въ евангеліяхъ евіонеевъ и назарянъ этотъ человѣкъ считается каменщикомъ. Онъ просилъ Іисуса Христа исцѣлить его, чтобы не просить больше подаенія.

валось молчать, исполнилось слѣдующее пророчество Исаи: „се Отрокъ Мой, котораго Я избралъ; Возлюбленный Мой, Которому благоволилъ душа Моя. Положу Духъ Мой на Него, и возвѣститъ народамъ судъ; не воспрекословитъ, ни вопіетъ, и никто не услышитъ на улицахъ голоса Его; трости надломленной не переломитъ и льна курящагося не угаситъ, доколѣ не доставитъ суду побѣды; и на имя Его будутъ уповать народы“.

И на имя Его будутъ уповать народы. Далекѣ въ тиши этихъ горъ и холмовъ языческаго міра раздался зовъ, неслышанный и не обратившій на себя вниманія во израилѣ. Господь имѣлъ другое стадо, не бывшее отъ двора сего. У подножія этихъ горъ, все ближе и ближе, слышится блеяніе другихъ овецъ, указывающее, что эти другія овцы, которыя не суть отъ двора сего, собираются по зову Христа къ Нему, какъ доброму Пастырю. А въ теченіе слѣдующихъ столѣтій еще громче и разнообразнѣе дѣлаются звуки этихъ приближающихся овецъ, пока они не соберутся въ одно мѣсто и пока не будетъ одинаго стада, одинаго двора и одинаго Пастыря.

Свящ. М. Оувейскій.

(Продолженіе будетъ).

Праздникъ Успенія Божіей Матери.

(Окончаніе *).

Переходя отъ апокрифической литературы къ историческимъ свидѣтельствамъ, касающимся церковнаго преданія относительно Успенія Божіей Матери, на первомъ мѣстѣ въ числѣ этихъ свидѣтельствъ должно поставить слова писателя IV в., Елифанія Кипрскаго, который, въ опроверженіе ериси антикомаріонитовъ, между прочимъ, писалъ: „я не знаю, можно ли относительно Святѣйшей Оной и Блаженнѣйшей Дѣвы найти какія либо, хотя темныя, извѣстія, которыя произвели-бы у насъ хотя слабую вѣру въ Ея смерть. Ибо въ одномъ мѣстѣ Св. Писанія встрѣчается, что (оно) говоритъ о Ней: и тебѣ Самой душу пройдетъ оружіе, яко да откроются отъ многихъ сердець помышленія (Лук. 11, 35). А въ другомъ мѣстѣ, въ Апокалипсисѣ Іоанна, читаемъ, что драконъ стоялъ предъ женою, родившею мальчика, и даны были ей крылья орла, и была она перенесена въ пустыню, чтобы не похитилъ ея драконъ. Это также могло исполниться на Ней. Все же я не утверждаю этого прямо, и, сохранилась-ли Она безсмертною, я не доказываю, умерла-ли Она,—я утверждать не могу. Ибо Св. Писаніе, превосходящее вершину человѣческаго разумѣнія, оставило дѣло въ неизвѣстности относительно этого избраннаго и превосходнаго Сосуда, чтобы никто не заподозрилъ относительно Ея плотскихъ дѣлъ. Итакъ, не знаемъ, умерла-ли Она, была-ли погребена, но только Она была не-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1901 г. № 13.

причастна никакому тѣлесному союзу (браку): да не будетъ, чтобы это думали!“... ¹⁾).

Слова Епифанія способны внушить мысль, что даже въ концѣ IV вѣка объ Успеніи Божіей матери у христіанъ не имѣлось еще никакихъ свѣдѣній. Но такое заключеніе было-бы несправедливо: слова Епифанія касаются исключительно только вопроса о томъ, говорится-ли что-либо объ Успеніи Божіей Матери въ Св. Писаніи, а относительно преданія Церковнаго по этому (вопросу) предмету они ничего не говорятъ. Должно имѣть въ виду, что, возражая противъ антидикомаріонитовъ, унижавшихъ честь Божіей Матери, Епифаній указаніемъ на молчаніе Св. Писанія о смерти Ея желалъ подтвердить высокое Ея достоинство, въ силу котораго, по его мысли, не только не должно быть никакой рѣчи о плотскомъ союзѣ Ея, но даже о самой смерти умолчало Св. Писаніе, какъ бы избѣгая говорить даже и о такомъ событіи, имѣющемъ отношеніе къ Ея тѣлесной природѣ.

Важнѣйшимъ и наиболѣе богатымъ по количеству свѣдѣній историческимъ свидѣтельствомъ по изслѣдуемому нами вопросу является, безспорно, свидѣтельство такъ называемой Исторіи Евфиміевой.

Время происхожденія этой Исторіи относится къ VI столѣтію, авторомъ ея, по мнѣнію Ламбеція, былъ монахъ Кириллъ († 531) ²⁾. Предметомъ ея служитъ жезнеописаніе одного Аввы въ Палестинѣ, Евфимія († 472) ³⁾, жившаго во времена Халкидонскаго собора,—неудивительно поэтому, что въ „Исторію“ вошли многія событія, имѣвшія отношенія къ этому собору. И вотъ почему на страницахъ „Исторіи“ передано, между прочимъ, объ одномъ событіи, случившемся во время этого собора и имѣющемъ прямое отношеніе къ вопросу о тѣхъ свѣдѣніяхъ, почерпнутыхъ изъ св. преданія, какія имѣла въ то время Церковь объ Успеніи Божіей Матери. Въ

¹⁾ Migne. Curs. Complet. Sr. gr. t. XLII. col. 715—717. (Lib. III, T. II. Haeres. LXXVIII).

²⁾ Lambetii. Cit. op. p. 363.

³⁾ Жизнь Евфимія излагается собственно въ первой части. Во второй излагается жизнь Св. Саввы, а въ третьей—Св. Ев. Иоанна. Migne. Curs. Complet. Sr. gr. t. CXLVII. Col. 41.

виду важности этого мѣста „Исторіи Евфиміевой“ приведемъ его въ полномъ видѣ.—„Выше мы сказали,—читаемъ здѣсь,—какимъ образомъ Св. Пульхерія воздвигла Христу многія церкви въ Константинополѣ. Изъ нихъ одна есть та, которая построена во Влахернѣ въ первый годъ царствованія божественной памяти Маркіана. Итакъ, когда они (т. е. Маркіанъ и Пульхерія) построили честной храмъ всехвальной и Святѣйшей Богородительницѣ и Приснодѣвѣ Маріи и всякими украшеніями украсили его, то искали Ея святѣйшаго тѣла, которое восприняло Бога. И когда призвали Ювеналія, Архіепископа Іерусалимскаго, и Епископовъ Палестины, которые жили тогда въ царскомъ городѣ по причинѣ Собора, собраннаго въ Халкидонѣ,—обратились къ нимъ съ такими словами: мы слышали, что въ Іерусалимѣ есть славнѣйшая и превосходная церковь, Святѣйшей Богородицы и Приснодѣвы Маріи, въ участкѣ, который называется Гефсиманіей, гдѣ во гробѣ было положено Живоносное Тѣло Ея. Итакъ, мы желаемъ перенести сюда Ея останки, чтобы они были охраною этого царскаго города. Имъ Ювеналій такъ отвѣтилъ: хотя о томъ, что касается смерти Св. Богоматери Маріи, въ Святомъ и Боговдохновенномъ Писаніи ничего не передается, однако *изъ древнѣйшаго и вѣрнѣйшаго преданія* мы приняли, что во время славнаго Ея Успенія всѣ вмѣстѣ Св. Апостолы, которые обходили вселенную во спасеніе языковъ, въ моментъ времени подъятыя вверхъ, сошли въ Іерусалимѣ. И когда они были тамъ, явилось имъ видѣніе Ангельское, и слышано было божественное пѣнопѣніе Вышнихъ Силъ. И такимъ образомъ со святою и небесною славою Она предала въ руки Божіи Святую душу. А тѣло Ея, воспринявшее Бога, при Ангельскихъ и Апостольскихъ пѣнопѣніяхъ, подъятое и погребенное, было положено во гробъ въ Гефсиманіи. Въ какомъ мѣстѣ хоры Ангеловъ не преставали витать и пѣть три дня. А послѣ трехъ дней, по прекращеніи пѣнія, присутствовавшіе Апостолы, когда пришелъ Фома, который одинъ отсутствовалъ, и пожелалъ почтить принявшее Бога тѣло,—отворили гробъ и не могли никакъ найти всехвальнаго Тѣла. Когда они нашли лежащими тамъ только погребальныя.

пелены и ощутили невыразимое отъ нихъ благоуханіе, они вновь заперли гробъ. Изумленные необычайностью тайны, они могли думать только одно то, что Богъ Слово и Господь Славы, Которому угодно было изъ Матери Дѣвы воспріять тѣло для собственнаго Лица и родиться и Который и послѣ рожденія неповрежденнымъ сохранилъ Ея дѣвство, восхотѣлъ, послѣ исхода Ея отъ живыхъ, почтить Ея непорочное Тѣло нетлѣніемъ и безсмертіемъ прежде обычнаго и общаго воскресенія. Присутствовалъ же тогда съ Апостолами честнѣйшій Тимофей Апостолъ и первый Епископъ Ефесянь, и Діонисій Ареопагитъ, какъ онъ самъ—великій Діонисій свидѣтельствуемъ въ томъ, что онъ писалъ о блаженномъ Герофѣѣ, также тамъ присутствовавшемъ, къ самому вышереченному Апостолу Тимофею въ такихъ словахъ¹⁾. И затѣмъ патріархомъ Ювеналіемъ было приведено соотвѣтствующее мѣсто изъ книги „De divinis nominibus“ (О небесной іерархіи¹⁾). „Услышавши

1) Вотъ эти слова изъ книги: De divinis nominibus, приведенныя патріархомъ Ювеналіемъ: „предъ лицомъ самыхъ боговдохновенныхъ предстоятелей вашихъ (ибо и мы, какъ ты знаешь, и овъ самъ, и многіе изъ святыхъ братій нашихъ собирались для созерцанія живоначальнаго и богопріятнаго тѣла. Присутствовали также и братъ Божій Іаковъ и Петръ, главнѣйшая и старѣйшая вершина богослововъ. И угодно было всѣмъ предстоятелямъ послѣ созерцанія, насколько каждый былъ способенъ, восхвалять неизреченную благодать богоначальной немощи, дошедшей добровольно со стороны Бога до плоти (до воплощенія) безъ грѣха)—онъ послѣ всѣхъ богослововъ, какъ ты знаешь, превзошелъ всѣхъ прочихъ священныхъ панегиристовъ, весь выходя изъ себя, весь измѣнившись и, допуская сближеніе предметовъ, которые прославлялъ; наконецъ, отъ всѣхъ, кои слышали и видѣли его, какъ отъ знаемыхъ тамъ, и незнаемыхъ, былъ почтенъ именемъ богодѣхновеннаго, божественнаго пѣвца гимновъ. Но что я говорю тебѣ о томъ, что тамъ сказано божественнаго? Я помню, что и отъ тебя частію слышалъ объ оныхъ вдохновеніяхъ. Это показываетъ, что и ты заботишься о томъ, чтобы не измѣнить божественнаго нерадѣніемъ. (Migne. Curs. complet. sr. gr. t. III Col. 690). Иѣкоторыми учеными отвергается принадлежность книги: De divinis nominibus—Св. Діонисію Ареопагиту; напр. проф. К. Скворцовъ, выходя изъ того основанія, что вообще въ трудахъ, приписываемыхъ Св. Діонисію Ареопагиту, преимущественно содержится обличеніе гностцизма, полагаетъ, что время ихъ появленія лежатъ между II и IV вѣками, въ частности же авторомъ книги: De divinis nominibus былъ Діонисій Александрійскій (К. Скворцовъ: Исслѣдованіе объ авторѣ сочиненій, вѣдѣстныхъ съ именемъ Св. Діонисія Александрійскаго. Кіевъ. 1871. 55—61. 89.) Соотвѣтственно съ этимъ, въ приведенныхъ словахъ изъ названной книги онъ видитъ указаніе на Вострійскій соборъ, разсуждавшій о воплощеніи Христа; на этомъ соборѣ особою дѣятельностью отличался Оригенъ,

это, повѣствуется далѣе въ Исторіи Евфиміевой, императоръ и императрица просили у Архіепископа Ювеналія, скрѣпивши печатью прислать къ нимъ святой этотъ гробъ вмѣстѣ съ находящимися въ немъ священными одеждами Святѣйшей Богородицы Маріи. Получивши его (гробъ), они положили его въ честномъ храмѣ, который построенъ былъ во Влажернѣ. И это было такъ¹⁾.

Это сказаніе „Исторіи Евфиміевой“ служило источникомъ, изъ котораго черпали затѣмъ послѣдующіе писатели, повѣствуя объ Успеніи Божіей Матери. Такъ, изъ этой исторіи почерпнулъ описаніе Успенія Іоаннъ Дамаскинъ (VIII в.) и Никифоръ Каллистъ (XIV в.). Іоанну Дамаскину мы обязаны и сохраненіемъ приведеннаго свѣдѣнія изъ Исторіи Евфиміевой, и если бы онъ не привелъ изъ нея разбираемаго отрывка въ третьей своей „гомилиі на Успеніе Блаженной Дѣвы Маріи“, то и этотъ отрывокъ затерялся бы такъ же, какъ затерялись и другія многія части ея²⁾.

Изъ словъ патріарха Ювеналія ясно слѣдуетъ, что такъ богато и художественно, хотя и въ явный ущербъ истинѣ, разработанный въ апокрифахъ первыхъ вѣковъ матеріалъ для описанія событія Успенія Божіей Матери черпался изъ преданія церковнаго, а это преданіе патріархъ Ювеналій предъ

который и называлъ въ данномъ случаѣ Іерофеємъ (Тамъ же стр. 87—88). Ученый Гиллеръ, наоборотъ, предполагаетъ, что въ нихъ описывается собраніе церковныхъ Іерарховъ на поклоненіе гробу Господню по устройши на мѣстѣ его Константиномъ Великимъ роскошнаго храма, о чемъ повѣствуетъ историкъ Евсевій (тамъ же стр. 32—34). Мы не можемъ, конечно, входить въ подробное разсмотрѣніе вопроса о принадлежности книги: *De divinis nominibus* св. Діонисію Ареопагиту, такъ какъ это слишкомъ далеко уклонило бы насъ отъ нашей прямой задачи,—но должны во всякомъ случаѣ замѣтить, что, не говоря уже о авторитетныхъ именахъ еп. Порфирія Успенскаго и А. В. Горскаго, рѣшавшихъ этотъ вопросъ въ положительномъ смыслѣ, за такое же рѣшеніе его говоритъ именно и приведенный отрывокъ изъ Исторіи Евфиміевой; такъ какъ въ словахъ напр. Ювеналія можно видѣть весьма ясное выраженіе общецерковнаго взгляда того времени по данному вопросу. Соотвѣтственно съ нашей задачей, мы должны, впрочемъ, также замѣтить, что ссылка на слова изъ книги: *De divinis nominibus* не имѣетъ особаго значенія въ рѣчи патріарха Ювеналія, и самыя слова эти не вносятъ чего либо существеннаго въ исторію Успенія Божіей Матери.

1) Migne. Curs. Complet. Sr. gr. t. XCVI col. 747—751.

2) Lambetii. Cit. op. p. 366.

лицемъ Императора и Собора назвалъ „древнѣйшимъ и вѣрнѣйшимъ“. Послѣ изложенія патріархомъ Іерусалимскимъ этого преданія на Соборѣ въ слухъ, такъ сказать, всей Вселенской Церкви и объявленія его древнѣйшимъ и вѣрнѣйшимъ, оно съ полнымъ правомъ можетъ быть принято, какъ та чистая истина, которую содержитъ Церковь относительно Успенія Божіей Матери, какъ несомнѣнное ученіе ея относительно этого событія. Подтвержденіе этому находимъ въ самой службѣ церковной на день Успенія ¹⁾).

1) Служба церковная на день Успенія имѣетъ авторитетъ глубокой древности молитвословій, входящихъ въ составъ ея. Въ числѣ авторовъ отдѣльныхъ молитвословій въ надписаніяхъ надъ ними встрѣчаются имена: Апатолія (V в.), Іоанна Дамаскія (VIII в.), Германа (VIII в.), Теофана Никейскаго (IX в.) (см. напр., на Литіи стихирь Самогласы). Два канона на этотъ праздникъ принадлежатъ церковнымъ пѣснописцамъ VIII в.—Іоанну Дамаскіну и Космѣ Маюмскому.

Во всей службѣ на день Успенія раскрываются лишь основныя черты этого событія, а именно: торжественное и чудесное собраніе у одра Божіей Матери Апостоловъ и ихъ участіе въ событіи Успенія (4-ая стпх. на Господи возвахъ: слава и нѣнѣ, 1-я, 4-я и 5-я стпхирь на Литіи; 4-я стихира на стиховнѣ; свѣтильнѣ; въ кан. Космы Маюмскаго 1-мъ троп. 1-й пѣсни, 1-мъ троп. 5-ой пѣсни и 2-мъ троп. 9-ой пѣсни),—присутствіе при Ея Успеніи и прославленіе его въ пѣснописныхъ Ангельскими Силами (4-ая стихира на Господи возвахъ; 3. 4 и 5 стихирь на Литіи; 4-я стихира на стиховнѣ; въ кан. Космы Маюм. 1-мъ тропар. 1-й пѣсн. и 1 троп. 9-й пѣсни; въ конопѣ Іоанна Дам., во 2-мъ троп. 3-й пѣсни и въ 3-мъ троп. 4-ой пѣсни), преданіе Божіей Матерью Своего духа въ руки Сына, Господа Іисуса Христа 2, 4 и 6 стихирь на Литіи; 1-й троп. 4-ой пѣсни и 1-й троп. 9 пѣсни канона Космы Маюмскаго), негнѣніе по смерти Ея (Кан. Космы Маюмск. 1-мъ троп. 6 пѣсн). Всѣ остальныя легендарныя подробности объ Успеніи, заключающіяся въ апокрифахъ и между прочимъ въ „Словѣ Ап. Іоанна“, не нашли себѣ мѣста въ торжественныхъ пѣснописныхъ Церкви въ честь Успенія Божіей Матери. Единственное исключеніе составляетъ 2-ой тропарь 3-й пѣсни въ канонѣ Космы Маюмскаго, гдѣ упоминается, впрочемъ, вскользь объ отсѣченіи рукъ дерзновеннаго Іудея (взято изъ „Слова Іоаннова“ гл. 46, 47). Во всемъ остальномъ событіе Успенія Божіей Матері передается таимъ образомъ въ тѣхъ умѣренныхъ и краткихъ чертахъ, въ какихъ повѣдалъ IV в. Собору „древнѣйшее и вѣрнѣйшее“ преданіе Церкви о немъ патріархъ Ювеналій. Церковь, таимъ образомъ, вѣрно оцѣнила сомнительное достоинство всѣхъ легендарныхъ сказаній апокрифовъ, коими преслѣдовалась цѣль возвеличенія Божіей Матери и Успенія Ея, а достигались скорѣе обратные результаты.

Этимъ объясняется далѣе и то, что сплеченіе самаго текста службы на день Успенія по Греческой Минеѣ съ греческимъ же текстомъ „Слова Іоаннова“,—вопреки естественному при распространенности этого апокрифа въ Восточной Церкви предположенію о сходствѣ обоихъ текстовъ и заимствованіи изъ „Слова

Такимъ образомъ, должно признать истинными, въ чистомъ Преданіи Церкви сохраненными, слѣдующія черты событія Успенія, перечисленныя патриархомъ Ювеналіемъ:—чудесное

Ап. Іоанна“ отдѣльныхъ словъ и цѣлыхъ выраженій для церковныхъ пѣснопѣній въ честь Успенія Божіей Матери,—приводитъ насъ къ совершенно обратнымъ заключеніямъ: ни малѣйшей близости между обоими текстами не наблюдается. Даже тамъ, гдѣ самое содержаніе пѣснопѣній Церковныхъ приближается дѣйствительно для только повидимому—къ содержанію „Слова Ап. Іоанна“,—текстъ въ не представляетъ ни малѣйшаго сходства съ текстомъ послѣдняго. Такъ это должно сказать объ уже упоминавшемся 2-мъ тропарѣ 3-й пѣсни канона Космы Маюмскаго, сходномъ по содержанію съ 46 и 47 гл. „Слова Ап. Іоанна“, но совершенно различномъ съ ними по тексту. Затѣмъ въ стихирѣ по 50-мъ псалмѣ передаются слова, Ап. Петра, обращенныя къ Божіей Матери, а во 2-мъ тропарѣ 8-й пѣсни канона Космы Маюмскаго передается молитва о вѣрующихъ Божіей Матери къ Іисусу Христу,—эти два мѣста изъ службы на день Успенія по содержанію могутъ быть поставлены въ пѣкоторую параллель съ гл. 40 и 41 „Слова Іоаннова“, но сходства въ текстѣ—нѣтъ никакого.

Замѣчательно, что даже отдѣльныя слова, обозначающія одни и тѣже, часто упоминаемыя въ обоихъ текстахъ, понятія,—не одинаковы, чего, кажется, уже вовсе нельзя было ожидать. Напримеръ, слову „родивша“ (относительно Божіей Матери) въ церковныхъ пѣснопѣніяхъ соответствуетъ греческое слово τεχούσα (напр. въ 1 стихирѣ и Литіи, 4 и 5 стихирѣ на стиховнѣ), а въ „Словѣ Ап. Іоанна“—γεννήσασα (гл. 3, 27, 34, 47 etc),—слову „подъять“ (относительно облаковъ, подъявшихъ Апостоловъ) въ церковной службѣ соответствуетъ глаголь—αίρω (4 стихира на Господи воззвахъ), тогда какъ въ „Словѣ Ап. Іоанна“ многократно употребленъ глаголь ἀρπάζω (собственно—похищать—„Слово Іоанново“ съ 17—25 гл.).

Должно указать, наконецъ, еще и на то, что по церковнымъ пѣснопѣніямъ Апостолы собираются къ Божіей Матери въ Сіонѣ (1-я стихира на Литіи; въ канонѣ Космы Маюмск. 1-мъ троп. 1-й пѣсни, 1-мъ троп. 5-й пѣсни, въ тѣхъ же тропар. 8 и 9 пѣсни; въ канонѣ Іоанна Дамаск. 2-мъ троп. 3-й пѣсни), тогда какъ по „Слову Ап. Іоанна“—они сошлись въ Ввелемѣ (гл. 4, 5 и 32). Въ этомъ случаѣ составители службы церковной оригиналомъ для себя имѣли, очевидно, опять „древнѣйшее и вѣрнѣйшее“ преданіе Церкви, возмѣщенное патриархомъ Ювеналіемъ, по которому Апостолы собираются, дѣйствительно, въ Іерусалимъ (Migne. Cours. Complet. sr. gr. t. XCVI, col. 749). Желаніе церковныхъ пѣснописцевъ оригиналомъ въ своихъ твореніяхъ имѣть именно это „древнѣйшее и вѣрнѣйшее“ преданіе особенно сильно сказалось въ передачѣ ими словъ Діонисія Ареопагита, приведеннаго патриархомъ Ювеналіемъ въ числѣ свидѣтелей этого преданія. Слова эти почти буквально повторены въ самогласной стихирѣ на стиховнѣ. Въ 4-й стихирѣ на „Господи воззвахъ“ (слава и нынѣ), въ 3-мъ тропарѣ 4-й пѣсни канона Іоанна Дамаскина, въ 1-мъ тропарѣ 5-й пѣсни канона Космы Маюмскаго—упоминается о „звончачальномъ и богопріятномъ“ тѣлѣ Богоматери (ζωαρχηκό και θεοδοχόν σωμα): въ 1-мъ тропарѣ 5-й пѣсни и 2-мъ тропарѣ 3-й пѣсни канона Іоанна Дамаскина и въ 1-мъ тропарѣ 8-й пѣсни канона Космы Маюмскаго упоминается о присутствіи при Успеніи Богослововъ (Θεόλογοι).

собрание на облакахъ въ Иерусалимъ разсѣявшихся для проповѣди во всѣ концы земли Апостоловъ, присутвіе Небесныхъ Силь, при Успеніи Божіей Матери и послѣ Успенія—при гробѣ Ея (въ теченіе трехъ дней), необрѣтеніе Апостолами тѣла Божіей Матери во гробѣ послѣ третьяго дня по прекращеніи пѣнія Ангеловъ и явленіи запоздавашаго Ап. Ѳомы. Эти три чуда и должны быть признаны тѣми тремя основными истинами, на которыхъ было воздвигнуто все зданіе роскошнаго вымысла апокрифовъ. Въ послѣднихъ, все не согласное съ ними (какъ напр., извѣстіе кн. Мелитона (гл. 16, 17, 18), что Апостолы были очевидцами перенесенія тѣла Богоматери въ рай), должно быть признано прямымъ искаженіемъ первоначальной истины,—все-же, что въ нихъ является лишнимъ противъ изложеннаго довольно сухо преданія, представляетъ лишь вѣкоторое отступленіе отъ истины, вызванное естественнымъ желаніемъ представить событіе образнѣе, живнѣе. Съ безусловнымъ довѣріемъ къ этимъ подробностямъ относиться нельзя. Можно, правда, допустить, что патріархъ Ювеналій, перечисливъ лишь основныя истины преданія, частности опустилъ, тогда какъ въ апокрифахъ онѣ нашли себѣ мѣсто, но такъ какъ невозможно угадать эти болѣе мелкія черты истиннаго преданія въ массѣ апокрифическаго вымысла, то необходимо область церковнаго преданія по вопросу объ Успеніи Божіей Матери ограничить только указанными патріархомъ Ювеналіемъ чертами его.

Только при такой точкѣ зрѣнія на отношеніе между преданіемъ Церкви объ Успеніи Божіей Матери и апокрифическими сказаніями о немъ можно вѣрно оцѣнить значеніе состоявшагося на Римскомъ соборѣ въ 494 году подъ предсѣдательствомъ папы Геласія осужденія „книги Мелитона“; — „книга, которая называется transitus (преставленіе) Блаженной Маріи, есть апокрифъ“... она „не только отвергнута, но сверхъ того и изгоняется (изъ употребленія) всею Римскою вселенскою и Апостольскою Церковью и со своими авторами и послѣдователями своихъ авторовъ осуждена на преданіе во вѣкъ неразрѣшимой анаемѣ“¹⁾. Его должно понимать именно въ смыслѣ

¹⁾ Benrath. Cit. op. 67. Lambetii. Cit. op. 343.

осужденія тѣхъ подробностей, неизвѣстныхъ изъ св. Преданія, какія заключаетъ въ себѣ эта книга. Безъ сомнѣнія, „Слово Ап. Іоанна“ въ этомъ отношеніи заслуживало еще большаго осужденія, чѣмъ книга Мелитона, но опредѣленіе римскаго собора 494 г. не коснулось его потому, что на Западѣ оно имѣло мало, или даже вовсе не имѣло распространенія ¹⁾).

Да и вообще должно замѣтить, что строгое опредѣленіе собора не прошло со всею своею силою въ церковную жизнь, это видно изъ того, что уже въ концѣ VI вѣка, прежде чѣмъ исполнилось даже одно столѣтіе со времени этого собора, одинъ изъ отцовъ западной-же Церкви, св. Григорій Турскій, († 594) объ Успеніи передавалъ всѣ черты преданія, извѣстныя изъ словъ Ювеналія, и съ нѣкоторыми, тамъ не находящимися, подробностями, заимствованными именно изъ „transitus“ Мелитона ²⁾).

Если же такое нарушеніе опредѣленія римскаго собора возможно было въ самой Западной Церкви ³⁾, то еще менѣе силы, конечно, оно могло имѣть для Церкви Восточной.

Уже Модестъ, патріархъ Константинопольскій въ словѣ на

¹⁾ Lambetii. Cit. op. 404.

²⁾ Вотъ что писалъ онъ объ Успеніи въ своей книгѣ „De gloria Martyrum“. „Послѣ Вознесенія Господня (33 г. 14 мая), Святые Апостолы Господа и Спасители нашего съ блаженной Маріей, Матерью Его, собравшые съ однимъ домѣ, все имѣли общее (ponebant in medio), и никто не объявлялъ чего либо своимъ, но каждый владелъ всѣмъ въ любви, какъ повѣствуетъ священныи языкъ апостольскихъ Дѣяній (Дѣян. IV, 34). Послѣ этого они были разсѣяны по разнымъ странамъ въ проповѣданіе слова Божія (г. 36). Наконецъ, по исполненіи Блаженной Маріей теченія Ея жизни, когда Она уже призывалась отъ міра, собравшы были всѣ Апостолы отъ отдѣльныхъ странъ въ домъ Ея (г. 48). И когда услышали, что Она должна быть взята отъ міра, бодрствовали вмѣстѣ съ Нею, и вотъ Господь Іисусъ пришелъ со Ангелами Своими, и принявъ душу Ея, передалъ Архангелу Михаилу и отошелъ (Transitus Mariae Melitonis. гл. 8 и 9). А на разсвѣтъ Апостолы подняли на одрѣ тѣло Ея, и положили его во гробъ, и охраняли его, дожидаясь пришествія Господа. И вотъ вновь предсталъ имъ Господь и поднятое облакомъ святое тѣло повелѣлъ принести въ рай (Ibid гл. 16, 17 и 18), гдѣ нишѣ, по соединеніи съ душею, оно, съ избранными Его радуясь, пользуется вѣчными благами, не разрушаемымъ никакимъ концомъ (Miraculorum. bib 1. De gloria martirum Cap. IV. Migne. Curs. Complet. ser. lat. t. LXXI col. 708).

³⁾ Полагаютъ, впрочемъ, что Григорій Турскій не прямо черпалъ свои свѣдѣнія изъ книги Мелитона, а былъ въ данномъ случаѣ не болѣе какъ только популяризаторомъ народнаго преданія. Venrath. Cit. op. 68.

день Успенія, говорилъ: „я не знаю, почему прежде никто не излагалъ въ словѣхъ исторіи честнаго Успенія Божіей Матери. А отъ этого въ сей день Успенія Богоматери многіе любознательные, богомудрые и внимательные къ предметамъ божественнымъ слушатели такъ сильно желаютъ узнать что либо о семъ событіи“¹⁾.

Этими словами патріархъ Модестъ указалъ начало новаго отношенія церковной проповѣди къ празднику Успенія: какъ до него она почти не касалась самаго событія Успенія Божіей Матери, такъ съ его времени послѣднее свободно и обширно начало излагаться съ церковной кафедры. Въ такомъ именно духѣ въ VIII столѣтіи писали объ Успеніи патріархъ Германъ († 740) и Іоаннъ Дамаскинъ († 776)²⁾. Съ VII-же столѣтія появилось и много подложныхъ сочиненій съ именами Отцовъ Церкви,—сочиненій, посвященныхъ описанію того же событія³⁾. Сюда относятся: Рѣчь о Святѣйшей Богородицѣ, приписываемая Св. Аѳанасію, Рѣчь объ Успеніи Богородицы (ad Paulam et Eustachium), приписываемая Бл. Іерониму († 420), и, наконецъ, разсужденіе по тому же вопросу, приписываемое Бл. Августину († 430)⁴⁾.

1) Migne. Curs. Complet. gr. t. LXXXVI. col. 3277.

2) Подлинность проповѣдей перваго подвергается, впрочемъ, сильнымъ сомнѣніямъ,—доказываютъ именно, что авторомъ ихъ былъ другой Германъ, жившій въ XIII столѣтіи (Benrath. Cit. op. 49). Іоаннъ же Дамаскинъ объ Успеніи оставилъ три большихъ проповѣдей (Migne. Curs. Complet. gr. t. XCVI col. 699—762). Но заниматься подробнымъ разборомъ проповѣдей, явившихся съ конца VI столѣтія, по высказаннымъ впередъ соображеніямъ, прямой нужды уже не представляется.

3) Benrath. Cit. op. 67—68.

4) Въ рѣчи св. Аѳанасія доказывается, что тѣлесное переселеніе Богоматери на небеса было предуказано еще въ Ветхомъ Завѣтѣ: на него указывали именно слова XLIV псалма: предста Царица одесную Тебѣ въ ризахъ позлащенныхъ одѣла преиспещрена (ст. 10) (Lambertii. Cit. op. 334—335). Бароній, признавая невозможность допустить принадлежность „рѣчи“ Аѳанасію, думаетъ доказать по крайней мѣрѣ ея принадлежность Кириллу Александрійскому, на основаніи того, что въ ней защищается высокое достоинство Божіей Матери, которое, какъ извѣстно, унижали Несторіане, именуя Ее только Христородницею (Ibid. 333). Основаніе, очевидно, шаткое для того, чтобы приписать „рѣчь“ Кириллу Александрійскому, ибо на этомъ основаніи происхожденіе ея можно отнести и къ VIII и даже къ IX столѣтію, предположивъ, что она написана въ опроверженіе ереси адоціанъ.

Причиною и объясненіемъ того явленія, что съ начала VII вѣка литература объ Успеніи Божіей Матери становится, такимъ образомъ, несравненно богаче предшествующаго періода, служить состоявшееся около этого времени введеніе въ кругъ Церковныхъ праздниковъ праздника въ честь этого событія.

Дѣйствительно, именно въ концѣ VI столѣтія, по свидѣтельству церковнаго историка Никифора Каллиста, состоялось тор-

„Посланіе Іеронимова“ замѣчательно стремленіемъ своимъ ограничить область вымысла, каковыя окружаетъ Успеніе Божіей Матери въ апокрифахъ, и такъ какъ авторъ его писалъ его къ чадамъ Западной Церкви, то понятно отсюда, что онъ преимущественно и вооружается въ этомъ случаѣ противъ книги Мелитона. Въ противоположность всѣмъ вымысламъ—онъ утверждаетъ ту одну истину, что гробница Божіей Матери оказалась пустою, откуда и должно заключать, что Она съ тѣломъ была переселена на небо,—но какъ произошло это переселеніе,—этого, по словамъ автора, мы не знаемъ и потому должны вѣрить только, что оно дѣйствительно совершено Богомъ, для Котораго вся возможна,—рѣшать же самимъ вопросъ объ образѣ переселенія Божіей Матери на небо должно избѣгать, ибо это можетъ повредить чистотѣ вѣры (Ibid. 318—321).

Въ виду того, что въ „Посланіи“ дѣлаются частыя отступленія для разбора вопроса о пзпнмомъ отношеніи двухъ естествъ въ Иисусѣ Христѣ, Бароній полагалъ, что написано оно послѣ Соборовъ 431 и 451 г.г., когда были осуждены ереси Несторія и Евтихія, тѣмъ болѣе, что разсужденія автора близки не только по духу, но и по самому языку къ вѣроопредѣленіямъ этихъ соборовъ (Ibid. 323). Но въ виду намековъ на проникновеніе этихъ ересей въ новой формѣ и на Западѣ, уже Ламбецій полагалъ, что происхожденіе „Посланія“ относится къ концу VII столѣтія—ко времени VI вселенскаго собора, разсуждавшаго о монофизитствѣ—этомъ отпрыскѣ Евтихіанства, явившемъ дѣйствительно въ числѣ поборниковъ своихъ даже Римскихъ папъ (Ibid. 328). Bengath, наконецъ, называетъ авторомъ „Посланія“ Алвуина († 804) и думаетъ, что все посланіе написано въ опроверженіе ереси адоціанъ, противъ которыхъ Алвуинъ написалъ и другія сочиненія подъ названіемъ: 7 книгъ противъ Феликса (Bengath. Cit. op. 63). Это послѣднее мнѣніе и представляется наиболѣе пѣрлотнымъ, потому что, на ряду съ опроверженіемъ ереси монофизитовъ, авторъ много говоритъ о высокомъ значеніи Дѣвы Маріи, какъ именно Богородицы. А вѣрно, что послѣ Несторіанъ и послѣ IV вселенскаго Собора именно только адоціане оспаривали это достоинство Ея, утверждая, что вся заслуга Ея въ дѣлѣ искупленія состояла въ рожденіи челоуѣка Иисуса, способнаго къ обоготворенію (Ibid. 58).

Но принадлежность „Посланія“ именно Алвуину—не болѣе, конечно, какъ простая догадка. Съ болѣе правомъ почитается онъ авторомъ третьяго изъ названныхъ нами подложныхъ трудовъ—именно—труда, приписываемаго Бл. Августину. Основная мысль этого труда—доказательство возможности и дѣйствительности переселенія Богоматери съ тѣломъ на небо. Если Богу возможно сохранить всѣ волосы на головѣ праведника и если угодно было Ему „сохранить невредимыми трехъ отроковъ въ печи и Іону во чревѣ кита,—то, конечно, возможно и угодно Ему сохранить отъ тлѣнія и Свою Матерь, такъ какъ Она является

жественное установление праздника Успенія Божіей Матери въ Церкви Восточной. Вотъ что пишетъ по этому поводу самъ Никифоръ Каллистъ: „Юстиніанъ... повелѣлъ тогда (послѣ V вс. собора) впервые праздновать по всей землѣ Срѣтеніе Господне, какъ Юстинъ—Святое Рождество Христово и Маврикій немного спустя—Успеніе Всечистой Богородительницы въ пятнадцатой день мѣсяца августа“¹⁾.

Но въ приведенныхъ словахъ Никифора Каллиста говорится, очевидно, лишь о торжественномъ, официальномъ признаніи праздника Успенія, совершившемся, такимъ образомъ, въ концѣ VI столѣтія при Императорѣ Маврикіи († 602)²⁾, а когда началось чествованіе этого праздника въ отдѣльныхъ церквахъ и мѣстностяхъ, это остается совершенно неизвѣстнымъ. Между тѣмъ несомнѣнно, что императорскому указу о повсемѣстномъ празднованіи Успенія должно было предшествовать помѣстное празднованіе его, такъ какъ подобныя официальные указы обычно только подтверждали и узаконяли то, что было замѣчено уже существующимъ въ жизни. И въ самомъ дѣлѣ: какъ могъ появиться и чѣмъ былъ вызванъ императорскій указъ о празднованіи Успенія Божіей Матери, если бы этотъ праздникъ уже не совершался, хотя и не вездѣ и не въ одно время? Сверхъ того, въ словахъ самого Никифора Каллиста есть намекъ на то, что Успеніе Божіей Матери праздновалось и ранѣе императорскаго указа, ибо въ нихъ указы Юстина и Маврикія сравниваются (отъ) съ указомъ Юстиніана, а въ указѣ по-

вполнѣ достойною такой чести, вполнѣ заслужившею ее“ (Lambetii. Cit. op. 336 338), Подложность этого труда ясна уже изъ того, что онъ не найменовавъ ни въ одномъ изъ древнихъ сборниковъ твореній Августина (Ibid. 340), а о принадлежности его Алкуину съ извѣстной степенью вѣроятности можно заключать, какъ изъ самаго слога его (Ibid. 339), такъ и изъ начальныхъ его словъ: „на вопрошеніе о времени смерти и вѣчномъ воскресеніи (assumptio) Дѣвы и Матери Господа, отвѣчаю, какъ разумѣю“. Въ этихъ начальныхъ словахъ разбираемаго труда видятъ именно подтвержденіе догадки, что трудъ этотъ представляетъ отвѣтъ на тотъ запросъ, съ каковымъ обратился Карлъ Великій къ Алкуину относительно Успенія Богоматери предъ торжественнымъ установленіемъ праздника въ честь этого событія (Ibid. 336, 339).

¹⁾ Hist. eccl. lib. XVII. cap. XXVIII. Migne. Curs. compl. CXLVII t. col. 292. sr. gr.

²⁾ Binterim. cit. op. 430.

слѣдняго узаконяются именно *новствѣтское* празднованіе Срѣтенія—взамѣнъ, очевидно, помѣстнаго празднованія его. И въ указѣ даже самаго Маврикія о празднованіи Успенія Богоматери именно въ пятнадцатый день Августа—можно видѣть намекъ, что ранѣе праздникъ этотъ совершался, но только не въ опредѣленное время. Дѣйствительно, въ древнѣйшихъ коптскихъ святцахъ уже упоминается о праздникѣ Успенія Богоматери, но тогда этотъ праздникъ дѣлился на два и праздновалось: 14-ое января—*plantus Diminae Mariae* (плачь о Дѣвѣ Маріи, т. е. воспоминаніе о смерти Ея), а 15 Августа—*ascensio* (восшествіе Ея на небо ¹⁾). Въ самомъ Константинополѣ, по извѣстію Григорія Турскаго, въ одномъ храмѣ уже въ IV в. праздновалось Успеніе,—праздникъ этотъ совершался въ январѣ ²⁾). Торжественное и официальное уставовленіе праздника въ честь Успенія Богоматери на Западѣ совершилось гораздо позже—при Карлѣ Великомъ на соборѣ въ Майнцѣ (813 г.) ³⁾, состоявшемся по данному вопросу. Но несомнѣнно, что помѣстное празднованіе Успенія и на Западѣ началось гораздо ранѣе. Относительно празднованія Успенія Богоматери въ IV в. при папѣ Дамасѣ свидѣтельства еще довольно тѣмны, ⁴⁾ но уже въ концѣ V вѣка онъ упоминается ясно въ святцахъ папы Геласія и нѣтъ основаній предполагать, что это—прибавка позднѣйшаго времени ⁵⁾.

К. Сильченковъ.

¹⁾ Binterim. Cit. op. 430.

²⁾ Migne. LXXI t. col. 713 sr. lat.

³⁾ Binterim. Cit. op. 434; Lambetii Cit. op. 308—309.

⁴⁾ Ibid. 287; Binterim. Cit. op. 432.

⁵⁾ Binterim. Cit. op. 433. Въ концѣ VI столѣтіи въ святцахъ папы Григорія Великаго уже видѣются молитвы на день Успенія (Lambetii Cit. op. 290). Достоинственно замѣчаніе еще, что папа Николай I (вступилъ на престолъ въ 858 г.) въ своихъ отвѣтахъ на вопрошенія Болгаръ между прочимъ (с. VI) говоритъ о постахъ: *четырехдесятицѣ, которая (бываетъ) передъ Пасхою, постъ послѣ Пятидесятвицы, постъ предъ Успеніемъ Св. Богородицы и Приснодѣвы Маріи и постъ предъ праздникомъ Рождества Господа нашего Иисуса Христа, „каковыя посты вздревле принала и содержитъ Римская Церковь“.* (Ibid. 296—297).

БУДДИЙСКОЕ УЧЕНИЕ О „ЦЪПИ ПРИЧИННОСТЕЙ“.

1. Формула и ея разъясненіе по первоисточникамъ.

Буддисты прославляютъ своего „учителя“, какъ за одну изъ главныхъ его заслугъ „предъ человѣчествомъ“, за то, что онъ раньше, чѣмъ кто-либо другой, *открылъ* великій законъ причинности ¹⁾. Дѣйствительно, это его неотъемлемая заслуга въ исторіи мысли, особенно восточной, и уже съ этой стороны его ученіе о законѣ причинности заслуживаетъ вниманія. Съ другой стороны, въ составѣ основоположеній буддизма ученіе о связи основаній и слѣдствій, причинъ и дѣйствій (о „цѣпи причинностей“) имѣетъ весьма существенное значеніе: какъ въ третьей „благородной истинѣ“ буддизма (истина объ уничтоженіи страданія) все сводится къ вопросу о нирванѣ, такъ во второй „благородной истинѣ“ (истина о происхожденіи страданія) все сводится къ ученію о „цѣпи причинностей“ ²⁾. Такимъ образомъ, изучаемъ-ли мы исторію человѣческой мысли вообще или хотимъ ближе ознакомиться съ сущностію

¹⁾ *The world's parliament of religions*. Chicago 1893 vol. II, p. 831 („The law of cause and effect, as taught by Buddha“—by Rh. Rev. Schuku Soyen, Japan).

²⁾ Ученіе о „цѣпи причинностей“ есть, такъ сказать, *патологія духа* и относится къ четверемъ „благороднымъ истинамъ“, по позрѣнію самихъ буддистовъ, точно такъ-же, какъ въ медицинскій наукѣ *патологія* относится къ *теоріи врачеванія* (терапии): задача ученія о „цѣпи причинностей“ (=второй „истинѣ“) — *обнажить источникъ и указать путь распространенія духовнаго зла*. См. у Kern'a: *Manual of Indian Buddhist*. Strassburg, 1896 p. 46—7 (одинъ изъ вы- пусковъ издаваемаго подъ общей редакціей Georg'a Bühler'a *Grundriss'a der indo-iranischen Philologie und Altertumskunde*).

буддизма, какъ одного изъ крупнѣйшихъ явленій въ исторіи религіознаго сознанія человѣчества, во всякомъ случаѣ буддѣйское ученіе о законѣ причинности не можетъ не представлять для насъ крупнаго интереса.

Однако, насколько оно важно и существенно для правильнаго представленія о буддизмѣ въ цѣломъ, настолько-же, съ другой стороны, трудно для пониманія и связнаго изложенія вслѣдствіе своей темноты и запутанности. Уже самъ Готама Будда высказывалъ опасенія, что именно въ этомъ пунктѣ его ученіе будетъ подвергаться непониманію, перетолкованію и искаженіямъ. „Нашелъ я эту истину“,— говорилъ онъ своимъ ближайшимъ ученикамъ, — „которую трудно было открыть и сознать, успокоительную, драгоценную, недомыслимую, внутреннюю, мудрымъ доступную. Родъ-же сей ищетъ удовольствій, удовольствія любитъ онъ, удовольствія цѣнить. Но трудно роду сему, ищущему удовольствій, ихъ любящему и цѣнящему, трудно понять ему нѣчто подобное отношенію причины и слѣдствія и возникновенію изъ причинъ. Едвали доступно ему это“¹⁾. Но послѣдователи Будды, ученые туземные и европейскіе, превзошли уже, кажется, въ этомъ отношеніи, самыя безнадежныя опасенія „перваго“ провозвѣстника ученія о законѣ причинности. Такъ, наприм., одинъ изъ нихъ, извѣстный индологъ, Рись Дэвидсъ, изложилъ предъ своими слушателями ученіе о „цѣпи причинностей“, сдѣлалъ къ этому изложенію въ высокой степени характерную добавку: „заранѣе можно сказать, что, не смотря на то, что я излагаю этотъ текстъ (формулу причинности) на доступномъ вамъ языкѣ, вы не поймете въ немъ ни одного слова“²⁾. *Ни одного слова:* вотъ характерное сужденіе о „великомъ“ открытіи Готамы Будды!

Посмотримъ-же, что это за таинственная формула,—ибо

¹⁾ *Die Reden Gotamo Buddho's* aus der mittleren Sammlung Majjhimanikayo des Pali-Kanons, zum ersten Mal übersetzt von Karl Eugen Neumann, I ter Bd., S. 268.

²⁾ Рись Дэвидсъ, Буддизмъ, перев. подъ ред. проф. С. Ф. Ольденбурга, Спб. 1899, стр. 63. Ср. подлинникъ: *Buddhism its history and literature*, by Rhys Davids, 1896, p. 120.

буддійское ученіе о цѣли причинностей есть, прежде всего, именно *формула*,—которую, по словамъ ея изобрѣтателя и его комментаторовъ, повидимому, столь трудно дешифровать, и попытаемся, опираясь на первоисточники, изложить ее въ возможно упрощенной формѣ, безъ внесенія въ изложеніе какихъ-бы то ни было предположеній и предрѣшеній относительно общей природы буддійскаго ученія о законѣ причинности. Одно лишь „предположеніе“, какъ совершенно неизбежное, мы должны съ самаго начала поставить и все время держать предъ своею мыслью, какъ направляющій наши поиски маякъ или компасъ: это—та *цѣль*, которой должно служить „открытіе“ Готамы. Цѣль эта, какъ мы уже сказали, состоитъ въ томъ, чтобы разъяснить вопросъ о происхожденіи страданія. Страданіе въ мірѣ не только вообще *есть*, оно не только *фактъ*, но фактъ *универсальный*, такъ какъ вся жизнь міра, по буддійскому ученію, есть одно сплошное страданіе: такъ учить „первая истина“ буддизма. Какъ-же *объяснить* этотъ печальный фактъ? Откуда въ мірѣ, въ такомъ преизобиліи страданія и зло? Вотъ на этотъ-то вопросъ и хочетъ отвѣтить буддійское ученіе о законѣ причинности: зло,—таковъ общій смыслъ отвѣта,—не случайность, но необходимое слѣдствіе тѣсно, какъ бы неразстормимою цѣпью, связанныхъ между собою причинъ и дѣйствій или, по буддійской терминологіи, „цѣпи причинностей“.

„Изъ незнанія возвикаютъ“,—такова формула *канонической Магавалли* ¹⁾,—„образованія (стремленія), изъ образованій воз-

¹⁾ *Mahāvagga*, I, 1, 2 v. *Hardy*: Der Buddhismus nach älteren Pali-Werken Münster, 1890, S. 51. Считаю не лишнимъ привести здѣсь, для сравненія, нѣмецкій текстъ формулы (въ переводѣ *Гарди*): Aus dem Nichtwissen entstehen die Gestaltungen (Strebungen), aus den Gestaltungen entsteht das Bewusstsein, aus dem Bewusstsein entsteht Name und Körperlichkeit, aus Namen und Körperlichkeit entstehen die sechs Gebiete, aus den sechs Gebieten entsteht die Berührung, aus der Berührung entsteht die Empfindung, aus der Empfindung entsteht der Durst, aus dem Durste entsteht das Haften (am Dasein), aus dem Haften entsteht das Werden, aus dem Werden entsteht Geburt, aus der Geburt entsteht Alter und Tod; Gram und Klage, Leid, Kümmermiss und Verzweiflung. А вотъ, въ русской передачѣ, редактированной знатномъ дѣла, проф. *Ольденбургомъ*, и тотъ знаменитый переводъ *Руса-Дэвидса*, про который самъ авторитетный переводчикъ—очевидно, уже съ излишнею скромностью, сказалъ (см. выше, въ текстѣ),

никаетъ сознание, изъ сознанія имя и тѣлесность, изъ имени и тѣлесности шесть областей, изъ шести областей прикосновение, изъ прикосновения ощущение, изъ ощущения жажда, изъ жажды приверженность (къ бытію, цѣпкость за него), изъ приверженности къ бытію становление (бываніе), изъ становленія рожденіе, изъ рожденія старость и смерть, скорбь и жалобы, страданіе, тоска и отчаяніе“.

Такора знаменитая формула, описывающая, въ формѣ двѣнадцати „виданъ“, то-есть звеньевъ причинности и вмѣстѣ основаній бытія, „колесо жизни“, раздѣленное на изображеніи его символа (въ одной изъ пещеръ Аджанты) шестью ступицами на шесть отдѣленій, по два въ каждомъ ¹⁾. Разсмотримъ одно за другимъ каждое изъ этихъ звеньевъ, не прибѣгая заранее (какъ это дѣлаютъ нѣкоторые ученые, для упрощенія формулы) къ предположенію, будто нѣкоторыя звенья цѣпи излишни, такъ какъ будто бы вставлены случайно,—или ради симметріи или—же просто вслѣдствіе эклектическихъ заимствованій изъ чуждыхъ буддизму источниковъ ²⁾. Ибо, во вся-

будто въ пень „нельзя понять ни одного слова“: „1. Отъ невѣдѣнія происходятъ савкхары. 2. Отъ савкхаръ происходятъ познаніе. 3. Отъ познанія происходятъ имя и форма. 4. Отъ имени и формы происходитъ шесть орудныхъ познаній. 5. Отъ шести орудныхъ познаній происходитъ осязаніе. 6. Отъ осязанія происходитъ чувство. 7. Отъ чувства происходитъ вождельніе. 8. Отъ вождельнія происходитъ привязанность. 9. Отъ привязанности происходитъ бытіе. 10. Отъ бытія происходитъ рожденіе. 11—12. Отъ рожденія происходятъ: старость, смерть, печаль, ропоть, тѣлесная и духовная скорбь, мученія“. *Русь-Дэвидсъ*: Буддизмъ, перев. подъ ред. проф. С. Ф. Ольденбургъ, Сиб. 1899, стр. 63. (Ср. подлинникъ: *Buddhism its history and literature by Rhys Davids*, 1896. p. 120—1).—Въ виду важности формулы *Мага-Ванн* приводимъ здѣсь и еще одинъ авторитетный переводъ ея,—англійскій переводъ Керна (*Kern: Manual etc.*, p. 47), съ удержаніемъ терминовъ подлинника, на которые иногда приходится (далее) ссылаться. The terms of the series are: *avidya*, ignorance; *samskaras*, impressions; *vijnana*, dear consciousness; *namarupa*, name-and-form; *sadayatana*, the six organs of sense; *sparsá*, contact (of the senses with exterior objects); *vedana*, feeling; *trsná*, desire; *upadana*, clinging, effort; *bhava*, becoming, beginning of existence; *jati*, birth, existence; *jaramaranam*, *soka-paridevanaduh khadaurmanasyopayasah*, old age and death, sorrow, lamentation, pain, grief, despondency.

¹⁾ *Waddell*: Buddha's Secret from a sixth century Pictorial commentary and Tibetan Tradition (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1894, p. 367). Ср. *Русь Дэвидсъ*, op. cit. 62—3.

²⁾ *Ольденбургъ* (Будда, его жизнь, ученіе и община, М. 1890, стр. 175—6) пишетъ: „Эти короткія изреченія приводятъ страданія всего земнаго къ основ-

комъ случаѣ, безъ особенно принудительныхъ мотивовъ, мы не можемъ разсматривать формулу, съ легкими вариациями повторяемую почти во всѣхъ буддійскихъ памятникахъ, какъ случайный наборъ словъ, а не какъ продуманное выраженіе скрытой въ ней и ее объединяющей мысли.

Изъ незнанія возникаютъ образованія. О какомъ незнаніи здѣсь идетъ рѣчь? *Ръчи Готамы* (главный первоисточникъ) даютъ на этотъ вопросъ совершенно ясный и опредѣленный отвѣтъ: страданія не знать, братья, не знать возникновенія страданій, не знать уничтоженія страданій, не знать пути, ведущаго къ уничтоженію страданій,—вотъ что, братья, называется незнаніемъ,¹⁾ Очевидно, формула начинается описаніемъ *психологическаго* процесса. Она сосредоточиваетъ наше вниманіе на томъ поразительномъ легкомысліи иныхъ людей, благодаря которому они не замѣчаютъ всей глубины и тяжести страданія, среди котораго живутъ. Это „незнаніе“ не есть незнаніе какихъ-нибудь опредѣленныхъ вещей, но незнаніе практическое,—именно легкое и легкомысленное отношеніе къ жизни. Изъ него, согласно формулѣ, возникаютъ *образованія* или, какъ поясняетъ Гарди, *стремленія*. Соответствующее этимъ послѣднимъ выраженіямъ санскритское слово *sanskhârâs* оз-

внѣмъ ихъ причинамъ. Постановка вопроса настолько же смѣла, насколько запутанъ отвѣтъ. Во всякомъ случаѣ невозможно составить совершенно яснаго представленія о формулѣ каузальной связи отъ начала ея до конца; невозможно уяснить значеніе каждаго звена этой цѣпи. Правда, большая часть этихъ звеньевъ допускаетъ подобныя объясненія. Нѣкоторыя изъ звеньевъ складываются въ группы имѣющія совершенно понятную связь. Но между самими-то группами остаются противорѣчія въ порядкѣ причинъ и слѣдствій—противорѣчія, которыя никакъ нельзя объяснить при добросовѣстномъ (?) истолкованіи. Выходитъ, что дѣло происходило, какъ будто такъ, что, при постановкѣ вопроса, основой формулы служили нѣкоторые элементы, каузальная связь которыхъ дѣйствительно наблюдалась, или, по крайней мѣрѣ, представлялась уму и потому, по образцу этихъ членовъ, въ формулу вставлялись другіе, право которыхъ на мѣсто въ рядахъ формулы было далеко не столь очевидно; а потому эти члены связывались между собой и съ первыми изъ членовъ—простымъ признаніемъ ихъ причинной связи. Само собой разумѣется, что при этомъ очень быстро переходили отъ мыслей къ простымъ словамъ. Даже древніе буддійскіе теологи, отнюдь не особенно добросовѣстные въ подобныхъ вещахъ, сознавали безсвязность своей формулы причинности; это несомнѣнно доказывается тѣми вариантами этой формулы, которые встрѣчаются въ самыхъ священныхъ текстахъ“.

¹⁾ *Die Reden* etc., 82—87.

начаетъ образъ или форму, но не въ достигнутомъ и завершеномъ (статическомъ) состоянїи, а въ состоянїи образованїа, становленїа (динамическомъ),—именно, *образование, формованіе* ¹⁾. Здѣсь, очевидно, мы имѣемъ дѣло съ тѣми первичными движенїями мысли, воли (стремленїа) и чувства, которыя, еще не достигнувъ отчетливости сознанїа, однако уже опредѣленно заявляютъ о себѣ, какъ состоянїа, поднявшїяся надъ первоначальнымъ безразличїемъ и темнотою „незнанїа“, какъ первичныя *различенїа*, по удачному переводу этого термина Нейманомъ, ²⁾—различенїа духомъ, тѣломъ и словомъ, изъ которыхъ развиваются *положительныя тяготѣнїа* къ чувственному. Въ этихъ первичныхъ различенїяхъ, какъ бы росткахъ жизни и намекахъ на будущїе образъ и форму, кладется первый фундаментъ для дальнѣйшаго эмпирическаго существованїа, а слѣдовательно и для страданїа. Задушить эти первичныя ростки жизни и—ничего бы не было. Но роковое „незнанїе“ мѣшаетъ этому и чрезъ то уже здѣсь вовлекаетъ существо на путь страданїй.

Изъ образованїй (или стремленїй) возникаетъ сознанїе. Первичныя „различенїа“, „стремленїа“ и т. д. мало-по-малу, проясняются, крѣпнута и сознаются. Это слишкомъ извѣстный психологическій процессъ, чтобы на немъ здѣсь останавливаться,—хотя, по свидѣтельству источника, „возвышенный часто и многими способами разъяснялъ условную природу сознанїа, показывая, что безъ достаточнаго основанїа не возникаетъ сознанїе“ ³⁾. Слѣдуетъ лишь отмѣтить одну особенность буддїйской психологїи: соотвѣтственно характеру причины, обусловливающей, въ томъ или другомъ случаѣ, возникновенїе сознанїа, уже самъ Готама различалъ отдѣльныя, какъ бы независимыя одинъ отъ другого роды его, какъ бы дробя, та-

¹⁾ *Samkhara* (пала) или *Sanskharah* (санскр.) по авторитетному объясненїю *Монье-Вильямса* (*Buddhism, in its connection with brahmanism and hinduism and in its contrast with christianity by Sir Monier-Williams, Lond. 1889, p. 102, 109*), есть „сочетанїе“ свойствъ, способностей и духовныхъ предрасположенїй (числомъ 52), образующее индивидуальный характеръ и происходящее отъ предьдущихъ существованїй.

²⁾ *Die Reden* etc., 82.

³⁾ *Ibid.*, 408.

кимъ образомъ, единое сознание на части. А именно онъ различалъ: сознание зрительное, слуховое, обоняющее, вкусовое, осязательное и мыслящее ¹⁾).

Изъ сознанія возникаютъ имя и тѣлесность, изъ имени и тѣлесности шесть областей. Сопоставляя эту часть классической формулы Магавагги съ соответствующими страницами *Ръчей* Готамы Будды, мы должны ее нѣсколько расширить. Подъ „именемъ“ здѣсь, какъ и вообще въ памятникахъ индійской религіозной философіи, разумѣется не названіе собственно, а всякое вообще отраженіе объективнаго въ субъектѣ,—все субъективное, какъ передаетъ, сообразно духу памятника, его текстъ Нейманъ: вниманіе, воспріятіе, представленіе, названіе (имя) предмета—все это подходитъ подъ понятіе его „имени“. Сообразно съ этимъ, и „тѣлесность“ есть все вообще объективное,—не только видимое, слышимое и т. д., но и понимаемое, воспринимаемое или схватываемое мыслью ²⁾). Шестъ областей суть не что иное, какъ, во первыхъ, тѣ шесть сознаній или шесть органовъ чувствъ, о которыхъ мы говорили выше (зрѣніе, слухъ, обоняніе, вкусъ, осязаніе и мысль, которая разсматривалась тоже, какъ нѣчто чувственное) и, во вторыхъ, шесть соответствующихъ этимъ субъективнымъ органамъ познанія родовъ реальнаго, шесть основныхъ стихій или элементовъ дѣйствительности (земля, вода, огонь, воздухъ эфиръ и мысль, какъ шестая стихія, то есть, какъ мыслимое) ³⁾).

Изъ шести областей возникаетъ прикосновеніе, изъ прикосновенія ощущеніе, изъ ощущенія жажда, изъ жажды при-

1) *Ibid.*, 409: *Sehbewusstsein, Hörbewusstsein, Riechbewusstsein, Schmeckbewusstsein, Tastbewusstsein, Denkbewusstsein.*

2) *Имя и тѣлесность* или, какъ переводятъ другіе (*Kern*, *op. cit.*, 51), *имя и форма* (*Namagira*) означаетъ „всѣ физическія и психическія явленія вообще“ (*ibid.*, 47, прим.) и есть въ буддійской психологіи *тоже, что 5 скандъ* (*skandhas*), при чемъ *четыре* изъ пяти *skandhas* характера психическаго (*vedana*, чувствованія; *sañña*, понятіе=воспріятіе, перцепція и т. д.; *samśkaras*, психическія предрасположенія, и *viññana*, ясное сознание различеніе) и только *одна skandha* характера физическаго (*rupa* форма=земля, вода, огонь, воздухъ и всѣ, возникающія изъ нихъ формы).

3) *Die Reden*, Ss. 93, 421, 425, 431 и слѣд., *ср. Index.*

верженности къ бытію. Эта, нѣсколько невразумительная, часть формулы тотъ-часъ-же получить свой простой и ясный смыслъ, коль скоро,—сообразуясь опять-таки съ *Ръчами*, въ ихъ превосходной передачѣ, приспособительно къ современному сознанію, Нейманомъ,—мы выразимъ ее въ слегка измѣненной формѣ и въ другихъ терминахъ, а именно такъ: органы чувствъ, соприкасаясь съ шестью областями реального и наполняя наше эмпирическое сознаніе живыми ощущеніями, возбуждаютъ въ насъ пріятное *чувство* жизни (*Lebenslust* ¹), какъ Нейманъ передаетъ терминъ, переведенный у Гарди словомъ *Durst* жажда), которое, въ свою очередь, питаетъ врожденное намъ *влеченіе* къ жизни (*Lebenstrieb*) ². Въ этой теперь совершенно ясной и психологически вѣрной, формулѣ, чтобы, такъ сказать, сохранить ея буддійскій колоритъ, мы должны отмѣтить лишь двѣ характерныя подробности: во первыхъ, *пять элементовъ* чувства жизни и влеченія къ ней и, во вторыхъ, ихъ *четыре рода* или, точнѣе, четыре *направленія*, въ которыхъ они растутъ и развиваются. Элементы (пять), изъ которыхъ слагается сложное чувство жизни, суть: радость жизни—настоящей и будущей (желаемой), половое удовольствіе, удовольствіе отъ питанія и, наконецъ, общее пріятное чувство отъ всѣхъ и всякихъ вообще удовольствій жизни ³. Проявляясь въ волевой формѣ, эти *эмоціи*,—какъ сказалъ бы современный психологъ,—сказываются въ сознаніи въ формѣ *волевыхъ* движеній или *влеченій* (опять—таки пяти), а именно—влеченій: къ конкретному (образъ и форма), къ ощущеніямъ (чувствованіямъ), воспріятію, различенію, сознанію. Затѣмъ, въ дальнѣйшей дифференціаціи и спецификаціи, эта общая основа жизни опредѣляется въ четырехъ направленіяхъ („четыре рода влеченія къ жизни“): въ формѣ полового влеченія, какъ жажда знанія („многознаніе“), какъ погруженіе въ бесплодный аскетизмъ (когда онъ, какъ въ браманизмѣ, ставится

¹) *Die Reden*, 77, 295, 471.

²) *Ibid.*, ср. *Index*.

³) См. *Сутта-Нипата*, стихи 746 и слѣд., по переводу Н. И. Герасимова („Восточная бібліотека“, т. I, М. 1899, стр. 116).

верховною цѣлью, рассматривается какъ *самоцѣль*), и стремленія къ личному посмертному существованію ¹⁾).

Изъ приверженности (къ бытію) возникаетъ становленіе. Санскритское слово *bhava* имѣетъ опять-таки двойкій оттѣнокъ, почему толкуется и переводится двойкимъ образомъ: то въ смыслѣ динамическомъ (*становленіе*—Гарди, *созиданіе*—Ольденбергъ и т. д.), то въ смыслѣ статическомъ (*бытіе*—Рисъ-Дэвидсъ, Нейманъ). Терминъ этотъ очень затрудняетъ комментаторовъ,—настолько затрудняетъ, что наприм., Ольденбергъ смотритъ на него, какъ на совершенно излишній въ формулѣ ²⁾. А между тѣмъ это звено въ „цѣпи причинности“, если мы будемъ его рассматривать въ связи съ предыдущими, и необходимо, и вполне понятно. Дѣло въ томъ, что вѣдь доселѣ въ формулѣ говорилось лишь объ *элементахъ* человѣка, но понятіе о немъ самомъ, какъ конкретно-индивидуальномъ цѣломъ, какъ единомъ существѣ, еще не было введено въ формулу. Элементамъ предстояло еще организоваться, объединиться въ одно цѣлое. И вотъ предъ нами *bhava*,—становленіе, созиданіе. „Постановка на свое мѣсто (организація—*Einstellung*), соединеніе, сліяніе пяти элементовъ влеченія къ жизни въ одно ³⁾: вотъ о чемъ здѣсь идетъ рѣчь.

Изъ становленія возникаетъ рожденіе, изъ рожденія и т. д. О какомъ *рожденіи* здѣсь идетъ рѣчь? Такъ какъ собственное рожденіе человѣка, во всякомъ случаѣ, стоитъ внѣ его власти, то,—если мы не хотимъ въ этомъ пунктѣ существенно измѣнять общій смыслъ формулы, которую до сихъ поръ мы истолковывали *исключительно* въ смыслѣ психологическомъ,—то, очевидно, мы должны понимать рожденіе въ смыслѣ широкомъ и общемъ. Но въ широкомъ и общемъ смыслѣ рожденіе есть не что иное, какъ *вступленіе* въ бытіе (или въ переходномъ, объективномъ значеніи, *оведеніе* кого-либо въ бытіе). Но такъ какъ Готама Будда, а вслѣдъ за нимъ и всѣ

¹⁾ *Die Reden* 76, 104.

²⁾ *Ольденбергъ*, Будда, его жизнь, ученіе и община, перев. Николаева, М. 1890, стр. 185: „Понятіе (*bhāva*)... дѣлаетъ такое впечатлѣніе, какъ будто оно существуетъ только затѣмъ, чтобы скрыть очевидный недостатокъ связи“.

³⁾ *Die Reden*, 302.

вообще буддисты, различаютъ три основныхъ вида бытія: бытіе *физическое* (растительное, вегетативное), бытіе *душевное*: (бытіе эмпирическаго сознанія, то есть жизнь въ мірѣ формъ, питаніе исключительно „именемъ и формою“, чувственными образами и т. д.) и бытіе чисто *духовное*, („безформенное“, достигаемое въ этомъ мірѣ чрезъ духовное погруженіе въ себя, а людьми, не знающими „великихъ истинъ“ буддизма ¹⁾, желаемое и въ тѣхъ мірахъ),—то и рожденіе, о которомъ говоритъ разъясняемая вами формула, очевидно должно понимать или какъ дѣйствительное погруженіе человѣка въ жизнь плоти, или какъ бесплодное эмпирическое „многознаніе“ и вообще развлеченіе образами и формами этого міра, какъ-бы разсѣяніе въ нихъ, или какъ призрачную мечту о жизни потусторонней, „въ образъ и форму“ ²⁾. И именно здѣсь, какъ извѣстно, съ буддійской точки зрѣнія, заключается главный источникъ зла, страданій, всякаго рода огорченій и скорбей: отсюда, изъ этого троякаго рожденія, возникаютъ старость и смерть, скорбь и жалобы, страданіе, тоска и отчаяніе.

Такова формула ³⁾. По убѣжденію буддистовъ, въ ней все

1) *Die Reden*, 75:... Drei Arten des Daseins, ihr Brüder, giebt es: *geschlechtliches Dasein, formhaftes Dasein, formloses Dasein*.

2) Это объясненіе *десятаго* звена въ „цѣпи причинностей“ есть лишь *наша* гипотеза. Но, во первыхъ, предложенное вами объясненіе, какъ вполне согласное съ общимъ строемъ и характеромъ формулы, удовлетворяетъ насъ болѣе, чѣмъ какое-либо другое изъ извѣстныхъ намъ объясненій. Во вторыхъ она не только не противорѣчатъ источникамъ, но, какъ мы видѣли, восвепенно даже опирается на нихъ.

3) Вопрека обычаю комментаторовъ (*Ольденбергъ, Монте-Вильямсъ* и др.) смѣшивать, при истолкованіи формулы, два различныхъ ея смысла, психологическій и объективно-реалистическій (см. ниже) или, точнѣе, онтологическій, мы въ интересахъ ясности, полагали болѣе цѣлесообразнымъ дать сначала *чисто психологическое* объясненіе формулы.—Считаемъ не лишнимъ дать здѣсь, въ переводѣ, объясненіе *Керна* (op. cit., p. 48), тоже *чисто психологическое* в, потому, наиболѣе приближающееся къ нашему. „Незнаніе есть какъ-бы состояніе сна. При первомъ пробужденіи человѣкъ переходитъ отъ сна въ полусознательность: его умъ тревожатъ еще смутныя впечатлѣнія бытія (*samska-gas*) и ясное сознаніе пока еще не наступило. Затѣмъ, когда пробудилось сознаніе,—являются феномены (вещи) и начинается дѣятельность чувствъ. Чрезъ соприкосновеніе органовъ чувствъ съ нѣкоторыми внѣшними предметами (реальными или идеальными) возникаютъ чувствованія или ощущенія. Чувствованія переходить въ желанія—пріобрѣсти то, что кажется желательнымъ и, позрастая постепенно, это желаніе производитъ настойчивое и усилненное стремленіе создать порядокъ вещей, отличный:

связано самую тѣсною и нерасторжимою связью: каждое послѣдующее звено цѣпи вытекаетъ изъ предыдущаго, какъ слѣдствіе изъ своего основанія, ставится или производится предыдущимъ, какъ дѣйствіе своею причиною, такъ что, если мы не хотимъ слѣдствій,—и, главное, послѣдняго изъ нихъ, то есть зла жизни и страданій,—то должны сначала устранить всѣ производящія его причины, восходя къ первой¹⁾. Источникъ страданій заключается въ насъ самихъ и именно, въ концѣ концовъ, въ нашемъ невѣдѣніи. Мы страдаемъ потому, что не знаемъ подлинной природы и причинъ страданія. А если бы мы разсѣяли это свое роковое невѣдѣніе, если бы узнали, откуда и какъ происходитъ страданіе, и стали поступать согласно съ этимъ своимъ познаніемъ, то тотъ-часъ-же перестали бы и страдать, ибо вѣдь того, кто теперь страдаетъ, *собственно нѣтъ* и только мы своими ошибками мысли и дѣлаемъ извѣстному сочетанію элементовъ (skandha's) и формъ, которыя сами по себѣ, какъ нѣчто безличное и отвлеченное

отъ наличнаго. Такимъ образомъ, начинается новое существованіе (новая форма бытія). Но имѣя начало, это новое существованіе, очевидно, должно имѣть и конецъ, который *предваряется* всѣми возможными страданіями... Это, очевидно, не переводъ формулы, а лишь ея *переложеніе*, но—переложеніе, какъ видимъ, очень вразумительное и, главное, удерживающееся сполна на психологической почвѣ.

¹⁾ Поэтому Мага-Вага, давъ положительную формулировку ученія о „цѣпи причинностей“, продолжаетъ ее уже въ отрицательной формѣ: „Но если незнаніе устранено, при совершенномъ уничтоженіи желанія, то чрезъ это уничтожаются образованія (стремленія); чрезъ уничтоженіе стремленій уничтожатся сознаніе“ и т. д. Моузе-Вильямсъ (op. cit., p. 103) очень удачно передаетъ эту вторую половину формулы Мага-Ваги въ рядѣ вопросовъ и отвѣтовъ, начавъ съ *конца* формулы. „Что служитъ причиною несчастій и страданій?—*Отвѣтъ*: Преклонный возрастъ и смерть.—Что служитъ причиною старости и смерти?—Рожденіе.—Причиною рожденія?—Непрерывность становленія.—Причиною непрерывности становленія?—Приверженность къ жизни.—Причиною приверженности къ жизни?—Желаніе.—Причиною желанія?—Ощущеніе.—Причиною ощущенія?—Соприкосновеніе съ чувственными предметами.—Причиною этого соприкосновенія?—Органы чувствъ.—Причиною органовъ чувствъ?—Имя и форма или, что тоже, индивидуальное существо.—Причиною индивидуальнаго существованія?—Сознательность (сознаніе).—Причиною сознанія?—Сочетаніе образованій и стремленій (или физическія и духовныя *предрасположенія*, происходящія отъ предыдущихъ рожденій и составляющія *характеръ*). Причиною этихъ образованій (formations)?—Незнаніе“.

отнюдь не способны страдать, призракъ нѣкоторой реальности, называемой нами субъектомъ, личностью и т. д. Но для того, кто отбросилъ незнаніе и усвоилъ истину, какъ она раскрыта въ изложенной формулѣ причинности, — что такое для него человекъ, его я, личность? Не что иное, какъ агрегатъ пяти составныхъ частей, которыя всѣ, въ бѣльшей или меньшей степени, подвержены закону измѣненія или непостоянства ¹⁾. Тѣло, ощущенія, представленія, образованія, стремленія, сознание (какъ тоже нѣкоторый полуматеріальный элементъ или стихія): вотъ человекъ! Понять, какъ должно, его составъ и погасить усиленіемъ воли, руководимой правильнымъ знаніемъ, каждый элементъ этого состава и — тогда страданій не будетъ, потому что не будетъ того, кому бы страдать. Итакъ, все дѣло въ устраненіи незнанія истинной природы и причинъ страданія. Разъ незнаніе будетъ устранено, всѣ его слѣдствія исчезнутъ сами собою: за это ручается формула, выражающая великій и всевластный законъ причинности...

2. Самсара, какъ необходимое предположеніе буддѣйскаго ученія о „дѣпни причинностей“.

Было бы слишкомъ невѣроятно, если бы ту психологическую (ибо она несомнѣнно чисто психологическая) формулу, въ которой изложено ученіе о „дѣпни причинностей“, мы стали понимать и толковать въ смыслѣ формулы генетической, то есть, въ смыслѣ описанія послѣдовательнаго (во времени) выступленія одного элемента нашего „я“ или нашей личности за другимъ. Странно было бы, въ самомъ дѣлѣ, говорить человеку, изнемогающему подъ бременемъ страданій, наприм., такъ: „ты страдаешь потому, что, когда ты былъ ребенкомъ, ты пребывалъ въ состояніи невѣдѣнія и, вслѣдствіе этого, по силѣ закона причинности, возростилъ въ себѣ желанія, жажду жизни и т. д., въ свою очередь повлекшія за собою тѣ страданія, которыя ты несешь теперь...; если бы ты тогда не былъ незнающимъ, но зналъ бы истину о природѣ страданія, то теперь не страдалъ бы и т. д. Странно, говоримъ, было

¹⁾ Рись-Дэвидсъ, стр. 65.

бы обращаться къ человѣку съ такими рѣчами, и, несомнѣнно, Готама-Будда, даже въ глазахъ своихъ ближайшихъ слушателей, оказался бы въ высокой степени наивнымъ человѣкомъ, если бы смыслъ его знаменитой формулы былъ именно таковъ. Нѣтъ, очевидно, онъ не это хотѣлъ сказать. Не генетическую формулу страданія хотѣлъ дать Готама, но, такъ сказать, *аналитику* пораженнаго страданіемъ сознанія. Въ сознаніи страдающаго человѣка,—такъ, по нашему мнѣнію, можно было бы кратко передать общій смыслъ формулы,—въ сознаніи человѣка, если мы аналитически разложимъ его, окажется именно двѣнадцать, перечисленныхъ въ формулѣ, звеньевъ и, среди нихъ, непременно незнаніе, какъ основная и общая причина, изъ которой всѣ они вытекаютъ. Гдѣ есть незнаніе,—будетъ-ли то ребенокъ, взрослый или старикъ,—тамъ непременно есть и страданіе и, наоборотъ, страданія совсѣмъ не будетъ тамъ, гдѣ будетъ устранено незнаніе, гдѣ оно будетъ замѣнено „четырьмя благородными истинами“ буддизма, изъ коихъ одна (первая) констатируетъ фактъ всеобщаго (универсальнаго) страданія, другая выясняетъ его причины, третья изображаетъ состояніе, свободное отъ страданій (нирвана), а четвертая указываетъ путь къ достиженію этого вождѣльнаго состоянія нирваны („путь ко спасенію“).

Таковъ, говоримъ, единственно разумный смыслъ формулы. Однако, и при такомъ пониманіи ея, на ней, очевидно, нельзя остановиться, какъ на чемъ-то самопонятномъ и самоудовлѣвающимъ. Въ самомъ дѣлѣ, пусть именно въ невѣдѣніи коренится послѣдняя причина того, что я страдаю. Но—въ чемъ? Въ моемъ-ли лично или, по крайней мѣрѣ, въ немъ-ли одномъ? Очевидно, нѣтъ. Положимъ, что, когда я позналъ истину буддизма и разсѣялъ мракъ своего былого невѣдѣнія, я перестану страдать. Но, вѣдь, если я насильственно не положу предѣлъ своему эмпирическому существованію, то, поскольку съ нимъ, по ученію буддизма, неизбежно связано страданіе, я все же не окончательно буду свободенъ отъ страданій, просто потому, что не перестану существовать, какъ страдалъ и съ самой первой минуты своего существованія, когда былъ еще совсѣмъ не въ состояніи отнестись критически къ своему не-

вѣдѣнію. Что-же,—уже-ли и здѣсь причина страданія (или—что тоже—существованія) есть мое личное невѣдѣніе? Несомнѣнность положительнаго отвѣта на этотъ вопросъ слишкомъ очевидна. Но если не мое личное, то,—спрашивается снова,—чье же?

Вотъ на этотъ-то именно вопросъ и отвѣчаетъ буддійское ученіе о *перерожденіяхъ* (самсарахъ), являющееся, такимъ образомъ, существеннымъ дополненіемъ къ ученію о „цѣпи причинностей“.

„Само собою понятно“,—пишетъ Гарди,—„что не личное невѣдѣніе этого, теперь существующаго, человѣка могло быть причиною его собственнаго бытія. Скорѣе въ этомъ можетъ быть повинно лишь невѣдѣніе того существа, на мѣсто котораго, и при томъ съ точнымъ соотвѣтствіемъ накопленнымъ имъ заслугамъ или провинностямъ, явилось это, теперь существующее и подверженное именно этимъ страданіямъ, существо. Здѣсь въ основѣ такого представленія, лежитъ мысль о томъ, что всякое данное существованіе коренится въ другомъ существованіи (бытіи), которое, однако, отъ этого послѣдняго не совершенно отдѣлено, но связано съ нимъ нѣкоторою связью, только не связью личной и индивидуальной души. Такимъ образомъ, по ученію буддизма, въ извѣстномъ смыслѣ всякій образуетъ самъ себя, самъ себѣ даетъ свой характеръ,—по крайней мѣрѣ, свой нравственный характеръ. Поэтому, санкхары (то-есть стремленія, первичныя *опредѣленія* или *качества* существа), которыя вытекаютъ непосредственно изъ невѣдѣнія, и суть именно то, что каждый есть. Говоря иначе, каждый оказывается такимъ, какимъ самъ себя образовалъ. Каждое существо,—будетъ—ли то человѣкъ, или существо сверхчеловѣческое или, наконецъ, существо стоящее ниже человѣка (животное),—возрождается и существуетъ именно какъ результатъ своего собственнаго образованія или самообразованія (самостроенія)—у человѣка, вообще у всякаго ощущающаго существа, его первичныя *опредѣленія качества* или *стремленія* (санкхары), поэтому, совпадаютъ съ его волею“¹⁾.

¹⁾ Edmund Hardy: Der Buddhismus, etc. 53—4.

Это и есть знаменитое буддиское ученіе о *кармѣ* (= „дѣло“). Въ эпоху возникновенія буддизма, ученіе о кармѣ было настолько популярно въ Индіи, что буддизмъ принялъ его въ свою систему, какъ нѣчто общеизвѣстное и самопонятное, оставивъ безъ спеціальныхъ разъясненій и нарочитыхъ опредѣленій. Вслѣдствіе этого, буддиское ученіе о кармѣ представляетъ нѣчто очень тусклое и трудно отличимое отъ браминистическаго ученія о ней ¹⁾.

Однако, насколько о буддискій кармѣ можно судить на основаніи сравненія и сравнительнаго анализа текстовъ, въ ней, съ достаточною рѣшительностію и ясностію, можно выдѣлить, по крайней мѣрѣ, два слѣдующихъ момента: во первыхъ, мысль о причинно-необходимой связи „дѣла“ всякаго, вновь рождающагося, существа, съ „дѣлами“ существа, его породившаго и, чрезъ это, какъ бы *уравненіе* новаго существа съ прежнимъ *именно въ этомъ моментъ* (то есть въ „дѣлахъ“ или практическомъ характерѣ); во вторыхъ, какъ необходимое слѣдствіе такого „уравненія“, въ понятіе буддискій кармы привходитъ *мысль о воздаяніи* потому за „дѣла“ отцовъ или, поскольку въ преемственной и нерасторжимо тѣсной связи существъ остается нѣкоторое тожество,—о воздаяніи каждому существу за „дѣла“, совершенныя имъ въ прежнихъ формахъ существованія. Обычно въ теченіе своей жизни,—такъ учитъ буддизмъ,—человѣкъ удерживается на уровнѣ средняго *человѣческаго* характера, представляющаго пеструю ткань дѣлъ благородныхъ и низкихъ, стремленій къ истинѣ и заблужденій и т. д. и, потому, по смерти, перерождается *въ другое челоѣвка*,—развѣ лишь стоящаго въ иномъ общественномъ положеніи, выше или ниже. Но иногда, въ теченіе своей жизни, челоѣкъ, такъ сказать, изживаетъ, растериваетъ все собственно челоѣческое, такъ что въ немъ остаются лишь стихіи и элементы жизни, свойственной *животнымъ*, и тогда, по смерти, онъ перерождается *въ животное*—болѣе или менѣе благородное, смотря по роду предшествующей жизни челоѣвка. Иногда, напротивъ, усиліями воли, опирающимися на познаніе „вели-

¹⁾ См. объ этомъ у *Кёррен'а*: Die Religion des Buddha und ihre Entstehung. Berl. 1857. Bd. I, S. 294—295.

кихъ истинъ“ буддизма, человѣкъ возвышается, въ продолженіе своей жизни, надъ человѣческимъ къ *сверхчеловѣческому* и, тогда, по смерти, онъ возрождается въ *свѣтломъ образѣ боги* ¹⁾.

Само собою понятно, что, при такомъ ученіи о перерожденіяхъ, не можетъ быть и рѣчи о тождествѣ у существъ, объятыхъ перерожденіемъ,—о тождествѣ личности, я, души, въ нашемъ смыслѣ слова, такъ что, по справедливому замѣчанію проф. Милославскаго, у буддистовъ „не душепереселеніе въ собственномъ смыслѣ и значеніи этого слова, а душепревращеніе *не метемпсихозисъ, а метаморфозисъ*“ ²⁾. Но если не личность, не я, не душа сохраняются въ перерожденіяхъ, то что же? Въ чемъ, въ какомъ именно моментѣ *уравниваются*, по властному требованію закона причинности, рождающее и рождаемое? Къ сожалѣнію, буддійскіе памятники не даютъ точнаго и яснаго отвѣта на этотъ вопросъ. Они ограничиваются разъясненіемъ—путемъ аналогій—лишь *внѣшней возможности* сохраненія *какого-то* тождества между прежними и новыми существами. Какъ гусеница, куколка и бабочка, какъ дерево, плодъ и сѣмя, какъ различные свѣтильники, зажженные однимъ и тѣмъ-же свѣтомъ, при различіи формъ существованія и, въ извѣстномъ смыслѣ, индивидуальностей, въ сущности одно: такъ и существа, рождающіяся другъ отъ друга, при различіи пространственно-временныхъ условій, основныхъ типовъ и формъ существованія (животное, человѣкъ, богъ), въ сущности одно. Таковы наиболѣе распространенныя въ буддійскихъ памятникахъ аналогіи ³⁾. Однако, эти аналогіи, въ

¹⁾ Остаются, впрочемъ, для буддиста и другія возможности. По буддійскому ученію, человѣка по смерти ожидаютъ пять или даже *шесть* различныхъ путей: онъ можетъ возродиться *богомъ, человекомъ, животнымъ, азуромъ* (демоническое существо), *въ аду* и, наконецъ, въ *миръ претъ* (то-есть существъ среднихъ между богами и людьми, попеременно испытывающихъ то печаль, то радость). *Ми насъ*: „Нѣсколько рассказовъ изъ перерожденій Будды“ (*Журналъ министерства народнаго просвѣщенія*, 1871, часть CLVIII, стр. 110). См. подробнѣе объ этихъ шести классахъ существъ у *Friedrich'a Köppen'a*: *Die Religion des Buddha und ihre Entstehung*. Berlin. 1857. S. 238 und folg.

²⁾ *Древнее языческое ученіе о странствованіяхъ и переселеніяхъ души и стѣды его въ перома вѣка христіанства*, изслѣд. П. Милославскаго, Казань, 1873, стр. 121.—Ср. *Friedrich Köppen*: *Die Religion des Buddha etc.*, S. 301—2.

³⁾ *Köppen*, *op. cit.* 302—3.

лучшемъ случаѣ, очевидно, лишь констатируютъ фактъ, не выясняя его внутренней возможности и природы. Спрашивается: но что же именно это *нѣчто*, остающееся, въ различныхъ условіяхъ и формахъ существованія, тождественнымъ?

Буддійскіе памятники, говоримъ, не даютъ на этотъ вопросъ прямого и яснаго отвѣта и потому здѣсь остается широкій просторъ для догадокъ комментаторовъ. Не перечисляя всѣхъ высказанныхъ по этому поводу догадокъ и предположеній, ограничимся лишь двумя, выражающими, такъ сказать, крайніе полюсы возможныхъ здѣсь гипотезъ.

По одному мнѣнію, связующимъ звеномъ между прежнимъ и новымъ существомъ служитъ сознание, какъ шестой элементъ бытія или шестая стихія (другія пять: земля, вода, огонь, воздухъ, эфиръ). Хотя со смертію человѣка его тѣлесно-духовное бытіе прекращается, однако, говорятъ, *сознаніе* продолжаетъ существовать, доколѣ существуетъ незнаніе и неразсторжимо тѣсно связанная съ нимъ жажда бытія, и образуетъ зародышъ новаго человѣка. Этотъ сознательный элементъ, служащій зародышемъ новаго существа, такъ сказать, вбираетъ въ себя все то добро и зло, которое совершилъ человѣкъ въ своей жизни, всю его *карму* или *камму* („дѣло“ его жизни) и, въ моментъ смерти одного существа, вступаетъ въ материнскомъ лонѣ въ сочетаніе съ новымъ органическимъ веществомъ, вслѣдствіе чего на мѣсто умершаго тотъ часъ-же является другое существо ¹⁾.

Таково одно объясненіе. Слабая сторона его заключается въ томъ, что оно слишкомъ *суживаетъ* понятіе кармы, излишне ее *одухотворяя* и чрезъ то ограничивая ее предѣлами однихъ только человѣческихъ перерожденій, такъ какъ, очевидно, лишь здѣсь можно говорить о сознаніи ²⁾. Поэтому, рядомъ съ приведеннымъ мнѣніемъ, чрезмѣрно одухотворяющимъ

1) Edmund Hardy, op. cit., S. 55.

2) На большее, впрочемъ, представители такого объясненія и сами не претендуютъ. Такъ, высказывая свой взглядъ, Hardy (op. cit., 54) ограничиваетъ его именно *человѣческими* перерожденіями:... Bindeglied zwischen dem auflebenden und sterbenden Menschen...

карму, высказывалось другое, которое полагаетъ центръ тяжести въ таинственной *органической связи* новаго существа съ прежнимъ, вслѣдствіе которой именно новое существо и получаетъ, говорятъ, характеръ прежняго существа, даваемаго ему рожденіе: именно это будто-бы и „уравниваетъ“ оба существа въ отношеніи къ „дѣлу“ жизни, или кармѣ ¹⁾. Ясно, однако, что и это второе мнѣніе такъ же *суживаетъ* понятіе кармы, настолько-же ее *материализуя*, насколько первое ее *одухотворяетъ* и потому, хотя ему и должно быть усвоено значеніе логически законнаго противовѣса первому мнѣнію, но оба они, очевидно, должны быть признаны, въ сущности, объясненіями равно односторонними.

Правильное рѣшеніе вопроса, по нашему мнѣнію, должно, минуя обѣ, только-что намѣченныя нами, крайности, пройти серединою и принять за точку отправленія и опоры именно то въ перерождающихся существахъ, что въ нихъ дѣйствительно можетъ быть рассматриваемо, какъ въ известномъ смыслѣ тождественное,—при всемъ различіи индивидуальностей и даже самаго рода или категорій существъ. Но таковъ именно *характеръ*,—въ самомъ общемъ смыслѣ слова. Сознаніе не можетъ быть связующимъ членомъ между человѣкомъ и ниже его стоящими существами (у которыхъ нѣтъ сознанія). Тѣлесно-органическая основа жизни не можетъ быть связующимъ элементомъ между человѣкомъ и богами (у которыхъ ея нѣтъ). Но характеръ (*карма* или *камма*),—наприм., „типовыя“ проявленія царственнаго величія и благородства, гнѣвливости, жестокости, жадности и т. д.,—можетъ быть одинъ и тотъ-же и у „бога“, и у человѣка, и у животнаго. Оставаюсь у перерождающихся существъ тождественнымъ, онъ именно создаетъ, на мѣсто исчезающихъ, новыя существа ²⁾, почему и мыслимы между ними „уравненія“—именно въ этомъ эле-

¹⁾ Милославскій, *op. cit.*, стр. 120 (не рѣшительно, впрочемъ).

²⁾ Ср. Childers у Kern'a, *op. cit.*, р. 49—50. Именно *камма* (или *карма*) по Чайльдерсу, на мѣсто одного, исчезнуваемаго со смертью, сочетанія качествъ (*khandhas* и *skandhas*), производятъ другое сочетаніе, тождественное по характеру съ первымъ.

ментъ. Такимъ образомъ перерожденія суть, въ своей сущности, не что иное, какъ *явленіе одной и той же этической сущности подъ разными формами, то-есть, именно ея метаморфозисъ* ¹⁾.

1) Хорошую иллюстрацію того, какъ, среди безконечныхъ перерожденій, можетъ оставаться неизмѣнною одна и таже *этическая сущность*, мы находимъ у Эдвина Арнольда, въ его извѣстной поэмѣ: *Сатъ Азіи* (М. 1995, перев. А. М. Федорова, стр. 32—33). Здѣсь Будда рассказываетъ о себѣ, какъ вѣкогда онъ и его избранница, Ясодхара, были тигромъ и тигрицей... *Царевичъ и царица* были вѣкогда въ оболочкѣ *царственика* звѣря, обладавшаго тѣми-же основными чертами характера (горделивостью, благородствомъ и т. д.).

И вотъ, когда много ужъ лѣтъ миновало,—

У Будды спросилъ ученикъ:

„Скажи, почему, точно ночь, покрывало

„Скрывало красавицы лгъ;

„А поступь ея была такъ горделива?“...

И Будда ему отвѣчалъ:

„Тогда еще я не постигъ это живо,

„Но взоръ мой въ него проникалъ...

„Свершило свой кругъ колесо роковое

„Рожденья и смерти, и вновь

„Съ пнмъ къ жизни опять возвратилось былое:

„Событъя, дѣла и любовь.

„Прошли мирріады крылатыхъ столѣтій

„Съ тѣхъ поръ, какъ въ трущобѣ лѣсной,

„Средь горъ Гималайскихъ я, Будда, на свѣтъ

„Жилъ въ образѣ тигра... Порой

„Слѣдилъ изъ травы я свѣтящимся окомъ

„За стадомъ газелей средь скалъ,

„А ночью, лишь звѣзды блеснутъ надъ востокомъ,

„Добычу я жадно терзалъ.

„Средь топей, въ густыхъ тростникахъ я тигрицу

„Однажды увидѣлъ; она

„Являла собою *льскую царицу*,

„Была высока и черна,

„Какъ то покрывало, которымъ когда-то

„Невѣста скрывала красу,

„И полосы, точно колечки изъ злата,

„Сверкали на самѣ въ лѣсу.

„Желал тигрицу прельстить, межъ собою

„Мы бились до смерти, пока

„Не пали въ крови, утомяся борьбою,

„Соперники въ тѣнь тростника;

„И помню, мурлыча, красавица бодро,

Если мы теперь,—уяснивъ себѣ, что именно можетъ быть связующимъ звеномъ между перерождающимися существами,—возвратимся къ формулѣ, выражающей „цѣпь причинностей“ и круговоротъ („колесо“) индивидуальной жизни, съ ея двѣнадцатью „нидами“ (основаніями бытія и вмѣстѣ его звеньями), станемъ разсматривать ее на фонѣ болѣе широкой „цѣпи причинностей“, во всемъ мірѣ связующей однородныя по харак-

„Ласкался ко мнѣ подошла,
„Слегка облизала испотѣвшія бедра,
„И гордо за мною пошла,
„Чтобъ въ дикой трупобѣ насытить любовью
„Бойца, обогрѣннаго вражеской кровью“...

Очень удачно, хотя въ терминахъ иногда шаткихъ и недостаточно опредѣленныхъ, говорить о буддѣйской самсарѣ почтенный *Н. И. Герасимовъ* въ предисловіи къ своему переводу *Луннаго Сутта Санкья-Истины* („Восточная библіотека“, т. III, стр. 41, ср. *Сутта-Нипата*, стр. 29): „Существо, говорятъ буддисты, являющееся одновременно со смертью умершаго“,—пишетъ онъ,—„въ одно и тоже время и не есть оно, и неотлично отъ него, на са со—на са аппо. Видимо, это крайне трудно представляемое воззрѣніе толковалось и толкуется весьма различно. Едвали не слѣдуетъ въ немъ видѣть скрытно заключеннаго утвержденія, что между существомъ, въ двухъ моментахъ его перерожденія, вѣтъ никакой внѣшней (тѣлесной и душевно-проявительной) связи, но оба они объединены внутренно,—въ томъ, что неизмѣнный, дѣйствительный, хотя непслѣдимый источникъ хотѣнія, воли, чувствъ, нравственнаго характера, жизни, что внутренно неизмѣнно при измѣчивости и исчезновеніи мимолетныхъ душевныхъ переживаній, не сущахъ ни въ одномъ своемъ моментѣ, текущихъ и абсолютно исчезающихъ. Какая сила гонитъ неразрѣшенное существо человѣка (можетъ быть чистую самость философскихъ школъ,—истинную *суть* человѣка, то, что есть въ немъ единственно абсолютно дѣйствительнаго) отъ жизни въ жизнь? Внутренняя склонность или предрасположеніе. Внутреннее бытіе человѣка въ границахъ времени не совпадаетъ съ его внѣшнимъ, тѣлеснымъ обликомъ и съ разрушеніемъ послѣдняго нерушимо продолжается въ формѣ иного существованія. Переживаемое человѣкомъ оставляетъ въ немъ особаго рода внутреннія впечатлѣнія. Доброе и хорошее отражается въ немъ тихимъ радованіемъ, дурное томительными ощущеніями: угрызевіе совѣсти, уныніе, щемлящее чувство позорныхъ воспоминаній и т. д. Когда говорятъ о человѣкѣ, пережившемъ возвышенныя минуты: „онъ еще подѣ влияніемъ пережитаго“—это значитъ не то только, что онъ представляетъ себѣ пережитыя впечатлѣнія, но что онъ чувствуетъ какое-то сладкое и нѣжное волненіе, какой-то одобряющій тихій рокотъ души. Подобнаго рода внутренно—жизненные впечатлѣнія отъ дѣлъ являются въ ученіи о кармѣ предрасполагающими впечатлѣніями: добрыя къ добру, злыя къ злу. Прошлое человѣка навсегда съ нимъ въ этихъ тайныхъ впечатлѣніяхъ и не оставить его, какъ бы онъ ни старался освободиться отъ ихъ влекущей силы,—они нѣчто сильнѣйшее, нежели его воля и желанія“.

теру существа узами *самсары* (перерожденій), то термины этой формулы („ниданы“) получаютъ уже иной, болѣе реальный, смыслъ,—превратятся изъ описанія моментовъ или элементовъ индивидуальности въ описаніе ея отношеній къ своему роду (*по нравственной однородности*,—никогда не слѣдуетъ терять этого изъ виду!).

И прежде всего *незнаніе*,—первоисточное звено „дѣпи“, изъ котораго возникаетъ все послѣдующее, всѣ дальнѣйшія „ниданы“,—не есть уже, съ этой, болѣе широкой точки зрѣнія, нѣчто непонятное и „безпричинное“, но само является необходимымъ слѣдствіемъ причины, именно предыдущаго погруженія, составляющей зерно однородныхъ существъ *родовой* нравственной сущности въ область низменнаго и чувственнаго, создающаго, въ ряду индивидуальныхъ звеньевъ; міровой самсары, вслѣдъ за роковымъ невѣдѣніемъ, иллюзію реальности, обольщеніе призраками и обманчивыя привязанности къ бытію. Далѣе,—третье звено („изъ сознанія возникаютъ имя и тѣлесность“),—съ достигнутой нами точки зрѣнія такъ-же можно уже толковать въ смыслѣ объективно-реальномъ: сознаніе понимается въ буддѣйской философіи не только въ смыслѣ субъективномъ, но такъ-же и въ объективномъ (какъ шестой элементъ бытія или шестая стихія *полудуховной* природы) и разъ мы станемъ принимать его въ этомъ послѣднемъ смыслѣ, то можно допустить, что, при рожденіи оно вступаетъ въ утробу матери и организуетъ тѣло: тѣло должно найти *свой* духовный элементъ (свою душу, какъ сказали-бы мы) и, наоборотъ, духовный элементъ или, какъ Готама называетъ его въ одной изъ своихъ рѣчей ¹⁾, *геній* жизни долженъ найти *свое* тѣло. Черезъ это совершается и зачатіе, и рожденіе, и дальнѣйшее возростаніе ²⁾. Вотъ о такомъ-то именно возникновеніи „имени и тѣлесности“ и говоритъ, повидимому, третье звено—положеніе формулы, если повимать его съ точки зрѣнія

¹⁾ *Die Reden*, 420: Sind Vater und Mutter vereint und die Mutter hat ihre Zeit und der Genius ist bereit so bildet sich durch der Drei Vereinigung eine Leibesfrucht...

²⁾ См. подробности у *Ольденберга* (op. cit., стр. 176—177).

ученія о самсарѣ,—хотя не слѣдуетъ забывать, что *такое* толкованіе третьей „ниданы“ *суживаетъ* ученіе о кармѣ, какъ мы разъясняли выше. Въ томъ-же, то-есть объективно-реалистическомъ смыслѣ, можно, наконецъ, толковать и звенья цѣпи девятое и десятое („изъ приверженности къ бытію возникаетъ становленіе, изъ становленія возникаетъ рожденіе“),—можно, но, конечно, опять таки вовсе не необходимо и даже не всегда должно (именно не должно,—чтобы не было повтореній и, вслѣдствіе этого, путаницы въ описаніи „цѣпи“, *если* уже третье звено истолковано въ смыслѣ объективно-реалистическомъ, такъ какъ тогда формула говорила-бы о рожденіи дважды). Въ томъ именно и состоитъ,—замѣтимъ по этому поводу вообще,—трудность толкованія формулы, неуловимость ея подлиннаго смысла, при всей кажущейся ясности и раздѣльности изложенія, что она, такъ сказать, написана въ двухъ музыкальныхъ ключахъ, вслѣдствіе чего каждый изъ ея терминовъ допускаетъ двойное толкованіе: субъективно-психологическое и объективно-реалистическое. Отъ личной виртуозности толкователя будетъ уже зависѣть, гдѣ именно ввести въ формулу объективно-реалистическое толкованіе и въ какой, такъ сказать, пропорціи соединить оба смысла формулы, чтобы изъ нея получалось одно гармоничное цѣлое,—одно связанное описаніе круговорота или „колеса“ индивидуальной жизни, какъ одного изъ безчисленныхъ микроскопическихъ звеньевъ обще-міровой самсары, при чемъ „колесо“ индивидуальной жизни само должно оказаться лишь спицею въ исполдинской машинѣ жизни универсальной.

Какъ видимъ, буддійское ученіе о міровой самсарѣ, въ ея отношеніи къ ниданамъ индивидуальной жизни, далеко не отличается такою опредѣленностію, которая бы исключала возможность различныхъ ея пониманій, толкованій и, можетъ быть, даже перетолкованій. Это скорѣе идея или принципъ объясненія, чѣмъ самое объясненіе,—въ смыслѣ опредѣленно развитой и изложенной теоріи. Тѣмъ не менѣе памятники обыкновенно очень настойчиво сосредоточиваютъ наше вниманіе на томъ, что изучая субъективно-психологическую „цѣпь

причинностей“, мы отнюдь не должны терять изъ виду великаго закона перерожденій (самсары), какъ общаго фона и высшаго основанія всѣхъ тѣхъ роковыхъ сдѣвленій, изъ которыхъ слагается наша, полная золь и страданій, жизнь ¹⁾).

Профессоръ Алексѣй Введенскій.

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ Въ этомъ отношеніи весьма характерно изложеніе „цѣпи причинностей“ въ канонической *Суттѣ-Нипаттѣ* (Книга III, сутта XII, по переводу г. Герасимова, стр. 111—119). *Сутта Нипатти* отступаетъ отъ формулы *Магавани* отчасти въ числѣ и порядкѣ „виданъ“, но главнымъ образомъ, — что для насъ въ данномъ случаѣ особенно важно, — въ постоянномъ внесеніи указаній на перерожденія, какъ необходимую составную часть ученія о „цѣпи причинностей“. — Въ цитированной нами *Суттѣ* мы, между прочимъ, читаемъ: „Тотъ, о монахи, кто вѣрно мыслить о той *Двоякой Истинѣ* („вотъ страданіе, вотъ начало страданія“ — это первая истина, „вотъ разрушеніе страданія, вотъ путь къ разрушенію страданія“ — это вторая истина), — тотъ ревностенъ, рѣшителенъ, усерденъ, можетъ надѣяться, что изъ двухъ плодовъ для него возрастетъ одинъ: совершенство познанія въ этомъ мірѣ или, если остались въ немъ нѣкоторыя изъ пяти качествъ, состояніе того, кто не возвращается вновь“. Такъ сказалъ Совершенный и, сказавъ это, прибавилъ (слѣдуетъ изложеніе „цѣпи причинностей“): „...Какое-бы ни возникло страданіе въ этомъ мірѣ, всегда причина его — начала существованія (виданы). Кто ослѣпленный самъ создаетъ тѣ звенья существующаго, тотъ подпадаетъ страданію. Итакъ будучи мудры, не сотворяйте звеньевъ существующаго, вѣдая, что есть рожденіе и гдѣ сѣмя страданія... Кто вновь и вновь входитъ въ эту обитель смерти и рожденія, то въ томъ, то въ иномъ видѣ склоняясь къ существованію, тотъ обрѣтается здѣсь въ состояніи невѣдѣнія. То состояніе невѣдѣнія есть великое безуміе, ослѣпленіе, въ которомъ долгое время проходили путь существованія. Но кто прибѣгаетъ къ познанію, тотъ не войдетъ вновь въ эту обитель возрожденія...“ (стр. 111—112). — И далѣе, послѣ изложенія каждой „виданы“, какъ стереотипное присловіе, повсюду вносятся добавленіе о возрожденіяхъ, соизданіи звеньевъ бытія и т. д.

Отношеніе пессимизма къ нравственной жизни человѣка.

(Окончаніе *)

III.

Философскій пессимизмъ, не обнаруживая устойчивости въ положительномъ опредѣленіи истинной цѣли нравственности, или даже отрицая эту цѣль, естественно можетъ вызывать колебаніе между выборомъ добра, или зла, или оправдывать безразличное отношеніе къ тому и другому. Пессимизмъ, однако, находитъ средство устранить такое затрудненіе. Это средство—проповѣдь о томъ, что слѣдуетъ безъ всякихъ колебаній плыть по теченію. Такая проповѣдь предлагается въ ученіи о полной опредѣлимости воли мотивами и о неизмѣнности характера. И Шопенгауеръ, и Гартманъ—рѣшительные детерминисты. По Шопенгауеру всѣ дѣйствія человѣка необходимо опредѣляются мотивами и прирожденнымъ характеромъ; по Гартману всѣ человѣческія дѣйствія даже не могутъ и считаться *его* дѣйствіями, а принадлежать Безсознательному ¹⁾).

Такой детерминизмъ, очевидно, долженъ уничтожить всякое колебаніе относительно выбора дѣятельности, а вмѣстѣ съ этимъ и всякую дѣятельность. Съ той минуты, какъ человѣкъ съ насиліемъ для собственнаго познанія признаетъ себя пассивнымъ орудіемъ независимыхъ отъ него силъ, для него невозможна нравственная дѣятельность и нравственная борьба: съ этого времени человѣкъ необходимо долженъ смотрѣть на

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 18, за 1901 г.

¹⁾ Ученіе о свобод. у Цертелева. Совр. песс. въ Германіи, 41 и д. 187 и д.

себя, какъ на посторонняго зрителя своихъ собственныхъ дѣйствій, которыя сложились для него такъ, что противодѣйствіе имъ бесполезно и напрасно; въ немъ необходимо появится убѣжденіе, что всякая борьба съ собой и внѣшними условіями не нужна и бессмысленна, а признавъ это, онъ спокойно подчинится чувственнымъ и безнравственнымъ инстинктамъ своей природы, не колеблясь поплыветъ по теченію. Таковъ необходимый результатъ всякой детерминистической системы. Въ этомъ случаѣ, по вредному вліянію на нравственность, пессимизмъ близко подходитъ къ матеріализму. Даже болѣе: детерминизмъ пессимистическій еще болѣе вреденъ и опасенъ, чѣмъ детерминизмъ матеріалистическій. Дѣло въ томъ, что, отрицая свободу воли, матеріализмъ, хотя съ нѣкоторой непоследовательностью, допускаетъ исправляющее вліяніе воспитанія, примѣра, образованія, считаетъ возможными перемѣны въ направленіи дѣятельности человѣка подъ вліяніемъ какой нибудь внѣшней причины... Это—непоследовательность, но она отчасти спасаетъ нравственность. Иное дѣло въ пессимизмѣ. Пессимизмъ болѣе последовательно проводитъ принципъ детерминизма и (въ системѣ Шопенгауера) ставитъ наряду съ ученіемъ о полной опредѣляемости воли мотивами ученіе о „неизмѣнномъ характерѣ“. Каждому человѣку, говоритъ Шопенгауеръ, врожденъ опредѣленный характеръ, сообразно съ которымъ онъ дѣйствуетъ; этотъ характеръ неизмѣненъ, „характеръ человѣка постояненъ“¹⁾. „Предпріятіе пересоздать характеръ, его собственную моральность, совершенно равняется предпріятію свинецъ посредствомъ внѣшняго дѣйствія превратить въ золото, или дубъ посредствомъ тщательнаго ухода за нимъ привести къ тому, чтобы онъ приносилъ абрикосы“²⁾.

Разъяснять, какіе „моральные“ выводы слѣдуютъ изъ такого ученія, едва ли нужно. Ясно, что ученіемъ о неизмѣнномъ характерѣ *подчеркиваются* антиморальные выводы детерминизма. „Не думай и борись съ своей злой волей—это напрасный трудъ; не думай воздѣйствовать нравственно на другихъ—это невозможно“—вотъ что говоритъ пессимизмъ своимъ

1) «Свобода воли и основы морали» Пер. Черниговца 78.

2) Ibid. 52, у Гусева 54. По переводу Черниговца, стр. 77.

ученіемъ о неизмѣнномъ характерѣ. Нравственное развитіе отрицается имъ въ самой основѣ. Самъ Шопенгауеръ сознавалъ анти-моральное вліяніе только что разобраннаго пункта его ученія и старался устранить это вліяніе, но, къ сожалѣнію, безуспѣшно. Борьба съ своимъ характеромъ бесплодна,—сознается Шопенгауеръ,—но она полезна и необходима по двумъ слѣдующимъ основаніямъ: во первыхъ, нравственная борьба даетъ намъ образъ нашей личности болѣе успокаивающій и радующій, чѣмъ какимъ онъ былъ при отсутствіи съ нашей стороны всякой попытки бороться съ влеченіями своей природы, а это позволяетъ намъ съ меньшимъ ужасомъ и печалью смотрѣть въ наше прошлое¹⁾; во вторыхъ, мы можемъ не знать хорошо своего индивидуальнаго характера: можемъ считать себя эгоистами и дѣйствовать эгоистически тогда, когда нашему характеру болѣе свойственно, противоположное дѣйствованіе. Борьба обнаружитъ настоящія свойства нашего характера и укажетъ намъ путь, по которому мы должны идти.

Что сказать относительно перваго изъ двухъ указанныхъ соображеній?—Думается, что оно каждому покажется только забавнымъ: мы должны бороться противъ эгоистическихъ стремленій своей природы, для того, чтобы послѣ, при обзрѣніи трагедіи нашего полного порабоженія злой эгоистической волей, утѣшаться *шутовскою комедіей борьбы съ этой волей*. Едвали кто станетъ дѣйствовать по такимъ побужденіямъ. Серьезнѣе, повидимому, второе выставленное Шопенгауеромъ побужденіе, но только повидимому. Если внимательно разобрать его, то оно приводитъ къ страннымъ, удивительнымъ, но вовсе неутѣшительнымъ результатамъ. Изъ разбираемаго Шопенгауеровскаго требованія слѣдуетъ, что мы должны бороться съ своей злой волей до тѣхъ поръ, пока познаемъ свойства своего характера. Результаты такого требованія немного различны для добрыхъ и злыхъ.

Мы возьмемъ сначала человѣка съ эгоистической волей. Долго ли продолжится его борьба съ всемогущимъ эгоизмомъ?—Если принять во вниманіе, что человѣкъ „невозрожденный“

1) Шопенг. Ibid. 357, у Гусева 67.

(въ пессимистическомъ смыслѣ) вообще склоненъ къ эгоистическому утвержденію воли, то будетъ понятно, какъ скоро эгоистъ откажется отъ борьбы съ прирожденнымъ ему характеромъ. Онъ несомнѣнно очень скоро пойметъ, что эгоизмъ—это свойство его природы, прирожденная ему сила, предъ которой онъ долженъ покорно склонить свою голову. А разъ человѣкъ позналъ это, онъ *долженъ слѣдовать своей природѣ не только по необходимости, но и въ силу положительнаго предписанія пессимизма*. Здѣсь мы встрѣчаемся съ чудовищнымъ нравственнымъ предписаніемъ, котораго до Шопенгауера не знала никакая этика: „если ты эгоистъ, будь послѣдователемъ въ эгоизмѣ: не противорѣчь своей индивидуальности“.

Извѣстно, что человѣкъ можетъ дѣлать добро по побужденіямъ не чисто-нравственнаго характера: по традиціи, изъ-за выгоды, изъ надежды найти въ этомъ счастье. Добро такого рода, конечно, не очень цѣнно, но все же это добро и плохую услугу оказываетъ Шопенгауеръ нравственности, когда такого рода добро по рефлексіи объявляетъ прямо безнравственнымъ и *запрещаетъ его*. Это требованіе въ этикѣ Шопенгауера такъ странно, что невольно отказываешься вѣрить существованію такого моральнаго предписанія. Однако вѣрить приходится. „Нѣтъ ничего превратнѣе и лживѣе“—говоритъ пессимизмъ въ одномъ мѣстѣ „Die beiden grundprobleme der Ethik“—„какъ, исходя изъ рефлексіи, хотѣтъ быть чѣмъ-нибудь другимъ, чѣмъ уже есть... Подражаніе чужимъ свойствамъ и особенностямъ—гораздо постыднѣе, чѣмъ ношеніе чужаго платья“... и. с. w. ¹⁾ Странная этика, при которой едва ли можетъ существовать нравственность. Человѣкъ, по ея требованію, долженъ быть не только рабомъ и пассивнымъ зрителемъ своихъ безнравственныхъ хотѣній, но долженъ быть еще усерднымъ въ этомъ благородномъ служеніи эгоизму. Теперь посмотримъ, каковъ можетъ быть исходъ испытательной борьбы для человѣка съ неэгоистической волей. Исходъ здѣсь можетъ быть двоякій, смотря по тому, вѣрно ли будетъ поставленъ діагнозъ характера. Если діагнозъ будетъ поставленъ ошибочно, то результатомъ этого, конечно, явится

¹⁾ Schopenhauer. „Свобода воли“... Пер. Черн. 317 ff. (не буквально) Подлин. S. 361.

систематическая дѣятельность въ эгоистическомъ направленіи. Вопросъ въ томъ, возможны ли ошибки въ постановкѣ діагноза.

Имѣя въ виду напряженность эгоизма въ человѣкѣ до осѣненія его благодатію прозрѣнія ¹⁾, мы признаемъ такую ошибку очень вѣроятной. Единственнымъ возможнымъ критеріемъ, по которому человѣкъ можетъ опредѣлить, случайны или необходимы въ его характерѣ эгоистическія стремленія, это—ихъ уничтожимость, или неуничтожимость. Предположимъ теперь, что человѣкъ съ волей неэгоистической вступилъ въ борьбу съ не нравственными (случайными) влеченіями своей природы. Очень легко можетъ случиться, что его воля, напередъ ослабленная предположеніемъ возможной бесплодности этой борьбы, долго не будетъ въ силахъ сладить съ тѣми влеченіями, противъ которыхъ онъ борется. Не долженъ ли тогда этотъ человѣкъ допустить, въ силу установленнаго критерія, что бесплодность борьбы зависитъ не отъ недостатка усилія съ его стороны, а отъ невозможности этой борьбы по существу дѣла, по причинѣ необходимости для него этихъ влеченій. Но разъ онъ придетъ къ такому выводу, то онъ дѣлается послѣдовательнымъ эгоистомъ, жертвой новомодной этики. Таковы выводы Шопенгауера. У Гартмана мы не находимъ ученія о послѣдовательности въ эгоизмѣ, не находимъ и ученія о врожденномъ, неизмѣнномъ характерѣ, однако кое-что похожее на Шопенгауеровское ученіе о характерѣ есть и у него. Именно у него есть ученіе о наследственномъ характерѣ, котораго человѣкъ не можетъ измѣнить замѣтно въ теченіе своей жизни ²⁾. Самъ Гартманъ ставитъ это ученіе рядомъ съ ученіемъ его предшественника о врожденномъ характерѣ, и по вліянію на нравственность оно близко подходитъ къ ученію Шопенгауера. Если человѣкъ въ теченіе всей жизни не можетъ произвести замѣтной перемѣны въ своемъ характерѣ, то для человѣка, имѣвшаго несчастіе родиться съ не нравственнымъ наследственнымъ характеромъ, нечего и приниматься за нелѣпое, для него невозможное дѣло.

¹⁾ О степени этой напряженности см. Die leid. Gr. 196—198, Гусевъ 81, Зомеръ 114.

²⁾ Гартманъ, Ф. Б. 235 стр.

нравственности. Это—дѣло счастливыхъ, а для него оно было бы только толченіемъ воды. Такимъ образомъ здѣсь Шопенгауеръ и его ученикъ опять совпадаютъ: нравственность (въ періодъ до возрожденія)—привиллегія богатыхъ духовно, она доступна для одной только половины рода человѣческаго; другая половина—люди съ неправственнымъ врожденнымъ или унаслѣдованнымъ характеромъ—должна бездѣйствовать до времени благодатнаго сверхъестественнаго возрожденія. Однако, какъ бы то ни было, все же отъ одной половины человечества можетъ кое-что „добро быть“, для нея возможно хоть кое-что сдѣлать въ области нравственнаго дѣйствованія и до осѣненія благодатию прозрѣнія... Теперь самъ собою ставится на очередь вопросъ: „будетъ ли все-таки эта половина нравственною, захочетъ ли она того, что можетъ“? Вопросъ этотъ сводится къ другому такому: достаточно ли сильны тѣ мотивы для нравственной дѣятельности, которые указываетъ пессимизмъ? Въ сущности, никакого другого мотива для нравственной борьбы, кромѣ уже разсмотрѣннаго (идеаль или цѣль нравственной дѣятельности), нѣтъ и быть не можетъ. Всѣ остальные мотивы и побужденія дѣятельности (совѣсть, нравственное чувство) тѣсно связаны съ этимъ первоначальнымъ мотивомъ, въ немъ находятъ свое происхожденіе и оправданіе, съ нимъ стоятъ и съ нимъ падаютъ. Всѣ эти мотивы имѣютъ уже второстепенное значеніе, служатъ чѣмъ-то въ родѣ подпорокъ нравственности по мысли одного изъ пессимистовъ.

Само собою разумѣется, что зданіе, поддерживаемое подпорками, не можетъ похвалиться прочностью. Тѣмъ менѣе можетъ считаться прочнымъ зданіе, возведенное Шопенгауеромъ и Гартманомъ, этими двумя геніальными художниками, но очень плохими строителями: подпорки, которыми поддерживается пессимистическій „храмъ нравственнаго сознанія“ „Tempel des sittlichen Bewusstseins“ видимо изъ очень плохого матеріала. Первое мѣсто въ ряду этихъ подпорокъ занимаетъ совѣсть.

Встрѣчая въ сочиненіяхъ пессимистовъ въ первый разъ слово „совѣсть“, читатель легко можетъ обрадоваться, поду-

мать, что нравственность уже спасена. Эта радость была бы преждевременною. Конечно, если бы пессимизмъ призналъ однимъ изъ факторовъ нравственности совѣсть, такъ, какъ мы ее понимаемъ, то нравственность была бы спасена. Можетъ быть, это было бы со стороны пессимизма непослѣдовательностью, но мы готовы бы были радоваться и непослѣдовательности такого рода. Къ несчастію, пессимизмъ послѣдователенъ: онъ только лицемѣренъ. И Шопенгауеръ, и Гартманъ удержали одно имя „совѣсти“, безъ соотвѣтствующаго ему понятія. Подъ именемъ совѣсти обыкновенно разумѣется сила, возвѣщающая человѣку требованія нравственнаго закона и карающая за ихъ нарушенія. Примѣнительно къ нашему пониманію сущности нравственнаго закона, совѣсть есть чувство радости при полусознательномъ созерцаніи соотвѣтствія извѣстнаго поступка (представляемаго или совершеннаго) съ существующей въ сознаніи (и памяти) идеей добра (шире: идеей Бога) и чувство неудовлетворенія при инстинктивномъ сознаніи, что въ данномъ поступкѣ нѣтъ этого соотвѣтствія („Бога не видно“).

Самый важный по вліянію на нравственность моментъ въ дѣятельности совѣсти—это предупрежденіе поступка, инстинктивное (вѣрнѣе—основанное на предварительномъ созерцаніи добра) сознаніе безнравственности неморальнаго дѣянія ранѣе его совершенія. Въ обѣихъ системахъ пессимизма возможность такой дѣятельности совѣсти отрицается. Совѣсть—это протоколъ нашихъ дѣяній, по Шопенгауеру ¹⁾, *der Gesamt aus druck oder das Resultat der Totalität des sittlichen Bewusstseins* ²⁾—по Гартману. Само собой разумѣется, что протоколъ составляетъ послѣ совершенія поступка и слѣд., совѣсть вовсе не можетъ считаться первоначальнымъ факторомъ различенія добра и зла. Только послѣ, когда мы значительно наполнимъ этотъ списокъ нашихъ прегрѣшеній, мы можемъ иногда справляться въ этомъ протоколѣ, какъ принято нашей волей извѣстное дѣяніе, и дѣйствовать сообразно съ этимъ ³⁾. А ранѣе? Къ кому обращаться

¹⁾ Шопен. „Свобода воли“... 327, 328.

²⁾ См. Hartmann. Phänomenologie 98 ff.

³⁾ Шопенгауеръ. Свобода воли и основы морали. Пер. Черн. 327.

за руководствомъ, пока записная книжка, называемая совѣстью, еще пуста? Вѣдь въ началѣ дѣятельности и нужно болѣе всего руководство... Тогда, по пессимизму, совѣсть—это нянька, которая бьетъ ребенка, когда онъ убьется и плачетъ, не принимая мѣръ для того, чтобы онъ не падалъ и не ушибался. Плохая нянька!—Результаты, къ которымъ поведетъ такое пониманіе совѣсти, понятны: конечно, отрицать совѣсть не значитъ её уничтожить (этого не можетъ никакая теорія), но значеніе и сила внушеній совѣсти могутъ быть ослаблены такимъ пониманіемъ ея. Слѣдуя Шопенгауеру и Гартману, человѣкъ, предварающій голосъ совѣсти, станетъ считать за голосъ традиціи, привычки и не сочтетъ нужнымъ слѣдовать ему. Карающая функція совѣсти никогда не замѣнитъ функціи предупреждающей.

Не могутъ онѣ замѣнить другъ друга вообще, еще менѣе могутъ замѣнить въ пессимизмѣ, такъ какъ въ немъ и карающая функція совѣсти представляется несовѣмъ такъ, какъ её слѣдуетъ представлять. Укоры совѣсти,—по ученію Шопенгауера,—являются при несоотвѣтствіи поступка истинному хотѣнію воли, безразлично нравственному, или эгоистическому. Несомнѣнно, что такое ученіе еще разъ подчеркиваетъ требованіе послѣдовательности въ эгоизмѣ и слѣд. безнравственно, но объ этомъ мы сказали уже достаточно. Теперь нужно разсмотрѣть ея вліяніе только на привилегированное меньшинство. Кажется, это вліяніе далеко не благоприятное. „Муки совѣсти происходятъ изъ несоотвѣтствія дѣянія истинному хотѣнію воли“.—Это, пожалуй, вѣрно, но нѣтъ ли въ пессимизмѣ чего-нибудь такого, что должно совѣмъ парализовать страданія, происходящія изъ этого несоотвѣтствія, „муки совѣсти“.—„Совѣсть“, говорятъ Зоммеръ, есть категорія цѣнности¹⁾ (Eine Werthkategorie), и дѣятельность совѣсти, отъ упрековъ которой мы *никогда* не можемъ отрѣшиться, необходимо предполагаетъ, во 1-хъ безусловно-цѣнную цѣль міроваго процесса и дѣятельности индивидуума и во 2-хъ необходимость для осуществленія этой цѣли слѣдо-

1) Sommer. Der. Pess. und Sittenlehre — 65.

вать голосу совѣсти или вообще быть нравственнымъ ¹⁾). Мысль Зоммера можно признать вполне справедливой. Мы мучимся, когда что-нибудь потеряемъ. Поэтому, если мы мучимся упреками совѣсти при поступкахъ не нравственнаго характера, то, значить, есть какое-то благо, которое мы теряемъ своей не нравственной дѣятельностью. Если такого блага нѣтъ, я не буду знать упрековъ совѣсти. Далѣе: отъ угрызений совѣсти я абсолютно не могу отрѣшиться—это говорить за то, что благо, которое я ищу приобрѣсть путемъ нравственности, есть благо безусловной цѣнности. Если меня увѣрили, что благо, которое я могу приобрѣсть, слѣдую тому пути, который указываетъ совѣсть, ничтожно, я не испугался бы конфликта съ совѣстью. „Если бы мы были жалкіе нищіе (Lumpen) и обречены на нищенство, то могло-ли бы очень обезпокоить нашу нищенскую душу то, что она не выполнила своего нищенскаго назначенія“ ²⁾? Наконецъ, мы испытываемъ муки совѣсти именно при нарушеніяхъ нравственнаго закона: значить, для достиженія желаемаго нами блага нужна именно нравственная дѣятельность. Когда я убѣдился бы, что искомое благо приобрѣтается не нравственной дѣятельностью, тогда я убѣдился бы, что терзаюсь укорами совѣсти при нарушеніяхъ нравственнаго закона по недоразумѣнію, и разсудкомъ побѣдилъ бы чувство.

О цѣли человѣческой дѣятельности по пессимизму было сказано выше. Мы видѣли, что цѣль міроваго процесса, указанную пессимизмомъ, ни въ какомъ случаѣ нельзя признать безусловно—цѣнной, видѣли также, что нравственная дѣятельность не соотвѣтствуетъ этой цѣли и не нужна для ея осуществленія. Все это дѣлаетъ нравственную дѣятельность безразличною для насъ и должно совершенно уничтожить муки совѣсти, которыя, очевидно, для пессимиста должны происходить опять таки изъ традиціи или другаго подобнаго источника. Какъ мы знаемъ, Гартманъ уже не отводитъ мученіямъ совѣсти никакого мѣста въ балансѣ горя и

¹⁾ Sommer. Cit. op. ibid, а также 20—21 ss Подозрительно сходное мѣсто есть у А-а Введенскаго—„О видахъ вѣры въ ея отношеніяхъ къ знанію“. В. Ф. и Пс. 21 кн. 94. I. 58 стр.

²⁾ Sommer. P. u. Sittenlehre, 20 op.

радости и мысль, что ихъ не должно быть, сквозить у него довольно ясно.

Такимъ образомъ, и во второмъ своемъ моментѣ, совѣсть не можетъ быть надежнымъ руководителемъ въ нравственной дѣятельности, такъ какъ самъ пессимизмъ, отрицая совпаденіе требованій нравственности съ требованіемъ конечной цѣли, уничтожаетъ и всякое значеніе за карающей функціей совѣсти. Шопенгауеръ говоритъ въ одномъ мѣстѣ, что человекъ, познавшій свой характеръ, какъ эгоистическій, можетъ однако дѣйствовать нравственно по рефлексіи. Само собой разумѣется, что такое измѣненіе направленія дѣятельности подъ вліяніемъ рефлексіи, взвѣшиваніе pro и contra извѣстнаго рода дѣятельности, можетъ произойти и въ обратномъ порядкѣ: человекъ съ волей неэгоистической сочтетъ за лучшее дѣйствовать эгоистически. Спасетъ ли его отъ такой возможности совѣсть, которая сама безъ остатка уничтожается рефлексіей?—Нѣтъ, нужны другіе болѣе надежные руководители. Можетъ быть, этими руководителями могутъ быть Гартмановское „чувство долга“ (Pflichtgefühl) или его „нравственный вкусъ“ (Der Sittliche Geschmack)? Едва-ли! У Гартмана подъ указанными звучными именами скрывается такое скудное содержаніе, что было бы лучше и честнѣе и не вводить этихъ терминовъ, съ которыми уже привыкли связывать опредѣленное содержаніе и опредѣленный смыслъ. Въ статьѣ Введенскаго „о видахъ вѣры въ ея отношеніяхъ къ знанію“ мы находимъ мысль, что если отрицать безусловно-цѣнную цѣль міра, или необходимость добродѣтели и нравственности для этой цѣли, то нравственный долгъ останется только какъ фактъ, какъ прирожденное стремленіе въ родѣ полового инстинкта... и стремленіе это нисколько не будетъ выше и обязательнѣе для человека всякаго другого стремленія, напр., полового инстинкта“¹⁾.

Такъ какъ вѣрность этой мысли видна уже изъ того, что равнѣе сказано о совѣсти, то и „нравственное чувство“ и „вкусъ“ Гартмана, какъ бы онъ о нихъ ни училъ, могутъ

¹⁾ А. Введенскій. Cit. op. ibid.

имѣть для пессимиста только значеніе навязанныхъ ему неизвѣстно для чего инстинктовъ, которымъ онъ можетъ слѣдовать и не слѣдовать. Обращаясь къ „Философіи Безсознательнаго“ и „Феноменологіи нравственнаго сознанія“, мы находимъ, что ученіе Гартмана объ указанныхъ факторахъ нравственности близко къ тому, которое только и можетъ подходить пессимисту. „Нравственное чувство“, „нравственный вкусъ“, „чувство правды“—дѣйствительно—по Гартману—инстинкты, данные человѣку безсознательнымъ въ видахъ противодѣйствія эгоизму. Они не служатъ выраженіемъ нашего существа, чужды намъ, и менѣе свойственны нашей природѣ, чѣмъ эгоизмъ. Причинъ, по которымъ мы должны слѣдовать преимущественно этимъ инстинктамъ, нѣтъ никакихъ; напротивъ, желаніе отдѣлаться отъ нихъ, какъ отъ чего-то чужаго и навязаннаго, вполне естественно. По собственному сознанію Гартмана, эти инстинкты—только „приманка, служащая къ тому, чтобы нравственно незрѣлыхъ индивидуумовъ незамѣтно заставить служить высшимъ цѣлямъ“¹⁾. Безсознательное, давая эти инстинкты, хотѣло обманомъ сдѣлать свои цѣли цѣлями человѣка. Гартманъ уличилъ Безсознательное въ обманъ и всякій его послѣдователь постарается отдѣлаться отъ навязанныхъ ему иллюзій. Понятно, что при такихъ условіяхъ нельзя благодарить Гартмана за его признаніе „нравственнаго чувства“ и т. п. инстинктовъ. Нравственный законъ, конечно, существуетъ и, если Гартманъ призналъ его, тутъ нѣтъ еще большой заслуги. За то истолкованіе этого закона, которое даетъ пессимистъ, необходимо должно отразиться на нравственности самымъ невыгоднымъ образомъ. Тѣ, которые считали, благодаря обману Безсознательнаго, нравственный законъ святымъ даромъ Божиимъ, неотъемлемымъ требованіемъ своей природы, теперь будутъ смотрѣть на него, какъ на обузу, отъ которой хорошо поскорѣй избавиться, и во всякомъ случаѣ не будутъ смотрѣть на него, какъ на руководителя, которому слѣдуетъ безпрекословно повиноваться...

Да и въ самомъ дѣлѣ,—къ чему повиноваться?—Гартманъ

¹⁾ Hartmann Zur Geschichte u. Begr. d. Pess. 91 s.

открылъ намъ, что долгъ, совѣсть и пр.—это только „цѣлесобразныя иллюзіи“, это хитрость тирана, заставляющая насъ служить чуждымъ для насъ и нелѣпымъ цѣлямъ.

Какая логика можетъ заставитьъ насъ склониться предъ этимъ обманомъ, подчиниться порядкамъ, коварство которыхъ намъ извѣстно? Пессимизмъ освободилъ насъ отъ иллюзій, сорвалъ покрывало со всѣхъ хитростей, которыя называются добромъ, истиной, любовью. Хвала ему! День, въ который умъ Гартмана раскрылъ коварство Абсолютнаго, есть день благодѣтельнаго освобожденія: любовь, добро—всѣ эти невидимыя цѣпи, которыми мы были опутаны, пали и мы не возвратимъ ихъ на себя добровольно для удовольствія „обманувшаго насъ эгоиста“¹⁾.

Такимъ образомъ отрицаніе разумной для человѣка *цѣли* жизни дѣлаетъ невозможной руководительную дѣятельность долга, какъ ранѣе тоже отрицаніе дѣлало невозможной дѣятельность совѣсти. Гдѣ же искать руководителей? Гдѣ искать опоры и спасенія для нравственности? Кажется, этого спасенія въ пессимизмѣ не найдешь. Человѣкъ съ волей болѣе склонной ко злу, чѣмъ къ добру, не станетъ заботиться о нравственномъ исправленіи, потому—что нравственность для него ненужна, невозможна, даже непозволительна. Человѣкъ съ волей, расположенной къ добру, не обнаружитъ нравственной дѣятельности, потому что желаніе добра въ немъ будетъ подавлено самымъ пессимистическимъ настроеніемъ, парализовано сознаниемъ бесплодности, бесполезности всякой дѣятельности, мыслью, что счастье личное—иллюзія, а для счастья человѣчества не нужна его нравственная дѣятельность. И тотъ, и другой будутъ жить „по желанію сердца своего“, дожидаясь какой-нибудь внѣшней помощи, которая ихъ возродитъ и спасетъ, или даже забывъ совсѣмъ о существованіи какой-то „нравственности“.

IV.

Указываемые пессимистической этикой мотивы нравственной борьбы недостаточны для обоснованія нравственности—

¹⁾ См. Каро. Пессимизмъ въ XIX в. Перев. Молчановскаго 87, 91 стр.

таковъ былъ послѣдній выводъ предыдущей главы. Какъ ни странно это, однако сами пессимисты не будутъ слишкомъ противиться этому выводу. Это справедливо, по крайней мѣрѣ по отношенію къ Гартману ¹⁾. Впрочемъ, едва-ли въ этомъ можно находить что-нибудь странное. Мы видѣли, какъ смотритъ пессимизмъ на совѣсть, нравственный долгъ и т. п. Во всемъ, что мы привыкли считать основными предположеніями нравственности, *conditio, sine qua non* ея,—онъ видитъ только что-то вродѣ подпорокъ нравственности. Удивительно ли, что пессимизмъ не придаетъ большого значенія этимъ подпоркамъ?

Въ послѣднихъ своихъ сочиненіяхъ пессимисты стараются подчеркнуть особенно психологическое вліяніе пессимизма, ссылаются доказать, что пессимизмъ однимъ чисто психологическимъ путемъ способенъ одержать побѣду надъ эгоизмомъ и создать нравственность. Пессимизмъ, говоритъ Шопенгауеръ въ „*Parerga*“ и Гартманъ въ послѣднемъ его сочиненіи, выясняетъ человѣку обманчивость и недоступность счастья для индивидуумовъ, раскрываетъ предъ нимъ „ничтожное въ его ничтожности, безцѣльное въ его безцѣльности“ ²⁾ и такимъ образомъ само собой отклоняетъ человѣка отъ служенія его эгоистическимъ цѣлямъ.

Человѣкъ, сознавши безцѣльность и бессмысленность стремленія къ счастью, необходимо „съ отвращеніемъ отказывается отъ Бога, которому онъ долго служилъ и котораго пустоту онъ теперь позналъ; неохотно и недобровольно онъ отвращается „наконецъ“ отъ идола, который обманывалъ его такъ долго и который болѣе ничего не можетъ предложить ему“ ³⁾.

Вопросъ о психологическомъ вліяніи пессимизма на человѣка составляетъ предметъ первой главы нашего сочиненія. Во исполненіе пословицы „*audiatur et altera pars*“, намъ приходится вновь возвратиться къ этому вопросу. Надѣемся не повториться, а лишь дополнить и путемъ „*argumento ex contrario*“ подтвердить сдѣланныя положенія.

Путь, которымъ пессимизмъ приводитъ къ побѣдѣ надъ эго-

1) Phänom. 772 ff.

2) Hartmann. Zur Geschichte u. Regr. d. Pess. 120.

3) Hartmann. Phänom. s. 49.

измомъ, представляется въ такомъ видѣ. Сознаніе невозможности личнаго счастья, показывая человѣку бессмысленность служенія эгоизму, помогаетъ ему сорвать покрывало Маи неразумнаго отдѣленія себя отъ другихъ индивидуумовъ и такимъ образомъ приводитъ его къ самоотреченію. За самоотреченіемъ слѣдуетъ, какъ его слѣдствіе, состраданіе. Состраданіе смѣняется любовью. Самоотреченіе—это первая добродѣтель пессимизма, психологическая основа нравственности, „ворота въ храмъ нравственнаго сознанія“¹⁾.

Самоотреченіе? Громкое слово, но самое незначительное знакомство съ сочиненіями пессимистовъ научаетъ не слишкомъ довѣряться этимъ громкимъ словамъ. По замѣчанію Зоммера, эти звучныя и блестящія слова употребляются большею частью только для того, чтобы мишурой прикрыть убожество понятія, обозначаемаго словомъ²⁾. Въ самомъ дѣлѣ: можно ли назвать самоотреченіемъ то, что называютъ этимъ словомъ пессимисты? Конечно, нѣтъ.

Хорошо самоотреченіе, когда человѣкъ отказывается отъ того, „къ чему онъ питаетъ отвращеніе и *потому*, что питаетъ отвращеніе“³⁾, отрекается отъ эгоизма, потому что онъ „ничего уже не въ состояніи предложить ему“.

Отреченіе отъ радостей жизни, потому, что они перестали возбуждать,—не есть самоотреченіе, а только пресыщеніе и „блзѣрство“.

Едвали такія ворота могутъ вести въ храмъ нравственности. Для того, чтобы отреченіе отъ счастья могло дѣйствительно стать „нижней границей нравственнаго и основой позитивной нравственности, чтобы отреченіе отъ своего счастья сопровождалось дѣятельностью на благо другаго, побѣжденный эгоизмъ долженъ уступить мѣсто альтруизму.

Можно ли ожидать, что пессимистическое самоотреченіе перейдетъ въ альтруистическое дѣйствованіе?

Нельзя этого ожидать, говоритъ одинъ изъ противниковъ пессимизма: „Опытъ не показываетъ ни одного примѣра, чтобы

1) Hartmann. Phänomen. 51.

2) Sommer. 115 стр.

3) Sommer. Cit. op. 115.

люди, которые покончили съ міромъ, потому что перестали надѣяться на что нибудь и желать чего бы то ни было, могли какими либо моральными принципами быть побуждены къ нравственному дѣйствованію¹⁾. Необходимо должно ожидать такого благопріятнаго перехода самоотреченія въ альтруизмъ, говорятъ пессимисты, потому что съ самоотреченіемъ необходимо соединяется состраданіе, какъ первая положительная добродѣтель, поле для которой очищаетъ самоотреченіе²⁾. Послѣ того, что сказано нами въ началѣ сочиненія, намъ не придется слишкомъ долго доказывать, что пессимистическое разочарованіе вовсе неспособно сорвать покрыва Маи. Пессимистическое самоотреченіе наступаетъ тогда, когда человѣкъ особенно глубоко постигаетъ всю громадность міроваго страданія, вполне понимаетъ и сознаетъ, что стремленіе достигъ счастья для человѣка—есть нелѣпая утопія. Одно изъ двухъ: моментъ самоотреченія или долженъ быть моментомъ наиболѣе глубокаго страданія, или напротивъ долженъ соединиться съ притупленіемъ самой способности къ страданію. Если справедливо первое, то основанное на пресыщеніи—отреченіе отъ личнаго счастья, которое Гартманъ считаетъ поворотнымъ пунктомъ отъ эгоизма къ альтруизму,—должно сопровождаться не прозрѣніемъ ложности личнаго обособленія, а напротивъ, наиболѣе яснымъ сознаниемъ своей индивидуальности; иначе—моментъ самоотреченія долженъ быть моментомъ наивысшаго самоутвержденія личности.

Въ самомъ дѣлѣ. Каждое измѣненіе въ состояніи нашей души сопровождается сознаниемъ нашего „я“, какъ субстанции, переживающей эти измѣненія. Поэтому и чувство страданія необходимо соединяется съ сознаниемъ нашей страдающей личности. Крайняя интенсивность страданія естественно дѣлаетъ и сознание нашей личности, сознание индивидуальности нашего страдающаго существа интенсивнымъ въ соотвѣтствующей степени. При сильнѣйшей напряженности страданія, человѣкъ

¹⁾ Sommer. cit op. 116.

²⁾ Hartmann Phänom. 40 ff. „Zur Geschichte“. Главы, I, III, IV, Schopenhauer, „Миръ, какъ воля“... „Parerga“ во мног. мѣстахъ.

въ высшей степени ясно сознаетъ, что онъ—личность, потому что страданіе постоянно напоминаетъ ему объ этомъ. Въ то же время, такъ какъ страданіе всецѣло наполняетъ его сознание, онъ и сознаетъ себя только страдающимъ и потому абсолютно неспособенъ ни къ какому душевному движенію, не имѣющему отношенія къ его страдающей личности. Такимъ образомъ пессимизмъ не только не срываетъ покрывала Маи, но увеличиваетъ обособленіе личности и не къ побѣдѣ надъ эгоизмомъ приводитъ, а къ его самоутверженію. Пусть это эгоизмъ не дѣятельный, а лишь созерцающій свое страданіе и любующійся имъ. Это все равно. Это все таки эгоизмъ, а не состраданіе.

Предположимъ теперь второе, т. е. допустимъ, что высшій подъемъ страданія (моментъ пессимистическаго самоотреченія) соединяется съ притупленіемъ самой способности къ страданію, Можетъ ли тогда пессимизмъ, достигнувъ „низшей границы нравственности“—самоотреченія,—перейти эту границу и „со-страданіемъ“ начать положительную нравственную дѣятельность?—Конечно, отвѣтъ и въ данномъ случаѣ долженъ быть отрицательный. Если человѣкъ утратилъ способность страдать, то очевидно, что онъ утратилъ и способность сострадать. Въдъ сострадать—это значитъ страдать вмѣстѣ съ другимъ и горемъ этого другого.

Итакъ, надежда пессимизма изъ самоотреченія развить цѣлую систему добродѣтелей—напрасна. Къ этому должно прибавить, что если бы и дѣйствительно можно было психологически вывести состраданіе изъ пессимистическаго отчаянія, то этого не было бы достаточно для борьбы съ эгоизмомъ и утвержденія нравственности. Пессимизмъ (главнымъ образомъ Шопенгауеровскій) напрасно преувеличиваетъ значеніе состраданія. Прежде всего, уже для самаго возникновенія своего, состраданіе требуетъ очень сложныхъ условій, которыя дѣлаютъ руководство этимъ мотивомъ очень мало удобнымъ. Чтобы сострадать, надо „видѣть“ чужое страданіе, понять его и пережить, а эти условія необходимо должны сѣзнить до крайности кругъ дѣятельности, возникающей изъ состраданія, сдѣлать ее случайной и беспорядочной. При такихъ условіяхъ,

мы окажемъ сочувствіе лицу, которое съумѣетъ выставить свои муки и страданія, и не обратимъ вниманія на страданіе глубокое, но не выражающееся въ стонахъ и плачѣ; страданія человѣка отсутствующаго почти вовсе перестанутъ существовать для насъ и т. д. „Только наглядное, настоящее, непосредственно реальное имѣетъ значеніе для состраданія“.

Далѣе. Состраданіе, какъ показываетъ опытъ, далеко не всегда и не необходимо сопровождается альтруистическимъ дѣйствіемъ. Въ немъ (состраданіи), взятомъ въ самомъ себѣ, нѣтъ достаточныхъ условій для перехода въ дѣятельную помощь ближнему. Часто люди смотрятъ на страданія другихъ, не обнаруживая никакой попытки помочь страдающему. Иногда же бываетъ, что, видя чужія страданія, человѣкъ вмѣсто помощи бѣжитъ отъ страданій, чтобы избавиться отъ неприятнаго чувства состраданія. Значитъ, для происхожденія дѣятельности альтруистической недостаточно состраданія, а нужно кое-что большее, именно—любовь и любовь, вытекающая не изъ того же состраданія, а изъ источника болѣе глубокаго и менѣе случайнаго. Шопенгауеръ увѣряетъ, что состраданіе и есть любовь, та самая любовь, которую описалъ Апостолъ Павелъ въ 13 гл. 1 посл. къ Кор. и которую возвѣстилъ въ своей жизни и смерти Христосъ. Очень не трудно убѣдиться, что это неправда. Самъ Шопенгауеръ сознаетъ, что его положеніе: „всякая любовь есть состраданіе“ ¹⁾ похоже на парадоксъ. Неправда. Это не парадоксъ, а—ложь.

Состраданіе есть преходящее чувствованіе, аффектъ, любовь—пребывающее настроеніе, постоянное направленіе воли (ethos) ²⁾.

Гартманъ понялъ невозможность отождествленія состраданія съ любовью и ввелъ въ свою систему любовь, какъ высшую добродѣтель, въ которой выразилось безсознательное прозрѣніе великаго принципа „тожества съ Абсолютнымъ“. Жаль только, что происхожденіе любви Гартманъ объясняетъ такъ же, какъ Шопенгауеръ—изъ состраданія. И состраданіе, и любовь

¹⁾ W. a. W. u. V. § 66.

²⁾ Hartmann. Phänomenologie d. S. B. 271. Zange. Ueber das Fundament der Ethik. Leipzig 1872. 41 стр.

—объясняетъ Гартманъ—есть бессознательная антиципация „прозрѣнія индивидуации“, тождества съ Абсолютнымъ, возникающая изъ пессимистическаго сознанія ничтожества жизни. Разница лишь въ слѣдующемъ: въ сочувствіи (состраданіи) „чувство всеединства сущности“ (All Einheit—Gefühl Wesen) вспыхиваетъ для того, чтобы опять погрузиться въ мракъ эгоизма; въ любви это чувство сохраняется въ видѣ спокойнаго и постояннаго пламени, которое своимъ тепломъ согрѣваетъ жизнь¹⁾. Образъ красивъ, но для пессимизма было бы лучше, если бы онъ выискалъ какой-нибудь другой источникъ любви. Мы видѣли, что жгучее страданіе, возникающее изъ пессимистическаго отчаянія, способно скорѣе заморозить человѣческое сердце, чѣмъ зажечь въ немъ животворный огонекъ сочувствія.

Если же изъ пресыщенія не можетъ возникнуть даже состраданіе, мгновенное и преходящее чувство, то можно-ли ожидать, что это же пресыщеніе можетъ совершенно сорвать покрывало Маи, родить любовь? А если бы состраданіе и любовь и можно было вывести изъ пессимистическаго отрицанія нравственности? Много-ли выиграла бы отъ этого нравственность? Весьма немного; потому что любовь и нравственность, возникнувъ изъ состраданія, должны въ пессимизмѣ умереть почти тотчасъ по рожденіи, именно съ наступленіемъ „великаго момента прозрѣнія“, антиципация котораго выражается въ состраданіи и любви. Подъ именемъ прозрѣнія пессимисты разумѣютъ таинственный фактъ сознанія единства и тождества воли къ жизни, лежащій въ основѣ всякой индивидуальности, а вмѣстѣ съ тѣмъ и фактъ сознанія ошибочности „обособленія своего я“.

Этотъ принципъ спасенія—фаталистическій. Прозрѣніе находитъ на человѣка вдругъ, какъ будто налетаетъ извнѣ, безъ воли“ и содѣйствія человѣка, оно вводитъ его въ царство благодати, перерождаетъ и дѣлаетъ способнымъ къ достиженію пессимистическихъ идеаловъ²⁾.

1) Hartmann. Phänomenologie d. Sittl. Bewusst. 271.

2) Объ этомъ Розановъ. Критика нравст. ученія Шопенгауера Богосл. Вѣстникъ. Ноябрь. 1894.

Фатализмъ ученія о прозрѣніи, особенно ярко выраженный у Шопенгауера, освобождаетъ насъ отъ разбора этого ученія, „взятаго само по себѣ“. Намъ должно разсмотрѣть только результаты указаннаго новаго пессимистическаго догмата, какъ представлены эти результаты у самихъ пессимистовъ. Въ системѣ Шопенгауера „прозрѣніе“ индивидуаціи совпадаетъ съ достиженіемъ его идеала „абсолютнаго неволенія“, погашенія воли къ жизни. Уже изъ прежнихъ нашихъ замѣчаній объ идеалѣ Шопенгауера, можно понять, насколько сираведлива наша мысль, что „прозрѣніе индивидуаціи“ убиваетъ сограждане и любовь. Погашеніе воли къ жизни, какъ мы видѣли, выражается въ такъ называемомъ квіетивѣ воли. Квіетивъ—это такое состояніе, въ которомъ человѣкъ становится ко всему равнодушнымъ, перестаетъ волноваться чѣмъ бы то ни было, не обращаетъ вниманія на міръ и его бѣдствія, съ холоднымъ презрѣніемъ смотритъ на человѣка и его страданія. Пессимистъ, достигшій своего идеала, уже перестаетъ быть человѣкомъ и самъ себя считаетъ существомъ высшимъ, неравнымъ съ людьми. Остатокъ своей жизни онъ проводитъ въ воскресеніи еиміама собственной личности, старательно избѣгая всякаго общенія съ паріями, т. е. съ другими людьми. Правда, зла онъ не дѣлаетъ, злобѣ и мстительности недоступенъ, но добродѣтель ли это въ трупѣ? Пессимизмъ хвалится, что погашеніе воли къ жизни и сопровождающій его аскетизмъ— есть отреченіе отъ эгоизма. Нѣтъ, это неправда, не отреченіе, а самоутвержденіе эгоизма, его квіетивъ и высшая его добродѣтель безнравственна. Последнее слово Шопенгауеровскаго пессимизма есть апофеоза нравственной косности и эгоизма. Что касается Гартмана, то онъ объявляетъ квіетизмъ смертнымъ грѣхомъ и требуетъ усиленной и энергичной дѣятельности. Однако, какъ мы видѣли, это теоретическое требованіе неосуществимо на практикѣ, если держаться пессимистическаго взгляда на міръ и жизнь. Практически и для послѣдователей Гартмана квіетизмъ останется неизбѣжнымъ исходомъ. Да и какого рода дѣятельность возможна для послѣдователей Гартмана, если бы они захотѣли дѣятельности?—Въ 1879 го-

ду предъ однимъ изъ германскихъ уголовныхъ судовъ предсталъ подсудимый, обвинявшійся въ убійствѣ товарища. На вопросъ о причинахъ преступленія, преступникъ отвѣчалъ: „я ученикъ философа Гартмана и хотѣлъ избавить своего друга отъ страданій, неизбежныхъ въ этой ядоли скорби“¹⁾).

Можетъ быть, Гартманъ посовѣтуетъ послѣдовать примѣру этого маниака?—Едва ли. Нѣтъ сомнѣнія, что великій пессимистъ съ ужасомъ отрекся бы отъ такого ученика, какимъ является нашъ сумасшедшій. Между прочимъ, строго говоря, этотъ убійца—послѣдовательный пессимистъ и иной образъ дѣятельности для пессимиста невозможенъ. Гартманъ можетъ сказать, что убійство въ родѣ только что описаннаго не нужно для Безсознательнаго и его цѣлей и нисколько не способно приблизить моментъ міроваго уничтоженія. Увы!... Эти туманныя объясненія покажутся слишкомъ блѣдными предъ рѣзвущей, неприкрытой дымкой метафизики, правдой сумасшедшаго преступника, предъ рельефностью и силой его признанія. „Мой другъ страдаетъ. Освободить его отъ страданій, сохраняя его жизнь, я не могъ. Межъ тѣмъ я болѣлъ его страданіемъ и чувство любви къ нему заставило меня освободить его отъ скорби бытія“.

Обязанности по отношенію къ Безсознательному?—Но что значить страданія этого далекаго, непонятнаго Абсолютнаго, предъ страданіями близкаго дорогаго человѣка? Если между пессимистами и не находится подобныхъ Блюммелю (имя убійцы), то развѣ только потому, что они не могутъ отдѣлаться отъ предразсудка, будто убійство—преступленіе, а съ другой стороны потому, что поступокъ убійцы во всякомъ случаѣ требуетъ извѣстнаго самоотверженія, добродѣтели, какую трудно найти у пессимиста, не сошедшаго еще съ ума. Впрочемъ, несовсѣмъ вѣрно, что между пессимистами нѣтъ послѣдователей Блюммеля. Надѣлавшій когда-то шуму американскій клубъ самоубійцъ не только пропагандировалъ самоубійство, но и наблюдалъ, чтобы члены клуба, не смотря на данный обѣтъ самоубійства, не вздумали сохранить свою жизнь.

1) „Практическія слѣдствія пессимизма“ ст. Скворцова Христ. Чт. 1879 г. т. II.

Само собою разумѣется, однако, что число послѣдователей Блюммеля не будетъ очень велико. Большинство пессимистовъ изберетъ себѣ другой путь, который указалъ самъ Гартманъ, объявивъ верховнымъ идеаломъ „мировое самоубійство“. Если самоубійство дастъ когда-то успокоеніе міру отъ страданій бытія, то отчего теперь не искать въ самоубійствѣ освобожденія отъ страданій жизни отдѣльной личности?

Для большинства пессимистовъ самоубійство—самый вѣрный и необходимый исходъ, тѣмъ болѣе необходимый, что большинству и незнакома запрещающая самоубійство метафизика пессимизма за исключеніемъ одного положенія: „Въ мірѣ нѣтъ счастья, небытіе лучше бытія“. Наивно было бы думать, что человѣкъ, сознавшій бѣдственность своей жизни, ради какихъ—нибудь призрачныхъ цѣлей далекаго и непонятнаго Безсознательнаго, будетъ воздерживаться отъ моментальнаго прекращенія своей бѣдственной жизни. Жизнь такъ горька, а благо небытія такъ привлекательно и заманчиво, что было бы неразумно задумываться надъ вопросомъ: „жить, или не жить“. Выгода рода, цѣлаго, Абсолютнаго—все это такъ далеко и такъ непонятно; притомъ же человѣкъ прежде всего—личность и ему всего естественнѣе заботиться прежде всего о своемъ спасеніи... Итакъ, самоубійство для пессимиста—наилучшій исходъ. Если онъ и станетъ воздерживаться отъ короткаго расчета съ жизнью, то только ради надежды хоть что нибудь взять отъ нея.

Вообще говоря, намъ кажется, что жизнь каждаго пессимиста должна пройти три слѣдующія фазы: прежде всего онъ, подъ какими бы то ни было вліяніями, убѣждаетъ себя въ собственномъ своемъ несчастіи, въ бѣдственности своей жизни. Это убѣжденіе не исключаетъ, однако, для него попытокъ исканія счастья. Именно въ этой фазѣ человѣкъ лихорадочно ищетъ хотя призрачнаго, минутнаго счастья, стараясь выжать изъ жизни все то небольшое, что она можетъ дать. „Стремленіе сдѣлать данное мгновеніе какъ можно болѣе полнымъ наслажденіемъ“ ¹⁾ всецѣло охватываетъ пессимиста во время этого

¹⁾ Weygoldt. Kritik philos. Pessim. 147.

періода исканія наслажденій. Чужого блага, закона, совѣсти въ это время не существуетъ для человѣка. Онъ опрокидываетъ все, что встрѣчается на его дорогѣ. Вейгольдтъ думаетъ, что современный анархизмъ, социализмъ въ его крайнихъ проявленіяхъ—должны быть признаны дѣтищами пессимистической погони за счастіемъ. Кажется, въ этой мысли есть истина ¹⁾).

Скоро однако человѣкъ придетъ къ убѣжденію, что счастье ему недоступно. Это вступленіе во вторую фазу нравственной жизни. Характеризуется она апатіей, отвращеніемъ къ жизни, это уже не человѣческая жизнь, а растительное прозябаніе, какой-то тяжелый сонъ. Все человѣческое въ человѣкѣ умерло, онъ живетъ, но не знаетъ, для чего живетъ. Наконецъ, онъ приходитъ къ сознанію, что жизнь его невыносима и бессмысленна и тогда онъ переходитъ въ третью фазу, къ счастью небытія. Самоубійство—средство къ этому переходу. Мы кончили... Отвѣтили ли мы на поставленный нами вопросъ—судить представляемъ читателю.

Однако, заканчивая сочиненіе, не можемъ удержаться отъ искушенія громкимъ авторитетомъ прикрыть бѣдность нашей аргументаціи.

Авторитетъ, о которомъ мы говоримъ,—знаменитый Ланге, философъ, „возведшій противорѣчіе на тронъ человѣческой мысли“. Ланге—пессимистъ убѣжденный и искренній, между тѣмъ вотъ какую мысль находимъ мы у него: „Мы, говоритъ авторъ исторіи матеріализма, должны утвердить пессимизмъ, хотя бы только какъ идеаль и—съ сознаніемъ, что онъ—только родъ сознательнаго самообольщенія, только поэзія, которой не соответствуетъ дѣйствительность. Оптимизмъ служитъ и служилъ нравственному усовершенствованію и подъему религіозныхъ чувствъ ²⁾. Поэтому пессимизмъ можетъ и долженъ разрушать только догму, но не идеаль оптимизма ³⁾).

1) Ibid. стр. 148 и дал.

2) H. Vaihinger. Hartmann, Düring и Lange 1876—Berlolin. 181. См. стр. 105 здѣсь-же.

3) Ibid. 183.

Пессимизмъ и матеріализмъ, по мысли Ланге, должны быть, такъ сказать, нашими будничными системами міросозерцанія, но для человѣческаго духа должно быть свое воскресенъе, когда этотъ духъ радостно входитъ въ храмъ оптимизма и идеализма, чтобы подкрѣпить себя для борьбы съ жизнью ¹⁾.

Нельзя, конечно, согласиться во всѣхъ ея частяхъ съ мыслью нѣмецкаго философа, но во всякомъ случаѣ важно то, что онъ призналъ оптимизмъ необходимымъ постулятомъ нравственности, необходимымъ условіемъ нравственной борьбы. Онъ призналъ, что идеалъ оптимизма не можетъ и не долженъ быть разрушенъ, такъ какъ съ нимъ пала бы нравственность. Въ этомъ признаніи важности идеала оптимизма, въ противоположность безотрадному пессимизму—заслуга его. Но правъ ли онъ, говоря, что догма оптимизма неистинна—это вопросъ, требующій особаго изслѣдованія.

Иеромонахъ Михаилъ (Семеновъ).

¹⁾ Ibid. 181.

ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

31 Іюля  № 14.  1901 года.

Содержаніе. Отчетъ о приходѣ, расходѣ и остаткѣ суммъ Эмеритальной кассы духовенства Харьковской епархіи за 1900 годъ.—Педагогическіе курсы для учителей Церковныхъ школъ Харьковской и Сухумской епархіи въ г. Харьковѣ въ 1901 году.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

О Т Ч Е Т Ъ

о приходѣ, расходѣ и остаткѣ суммъ Эмеритальной Кассы духовенства Харьковской епархіи за 1900 годъ.

(Шестой годъ со времени открытія кассы).

Къ 1-му января 1900 г. въ остаткѣ отъ 1899 г. РУБЛ. К.
суммъ Эмеритальной кассы состояло 584.384 81

Сумма сія заключалась.

1. Въ билетѣ 1-го внутренняго съ выигрышами займа въ	100 —
2. Въ 57-ми облигаціяхъ 4 ^{1/2} % го внутренняго займа выпуска 1893 г., по 1000 р. каждая, на	57.000 —
3. Въ 8-ми облигац. того же займа, по 500 р. каждая	4.000 —
4. Въ 28-ми облигаціяхъ того же займа, по 100 р. каждая, на	2.800 —
5. Въ 11-ти свидѣтельствахъ 4% й государственной ренты, по 25.000 р. каждое, на	275.000 —
6. Въ 15-ти свидѣтельствахъ той-же ренты, по 5.000 р. каждое, на	75.000 —
7. Въ 16-ти свидѣтельствахъ той-же ренты, по 1000 р. каждое, на	16.000 —
8. Въ 7-ми свидѣтельствахъ той-же ренты, по 500 р. каждое, на	3.500 —
9. Въ 3-хъ свидѣтельствахъ той-же ренты, по 100 р. каждое, на	300 —

	РУБЛ.	К.
10. Въ долговыхъ квитанціяхъ правленія Харьковскаго епархіального свѣчнаго завода, на	150.000	—
11. Наличными деньгами	684	81
Итого .	584.384	81

Въ теченіе 1900 года поступило.

I. Наличными деньгами.

а) Членскихъ взносовъ отъ участивковъ кассы обязательныхъ и добровольныхъ	30.498	—
(Въ томъ числѣ: взносовъ за 1900 годъ 30.105 р., недоимокъ за прежніе годы 198 р. и взносовъ за будущіе годы 195 р.).		
б) Взносовъ отъ церквей епархіи, по § 15 уст. кас.	8.552	50
в) Взносовъ отъ Харьковскаго епархіального свѣчнаго завода, по § 16 уст. кас.	20.000	—
(Въ томъ числѣ: за 2-ю полов. 1899 г. 10.000 р и за 1-ю полов. 1900 г. 10.000 р.).		
г) Процентовъ на капиталъ кассы	25.999	35
(Въ томъ числѣ засчитано 295 р. 25 к., уплаченныхъ кассою при покупкѣ процентныхъ бумагъ, см. 1 ст. расход. литер. ж.).		
д) Штрафныхъ—за несвоевременное представленіе взносовъ	49	50
е) Взносовъ на управленіе кассою	2.133	5
ж) Оборотныхъ—за проданныя процентныя бумаги для обмѣна на болѣе крупныя	1.305	33
Итого .	88.537	73

II. Билетами.

а) Приобрѣтено процентныхъ бумагъ за наличныя деньги	78.000	—
б) Получено въ Харьковской конторѣ Государственнаго Банка въ обмѣнъ за мелкія процентныя бумаги.	75.000	—
Итого .	153.000	—

III. Долговыми квитанціями Харьковскаго Епархіального свѣчнаго завода.

Одна квитанція отъ 30 октября 1900 года за № 125-мъ на отданныя займообразно на четыре мѣсяца, по распоряженію *Его Высокопреосвященства*, правленію свѣчнаго завода процентныя бумаги, на

40.000 —

Всего въ 1900 г.—наличными деньгами, билетами и долговыми квитанціями Харьковскаго епархіальнаго свѣчнаго завода поступило на приходъ. 281.537 73

А съ остаточными отъ прошлаго 1899 года на приходъ состояло.

а) Наличными деньгами	89.222 54
б) Билетами	586.700 —
в) Долговыми квитанціями Харьковскаго епархіальнаго свѣчнаго завода	190.000 —
	А всего 865.922 54

Въ теченіе 1900 года израсходовано.

I. Наличными деньгами.

а) На выдачу эмеритальной пенсiв	6.865 50
б) На выдачу процентовъ съ капитала, собраннаго отъ духовенства епархіи въ пользу семействъ умершихъ священно и церковно-служителей	2.723 88
в) На выдачу жалованья членамъ Правленія и другимъ служащимъ въ кассѣ	1.746 —
г) На канцелярскія принадлежности, почтовые и друг. мелкіе расходы по кассѣ	70 60
д) На застраховку выигрышнаго билета 1-го внутренняго займа отъ тиражей погашенія	6 5
е) На возвратъ взносовъ. (Бывш. воспитательницѣ Х. Е. Ж. училища Евгеніи Павловой).	9 —
ж) На покупку процентныхъ бумагъ	77.051 7
(Въ томъ числѣ уплочено за проценты по текущимъ купонамъ 295 р. 25 к.).	
	Итого . 88.472 10

II. Билетами.

а) Продано мелкихъ процентныхъ бумагъ для покупки болѣе крупныхъ на	1.300 —
б) Обмѣнены мелкіе билеты на болѣе крупныя	75.000 —
в) Отданы заимообразно на четыре мѣсяца Правленію Харьковскаго Епархіальнаго свѣчнаго завода, на основаніи распоряженія <i>Его Высокопреосвященства</i>	40.000 —
	Итого . 116.300 —

III. Долговыми квитанціями Харьковскаго Епархіальнаго свѣчнаго завода въ расходъ суммъ не поступало.

Всего—наличными деньгами и билетами въ 1900 г. израсходовано 204.772 10

Къ 1-му января 1901 года состоитъ въ остаткѣ.

	РУБЛ.	К.
а) Наличными деньгами	750	44
б) Вилетами	470.400	—
в) Долговыми квитанціями Харьковскаго епархіальнаго свѣчнаго завода	190.000	—
	<hr/>	
А всего .	661.150	44

Въ истекшемъ 1900 году выдана эмеритальная пенсія слѣдующимъ лицамъ:

По Ахтырскому уѣзду.

1. Зашт. прот. г. Ахтырки Игнатію <i>Клементьеву</i>	42	—
2. Зашт. свящ. г. Ахтырки <i>Феодору Доброславскому</i>	37	35
3. Доч. прот. с. Чернетчины Ольгѣ <i>Троицкой</i>	42	—
4. Спротамъ свящ. с. Журавнаго <i>Матвеевичу</i>	42	—
5. Вд. свящ. с. Боромли Маріи <i>Губской</i>	42	—
6. Вд. свящ. с. Полянаго Марѣ <i>Мартыновичу</i>	42	—
7. Зашт. діак. с. Бавировки Петру <i>Вербичскому</i>	28	—
8. Зашт. діак. г. Ахтырки Василю <i>Блажкому</i>	28	—
9. Зашт. діак. с. Котельвы Александру <i>Балановскому</i>	22	70
10. Вд. діак. с. Боромли Татьянѣ <i>Левитской</i>	28	—
11. Сыну діак. с. Повровской Пятелимону <i>Прусскому</i>	3	87
12. Зашт. псал. с. Нпвнатовки Петру <i>Сидикову</i>	14	—
13. Вд. псал. с. Бранцовки Евѣміи <i>Льпской</i>	14	—
14. Вд. псал. с. Печинѣ Евдокіи <i>Федоровой</i>	14	—
15. Вд. псал. с. Рясного Олимпіадѣ <i>Фіалковской</i>	14	—
16. Вд. псал. с. Турья Маріи <i>Строевской</i>	14	—
17. Вд. псал. с. Солдатскаго Аннѣ <i>Фальченковой</i>	7	—
	<hr/>	
Итого	434	92

По Богодуховскому уѣзду.

18. Зашт. свящ. с. Яблочнаго Андрею <i>Стеллецкому</i>	42	—
19. Вд. прот. г. Краснокутска Ксеніи <i>Малышевской</i>	42	—
20. Вд. прот. с. Большой-Писаровки Анастасіи <i>Ястремской</i>	42	—
21. Сыну свящ. с. Малыжной Іоанну <i>Давидову</i>	42	—
22. Вд. свящ. с. Лозоваго Зинаидѣ <i>Рудинской</i>	42	—
23. Вд. свящ. с. Городнаго Анастасіи <i>Федоровой</i>	42	—
24. Вд. свящ. с. Колонтаева Аннѣ <i>Криницкой</i>	42	—

	Р.	К.
25. Вд. свящ. с. Губаровки Маріи Рудинской.	42	—
26. Вд. свящ. с. Купьевахи Вѣрѣ Новомирской	15	25
27. Зашт. діак. с. Колонтаева Петру Семенову	28	—
28. Зашт. діак. с. Каплуновки Іоанну Семитренникову.	28	—
29. Вд. діак. с. Хрущовой-Никитовки Матронѣ Индутной	23	85
30. Зашт. діак. с. Колонтаева Стефану Дмитренко	14	—
31. Вд. псал. с. Колонтаева Евдокіи Базилевичъ.	14	—
32. Вд. псал. с. Малой-Писаровки Варварѣ Семеновой.	14	—
33. Бывш. псал. с. Поличковки Григорію Лебедеву	14	—
34. Доч. псал. с. Колонтаева Евдокіи Базилевской	5	10
Итого		492 20

По Валковскому уѣзду.

35. Зашт. свящ. с. Огульцовъ Константину Острогорскому	12	65
36. Вд. прот. г. Валокъ Аннѣ Голяховской.	42	—
37. Вд. свящ. с. Свѣжкова-Кута Ольгѣ Святогоровой	21	—
38. Зашт. діак. с. Свѣжкова-Кута Петру Данилову	11	75
39. Зашт. псал. с. Караванска Виссаріону Дюкову	14	—
40. Зашт. псал. с. Высокополя Михаилу Безуглову.	14	—
41. Зашт. псал. г. Валокъ Антоцію Павловскому.	14	—
42. Вд. псал. г. Валокъ Меланіи Соколовской	14	—
Итого		143 40

По Волчанскому уѣзду.

43. Зашт. свящ. с. Ново-Александровки Василю Попову.	42	—
44. Зашт. свящ. с. Средняго-Бурлака Іоанну Кіяновскому.	42	—
45. Зашт. свящ. с. Ольховатки Іоанну Склабинскому.	22	10
46. Вд. свящ. с. Котовой Маріи Рубинской.	42	—
47. Вд. свящ. с. Верхней-Писаровки Евдокіи Огульковой	42	—
48. Вд. свящ. с. Мартовой Евдокіи Михайловской	42	—
49. Сиротамъ свящ. с. Бѣлаго-Колодезя Дзюбановымъ	42	—
50. Вд. діак. с. Печенѣгъ Харитинѣ Федоровой	28	—
51. Вд. діак. с. Графскаго Татьянѣ Михайловской	29	17
52. Вд. псал. с. Бѣлаго-Колодезя Аннѣ Червонецкой	14	—
53. Вд. псал. с. Юрченково Антошиѣ Бузицкой	26	35
54. Вд. псал. с. Большой-Бабки Параскевѣ Мшумной.	22	50
Итого.		394 12

По Зміевскому уѣзду.

	Р.	К.
55. Вд. прот. г. Чугуева Аннѣ Сильванской	42	—
56. Вд. свящ. с. Борокъ Матронѣ Андреевской	42	—
57. Вд. свящ. с. Нижней Орели Маріи Теодоровой	42	—
58. Вд. свящ. с. Андреевки Еленѣ Рудинской	42	—
59. Вд. свящ. с. Тетлѣги Евгеніи Анисимовой	42	—
60. Вд. свящ. с. Нижне-Русск. Бишкпя Маріам. Реутской.	34	20
61. Вд. свящ. с. Терноваго Екатерианѣ Татариновой	27	65
62. Женѣ свящ. с. Лагерей Аннѣ Щербинѣ	42	—
63. Доч. свящ. с. Лпмана Неонилѣ Павловой	42	—
64. Доч. свящ. с. Лагерей Вѣрѣ Аксеевской	80	40
65. Зашт. діак. с. Балаклен Алексѣю Критскому	14	—
66. Зашт. діак. с. Бригадировки Петру Раевскому	28	—
67. Зашт. діак. г. Чугуева Моисею Посельскому	14	—
68. Зашт. діак. с. Охочей Платону Стахевичу	37	5
69. Вд. діак. с. Лагерей Варварѣ Михайловской	28	—
70. Вд. діак. г. Чугуева Агрипинѣ Поповой	28	—
71. Вд. діак. с. Малыновой Маріи Ковалевской	28	—
72. Зашт. псал. с. Каменной-Яруги Іакову Зиньковскому	19	90
73. Зашт. псал. с. Ассѣвки Николая Сильванскому	14	—
74. Вд. псал. с. Охочей Татьянѣ Стахевичѣ	14	—
75. Вд. псал. с. Тарановки Теодосіи Михайловской	14	—
76. Вд. псал. с. Евфремовки Елисаветѣ Павловской	14	—
77. Вд. псал. г. Чугуева Еленѣ Сукачевой	14	—
78. Вд. псал. с. Бурлея Маріи Ястремской	14	—
79. Вд. псал. с. Гулий-Поля Серафимѣ Власовской	14	—
80. Вд. псал. с. Гомольши Анастасіи Оглоблной	14	—
81. Вд. псал. с. Андреевки Еватеринѣ Гладковой	14	—
82. Вд. псал. с. Ново-Ивановки Анастасіи Криницкой	14	—
83. Вд. псал. с. Моспановой Екатерианѣ Марковой	33	40
84. Вд. псал. с. Лозовельки Анастасіи Мураховской	13	75
Итого.	820	35

По Изюмскому уѣзду.

85. Зашт. свящ. с. Песокъ Стефану Роменскому	42	—
86. Вд. прот. с. Христища Аннѣ Кунцовой	42	—
87. Вд. свящ. с. Шандриголовой Екатерианѣ Могиланской.	42	—
88. Вд. свящ. с. Новоселовки Александрѣ Дикаревой	19	—
89. Сиротамъ свящ. с. Голой-Долины Арсѣвевымъ	42	—

	Р.	К.
90. Дочерямъ свящ. с. Кривой-Луки <i>Мухинымъ</i>	42	—
91. Дочерямъ свящ. с. Никифоровки <i>Воробьевымъ</i>	49	93
92. Зашт. діак. с. Заводъ Георгію <i>Уланову</i>	28	—
93. Зашт. діак. с. Барвенково Николаю <i>Любарскому</i>	28	—
94. Зашт. діак. с. Рѣдводуба Іоанну <i>Цетрову</i>	39	80
95. Вд. діак. с. Селимовки Аннѣ <i>Ковалевской</i>	28	—
96. Сыну діак. с. Стратилатовки Николаю <i>Грабовскому</i>	14	—
97. Зашт. псал. с. Залиманья Василю <i>Федорову</i>	9	33
98. Зашт. псал. с. Великой-Камышевахи Павлу <i>Попову</i>	14	—
99. Вд. псал. с. Александровки Евдокии <i>Андреевой</i>	14	—
100. Вд. псал. с. Поповки Александрѣ <i>Полмишской</i>	14	—
101. Вд. псал. с. Цареборисова Татьянѣ <i>Грабовской</i>	12	95
102. Вд. псал. с. Никольской Агафіи <i>Макаровской</i>	9	65
103. Вд. псал. с. Алисовки Евдокии <i>Кармановой</i>	11	25
Итого	501	91

По Купянскому уѣзду.

104. Зашт. прот. с. Ново-Георгіевска Василю <i>Попову</i>	42	—
105. Зашт. свящ. с. Маначиновки Павлу <i>Оранскому</i>	41	20
106. Вд. свящ. с. Двурѣчной Александрѣ <i>Лукашевой</i> ?	42	—
107. Вд. свящ. с. Ново-Осиновой Анастасіи <i>Васильковской</i>	42	—
108. Вд. свящ. с. Верхней-Дуванки Марѣ <i>Чугаевой</i>	42	—
109. Дочерямъ свящ. с. Тарасовки <i>Курасовскимъ</i>	42	—
110. Доч. свящ. с. Сватовой-Лучки Екатериѣ <i>Ерофаловой</i>	53	—
111. Зашт. діак. с. Петропавловки Николаю <i>Любарскому</i>	28	—
112. Зашт. діак. с. Ново-Ольшаной Павлу <i>Флоринскому</i>	19	70
113. Вд. діак. с. Юрьевки Ольгѣ <i>Черняевой</i>	28	—
114. Вд. діак. с. Ново-Осиновой Евфросиніи <i>Шпенковой</i>	28	—
115. Зашт. псал. с. Верхней-Дуванки Николаю <i>Зеленскому</i>	14	—
116. Зашт. псал. с. Краснянки Петру <i>Жукову</i>	14	—
117. Вд. псал. с. Пристѣна Марѣ <i>Сахновской</i>	16	25
118. Вд. псал. с. Покровска Агриппиѣ <i>Рудневой</i>	14	—
119. Вд. псал. с. Ново-Осиновой Александрѣ <i>Кустовской</i>	14	—
120. Вд. псал. с. Дружелюбовки Даріи <i>Пересыпкиной</i>	14	—
121. Вд. псал. с. Николаевки Маріи <i>Поповой</i>	14	—
122. Вд. псал. с. Сватовой-Лучки Аннѣ <i>Литвинцевой</i>	14	—
Итого	522	15

По Лебединскому уѣзду.

123. Зашт. свящ. г. Лебедина Петру <i>Чижевскому</i>	42	—
124. Зашт. свящ. г. Лебедина Алексѣю <i>Милостанову</i>	42	—

	Р.	К.
125. Зашт. свящ. с. Межирича Юанну <i>Соколовскому</i> . . .	42	—
126. Зашт. свящ. с. Малаго-Исторона Михаилу <i>Подольскому</i> . . .	42	—
127. Зашт. свящ. с. Тучнаго Андрею <i>Люминарскому</i> . . .	42	—
128. Вд. свящ. с. Буймера Маріи <i>Проскурниковой</i> . . .	42	—
129. Вд. свящ. с. Мартыновки Параскевѣ <i>Мухиной</i> . . .	42	—
130. Вд. свящ. с. Павленково Еленѣ <i>Елминской</i> . . .	42	—
131. Доч. свящ. с. Ясеноваго Валентянѣ <i>Шебатинской</i> . . .	42	—
132. Зашт. діав. с. Ворожбы Васялю <i>Заводскому</i> . . .	28	—
133. Вд. діак. с. Деркачевки Анастасіи <i>Флоринской</i> . . .	28	—
134. Зашт. псал. с. Павленково Васялю <i>Збукареву</i> . . .	14	—
135. Зашт. псал. с. Межирича Стефану <i>Мамшевскому</i> . . .	14	—
136. Зашт. псал. с. Павленково Прокофію <i>Попову</i> . . .	14	—
137. Вд. псал. г. Лебедина Маріи <i>Дажньвской</i> . . .	14	—
138. Вд. псал. с. Межирича Екатеринѣ <i>Безуловой</i> . . .	14	—
139. Вд. псал. с. Влѣзокъ Іульяніи <i>Капустинной</i> . . .	17	95
140. Доч. псал. с. Ворожбы Пелагіи <i>Лисанской</i> . . .	14	—
Итого . . .	535	95

По Старобѣльскому уѣзду.

141. Зашт. прот. с. Подгоровки Николаю <i>Шокотову</i> . . .	21	—
142. Зашт. прот. с. Черняговки Николаю <i>Матвѣву</i> . . .	42	—
143. Зашт. свящ. с. Великотска Петру <i>Раздольскому</i> . . .	42	—
144. Зашт. свящ. с. Николаева Гавріилу <i>Попову</i> . . .	22	35
145. Вд. прот. с. Ново-Пскова Любви <i>Раздольской</i> . . .	42	—
146. Вд. прот. с. Литвиновки Александрѣ <i>Кузнецовой</i> . . .	42	—
147. Вд. прот. с. Алексѣевки Аннѣ <i>Поповой</i> . . .	29	15
148. Вд. свящ. с. Шулгвинки Ольгѣ <i>Карповой</i> . . .	63	—
149. Вд. свящ. с. Петро-Павловки Маріи <i>Ястремской</i> . . .	42	—
150. Вд. свящ. с. Мостковъ Татьянѣ <i>Соколовой</i> . . .	42	—
151. Вд. свящ. с. Верхней-Покровки Александрѣ <i>Инноковой</i> . . .	42	—
152. Вд. свящ. с. Рудева Антонянѣ <i>Каплуненковой</i> . . .	42	—
153. Вд. свящ. с. Ново-Астрахани Екатеринѣ <i>Насѣдкиной</i> . . .	42	—
154. Вд. свящ. с. Вѣло-Куракиной Наталіи <i>Косьминой</i> . . .	42	—
155. Вд. свящ. с. Гладкова Аннѣ <i>Жадамовской</i> . . .	42	—
156. Вд. свящ. с. Брусовки Маріи <i>Баженовой</i> . . .	42	—
157. Вд. свящ. с. Ново-Боровой Маріи <i>Склярвой</i> . . .	42	—
158. Вд. свящ. с. Ново-Астрахани Анастасіи <i>Оаворовой</i> . . .	42	—
159. Вд. свящ. с. Никольской Александрѣ <i>Василевской</i> . . .	47	25
160. Вд. свящ. с. Нещеретовой Раисѣ <i>Сильванской</i> . . .	52	25

	Р.	К.
161. Вд. свящ. с. Богдановки Еленѣ <i>Бѣдиной</i>	35	25
162. Доч. свящ. с. Ново-Боровой Антонинѣ <i>Приходьковой</i>	42	—
163. Доч. свящ. с. Ганвусовки Аннѣ <i>Лядской</i>	18	20
164. Зашт. діак. с. Смольянвнова Іоанну <i>Дикареву</i>	28	—
165. Вд. діак. с. Муратовой Еленѣ <i>Поповой</i>	28	—
166. Вд. діак. с. Ново-Россошв Маріи <i>Бутковой</i>	28	—
167. Вд. діак. с. Донцовки Маріи <i>Щелоковской</i>	28	—
168. Вд. діак. с. Боровеньки Екатеринѣ <i>Спѣсивцевой</i>	17	—
169. Вд. діак. с. Танюшевки Евдокии <i>Федоровской</i>	39	45
170. Вд. діак. с. Шульганки Аннѣ <i>Боевой</i>	28	25
171. Доч. діак. с. Литвинновки <i>Наумовымъ</i>	28	—
172. Зашт. псал. с. Маркови Павлу <i>Уланову</i>	14	—
173. Зашт. псал. с. Евсуга Николаю <i>Попову</i>	14	—
174. Зашт. псал. с. Поповки Николаю <i>Лихницкому</i>	14	—
175. Зашт. псал. с. Литвиновки Арсенію <i>Грекову</i>	14	—
176. Бывш. псал. с. Макартетина Іоанну <i>Филевскому</i>	14	—
177. Вд. псал. с. Алексѣевки Маринѣ <i>Дикаревой</i>	14	—
178. Вд. псал. с. Черниговки Маріи <i>Павловой</i>	14	—
179. Вд. псал. Деркульск. кон. завода Авплинѣ <i>Оржельской</i> .	14	—
180. Доч. умерш. псал. с. Штормовой Маріи <i>Соболевой</i>	14	—
Итого.	1269	15

По Сумскому уѣзду.

181. Зашт. прот. с. Павловоѣ Захаріи <i>Добреиному</i>	42	—
182. Вд. свящ. с. Искрпсковщины Параскевѣ <i>Хижняковой</i> .	42	—
183. Вд. свящ. г. Сумѣ Татьянѣ <i>Литкевичъ</i>	42	—
184. Вд. свящ. с. Нижней-Сыроватки Маріи <i>Ливденковой</i>	42	—
185. Вд. свящ. г. Сумѣ Евфросиніи <i>Наумовой</i>	35	—
186. Вд. свящ. г. Сумѣ Вѣрѣ <i>Яценковой</i>	42	—
187. Вд. свящ. с. Аннинской Иринѣ <i>Ильинской</i>	21	—
188. Доч. свящ. с. Юнаковки Ольгѣ <i>Новопольской</i>	42	—
189. Зашт. діак. с. Ворожбы Николаю <i>Стеллецкому</i>	31	70
190. Вд. діак. с. Терешковки Агафіи <i>Торанской</i>	28	—
191. Вд. діак. с. Юнаковки Евфросвиніи <i>Шшижиной</i>	28	—
192. Вд. діак. с. Вирей Александрѣ <i>Багинской</i>	28	—
193. Зашт. псал. с. Верхн.-Сыр. Прокофію <i>Васильковскому</i> .	14	—
194. Вд. псал. с. Бобрвка Евфросіи <i>Строевской</i>	14	—
195. Вд. псал. с. Ворожбы Александрѣ <i>Трипольской</i>	14	55
Итого	466	25

По г. Харькову.

	Р.	К.
196. Зашт. прот. Каедр. собора Тимоею Павлову . . .	84	—
197. Зашт. прот. Каедр. собора Павлу Дажньескому . . .	42	—
198. Вд. прот. Свято-Духовской ц. Ольгѣ Левандовской . . .	42	—
199. Вд. прот. Крестовоздвиженск. ц. Аннѣ Щелкуновой . . .	42	—
200. Вд. прот. Благовѣщенской ц. Меланіи Проскурниковой. . .	42	—
201. Сирот. прот. Троицкой ц. Лащенковымъ	42	—
202. Зашт. свящ. прич. къ Михайл. ц. Іоакиму Оедорову.	42	—
203. Вд. діак. Каедр. Собора Аннѣ Кудрявцевой	28	—
204. Вд. діак. Петропавловской ц. Маріи Евтушенковой	28	—
205. Вд. Столовая. Х. Д. Конспеторіа Маріи Любинской	42	—
206. Женьѣ отст. Препод. Х. Д. Семин. Евлампіи Садовой	42	—
207. Вд. учителя Х. Д. учяща Александрѣ Лащенковой	42	—
208. Отставн. надзир. Х. Е. ж. учяща Лукіи Ковалевой	42	—
Итого	560	—

По Харьковскому уѣзду:

209. Зашт. прот. с. Безлюдовки Іоанну Хижнякову	42	—
210. Зашт. свящ. с. Русской-Лозовой Арсенію Будянскому	42	—
211. Зашт. свящ. с. Борнцевой Іоанну Ковалеву	42	—
212. Зашт. свящ. с. Больш. Цроход. Григорію Лобковскому	21	—
213. Вд. прот. с. Люботина Александрѣ Лобковской	19	85
214. Вд. свящ. с. Бабяевъ Юліи Лобковской	42	—
215. Вд. свящ. с. Хорошева Вѣрѣ Крыжановской	30	90
216. Вд. свящ. г. Золочева Евдокіи Клепальской.	42	—
217. Вд. свящ. с. Основы Маріи Кунцманной	42	—
218. Вд. свящ. с. Озерянки Маріи Владыковой	42	—
219. Вд. свящ. с. Ольшаной Анастасіи Любимкой	42	—
220. Вд. свящ. с. Гавриловки Анастасіи Ветуховой	42	—
221. Вд. свящ. с. Сороковки Агрппинѣ Пономаревой	42	—
222. Дочери свящ. с. Должика Александрѣ Казанской	42	—
223. Дочери свящ. с. Лионецъ Александрѣ Черняевой	42	—
224. Дочери свящ. с. Черк.-Гишковъ Евгении Щепинской	42	—
225. Зашт. діак. с. Циркуновъ Стефану Рогольскому	28	—
226. Сиротамъ діак. с. Гіевки Бутковскимъ	28	—
227. Зашт. псал. с. Спиволицовки Дмитрію Ястремскому	9	35
228. Вд. псал. с. Веселаго Маріи Будянской	14	—

	Р. К.
229. Вд. псал. с. Сорововки Наталіи <i>Фаворовой</i>	14 —
230. Вд. псал. с. Ивановки Еленѣ <i>Пряджиной</i>	14 —
	Итого . . . 725 10

А всего по епархіи. . 6865 50

Предсѣдатель Правленія, Ректоръ Семинаріи

Протоіерей *Іоаннъ Знаменскій.*

Члены Правленія

{ Казначей, Прот. *Александръ Фодоровскій.*
Дѣлопроизвод., Прот. *Николай Гутниковъ.*

Бухгалтеръ *Тихонъ Стенурскій.*

Настоящій отчетъ по приходу и расходу суммъ Эмеритальной Кассы духовенства Харьковской Епархіи за 1900 годъ Членами Ревизіоннаго Комитета провѣренъ и оказалось, что суммы прихода и расхода, показанныя въ отчетѣ, составились изъ тѣхъ именно суммъ, какія значатся по прихода-расходной книгѣ, а потому и отчетъ составленъ правильно.

Члены Ревизіоннаго
Комитета

{ Протоіерей *Петръ Мигулинъ.*
Священникъ *Александръ Луценковъ.*

Педагогическіе курсы для учителей церковныхъ школъ Харьковской и Сухумской епархій въ г. Харьковѣ въ 1901 г.

По опредѣленію Уч. Совѣта при Св. Синодѣ въ г. Харьковѣ отъ 6 іюня по 10 іюля лѣтомъ текущаго года были учреждены педагогическіе курсы для учителей и учительницъ церковныхъ школъ Харьковской и Сухумской епархій. Составляя пятую очередь учителей и учительницъ, подлежащихъ вызову на курсы, Харьковскіе педагогическіе курсы текущаго лѣта вступаютъ такимъ образомъ въ пятый годъ своего существованія и за истекшій періодъ успѣли удовлетворить потребность въ педагогическомъ образованіи болѣе нежели 400 лицъ, нуждавшихся въ восполненіи своихъ педагогическихъ познаній и въ усовершенствованіи въ церковномъ пѣніи.

Пятилѣтній опытъ существованія учительскихъ курсовъ наглядно убѣждаетъ насъ въ ихъ несомнѣнномъ образователь-

номъ и нравственно-воспитательномъ значеніи. Препрежнее невѣдовѣріе общества, выражавшаго сомнѣніе въ цѣлесообразности денежныхъ затратъ на этотъ предметъ, подъ вліяніемъ неоспоримыхъ фактовъ и наблюденій совершенно разсѣялось. Печать и общество, лица, издали наблюдающія за развитіемъ церковно-школьнаго дѣла и непосредственно руководящія имъ, всѣ поняли и увидѣли, что мѣры, предпріятыя Св. Синодомъ для поднятія образовательнаго уровня учителей. въ видѣ повсемѣстно учреждаемыхъ курсовъ, не только вполнѣ достигаютъ своей цѣли, но звляются сильнымъ двигателемъ, обезпечивающимъ успѣхъ школьнаго дѣла особенно въ настоящее время.

Чтобы удостовѣриться въ этомъ, достаточно обратить вниманіе на самый составъ учащихъ въ церковныхъ школахъ лицъ. Принадлежатъ къ составу причта, значительная часть учителей церковныхъ школъ призвана къ учительству неожиданно, случайно и, такъ сказать, поневолѣ безъ правильной и систематической подготовки. Для такихъ учителей курсы являются почти единственнымъ средствомъ восполненія ихъ педагогическаго образованія. Прослушавъ методическія бесѣды по предметамъ школьнаго курса и увидѣвъ на практикѣ въ подвижной образцовой школѣ примѣненіе главнѣйшихъ основъ правильнаго обученія, учителя начинаютъ дѣйствовать въ своей педагогической практикѣ увѣреннѣе, прямѣе и цѣлесообразнѣе. Учительскіе курсы многихъ неопытныхъ учителей избавляютъ отъ необходимости измышлять свои способы и приемы обученія, нерѣдко отжившіе или уже давно открытые и практикующіеся. Здѣсь, на курсахъ, они легко могутъ повѣрять результаты свей учительской практики путемъ взаимныхъ бесѣдъ съ преподавателями и разбора пробныхъ уроковъ, даваемыхъ самими курсистами. Но не однимъ неопытнымъ учителямъ курсы приносятъ громадную пользу. Курсы имѣютъ неоспоримое значеніе и для остальныхъ учителей, богатыхъ опытомъ, не скудныхъ образованіемъ и даже получившихъ спеціальную педагогическую подготовку. По самому характеру своему педагогика и дидактика такія науки, которыя никогда не имѣютъ своего послѣдняго слова и въ примѣненіи къ жизни и практикѣ.

обученія находятся въ постоянномъ развитіи и усовершенствованіи. Самый опытный учитель, если онъ не слѣдитъ за развитіемъ дидактической науки, съ каждымъ днемъ, можно сказать, отстаетъ отъ современныхъ ему методовъ обученія и воспитанія.

Еще большее значеніе учительскіе курсы должны имѣть и дѣйствительно имѣютъ въ нравственно-воспитательномъ отношеніи. Живя въ глуши деревень, учителя, какъ лица, стоящія выше своей среды, весьма нерѣдко испытываютъ недостатокъ духовно-нравственнаго удовлетворенія; опытъ показываетъ, что натуры болѣе слабыя даже окончательно засасываются этою средою, дѣлаясь неспособными къ дальнѣйшему саморазвитію. Жизнь въ городѣ, въ кружкѣ своихъ товарищей, въ постоянномъ общеніи съ руководителями и преподавателями курсовъ, постоянныя образовательныя экскурсіи и прогулки, естественно должны ихъ оживить, ободрить и возбудить потребность высшихъ духовныхъ интересовъ. Излишне говорить о томъ, что постоянный взаимообмѣнъ чувствами и мыслями, результатами учительской практики и воспоминаніями прежней и настоящей жизни въ приходѣ, долженъ вызвать интересъ къ самому учительству и побудить ихъ созвательно отнестись къ своей личной жизни и дѣятельности въ приходѣ. Благотворное и всестороннее вліяніе педагогическихъ курсовъ, какъ нельзя лучше подтверждается фактами дѣйствительной жизни. Уѣздные наблюдатели церковныхъ школъ единогласно свидѣтельствуютъ, что учителя, прослушавшіе курсы и школы, въ коихъ они состоятъ преподавателями, измѣняются безусловно къ лучшему не только въ постановкѣ церковнаго пѣнія и прочихъ предметовъ обученія, но и въ дисциплинарномъ и педагогическомъ отношеніяхъ. Излишнее же самомнѣніе отдѣльныхъ лицъ, возбуждаемое иногда пребываніемъ на курсахъ, является, какъ показываетъ практика, только единичнымъ недостаткомъ, характеризующимъ слабѣйшихъ учителей.

Въ основаніе дѣятельности учительскихъ курсовъ по примѣру прежнихъ лѣтъ были положены особыя, составленныя Уч. Совѣтомъ при Св. Синодѣ, „Правила о вр. пед. кур.“, коими обстоятельно и подробно указаны какъ внѣшняя организація курсовъ, такъ общія основанія для правильнаго ихъ веденія. Согласно

этимъ правиламъ и въ связи съ практикою прежнихъ лѣтъ, руководителямъ курсовъ ясно представлялась не только общая цѣль курсовыхъ занятій, но и всѣ частныя приемы этихъ занятій, ихъ объемъ, содержаніе и послѣдовательность. Въ этомъ отношеніи учительскіе курсы представляли собою, какъ бы временное учебное заведеніе, въ которомъ учителя—курсисты являлись учениками, а руководители ихъ учителями.

Согласно распоряженію Епархіальнаго Уч. Совѣта, для слушанія педагогическихъ курсовъ, предварительно и заблаговременно, было вызвано на средства казны 83 учителей и учительницъ изъ всѣхъ 11 уѣздовъ Харьковской епархіи. Расчисленіе ихъ по уѣздамъ было сдѣлано пропорціонально количеству школъ и учащихся въ нихъ лицъ. вмѣстѣ съ ними было принято еще 3 экстерна по собственному ихъ желанію и на собственные средства для изученія собственно церковнаго пѣнія. На курсы вызваны преимущественно учителя и учительницы, заявившіе себя усердіемъ и любовію къ дѣлу, но недостаточно знакомые съ приемами и способами обученія грамотѣ и другимъ предметамъ школьнаго обученія, а равно и тѣ изъ учителей, которые, будучи опытными въ дѣлѣ преподаванія учебныхъ предметовъ, недостаточно знакомы съ церковнымъ пѣніемъ и не обладаютъ искусствомъ преподавать пѣніе и устраивать хоръ. Кромѣ того съ разрѣшенія Уч. Совѣта при Св. Синодѣ Сухумскимъ епархіальнымъ Уч. Совѣтомъ было командировано на курсы 9 учителей и 1 учительница Сухумской епархіи, которые и вошли въ составъ курсовъ на общихъ основаніяхъ, при дополнительной ассигновкѣ отъ казны. Такимъ образомъ всѣхъ слушателей и слушательницъ курсовъ было 96 ч., въ томъ числѣ 62 учителя и 34 учительницы и 3 спеціальныхъ слушателя церковнаго пѣнія.

По уѣздамъ слушатели и слушательницы курсовъ распределяются слѣдующимъ образомъ: 1) Изъ Ахтырскаго уѣзда 3 учителя: Стеллецкій Николай, Рогальскій Артемій и Молчанъ Николай.

2) Изъ Богодуховскаго уѣзда 9 учителей: Стефановскій Гавріиль, Гапоненко Василій, Бульбенко Николай, Гаповенко Яковъ, Остапенко Харитонъ, Бондарь Павелъ, Гапоненко Ге-

оргій, Мироненко Петръ, Поповъ Арсеній и 1 учительница—Пономаренко Александра.

3) Изъ Валковскаго уѣзда 3 учителя: Эвенховъ Константинъ, Чернявскій Иванъ, Сергѣевъ Константинъ и 2 учительницы—Чернышева Александра и Санжаревская Неонила.

4) Изъ Волчанскаго уѣзда 4 учителя: Сычкаревъ Павелъ, Захарьевъ Павелъ—діаконъ, Филоненко Григорій, Фаворовъ Николай и 2 учительницы: Попова Евдокія и Рубивская Ольга.

5) Изъ Зміевскаго уѣзда 5 учителей: Корвильевъ Алексѣй, Марченко Андрей, Торанскій Михайлъ, Колотовскій Михайлъ, Гладковъ Максимъ и 2 учительницы: Костоглодова Надежда, и Мартыненко Клавдія.

6) Изъ Изюмскаго уѣзда 8 учителей: Юрченко Евѣимъ, Безрукъ Николай, Коломієць Романъ, Поляковъ Николай, Трегубовъ Петръ, Кравченко Иванъ, Отришко Авксентій, Рубинскій Иванъ и 1 учительница—Яновская Александра.

7) Изъ Купянскаго уѣзда 4 учителя: Власовскій Андрей, Макухинъ Яковъ—діаконъ, Склярговъ Павелъ—діаконъ, Макаровскій Захарій—діаконъ и 2 учительницы: Ковалева Александра и Кульбидцкая Манеѣа.

8) Изъ Лебединскаго уѣзда 3 учителя: Стефановскій Константинъ—діаконъ, Ващенко Иванъ, Власовскій Александръ и 4 учительницы: Полянская Татіана, Мостовенко Анна, Макаренко Ольга и Данилевская Анна.

9) Изъ Старобѣльскаго уѣзда: 2 учителя—Сидоренко Алексѣй и Цапенко Николай и 13 учительницъ: Добычина Евдокія, Бертранъ Екатерина, Кузакова Елена, Тремпольцева Ольга, Головинская Вѣра, Онофрійчукъ Марія, Роговенко Марія, Бурденко Вѣра, Степенко Елена, Рудевко Евдокія, Литвипова Марія, Хрипкова Анастасія и Бѣляева Варвара. Кромѣ этого, допущены къ слушанію церковнаго пѣнія 3 учителя церковнаго пѣнія въ одноклассныхъ церковно-приходскихъ школахъ Старобѣльскаго уѣзда: Фисенко Иванъ, Бородаевъ Михайлъ и Ковалевъ Стефанъ.

10) Изъ Сумскаго уѣзда: 2 учителя—Новомірскій Ѳеодоръ, Лукьяновъ Сергій и и. д. учительницы Попова Марія.

11) Изъ Харьковскаго уѣзда 5 учителей: Ивановъ Андрей,

Кротенко Григорій, Чебановъ Павель—діаконъ, Ѳедоровъ Григорій, Уманцевъ Григорій; 2 и. д. учителя: Бондаренко Тимофеей и Лютенко Иванъ; 4 учительницы: Грекова Надежда, Грабовская Анна, Торанская Анна, Подольская Марія и 1 практикантка Игнатъева Александра.

Изъ числа поименованныхъ учителей только 2 не состояли на учительской службѣ, всѣ же остальные проходили учительскія должности въ теченіе большаго или меньшаго періода времени, а именно: 53 состояли 1 годъ въ должности учителя; 13—два года; 11—3 года; 5—4 года; 6—5 лѣтъ; 1—6 лѣтъ; 3—7 лѣтъ; 1—8 лѣтъ. Такая сравнительно малая продолжительность учительской службы объясняется какъ недостаточнымъ вознагражденіемъ, такъ главнымъ образомъ тѣмъ, что на курсы вызваны лица преимущественно молодыя, только что выбывшія изъ разныхъ учебныхъ заведеній.

По своему служебному положенію слушатели курсовъ принадлежатъ: къ составу причта 11, въ томъ числѣ: діаконѣвъ—6, псаломщиковъ 5, учителей, не принадлежащихъ къ членамъ причта, 29 и свѣтскаго званія 53.

Слѣдуетъ при этомъ замѣтить, что всѣ слушатели курсовъ за весьма небольшимъ исключеніемъ лица молодыя, только что вступающія на учительское поприще и слѣдовательно составляющія надежды духовнаго вѣдомства. По возрасту курсисты распредѣляются такъ: отъ 16 до 20 лѣтъ 58 слушателей, отъ 20 до 30 лѣтъ 31—отъ 30 и выше 4.

Учительскіе курсы съ ихъ общежитіемъ имѣли помѣщеніе въ зданіи Епархіальнаго женскаго училища. Благодаря внимательному отношенію вачальствующихъ лицъ, Предсѣдателя Совѣта училища проф. Т. И. Буткевича и начальницы Е. Н. Гейцыгъ, курсисты были окружены всѣми возможными удобствами. Самое положеніе училища въ возвышенной части города, окруженной садами и незаселенными окраинами, давая возможность пользоваться свѣжимъ воздухомъ и прогулками, въ значительной степени облегчало ихъ трудовую жизнь среди постоянныхъ занятій въ знойные дни лѣта. Въ распоряженіе учителей и учительницъ были отведены свѣтлыя и просторныя помѣщенія училища, предварительно отремонтированныя: двѣ

обширныя залы для учебныхъ занятій, спальни для учительницъ, зданіе больницы для учителей, столовая, комната для мастерской, сборная комната для курсистовъ, сборное помѣщеніе для учениковъ образцовой школы и квартира администраціи курсовъ. Въ пользованіе курсистовъ были предоставлены также прачешная и баня, ежедневно открытая для холодныхъ ваннъ и неоднократно нагрѣваемая для мытья горячею водою. Все это въ общемъ при близкомъ сочувствіи начальствующихъ лицъ создавало благопріятныя внѣшнія условія, при которыхъ можно было трудиться съ большимъ успѣхомъ.

Для завѣдыванія курсами была избрана Епархіальнымъ училищнымъ Совѣтомъ особая распорядительная коммиссія, въ составъ которой вошли инспекторъ курсовъ, смотритель и экономъ курсовъ. Инспекторъ курсовъ, Епархіальный наблюдатель церковныхъ школъ В. О. Давыденко, имѣлъ общее попеченіе о курсахъ, надзоръ за правильнымъ теченіемъ ихъ въ учебно-воспитательномъ и хозяйственномъ отношеніяхъ, составлялъ по соглашенію съ преподавателями росписаніе занятій, руководилъ сими занятіями и завѣдывалъ перепискою и сношеніями по дѣламъ курсовъ съ разными лицами и учрежденіями. Смотритель курсовъ, Уѣздный наблюдатель И. А. Рудневъ, состоя сотрудиномъ Инспектора по всѣмъ дѣламъ курсовъ, имѣлъ надзоръ за исполненіемъ установленнаго порядка на курсахъ и велъ письменную часть, внимательно входя во всѣ стороны курсовой жизни. Для ближайшаго веденія хозяйственной части былъ приглашенъ въ качествѣ эконома курсовъ, экономъ Епархіальнаго Женскаго Училища А. О. Васильевъ, завѣдывавшій столомъ, прислугою, содержаніемъ дома и проч. Кромѣ того согласно „Правилъ“, для попеченія объ учительницахъ приглашена особая надзирательница И. А. Шебатинская.

День 6 іюня для слушателей курсовъ настоящаго года является незабвеннымъ и дорогимъ по воспоминаніямъ днемъ. Въ означенный день самъ маститый Архипастырь Высокопреосвященнѣйшій Амвросій благоволилъ прибыть въ зданіе общежитія, чтобы вмѣстѣ съ учителями принять молитвенное участіе въ открытіи курсовъ и благословить ихъ на предсто-

ящій трудъ, а своимъ архипастырскимъ словомъ дать имъ высокое наставленіе въ ихъ дальнѣйшей жизни.

Торжество открытія курсовъ началось благолѣпнымъ служеніемъ Божественной литургіи, соборіе совершенной проф. Харьковскаго Университета прот. Тимофеемъ Буткевичемъ въ сослуженіи двухъ священниковъ—инспектора классовъ Епархіальнаго Женскаго Училища о. Іоанна Котова и законоучителя Образцовой при училищѣ церковно-приходской школы О. Михаила Клячнаго и о. Діакона Каедральнаго Собора Мартыанова. Во время литургіи пѣлъ хоръ въ составѣ 90 учителей и учительницъ, наканунѣ организованный опытнымъ регентомъ архіерейскаго хора М. С. Ведринскимъ. Могучій и стройный хоръ при полнотѣ женскихъ и мужскихъ голосовъ невольно возбуждалъ въ предстоящихъ молитвенное настроеніе.

Ко времени совершенія литургіи въ храмъ училища прибылъ Владыка, который въ концѣ служенія обратился къ предстоящимъ съ своимъ словомъ „О благодатномъ мирѣ“, громко и выразительно прочитаннымъ прот. Т. И. Буткевичемъ. Это новое слово достославнаго витія, исполненное тонкихъ духовныхъ чувствованій и долговременнаго сердечнаго опыта, несомнѣнно навсегда запечатлѣется въ памяти слушателей, удостоившихся изъ устъ Владыки принять высокое слово назиданія.

По окончаніи литургіи Высокопреосвященнѣйшій Владыка, въ сопровожденіи цѣлаго сонма духовенства, вышелъ на средину храма для совершенія молебствія предъ началомъ ученія. Въ сослуженіи Владыкѣ приняли участіе: прот. Т. Буткевичъ, члены совѣта—прот. І. Чижевскій и прот. А. Оедоровскій, предсѣдатель Харьковскаго уѣднаго отдѣленія свящ. П. Скубачевскій, свящ. Н. Любарскій, уѣздные наблюдатели—свящ. А. Вербицкій, свящ. И. Евецкій, свящ. А. Станиславскій, инспекторъ классовъ, училища свящ. І. Котовъ, свящ. І. Петровскій и свящ. М. Клячный. Во время молебствія присутствовали члены Епархіальнаго училищнаго совѣта, члены распорядительной комиссіи по устройству курсовъ, члены Харьковскаго уѣднаго Отдѣленія, уѣздные наблюдатели, нѣкоторые изъ о.о. благочинныхъ, большинство городскаго ду-

ховенства и всѣ явившіеся на курсы учителя и учительницы. Послѣ провозглашенія обычнаго многолѣтія Царствующему дому, Св. Синоду, Высокопреосвященнѣйшему Амвросію и всѣмъ собравшимся на курсы учащимъ во главѣ съ ихъ руководителями, Владыка преподалъ всѣмъ свое архипастырское благословеніе на предстоящій тяжелый трудъ. Уходя изъ храма, Владыка милостиво спрашивалъ всѣхъ участниковъ курсовъ о внѣшнихъ условіяхъ, при которыхъ курсы будутъ ведены, о средствахъ, лицахъ и другихъ сторонахъ курсовой жизни. Затѣмъ Владыка, въ сопровожденіи болѣе нежели 50 духовныхъ и свѣтскихъ лицъ, почтившихъ своимъ посѣщеніемъ курсы, отправился въ квартиру начальницы училища, гдѣ всѣмъ собравшимся былъ предложенъ чай. Въ скоромъ времени Владыка оставилъ училище.

Такъ совершилось открытіе курсовъ, напутствуемое молитвою и благословеніемъ Архипастыря.

В. О. Давыденко.

(Продолженіе будетъ).

Епархіальныя извѣщенія.

Протоіерей Алексѣй Иларіоновъ симъ извѣщаетъ, что въ селеніи Кочетокъ, Зміевского уѣзда, для одноклассной смѣшанной школы требуется учитель или учительница. Жалованья 240 руб.; квартира при школѣ съ отопленіемъ и освѣщеніемъ. Ученіе въ школѣ начинается 1-го сентября. Желавшіе занять это мѣсто должны подавать прошеніе въ Зміевское Отдѣленіе церковно-приходскихъ школъ.

— Протоіерей Харьковской Іоанно-Усѣвковенской церкви Георгій *Волобуевъ*, по прошенію уволенъ отъ должности казначея при Епархіальномъ женскомъ училищѣ; причемъ на журналѣ совѣта училища о семъ резолюція Его Высокопреосвященства послѣдовала такая: „признаю своимъ долгомъ изъявить о. прот. *Волобуеву* искреннюю благодарность за его многолѣтнюю и усердную службу въ должности казначея со внесеніемъ въ списокъ и призываю на него Божіе благословеніе съ молитвой о его здравіи и долгоденствіи“.

— На донесеніи священника Троицкой Единовѣрческой церкви г. Харькова Михаила *Калыкина* о присоединеніи вмѣ 25 апрѣля с. г. въ хут Кряковкѣ, Старобѣльскаго уѣзда, 11 человекъ старообрядцевъ къ Право-

славной Церкви, резолюція Его Высокопреосвященства послѣдовала такая: „священнику *Калышину* за понесенный имъ трудъ и достигнутый успѣхъ изъяснить отъ моего имени благодарность, а число обращенныхъ имъ старообрядцевъ внести въ послужной ого списокъ“.

— Священники Изюмскаго уѣзда, с. Христица, Рождество-Богородичной церкви *Диметрій Кирилловъ* и сл. Шандриголевой, Иоанно-Богословской церкви *Паволъ Дзюбановъ*, по прошенію, перемѣщены одинъ на мѣсто другого.

— Псаломщикъ Митрофаніевской церкви при Изюмской земской лечебницѣ, *Петръ Черныоскій* умеръ, а на его мѣсто опредѣленъ и. д. псаломщика *Владиміръ Мураховскій*.

— Помощникъ благочиннаго 2 округа Изюмскаго уѣзда, священникъ с. Райгородки, *Василій Спѣсивцевъ*, по прошенію, вслѣдствіе разстроеннаго здоровья, уволенъ отъ должности помощника благочиннаго, а на эту должность опредѣленъ священникъ с. Лимана *Ѳеодоръ Бородаевъ*.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Приговоръ Пилата надъ Іисусомъ Христомъ.—Паиская аристократія.—Восточные патриархи.—Тайные христіане въ Турціи.—Митрополитъ Тырновскій Климентъ.—Іерархія греко-россійской Церкви къ началу XX столѣтія.—Желательное улучшеніе церковно-приходской школы.—Совмѣстность труда свѣтской и церковно-приходской школы.—Изъ циркуляра инспектора народныхъ школъ Курской губерніи.

Итальянскія газеты сообщаютъ, что въ часовнѣ, недалеко отъ маленькаго итальянскаго города Кесарія, открыта плита съ написаннымъ на ней смертнымъ приговоромъ, произнесеннымъ надъ Іисусомъ Христомъ. Текстъ приговора оригинальный и написанъ на древне-еврейскомъ языкѣ. Парижское археологическое Общество уже отправило, будто бы, спеціальную комисію, чтобы переписать тотъ текстъ приговора. Вотъ онъ въ цѣлости: „Приговоръ, произнесенный Понтіемъ Пилатомъ, намѣстникомъ Нижней Галилеи, гласитъ, чтобы Іисусъ Назаретянинъ умеръ смертью на крестѣ, на 17-мъ году царствованія Кесаря Тиберія, 25-го дня мѣсяца марта въ святомъ градѣ Іерусалимѣ, когда Анна и Каіафа были священниками и первосвященниками Господними. Понтій Пилать, намѣстникъ Нижней Галилеи, возсѣдая намѣстникомъ столицы Паэтона, приговариваетъ Іисуса Назаретянина къ смерти на крестѣ между двумя разбойниками, такъ какъ видные и извѣстные люди изъ народа свидѣтельствуютъ, что: 1) Іисусъ подстрекатель, 2) Іисусъ бунтовщикъ, 3) Іисусъ врагъ законовъ, 4) Іисусъ ложно вы-

даетъ себя за «Сына Божія», 5) Іисусъ ложно выдаетъ себе за царя Израиля, 6) Іисусъ съ пальмовою вѣткою въ рукахъ, сопровождаемый массою народа, вошелъ во храмъ. Понтій Пилать приказываетъ Корнелію Квирилину, первому центуріону, вести его на мѣсто вазни и отстранить всѣхъ убогихъ и богатыхъ, которые помѣшаютъ смерти Іисуса. Свидѣтели, подписавшіе смертный приговоръ Іисусу, слѣдующіе: 1) Даниль Робани, фарисей, 2) Іоанвъ Зарабатель, 3) Рафаиль Робани, 4) Каперъ, книжникъ. Іисуса проведутъ изъ Іерусалима на мѣсто вазни черезъ ворота Серену⁴.

— Ватиканъ не останавливается ни передъ чѣмъ, чтобы добыть себѣ денегъ. И вотъ онъ замыслилъ извлекать доходъ изъ дворянскихъ титуловъ: человекъ есть удобоэксплуатируемый ребенокъ, а титулъ—драгоценная погремушка. Хотя у папы сохранились только внѣшніе кажущіеся атрибуты для созиданія настоящаго дворянства, тѣмъ не менѣе онъ продолжаетъ торговать титулами и орденами. Любой господинъ, лишь бы только у него были деньги въ карманѣ, да на придачу ловкость, можетъ смѣло отправиться въ Римъ и возвратиться оттуда съ грамотою на титулъ графа, маркиза, князя, герцога. Впрочемъ для этого даже нѣтъ необходимости ѣхать непременно въ Римъ. Достаточно обратиться къ одному изъ папскихъ вунціевъ.

Недавно какой-то пройдоха, родомъ изъ Нормандіи, темная личность неизвѣстнаго происхожденія, служившій писцомъ въ конторѣ ходатая по дѣламъ, отъ природы хитрый и пронырливый, разыскалъ въ Парижѣ нунція и предлагалъ ему деньги замѣнъ титула. Нунцій не заставилъ себя упрашивать. Онъ выдалъ подлинную папскую грамоту, писанную на пергаментѣ, которою не только пожалованъ этому мошеннику титулъ князя де-Витанваль—титулъ въ сущности нелѣпный, не отвѣчающій никакому реальному факту или обстоятельству, но къ довершенію скандала ему предоставлено еще и право учредить кавалерственный орденъ съ присвоеннымъ этому ордену кавалерскимъ знакомъ.

Но и это еще не все. Пользуясь своимъ привилегированнымъ положеніемъ среди французскаго дворянства, сохраняющаго свои релігіозныя традиціи и культъ почитанія папы, нунцій ввелъ этого плута въ лучшіе парижскіе салоны и поставилъ его въ сношенія съ самымъ изысканнымъ обществомъ. Одно обстоятельство испортило все дѣло: нунцій оказался простоватымъ и отпустилъ товаръ въ долгъ, а новый князь не заплатилъ по счету. Видя себя обманутымъ, нунцій подалъ жалобу въ судъ, а такъ какъ князь

де-Вптанваль уже успѣлъ надѣлать въ необычномъ для него обществѣ много глупостей, то всѣ отъ него тотчасъ же отвернулись и судъ дважды приговорилъ его къ тюремному заключенію.

— Представляемъ краткія свѣдѣнія объ Александрійскомъ, Антиохійскомъ и Іерусалимскомъ патріархатахъ. — Александрійскій патріархъ имѣетъ слѣдующій титулъ: „Блаженнѣйшій и достопочтеннѣйшій отецъ, папа и патріархъ великаго града Александріи, Ливіи, Пентаполя, Ефіопіи и всей земли Египетской, отецъ отцовъ, пастырь пастырей, архіерей архіереевъ, тринадцатый Апостолъ и судія вселенной“. Быть можетъ, въ ознаменованіе такого высокаго титула, этотъ патріархъ во время совершенія литургіи носитъ двѣ эпитрахили, одну такъ, какъ принято по уставу церковному, а другую сверхъ савкоса, и употребляетъ двѣ митры—одну обычную всѣмъ восточнымъ архіереямъ, а другую въ видѣ высокой скуфьи изъ краснаго бархата съ шитыми золотомъ херувимами. Последнюю онъ надѣваетъ, когда принимаетъ дискось и потиръ въ Царскихъ дверяхъ, во время великаго выхода. Почти такой же пышный титулъ отличаетъ и Антиохійскаго патріарха. Вотъ этотъ титулъ: „Блаженнѣйшій, божественнѣйшій и святѣйшій патріархъ великаго Божьяго града Антиохіи, Сиріи, Аравіи, Киликіи, Иверіи, Месопотаміи и всего Востока, отецъ отцовъ, пастырь пастырей, тринадцатый изъ Апостоловъ, господинъ и Владыка“. Сравнительно меньшею пышностью отличается титулъ патріарха Іерусалимскаго: „Блаженнѣйшій, божественнѣйшій и святѣйшій отецъ и патріархъ св. града Іерусалима и всея Палестины, Сиріи и Аравіи за Іорданомъ, Каны Галилейской и св. Сіона, господинъ и Владыка“. Титулы эти провозглашаются за богослуженіемъ во время возглашенія многолѣтія тремъ вышеназваннымъ іерархамъ.

Высокіе титулы патріарховъ, которые эти іерархія продолжали употреблять и во время турецкаго господства надъ восточною церковію, были лишь отзвуками старины глубокой, пріятнымъ воспоминаніемъ о временахъ безвозвратно исчезнувшихъ. Титулы эти указываютъ на очень широкія границы патріархатовъ Александрійскаго, Антиохійскаго и Іерусалимскаго, какихъ давно уже не имѣли они, объемля на самомъ дѣлѣ иногда предѣлы, не превышающіе размѣровъ русскаго уѣзда. „Архіерей архіереевъ“ часто являлся единственнымъ архіереемъ тѣхъ странъ, которыя перечислялись въ титулѣ. „У отца отцовъ“ дѣти лишены были,—и это очень нерѣдко,—не только тѣлесной, но и самой скромной духовной пищи. Самыя наименованія: Александрійскій, Антиохійскій,

Іерусалимскій принадлежатъ патріархамъ этихъ церковныхъ округовъ лишь съ неполнымъ правомъ. Патріархъ Александрійскій еще въ концѣ X вѣка переселился изъ древней столицы Египта въ новую—Каиръ, и здѣсь остается по настоящее время, а потому съ большимъ правомъ могъ бы именоваться Каирскимъ. Въ свою очередь Антиохійскій патріархъ уже давно покинулъ свою прежнюю резиденцію. Во второй половинѣ XII вѣка магометане отняли у крестоносцевъ Антиохію и въ конецъ разорили ее: изгнали жителей, разрушили церкви, изгладивъ самые слѣды ихъ, и разсѣяли христіанъ ея по разнымъ странамъ. Послѣ этого происшествія патріархи переселились въ Дамаскъ, гдѣ и пребываютъ и въ теперешнее время. (Иногда они оставляли и этотъ городъ, проживая въ Алеппо). А въ знаменитой иѣкогда Антиохіи не было очень долгое время ни единой православной церкви ¹⁾. Съ большимъ правомъ носилъ свое древнее наименованіе патріархъ Іерусалимскій, по все же не съ полнымъ правомъ. Дѣло въ томъ, что въ теченіе двухъ столѣтій, этотъ патріархъ имѣлъ своею постоянною резиденціею не святой градъ, а столицу турецкаго султана, такъ что, по выраженію одного русскаго писателя, онъ былъ въ это время какъ бы «не у дѣла», былъ номинальнымъ патріархомъ.

Число епархій, архіереевъ, церквей и количество православнаго народонаселенія трехъ патріархатовъ въ теченіе послѣднихъ четырехсотъ лѣтъ представляли очень мало отраднаго. Въ концѣ XVI вѣка въ Александріи было всего четыре христіанскихъ церквей и изъ нихъ только одна—Михайловская принадлежала православному. Не лучше шла дѣла и въ патріаршей резиденціи—Каирѣ, и здѣсь была лишь одна православная церковь св. Николая. Въ теченіе XVII вѣка положеніе дѣлъ патріархата оставалось въ печальномъ состояніи, какъ свидѣтельствуется очевидецъ нашъ Арсеній Сухановъ. По его свидѣтельству, въ Новомъ Каирѣ была одна церковь, въ которой и происходило служеніе патріарха, приходившаго сюда изъ другой мѣстности; Арсеній видѣлъ и другую церковь, находившуюся въ самой патріархіи, но «сказываютъ,—прибавляетъ онъ, что обѣднвъ въ ней не служатъ». Въ Старомъ Каирѣ была тоже церковь,—вотъ и все. Всѣхъ православныхъ, Арабовъ и Грековъ, «тутошнихъ» жильцовъ, насчитывалось шестьсотъ, а со включеніемъ ирѣзжихъ по торговымъ дѣламъ простиралось до 1000 человекъ; и это на весь патріархатъ. При дру-

¹⁾ Даже въ половинѣ XIX-го вѣка здѣсь не было еще ни одной церкви (Базиля).

томъ случаѣ тотъ же Арсеній замѣчаетъ, что во всей „епархіи“ было двѣ церкви, а митрополитовъ, архіепископовъ и епископовъ — ни одного, такъ что въ умѣ повѣствователя возникалъ естественный вопросъ: «надъ кѣмъ онъ (патріархъ) будетъ, патріархъ?» Долгое время патріархатъ этотъ остается все въ томъ же жалкомъ видѣ. Нашъ знаменитый востоковѣдъ преосвящ. Порфирій изучалъ и изучилъ положеніе Александрійскаго патріархата. Вотъ свѣдѣнія, собранныя имъ и относящіяся къ 1845—6 годамъ. «По неисповѣданнымъ судьбамъ Божиимъ, православіе, — говоритъ онъ, — почти совсѣмъ погасло въ Египтѣ и Африкѣ. Почему изъ числа тамошнихъ 16-ти кафедръ митрополичьихъ и 25 епископскихъ (вѣроятно, нашъ авторъ разумѣетъ конецъ періода византійскаго владычества надъ Египтомъ, а раньше же здѣсь были сотни архіерейскихъ кафедръ) уже давно не осталось ни одной». Но впрочемъ имѣлось въ виду открытіе по крайней мѣрѣ двухъ епископскихъ кафедръ, кромѣ одной, уже открытой въ то время. При этомъ авторъ не могъ не замѣтить: «православная паства въ Египтѣ весьма мала и для такой паствы довольно и одного пастыря». Дѣйствительно, «численность христіанъ, составлявшихъ паству патріарха, простиралась до 1750 человекъ. Большая часть изъ нихъ Греки, привлеченные туда промышленностію и торговлею, а остальные туземцы» (арабы). Такова была православная паства, тогда какъ однихъ коптскихъ христіанъ (монофизитовъ) насчитывалось тамъ же 160,000. У Александрійскаго патріарха, по малочисленности его паствы, было мало и духовенства въ указанное время. Въ Каирѣ, резиденціи его блаженства, весь составъ клира ограничивался десятью лицами, въ число котораго входило нѣсколько монаховъ, а также псаломщикъ и пономарь. Очевидно, свита патріаршая и составляла собою клиръ египетской столицы. А въ другихъ городахъ патріархата духовенства было, конечно, еще меньше: въ Александріи 3 монаха въ священномъ санѣ, Суесѣ и Даміеттѣ по одному священнику. Храмовъ въ патріархатѣ находилось не болѣе десяти, со включеніемъ сюда монастырскихъ, одного домового и одного строившагося. Въ настоящее же время Александрійскій патріархатъ, кромѣ патріарха, имѣетъ трехъ архіереевъ въ санѣ митрополита, а духовенство его простирается до 38 человекъ; безъ сомнѣнія, возрасла и паства.

Во всѣхъ указанныхъ отношеніяхъ выше Александрійскаго патріархата стоитъ Іерусалимскій, но конечно и онъ далекъ отъ возможнаго и желательнаго предѣла. Въ началѣ XVIII вѣка, по

исчисленію Хрисанфа, патріарха Іерусалимскаго, въ его патріархатѣ было 6 кафедръ митрополичьихъ, 7 архіепископскихъ и 1 епископская. Изъ данныхъ добытыхъ нашимъ Палестинскимъ Обществомъ и относящихся къ 90-мъ годамъ XIX-го же вѣка, открывается, что и въ ближайшее къ намъ время въ патріархатѣ насчитывалось опять тоже самое число митрополій, архіепископій и епископій съ тѣми же наименованіями. Нѣкоторыя палестинскія епархіи такъ ничтожны по числу пасомыхъ, что изъ нихъ нельзя образовать нашего посредственнаго сельскаго прихода. Такъ архіепископство газское заключало въ себѣ 400 православныхъ, севастійское 370, а елворское даже всего 105. (Эти данныя относятся къ 1891 году). Всѣхъ православныхъ христіанъ въ среднѣ XIX вѣка въ Іерусалимскомъ патріархатѣ въ совокупности насчитывалось отъ 20 до 22.000; а въ концѣ этого вѣка число ихъ не превышало 27,500 человекъ. Въ Антиохійскомъ патріархатѣ въ началѣ XVIII вѣка, кромѣ кафедры патріаршей, насчитывалось 19 архіерейскихъ кафедръ. Слѣдуетъ упомянуть еще, что Антиохійская епархія, въ виду незначительности ея православнаго населенія, была присоединена въ качествѣ приписной къ Лаодикійской митрополіи. Въ 90 годахъ XIX вѣка архіерейскихъ кафедръ въ патріархатѣ числилось 16 и всѣ они были замѣщены; кромѣ того, при патріархѣ находилось двое титулярныхъ митрополитовъ — Пальмирскій и Вострійскій. Православное народонаселеніе въ патріархатѣ, чѣмъ дальше шло время, отъ XVI вѣка, тѣмъ больше падало въ численности, и только съ половины XIX вѣка стало замѣтно возрастать. Въ началѣ XVIII вѣка, въ самой резиденціи патріарха, — Дамаскѣ, число православныхъ сократилось до 400 человекъ. Въ 50-хъ годахъ XIX вѣка количество всѣхъ православныхъ жителей патріархата не превышало числа 70,000, а въ настоящее время, по однимъ восходитъ до 160,000, а по другимъ даже достигаетъ до 200,000. Сколько было православныхъ храмовъ въ патріархатѣ въ прежнее время, мы точно не знаемъ; но въ 1893 году, по очень точному счисленію, одна церковь приходится на 543 души. Конечно, и это утѣшительно. Но картина омрачается, если обратимъ вниманіе на то, что это за церкви. За исключеніемъ Дамаска, по увѣренію очевидцевъ, во всѣхъ остальныхъ селеніяхъ Дамасской епархіи церкви находятся въ бѣдственномъ положеніи и не имѣютъ самыхъ нужныхъ для богослуженія вещей. О нѣкоторыхъ епархіяхъ кратко, но краснорѣчиво пишется: во всѣхъ селеніяхъ церкви нуждаются во всемъ (Бог. Вѣст.).

— Интересныя свѣдѣнія о тайномъ христіанствѣ въ Турціи сообщаетъ г. Old Gentleman въ «Россіи». Тайное христіанство въ Турціи, пишетъ онъ, не рѣдкость у народцевъ бѣдныхъ, но воинственныхъ. Въ округѣ Требизондскомъ тоже не мало тайныхъ христіанъ, предпочитающихъ, чѣмъ платить довольно высокое обложение податями въ качествѣ райи, отбывать лучше воинскую повинность, въ качествѣ, мусульмавъ. Собственно говоря, тайна эта—секретъ полишинеля. Власти прекрасно знаютъ, что какой-то Мустафа или Гамидъ—въ сущности Иванъ или Петръ,—во дѣлахъ поръ, пока онъ гласно признаетъ себя Мустафою, въ дѣла его религіозной совѣсти не мѣшаются: былъ бы выполненъ государственно-религіозный обрядъ, а тамъ пусть Аллахъ разбираетъ, чей ты—Христовъ или Магометовъ. Однако, двойственное религіозное положеніе этихъ Гамидовъ—Ивановъ весьма мало способствуетъ прочности ихъ въ принадлежности той и другой вѣрѣ. Ихъ христіанство полно мусульманскихъ отголосковъ. Они не ѣдятъ свинины, не прочь отъ многоженства, справляютъ мусульманскіе праздники, а мусульманство—отголосковъ христіанскихъ: они пьютъ вино, женщины не закрываютъ лица передъ мужчинами, христіанскіе монастыри и святилища у нихъ въ почетѣ едва-ли не большею, чѣмъ у самихъ христіанъ. При малѣйшемъ давленіи со стороны турецкой власти эти христіане легко возвращаются въ исламъ.

— 12-го іюля скончался въ Софіи митрополитъ Климентъ. Въ лицѣ почившаго, Болгарія потеряла лучшаго служителя алтаря и народа. Со смертью блаженно-почившаго Климента угасъ для Болгаріи свѣтильникъ вѣры и истинный поборникъ Православія. У народовъ вѣками рождаются подобные выдающіеся дѣятели и радѣтели, какимъ былъ митрополитъ Климентъ. Въ новѣйшей исторіи церкви Болгарскаго народа митрополитъ Климентъ займетъ самое выдающееся мѣсто.

Занимаемъ изъ «Моск. Вѣд.» важнѣйшія факты изъ его жизни и дѣятельности.

Онъ родился въ 1844 году, въ Шумлѣ и въ мірѣ назывался Василюмъ Друмевымъ. Первоначальное образованіе онъ получалъ въ родномъ городѣ въ греческой школѣ, по окончаніи которой сталъ учительствовать на болгарскомъ языкѣ въ открытой имъ же первой болгарской школѣ. Начавъ служить роднѣ чуть ли не съ отроческаго возраста, Василий Друмевъ тогда же увидѣлъ слабость своей подготовки и огромное требованіе жизни въ развивавшейся тогда греко-болгарской церковной борьбѣ. Полу-

чивъ отъ матери ничтожныя гроши, Василій Друмевъ, черезъ три года по окончаніи Шумлинскаго училища, поѣхалъ въ Константинополь, гдѣ въ то время были сосредоточены лучшіе болгарскіе умы, боровшіеся съ Фаваромъ. По совѣту Драгана Цанкова, Василій Друмевъ изъ Константинополя вскорѣ поѣхалъ въ Одессу, съ рекомендаціей отъ него къ Болгарину Палаузову. На русскомъ пароходѣ съ нимъ случилось горе: когда онъ спалъ, у него вытащили сумку съ деньгами, паспортомъ и училищнымъ документомъ. Тогда онъ со слезами обратился къ капитану парохода, и тотъ, не будучи въ состояніи помочь ему въ отысканіи сумки, лично далъ Друмеву двѣ турецкія лиры, то-есть около 20 рублей. Этотъ фактъ помнилъ покойный всю жизнь, и когда говорилъ о Россіи, всегда приводилъ его въ доказательство русской добродѣтели и отзывчивости. Черезъ годъ, въ 1862 году, Василій Друмевъ успѣшно окончилъ семинарію, послѣ чего поѣхалъ въ Кіевъ и поступилъ въ тамошнюю духовную академію. Окончивъ въ 1867 году академію, Друмевъ поѣхалъ въ Браиловъ (въ Румынію), служившій въ то время центромъ болгарской интеллигентной молодежи, посвятившей свои духовныя и умственныя силы на возрожденіе спавшаго еще пятивѣковымъ рабствомъ народа и на развитіе его національнаго самосознанія въ борьбѣ со всесплными фанаріотами. Въ 1868 году Василій Друмевъ вернулся въ Болгарію и началъ учительствовать сначала въ Русукуѣ, а потомъ въ Тульчѣ и Мачпнѣ; но когда, въ 1870 году, послѣдовалъ фирманъ султана, даровавшій самостоятельность Болгарской церкви, онъ, сознавая важность времени и отсутствіе образованныхъ людей въ болгарскомъ духовенствѣ, покинулъ міръ и постригся въ монахи въ русскомъ монастырѣ «Пресвятой Богородицы» близъ Тульчи, и былъ нареченъ Климентомъ. Съ этихъ поръ Климентъ всецѣло предался пастырскимъ заботамъ возролившейся болгарской неопытной паствы. Во время освободительной войны 1877—78 гг. Климентъ управлялъ епархіей за Григорія, уѣхавшаго въ Константинополь, и ему пришлось много выстрадать и перенести отъ турецкихъ властей, требовавшихъ отъ него, чтобъ онъ повліялъ на русукуское населеніе стать въ ряды Турокъ для обороны во время бомбардировки со стороны Журжева и дѣйствиі Русукускаго отряда Наслѣдника Цесаревича. Одно время жизнь Климента была на волоскѣ, но онъ предпочелъ умереть, чѣмъ научать Болгаръ идти противъ своихъ освободителей. Онъ уговаривалъ населеніе укрываться до прихода Русскихъ въ подземельяхъ. Послѣ войны Кли-

ментъ былъ посвященъ въ Тырновскіе митрополиты, и оставался имъ до самой смерти. Въ качествѣ самостоятельнаго владыки епархіи, Климентъ проявилъ всю геніальную силу души и ума. Его доброе и внушительное слово, раздававшееся во храмахъ, его безпримѣрная чистота души и дѣяній, его безграничная отзывчивость вмѣстѣ съ благотворительностью, быстро снискали ему неограниченную любовь и довѣріе его паствы: народъ съ жаждой сипѣшилъ на его проповѣди и благословеніе.

Гоненія на митрополита Климента начались со дня переворота 9 августа 1886 года (изгнаніе Баттенберга), когда Стамбуловъ, насильственно забравъ власть въ руки, повелъ Болгарскій народъ на прямую погибель. Антирусское направленіе, данное болгарской политикѣ Стамбуловымъ, конечно, не могло развиваться при такомъ защитникѣ Православія и народномъ радѣтелѣ, какимъ былъ митрополитъ Климентъ.

Трудно было Клименту оставаться хладнокровнымъ зрителемъ явной гибели своей родины, полного порабоженія ея „культурному хищничеству Запада“, и онъ, несмотря на свой болѣе чѣмъ пятидесятилѣтній возрастъ, повелъ ожесточенную борьбу противъ продажнаго режима Стамбулова. Могуче раздавалось его пастырское слово, какъ во храмахъ Божіихъ, такъ и внѣ ихъ, въ обществѣ. Не поддаваясь никакимъ увѣщеваніямъ и просьбамъ, не уступая ни предъ какими угрозами, Климентъ открыто говорилъ правду о ложномъ направленіи страны и о незаконномъ правленіи сопадѣйскаго (палочническаго) правительства. Все это бѣсило Стамбулова и его клеветовъ, они чувствовали все безсиліе свое предъ поборникомъ Православія, Климентомъ. Въ борьбѣ съ митрополитомъ Климентомъ пайка софійскихъ управниковъ употребила самыя гнусныя средства насилія и жестокости. Въ 1889 году, въ бытность его управляющимъ Софійскою митрополіей, когда засѣдавшій въ Софій Болгарскій синодъ былъ силой закрытъ палочническимъ правительствомъ, а члены его ночью подъ конвоемъ высланы изъ Софій и разсланы по епархіямъ, за то что они, подъ предсѣдательствомъ Климента, не допускали упоминать въ церквахъ имени католическаго Фердинанда до признанія его Церковью и Правительствомъ православной Россіи, Освободительницы Болгаръ, — къ митрополиту Клименту ночью ворвались, съ цѣлью добиться своего или застрѣлить на мѣстѣ, четыре убійцы. Митрополитъ Климентъ не утратился ихъ револьверовъ, но съ полнымъ спокойствіемъ убѣждалъ ихъ, что не имъ, павшимъ людямъ, учить его.

какъ любить родину и какъ работать на пользу ея в Церкви, и они подавленные его внушительнымъ словомъ, ушли, не достигнувъ цѣли. Тогда же сопаджійское правительство рѣшило выслать Климента въ Тырново. Черезъ день послѣ упомянутаго ночнаго посѣщенія, Климента подъ конвоемъ глубокою осенью выслали изъ Софіи въ Тырново, гдѣ ему устроена была ужасная встрѣча. До пятисотъ оборванцевъ, пьяницъ, стояли на окраинѣ города, съ камнями и палками, чтобъ избить владыку. Но владыка Климентъ не повернулъ назадъ коляски, уже за полперехода покинутой конвойными, не понадобившимся правительству въ свидѣтели. При приближеніи къ Тырнову, Климентъ вышелъ изъ коляски и, опираясь на посохъ, слѣдовалъ ищкомъ къ бушевавшей толпѣ.

Народный герой, служитель Бога, шелъ медленно и, при приближеніи къ кричавшей толпѣ, осѣнилъ ее крестнымъ знаменіемъ, произнося священныя слова: „Во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа“! И безумная толпа не выдержала стойкости Климента. Побросавъ камни и палки и обнаживъ головы, толпа молча пропустила его мимо себя, и онъ ищкомъ дошелъ до самой митрополіи.

Въ это время началось коверканіе 38-й статьи основнаго болгарскаго закона тырновской конституціи, требовавшей, чтобы второй князь и его наслѣдникъ обязательно исповѣдывали православную вѣру. Измѣненіе этой статьи внушало Болгарамъ опасеніе за будущее ихъ вѣры. Отовсюду сыпались прошенія, петиціи и адресы къ князю и правительству не дѣлать этого измѣненія до приведенія страны въ нормальное положеніе. Въ виду того, что болгарская церковь нераздѣльна отъ государства, всѣ боялись, что измѣненіемъ 38-й статьи конституціи подкапываются корни господствующей въ странѣ вѣры и уничтожается ея первенство, гарантированное ей самою же конституціей, причемъ всякое предпочтеніе другой религіи, допущенное закономъ, нанесетъ тяжелый ударъ многовѣковой отцовской вѣрѣ, спасшей Болгаръ отъ пятивѣковаго рабства.

Стамбуловское правительство прекратило выдачу содержанія Болгарскому экзарху и грозило ему низверженіемъ и арестованіемъ за выраженный ими протестъ. Митрополитовъ Прѣславскаго (Варнинскаго) Семена и Врачанскаго Константина правительство готовилось сослать въ монастыри, а къ Клименту ежедневно являлись клеветы Стамбулова, угрожая смертью, чтобъ онъ молчалъ.

Но Климентъ не молчалъ, и правительство, наконецъ, рѣшило закончить съ нимъ. Лашъ ждали и искали случая. Какъ ни стра-

ненъ былъ случай, но онъ послужилъ причиною его арестованія. 14 февраля 1893 г., въ первое воскресеніе Великаго Поста, въ Недѣлю Православія, митрополитъ Климентъ въ тырновскомъ соборѣ сказалъ рѣчь, начинавшуюся изреченіемъ изъ Евангелія: „Вѣрою Моисей отрেকся называться сыномъ дочери фараоновой и отъ царскихъ почестей, чтобы жить съ народомъ Божиимъ и спасти его“... При выходѣ изъ собора, жандармы и палочники окружили митрополита Климента, связали ему руки и отвезли въ Петро-Павловскій Лѣсковскій монастырь, гдѣ и содержали его подъ стражей 20 жандармовъ до судебного разбирательства. На судѣ обвинялъ его бывший его воспитанникъ, Климентомъ облагодѣтельствованный, прокуроръ Чолаковъ, и требовалъ пожизненной каторги за государственную измѣну и побужденіе народа къ бунту на основаніи изреченія „Вѣрою Моисей и т. д.“... Обвиненіе основывалось еще на томъ фактѣ, что 14 февраля совпало со днемъ рожденія князя-католика. Шесть мѣсяцевъ томился Климентъ въ одиночномъ заключеніи въ Лѣсковскомъ монастырѣ. Къ нему допускали по билетамъ только самыхъ близкихъ родственниковъ, и то на самое ограниченное время. Даже его защитникъ, тырновскій адвокатъ г. Гайдовъ, не могъ получить прокурорскаго билета на свиданіе со своимъ злополучнымъ кліентомъ. Тырновскій окружный судъ приговорилъ Климента къ пожизненному заключенію. Подробности судопроизводства не поддаются описанію. Глумленію суда не было конца. Но когда Климентъ появлялся въ залъ, присутствовавшая публика вставала, а при выходѣ его спѣшила подойти подъ его благословеніе. Послѣ суда, судьба мученика ухудшилась. Ни поданая имъ жалоба, ни многократныя заявленія экзарха Іосифа I, не облегчили его участи. Какъ злѣйшаго разбойника, его отвели въ прежній подвалъ и содержали уже на хлѣбѣ и водѣ, причемъ устроили стражу. Всѣ ждали дальнѣйшаго хода дѣла, утвержденія приговора, съ нетерпѣніемъ. Въ видѣ ли устраненія какой-нибудь попытки со стороны сочувствовавшего ему населенія, или для усиленія тяжелаго его положенія,—12 августа Климентъ былъ со строжайшею тайной и невмѣрною быстротой вывезенъ изъ затворнической кельи Лѣсковскаго монастыря и перевезенъ въ пустой, въ глуши Балванъ, Гложинскій монастырь, отстоящій на 12 верстѣ отъ Этрополя. Не находя нигдѣ поддержки или защиты, Климентъ испытывалъ ужасныя нравственныя и физическія мученія, отъ которыхъ сталъ быстро сѣдѣть и худѣть. Большую часть времени онъ проводилъ въ молитвахъ ко Господу, Которому и ввѣрялъ.

свою судьбу. На пути къ Гложенскому монастырю, во время одной изъ остановокъ для перемѣны лошадей, измученный голодомъ, Климентъ попросилъ у одного лавочника маслинъ на грошъ, то есть на 7 коп., въ долгъ. Лавочникъ принесъ маслинъ съ хлѣбомъ, но изувѣры-жандармы взяли узелокъ и бросили въ кусты, а лавочника прогнали нагайкой, чтобъ онъ больше не смѣлъ подходить къ каретѣ. Апелляціонный Софійскій судъ отмѣнилъ приговоръ Тырновскаго окружнаго суда, замѣнивъ прежнее наказаніе трехлѣтнимъ тюремнымъ заключеніемъ, съ ходатайствомъ о замѣнѣ его заключеніемъ на этотъ срокъ въ монастырь. Еще цѣлый годъ несчастный мученикъ содержался въ Гложенскомъ монастырѣ, въ глуши Балканъ, при очень жалкой обстановкѣ. Черезъ годъ Стамбуловъ палъ, и Климентъ былъ выпущенъ на свободу съ возвращеніемъ ему сана Тырновскаго митрополита. Гложенскій монастырь создалъ Клименту недостижимую славу передъ всѣмъ православнымъ міромъ. Исторія Болгарскаго народа удѣлитъ ему самыя лучшія свои страницы для примѣра и назиданія будущихъ болгарскихъ пастырей.

— Въ «Прав. Вѣст.» сообщаются слѣдующія свѣдѣнія относительно іерархіи греко-россійской Церкви къ началу XX вѣка. Столѣтъ тому назадъ, въ 1800 г., т. е. наканунѣ XIX стол., въ предѣлахъ Россіи было 36 епархій, которыя продолжали существовать и въ XIX вѣкѣ. Къ началу XX столѣтія число епархій русской Церкви возрасло до 67. Такое увеличеніе произошло отъ присоединенія къ Россіи въ самомъ началѣ XIX вѣка: Грузіи (въ 1801 г.), Имеретіи (въ 1804 г.), Мингрелии (въ 1804 г.) и Абхазіи (въ 1810 г.), съ довольно большимъ количествомъ епархій, которыя составили Гузьянскій экзархатъ, учрежденный въ 1811 г. и распадающійся на четыре епархіи—Карталинскую съ двумя викаріатствами (Горійскимъ и Алавердскимъ), Имеретинскую, Гурійско-Мингрельскую и Сухумскую, открытую въ 1865 г., вмѣсто древней епархіи Абхазской. Затѣмъ число епархій въ минувшемъ вѣкѣ увеличилось отъ возвращенія униатовъ въ лоно православія: такимъ образомъ возникли епархіи—Литовская и Полоцкая. Но особенно велико число епархій, вновь открытыхъ въ теченіе XIX вѣка. Существующими нынѣ 67-ю епархіями Всероссійской церкви управляютъ: 3 митрополита—С.-Петербургскій, Кіевскій и Московскій, 14 архіепископовъ, изъ нихъ одинъ со званіемъ экзарха Грузіи, и 50 епископовъ. Всѣ митрополиты и экзархъ Грузіи состоятъ членами Святѣйшаго Синода; кромѣ ихъ, въ Св. Синодѣ

присутствуютъ Маркелль, бывшій епископъ Полоцкій, и Преосвященные, вызываемые для этой цѣли изъ епархій. Въ 33 епархіяхъ находятся викаріатства. По времени открытія всѣ викаріатства относятся къ XIX вѣку, кромѣ двухъ—Дмитровскаго въ Московской епархіи и Чыгиринскаго—въ Кіевской, открытыхъ въ самомъ концѣ XVIII вѣка (первое въ 1788 г., а второе—въ 1799 г.). Въ трехъ епархіяхъ митрополитовъ по три викаріатства, причемъ одинъ изъ викаріевъ у каждаго митрополита состоитъ ректоромъ духовной академіи: въ С.-Петербургской—епископъ Ямбургскій Сергій, въ Московской—епископъ Волоколамскій Арсеній и въ Кіевской—епископъ Чыгиривскій Дмитрій. Въ пяти епархіяхъ Волынской, Херсонской, Казанской, Вятской и Грузинской (Карталинской)—по два викаріатства, причемъ одинъ изъ викаріевъ Казанской епархіи состоитъ ректоромъ Казанской духовной академіи (Преосвященный Алексій). Въ 25 епархіяхъ по одному викаріатству. Всего викаріатствъ въ 33 епархіяхъ—44. Два викаріатства—въ Вологодской епархіи и Сарапульское въ Вяткой считаются полусамостоятельными. Викаріатство Рижской епархіи—Ревельское существуетъ номинально: епископъ Ревельскій состоитъ въ то же время начальникомъ Японской духовной миссіи и имѣетъ въ Японіи постоянное пребываніе. Четыре викаріатства остаются не замѣщенными: Козловское—въ Тамбовской епархіи; Березовское въ Тобольской епархіи; Каширское викаріатство Тульской епархіи; Вольское викаріатство Саратовской епархіи. Такимъ образомъ, всѣхъ викарныхъ епископовъ въ настоящее время 40. На покой пребываютъ: одинъ архіепископъ Неофитъ, бывшій Кишиневскій, и 9 епископовъ—8 бывшихъ епархіальныхъ и одинъ бывшій викарій Тверской епархіи—Преосвященный Павелъ. Старѣйшими по времени хиротоніи являются слѣдующіе іерархи: архіепископъ Ярославскій Іонаанъ—хиротонисанъ 4 сентября 1866 года, митрополитъ Кіевскій Θεогностъ—22 января 1867 года, Іоаннъ епископъ, викарій Донской епархіи—5 іюля 1870 года, Веніаминъ, епископъ Кинешемскій, викарій Костромской епархіи—30 іюля 1872 г., Нафанаялъ, бывшій епископъ Архангельскій, хиротонисанъ 15 августа 1872 г. По образованію почти всѣ іерархи русской церкви—воспитанники духовныхъ школъ и преимущественно духовныхъ академій. Именно—въ академіяхъ получили образованіе 103 изъ русскихъ архипастырей. Изъ нихъ четверо имѣютъ степень доктора богословія: Антоній—митрополитъ С.-Петербургскій, Сергій—архіепископъ Владивірскій, Виссаріонъ—епископъ Костромскій, и Сильвестръ

—епископъ Каневскій, первый викарій Кіевской епархіи. Степень магистра имѣеть 39 іерарховъ: 24 епархіальныхъ, 12 викаріевъ и 3—пребывающихъ на покое. Среди російскихъ іерарховъ воспитанниковъ С.-Петербургской духовной академіи—34, Московской духовной академіи—25, Кіевской—29 и Казанской—15. Изъ воспитанниковъ семинарій—7 іерарховъ. Іерархи, получившіе образованіе въ иныхъ различныхъ школахъ: Флавіанъ, экзархъ Грузіи, архіепископъ Карталинскій, и Сергій, епископъ Біискій, викарій Томской епархіи,—изъ Московскаго университета; Маркелль, бывший епископъ Полоцкій, окончилъ курсъ ученія въ университетахъ Вѣнскомъ и Львовскомъ; Ювеналій, архіепископъ Литовскій, окончилъ курсъ въ Артиллерійской академіи; Арсеній, епископъ Сухумскій,—окончилъ курсъ ученія въ Горьгорѣцкомъ земледѣльческомъ училищѣ. Слѣдующіе іерархи до образованія въ духовной академіи прошли свѣтскую школу: Преосвященный Петръ, епископъ Смоленскій, поступилъ въ Московскую духовную академію изъ кандидатовъ Московскаго университета; Анастасій, епископъ Балахнинскій (нынѣ Олонецкій), викарій Нижегородской епархіи, до академіи учился въ С.-Петербургскомъ земледѣльческомъ училищѣ; Преосвященные: Автоній, епископъ Уфимскій, Антоній, епископъ Тобольскій, Питиримъ, епископъ Тульскій, Михайлъ епископъ Ковенскій, викарій Литовской епархіи, Серафимъ, епископъ Острожскій, викарій Волынской епархіи, и Сергій, епископъ Уманскій, викарій Кіевской епархіи, поступили въ духовныя заведенія изъ гимназій. Изъ 67 существующихъ нынѣ епархій въ 57 находятся семинаріи, по одной въ епархіи, кромѣ епархій Московской, имѣющей двѣ семинаріи—Московскую и Виѣанскую. Всѣхъ семинарій 58. Для епархій Грузинскаго экзархата существуютъ двѣ семинаріи—Тифлисская и Кутаисская. Духовныхъ училищъ въ епархіяхъ 185, вмѣстѣ съ Біисскимъ катехизаторскимъ училищемъ Томской епархіи. Число ихъ въ разныхъ епархіяхъ различно; самое большое число духовныхъ училищъ, именно 7, имѣють епархіи: Московская, Новгородская, Рязанская и Тверская; 6 училищъ—въ Вятской епархіи; 5 училищъ находятся въ епархіяхъ: Владимірской, Вологодской, Кіевской, Костромской, Курской и Саратовской; прочія епархіи имѣють отъ 4 до 1 училища. Въ двухъ епархіяхъ, Благовѣщенской и Якутской, единственное училище соединено съ семинаріей; въ нѣкоторыхъ епархіяхъ нѣтъ не только семинарій, но даже и училищъ, напр.—во Владивостокской, Туркестанской и другихъ.

— По словамъ «Моск. Вѣд.», церковной школь, которая теперь все шире развертываетъ дѣятельность, и въ качественномъ отношеніи, въ смыслѣ улучшенія постановки дѣла, и въ количественномъ, какъ нельзя болѣе приличествуетъ взяться теперь же, пока не упущенъ моментъ, и пока удовлетвореніе этого рода запросовъ народа не перехвачено школами другихъ типовъ,—за открытіе придаточныхъ ремесленныхъ классовъ, въ родѣ шитья и кройки, портняжнаго искусства, счетоводства, садоводства, переплетанія книгъ и пр.

Народъ, питая кровныя симпатіи къ церковной школь, за то, что она—единственная изъ школъ, когорая, насаждая грамоту, въ то же время всѣмъ своимъ богобоязненнымъ строемъ утверждаетъ ученіе отеческой вѣры,—будетъ любить ее еще сильнѣе, когда изъ нея стѣнъ будутъ выходить не бѣлоручки-всезнайки, склонныя болѣе гулять, нежели трудиться, но люди трудящіеся, чтущіе Бога и своихъ старшихъ, поддержатели семей и родовъ, хорошо знающіе свое ремесло, приносящее имъ и ихъ семьямъ обезпеченный кусокъ хлѣба. А косвенно чрезъ это народъ будетъ прочнѣе утверждаться и въ своей предавности къ церкви, достиженіе чего, встаетъ сказать, является теперь вопросомъ безразличнымъ.

Да и вообще Церкви, которая искони питала „сирыхъ и вдовъ“, в изъ время особеннаго разцвѣта церковной идеи, какъ, на примѣръ, при Златоустѣ, оставила слѣды особенной попечительности о всѣхъ неимущихъ,—особенно благовременно взялась за этотъ новый видъ осязательнаго благотворенія. Тѣмъ болѣе, что подобный оборотъ дѣла предвидѣли и сами учредители церковно-приходскихъ школъ, въ правилахъ 1884 года ясно высказавшіе, что, съ разрѣшенія архіерея, при этихъ школахъ могутъ открываться дополнительные классы и можетъ быть введено обученіе ремесламъ и руководѣлію.

— Въ «Русск. Поломи.» помѣщена (№ 21) прекрасная замѣтка г. Покровскаго объ отношеніи свѣтской школы къ церковно-приходской. Приводимъ ее съ нѣкоторыми сокращеніями. Ни для кого, конечно не тайна, говоритъ г. Покровскій, что между дѣятелями свѣтской народной школы съ одной стороны и дѣятелями церковно-приходской школы съ другой,—установились у насъ отношенія въ крайней степени нежелательныя. Въ то время какъ въ высшихъ правительственныхъ сферахъ, вѣдающихъ дѣло народнаго образованія, необходимость дружной, совмѣстной работы надъ великимъ дѣломъ просвѣщенія—необходимость, сознавая

давнымъ давно и не возбуждающая никакихъ сомнѣній, въ общественномъ сознаніи и въ сознаніи болѣе мелкихъ дѣятелей той и другой школы эта необходимость не только не выяснилась, а напротивъ, почти совсѣмъ затемнилась партійнымъ соперничествомъ, недружелюбнымъ завистничествомъ и часто—явною, открытою враждою. Съ газетныхъ страницъ взаимныя нападенія и отвѣтныя имъ непріязненныя отношенія со стороны тѣхъ, кого они задѣвали, перешли къ прискорбію въ жизнь, выразились во множествѣ фактовъ, поражающихъ сердце искренняго и непредубѣжденнаго ревнителя народнаго образованія глубокою горечью, и сообщили этой жизни какой-то воинственный характеръ, точно и въ этой области намъ нельзя обойтись безъ страшнаго бича современности—ожесточенной конкуренціи, борьбы па животъ и на смерть изъ-за власти, господства и монопольнаго преобладанія. Это, разумѣется, въ высшей степени грустно, но это—фактъ, и еще недавно о немъ во всеуслышаніе заявилъ новый Министръ Народнаго Просвѣщенія, сказавшій въ Москвѣ, что между свѣтской и церковной школой въ дѣлѣ начальнаго образованія существуетъ антагонизмъ и что этотъ антагонизмъ—явленіе крайне нежелаемое, и потому должны быть приняты рѣшительныя мѣры къ его устраненію.

Властное слово лица, которому ввѣрено высшее попеченіе о народномъ просвѣщеніи Россіи, безъ сомнѣнія, значить много: оно ясно и громко показываетъ, что въ глазахъ правительства враждебныя отношенія двухъ вѣдомствъ, работающихъ надъ начальнымъ народнымъ образованіемъ, прискорбное явленіе и что должны быть принимаемы самыя серьезныя мѣры къ ихъ устраненію. Но, конечно одного этого слова далеко еще недостаточно для того, чтобы сразу-же положить полвый конецъ тѣмъ прискорбнымъ явленіямъ, которыя складывались самой жизнью, находили для себя въ послѣдней въ высшей степени благопріятную почву и разрастались на ней пышнымъ и сальвымъ растеніемъ. Между дѣятелями той и другой школы успѣли уже сложиться опредѣленныя отношенія, которыя приняли характеръ привычныхъ и которыя поэтому исчезаютъ очень упорно и медленно. Надо, чтобы сами эти дѣятели воочію убѣдились, что основаній для непріязненныхъ дѣйствій между ними вовсе нѣтъ; что то, изъ-за чего они враждовали, на самомъ дѣлѣ не вызываетъ вражды, а легко и просто можетъ быть улажено такъ, какъ это дѣлается между благовоспитанными и добрыми людьми: т. е. взаимнымъ соглашеніемъ, достигнутымъ благожелательными уступ-

ками съ обѣихъ сторонъ. Надо вообще, чтобы представители церковной и свѣтской школы вмѣли возможность сами придти въ мысли о необходимости единенія и совмѣстной работы, сами могли столкнуться относительно тѣхъ сторонъ въ своей дѣятельности, которыя страдают особенной чувствительностью и способны поэтому вызывать особенную обостренность отношеній заинтересованныхъ въ нихъ лицъ. Эти дѣятели найдутъ, конечно, для себя наиболѣе удобный *modus vivendi* и установятъ наиболѣе пригодныя рамки своей дѣятельности, не говоря уже о томъ, что самое участие въ общей работѣ надъ тѣмъ, что касается ихъ такъ близко и такъ существенно, послужитъ для нихъ въ высшей степени благопріятнымъ случаемъ къ тому, чтобы узнать другъ друга поближе и научиться видѣть другъ въ другѣ не врага, а соратника и сосѣда, относиться къ которому надобно съ уваженіемъ и почтеніемъ.

Такую попытку совмѣстной работы надъ устраненіемъ причинъ и условій, вызывающихъ школьный антагонизмъ, представляетъ бывшій въ іюнѣ прошлаго года въ Самарѣ съѣздъ инспекторовъ народныхъ училищъ Самарской губерніи. Съѣздъ этотъ представляетъ собою такое знаменательное и такое важное явленіе въ нашей жизни, что просто удивительно, какимъ образомъ онъ прошелъ въ нашей печати почти совсѣмъ незамѣченнымъ: какъ будто у насъ такъ много важныхъ вопросовъ на очереди и такъ наша печать занята ими, что не могла удѣлать этому съѣзду и малой частицы того вниманія, котораго онъ заслуживаетъ. А между тѣмъ на съѣздѣ говорили о томъ, какъ избѣжать въ жизни школы явленій, которыя для нея вредны и которыми она тяготится давно; здѣсь пришелъ къ соглашенію, устраняющему эти явленія, имевно тѣ самыя лица, которымъ порученъ ближайшій надзоръ за школами и въ дѣятельности которыхъ такъ много точекъ соприкосновенія, переходящихъ въ точки отталкиванія. Съѣздъ касался наиболѣе щекотливыхъ вопросовъ, служившихъ въ служащихъ яблокомъ раздора между школьными дѣятелями, и пришелъ къ рѣшеніямъ, которыя показываютъ, что между этими дѣятелями при добромъ желаніи миръ вполне возможенъ, и миръ добрый, хорошій.

Такъ съѣздъ, напр., весьма рѣшительно высказался противъ соперничества школьныхъ вѣдомствъ, очень часто выражающагося въ самомъ открытіи школъ, которыя иногда возникаютъ безъ нужды единственно потому лишь, что новою школою хотятъ въ глазахъ населенія подорвать старую: постановлено было не въ какомъ случаѣ не открывать новой школы въ тѣхъ селеніяхъ, гдѣ

уже существуетъ школа какого-либо вѣдомства, настолько помѣстительная, что отказывать въ принятіи дѣтей въ нее не приходится. Самый выборъ типа школы совершенно правильно предоставленъ тому, кто въ этомъ дѣлѣ наиболѣе сильно заинтересованъ, именно мѣстному населенію: оно должно быть извѣщено объ условіяхъ открытія школы того и другого вѣдомства, о матеріальныхъ средствахъ, которыя въ этомъ случаѣ потребуются отъ общества, о размѣрахъ вспомошествованія школѣ со стороны правительства, земства и под., такъ что народъ можетъ рѣшить этотъ вопросъ вполне сознательно и основательно, помимо всякихъ иныхъ расчетовъ, кромѣ собственной пользы и выгоды, что, безъ сомнѣнія, чрезвычайно важно въ смыслѣ приобрѣтенія школою народныхъ симпатій. Постепенное-же развитіе школьнаго дѣла до степени, при какой оно могло-бы осуществить всеобщность обученія, обезпечено на сѣздѣ признаніемъ необходимости дружной и осмысленной работы надъ этимъ обомъ вѣдомствамъ, и инспекторамъ народныхъ училищъ поручено составить, вмѣстѣ съ уѣздными наблюдателями церковныхъ школъ, примѣрную школьную сѣть по каждому уѣзду, чѣмъ, конечно, устраняется въ этомъ важномъ дѣлѣ разрозненность и бесплодность отдѣльныхъ мѣропріятій. Точно также о каждой вновь открываемой школѣ уѣздные органы завѣдыванія народными училищами непременно должны сообщать другъ другу къ свѣдѣнію, чтобы не направлять трудовъ и усилій туда, гдѣ эти труды могутъ вдругъ оказаться излишними; а чтобы желательная общность школьныхъ мѣропріятій касалась не только открытія новыхъ училищъ, но и вообще управленія и направленія школьнаго дѣла, сѣздомъ было постановлено устройство, въ началѣ или концѣ учебнаго года, совмѣстныхъ засѣданій уѣздныхъ училищныхъ отдѣленій и совѣтовъ для обсужденія такихъ вопросовъ, которые требуютъ соглашенія представителей училищнаго дѣла того и другого вѣдомства. Это послѣднее постановленіе въ особенности важно и значительно, такъ какъ оно обезпечиваетъ дружную общую работу не только въ ея главныхъ и существенныхъ чертахъ, но и въ деталяхъ и частностяхъ, создавая вмѣсто временнаго и случайнаго совѣщанія дѣятелей церковной и свѣтской школы—постоянное, и притомъ съ характеромъ болѣе мѣстнымъ, чѣмъ губернскае, а слѣдовательно и болѣе удобнымъ для разработки вопросовъ, касающихся внутренней стороны школьной жизни.

До какой степени взаимнаго уваженія и довѣрія могутъ догово-

ряться между собою представителя школьнаго дѣла, если дать имъ возможность къ тому, и въ какой, слѣдовательно, степени существующая между ними и официально засвидѣтельствованная враждебность—явленіе ненормальное, не вытекающее изъ самаго существа дѣла, а наносное и случайное, показываетъ что постановленіе Самарскаго училищнаго съѣзда, по которому лица, наблюдающія за школами, признаны желанными гостями въ школахъ того и другого наименованія: при этомъ, какъ члены дирекціи народныхъ училищъ, такъ и церковно-приходскіе наблюдатели, при посѣщеніи ими школъ не своего вѣдомства, могутъ давать руководственные указанія и совѣты учащимъ, а также сообщать о своихъ впечатлѣніяхъ тѣмъ лицамъ и учрежденіямъ, въ вѣдѣніи которыхъ школы находятся.

Если принять во вниманіе, что съѣздъ постановилъ еще не допускать, помимо особо уважительныхъ, указанныхъ имъ случаевъ, перехода учащихся изъ земской школы въ церковную и обратно,—перехода, также служащаго не малымъ поводомъ къ развитію остроты отношеній между вѣдомствами; если вспомнить, что на немъ выработаны школьными дѣятелями однообразныя правила относительно одновременнаго начала и конца учебнаго года въ томъ и другомъ школьномъ вѣдомствѣ, приняты общіе для обѣихъ школъ различные дни, и признанъ желательнымъ взаимный обменъ школьными библіотеками, такъ чтобы и самый выборъ выписываемыхъ въ нихъ книгъ производился по соображенію съ личностью ихъ въ библіотекахъ сосѣднихъ школъ; если, наконецъ, имѣть въ виду то, что, не дожидаясь утвержденія высшею властью этихъ и другихъ, не менѣе ихъ важныхъ вопросовъ школьной жизни, рѣшенныхъ на съѣздѣ, инспекторы народныхъ училищъ и наблюдатели церковныхъ школъ Самарской губерніи добровольно согласились руководиться выработанными правилами, начиная уже съ текущаго учебнаго года, то нельзя не сказать, что Самарскій училищный съѣздъ—явленіе въ высшей степени свѣтлое, что онъ начинается собою періодъ мирной и плодотворной работы на нивѣ народнаго просвѣщенія всѣхъ ея дѣлателей, и что подобные съѣзды должны быть не случайными и мѣстными событіями русской жизни, а періодическими и повсемѣстными учрежденіями.

— Въ газетахъ, по словамъ «Кіев. Слова», приведены извлеченія изъ циркуляра, издавнаго однимъ изъ инспекторовъ народныхъ училищъ курской губерніи. Мнѣ кажется, что подъ этимъ циркуляромъ смѣло могъ-бы подписаться любой изъ директоровъ

нашихъ гимназій, какъ мужскихъ, такъ и женскихъ. Я, говоритъ курскій инспекторъ народныхъ училищъ, заставлялъ въ классѣ картину крайне неприглядную: учитель разсерженный, говорящій раздраженнымъ тономъ, ученики наказаны, на колѣняхъ, въ передней, у порога, или стоять столбами у стѣны, иногда-же плачутъ. Съ моимъ появленіемъ учитель приходилъ въ смущеніе, чувствуя себя виновнымъ; дѣти, наказанныя, тоже не знали, что дѣлать: оставаться въ томъ-же положеніи или садиться на свои обычные мѣста. Къ сожалѣнію, къ такимъ мѣрамъ взысканія прибѣгаютъ и оо. законоучители. Нѣкоторые изъ преподавателей прибѣгаютъ къ другой системѣ наказанія: устроили дурацкіе болнаки, держатъ ихъ на видномъ мѣстѣ какъ устрашающее орудіе пытки (конечно, нравственной) и въ извѣстныхъ случаяхъ прибѣгаютъ къ содѣйствию его, т. е. надѣваютъ на провинившагося съ приличными нотаціями и моральями. И убѣждены, что это необходимо въ дѣлѣ воспитанія крестьянскихъ дѣтей“. Признавая такіе приемы воспитанія „нетерпимыми остатками старинной суровой школы“, инспекторъ предлагаетъ учителямъ на будущее время совершенно оставить эти приемы и стараться гуманнѣе достигнуть воспитательныхъ цѣлей. Но бѣда въ томъ, что эти приемы стали неотъемлемой принадлежностью большинства нашихъ педагоговъ, и врядъ ли бумага, рекомендующая воспитателямъ быть таковыми, приведетъ къ желанной цѣли.

Рада душа въ рай, да грѣхи не пускаютъ... Быть можетъ, нѣкоторые изъ учителей и готовы быть педагогами въ буквальномъ смыслѣ этого слова, но увы, ихъ не научили даже этому искусству...

О Б Ъ Я В Л Е Н І Я

ВЫШЛО ВЪ СВѢТЪ ОБЪЕМНОЕ СОЧИНЕНІЕ (638 СТР. ІМ. 4^о) ПОДЪ ЗАГЛАВІЕМЪ:

О происхожденіи книги Товита.

Библіографическое изслѣдованіе Н. Дроздова. Кіевъ. 1901 г. Цѣна книги 3 руб., съ перес. 3 руб. 50 коп. Съ требованіями просить обращаться къ автору, профессору *Н. М. Дроздову* (Кіевъ, Кудрявскій пр., № 11), или въ редакцію журнала „Труды Кіевской Духовной Академіи“ (въ Кіевѣ), или въ книжные магазины (въ С.-Петербургѣ и Кіевѣ).

ИКОНОСТАСНАЯ ФАБРИКА Ивана Ефимовича Гетмана съ С-ми ВЪ ТАМАРОВКѢ,

Курской губерніи Бѣлгородскаго уѣзда.

(Серебр. мед. на всерос. выст. 1887 г. въ Харьковѣ).

ПРИНИМАЕТЪ ЗАКАЗЫ НА УСТРОЙСТВО

ИКОНОСТАСОВЪ И КІОТОВЪ

въ православныхъ церквахъ, написаніе въ нихъ живописи
и украшенія стѣнъ альфрейной росписью.

Заказы исполняются прочно, аккуратно и по умѣреннымъ цѣнамъ, а
гдѣ нужно съ разсрочкой платежа.

Продолжается подписка на 1901 г. (VIII-й г. изд.)

ЕЖЕМѢСЯЧНЫЙ ЖУРНАЛЪ

НАУЧНОЕ ОБОЗРѢНІЕ.

Изданіе П. П. Сойкина подъ редакціей д-ра философіи М. М. Филиппова.

«Научное Обозрѣніе» не спеціальный, по общій журналъ, имѣющій въ виду всѣхъ читателей, интересующихся успѣхами науки, а также выдающимися литературными явленіями. Вступая въ XX вѣкъ, одной изъ задачъ котораго является распространеніе научнаго образованія въ возможно широкихъ кругахъ общества, журналъ нашъ посвятитъ особое вниманіе вопросамъ самообразованія. Съ этою цѣлю редакція «Научнаго Обозрѣнія» рѣшилась присоединить къ журналу рядъ популярныхъ сочиненій по всѣмъ отраслямъ знаній, подъ общими заглавіемъ: **НАРОДНЫЙ УНИВЕРСИТЕТЪ**. Для напечатанія въ «Народномъ университетѣ» имѣется, между прочимъ, слѣдующее: Происхожденіе животногаго міра.—Миръ въ каплѣ воды.—Невидимые враги.—Происхожденіе и значеніе денегъ.—Чудеса электричества.—Мозгъ, какъ органъ мышленія.—Прогулки по небу.—Довѣсторическій человѣкъ. Текстъ поясненъ чертежами, рисунками и хромолитографіями. Книга седьмая журнала вышла 1 Іюля. Содержаніе: I. Матеріалы для біографіи А. И. Герцена. Н. Бѣлозерскаго. II. Промышленность и торговля Великаго Княжества Финляндскаго. А. Коллонтай III. Ископаемые слоны В. Агеенко. IV. Изслѣдованія звѣздныхъ спектровъ по фотографическимъ снимкамъ Шейнера. V. Сущность и задачи соціологіи. Проф. Л. Штейна. VI. Докторъ богословія. (Окончаніе) Д-ра Антонія I., перев. съ польскаго. VII. Экономическія задачи современнаго города. Проф. К. Бюхера. VIII. Историческіе очерки XIX вѣка. Проф. А. Трачевскаго. IX. Орелъ и орленокъ. (Романъ) Мервиза. X. Реформа гимназій и университетовъ. М. Ф. XI. Письма Нитцше къ Герсдорфу XII. Научная хроника. XIII. Обзоръ журналовъ. XIV. Критика и бібліографія. XV. Отвѣтъ г-ну Смотрову. К. Валя. XVI. Книжки, присланныя въ редакцію для отзыва. XVII. Книжки, поступившія въ книжный складъ П. П. Сойкина. XVIII. Объявленія. Приложение: «Народный Университетъ», подъ редакціей В. В. Битнера. Чудеса электричества. Подписная цѣна на годъ безъ доставки въ Спб. 6 р. 50 к. Съ доставкой и пересылкою по всей Россіи 7 р. За границу 10 р. Допускается разсрочка: при подпискѣ 2 р., къ 1 апрѣля 2 р., къ 1 іюля остальные, или по одному рублю, начиная съ декабря. Главная контора журнала: С.-Петербургъ, Стремянная ул., собственный д., № 12

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

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

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

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

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

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