

# ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1903.

№ 7.

АПРѢЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

## СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Слово на Пасху. <i>Высокопреосвященнаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго</i> . . . . .	405—408
Ученіе А. Спира о религіи, ея оущности и происхожденіи. <i>Профессора Харьковскаго Университета, Протоіерея Т. Вутневича</i> .	409—430
Сущность христіанства ( <i>Das Wesen des Christentums</i> ). Лекція профессора Берлинскаго университета Адольфа Гарнака (означеніе). <i>К. Григорьева</i> .	431—450
Теорія вдохновенія и происхожденія Св. Писанія на западѣ въ XVIII и XIX вѣкахъ (историко-критическій очеркъ) (продолженіе). <i>Д. С. Леонардова</i> .	451—466
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:	
Историко-философскія воззрѣнія проф. Карцова (означеніе). <i>Д. Боголюбова</i> .	259—276
Фридрихъ Ницше—„антихристъ“ въ новейшей философіи, Лоренца Фишера. (Перекладъ съ нѣмецкаго подъ редакціею М. Воскресенскаго) (продолженіе). <i>М. Воскресенскаго</i> . . . . .	277—292
Чешскій философъ 14-го вѣка Бома Штитный ( <i>Tomás ze Štítbna</i> ). <i>А. Вознесенскаго</i> . . . . .	293—304
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Списокъ дѣлъ, подлежащихъ вѣдѣнію в рѣшеніи Преосвященнаго Викарія Харьковской Епархіи—Епископа Сумскаго.—Высочайшая отвѣтка.—Приказы Обер-Прокурора Святѣйшаго Синода.—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища въ учебно-воспитательномъ отношеніи за 1901—1902 учебный годъ (продолженіе).—Отъ Правленія Братства св. Великомученицы Варвары.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

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

1903.

# „ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

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

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

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

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

РАЗРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

**ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ:** въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія лавки, контора В. Гвярловскаго, Столѣшняковъ 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 6 р. за каждый годъ; по 7 р. за 1890—1895 г., по 8 р. за 1896—1900 годы. За 1901 г.—9 р. и 1902 г. 10 рублей.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 120 р. съ пересылкою.

*Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:*

1. „Древніе и оовременные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Бретано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

2. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

3. „Цацство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французок. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ перес.

4. Біографическій очеркъ жизни, наотырской дѣятельности и литературныхъ трудовъ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго. Протоіерея Т. И. Буткевича. Харьковъ. 1902 г. Цѣна 2 руб. съ перес.

Пістєтє вооѡмєн.

*Върою разумъваемъ.*

Евр. XI.

Доволомо цензурою, Харьковъ, 15 Апрѣля 1908 года.

Ценаоръ Протоіерей *Павелъ Солмцевъ.*

---

## СЛОВО НА ПАСХУ

Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія,

Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго.

Христосъ воскресъ!... Воистину воскресъ!...

Эти четыре слова такъ сильны и могущественны, такъ дѣйственны и впечатлительны, такъ радостны и вождельны, что никакія другія слова съ ними сравняться не могутъ. Нѣтъ и не можетъ быть важнѣе, отраднѣе и утѣшительнѣе того событія, о которомъ возвѣщаютъ эти слова.

Но откуда эти слова? Кто первый произнесъ столь сладостныя и вождельныя слова?—Ангелы, сидѣвшіе у гроба воскресшаго Спасителя, первые возвѣстили святымъ женамъ Мироносицамъ о воскресеніи Іисуса Христа, а жены Мироносицы этими словами повѣдали Апостоламъ о воскресеніи Спасителя. Святые Апостолы и святые жены Мироносицы, убѣдившись въ воскресеніи Господа, радостно, возбужденно и торжественно говорили другъ другу: „Христосъ воскресъ“, и взаимно отвѣчали: „воистину Христосъ воскресъ“! Такъ перешли эти радостныя слова отъ Апостоловъ къ первымъ вѣрующимъ во Христа, а отъ нихъ далѣе и далѣе до настоящаго времени и будутъ произноситься до скончанія вѣка, когда всѣ народы непосредственно увидятъ грядущаго на облакахъ воскресшаго Царя Славы.

Св. Церковь эти великія, важныя и радостныя четыре слова положила въ основаніе праздника Воскресенія Христова и во главу славнаго и торжественнаго празднованія великаго и радостнаго событія воскресенія Христова. Ежегодно мы ожидаемъ и съ надеждою готовимся привѣтствовать другъ друга этими отрадными и утѣшительными словами; считаемъ ихъ священнѣйшими; не дерзаемъ произносить ихъ въ какое либо другое время года, а только въ радостные дни праздника Воскресенія Христова. И сколько бываетъ ожиданій и приготовленій къ великому празднику Воскресенія Христова и въ жизни христіанина и въ самой Церкви. Глубокій старецъ, ожидая сего свѣтлаго дня, говоритъ: „хотя бы еще разъ въ жизни сей встрѣтить мнѣ великій праздникъ“; юность и молодость спѣшитъ пріукраситься для него, желая облечься въ новыя и свѣтлыя одежды; зрѣлые люди—мужья и жены, отцы и матери—заботятся о томъ, какъ бы радостнѣе и утѣшительнѣе въ своей семьѣ—съ дѣтьми и съ своими присными—встрѣтить радостный праздникъ Воскресенія Христова.

А когда наступитъ минута, въ которую первый разъ въ этотъ свѣтлый праздникъ произносятся въ Церкви слова: *Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ*,—какая неизяснимая радость объемлетъ душу вѣрующаго христіанина! Эта радостная вѣсть о воскресеніи Христа, эти слова сколько источаютъ радостныхъ слезъ изъ очей вѣрующихъ христіанъ, сколько любви и всепрощенія у нихъ при взаимномъ христославіи и лобызаніи другъ друга! Это привѣтствіе исторгаетъ слезы у тѣхъ, которые въ великій праздникъ Воскресенія Христова разлучены бываютъ съ дорогими и близкими людьми, и особенно проливаютъ слезы тѣ, у которыхъ Господь взялъ изъ среды живыхъ ихъ сродниковъ и другихъ

дорогихъ лицъ, — слезы о томъ, что для полноты ихъ духовной радости недостаетъ ихъ присутствія; это привѣтствіе: „Христось воскресе“... „воистину воскресе“ — во взаимномъ христославіи и взаимномъ лобызаніи другъ друга сравниваетъ господина и раба, хозяина и слугу, богатаго и бѣднаго, и примиряетъ враговъ; ибо говорится нынѣ въ церковной пасхальной пѣсни: „другъ друга обьемемъ и ненавидящимъ насъ простимъ вся воскресеніемъ“... Въ этотъ великій день празднующіе Воскресеніе Христова вѣрующіе спѣшаютъ на кладбища къ роднымъ и дорогимъ могиламъ и тамъ этими же словами: „Христось воскресе“ привѣтствуютъ своихъ покойниковъ, и тѣмъ свидѣтельствуютъ: воскресъ Христось, и они воскреснутъ и всѣ мы воскреснемъ послѣ смерти для вѣчной жизни...

О, какое великое значеніе имѣютъ эти слова, какую силу, и какую производятъ они великую радость и утѣшеніе! Но въ чемъ же заключается сила этихъ четырехъ словъ: „Христось воскресе... воистину воскресе“? Въ томъ, что они возвѣщаютъ намъ о такомъ событіи, въ которомъ проявлено безконечное божественное милосердіе Іисуса Христа въ дѣлѣ спасенія рода человѣческаго и дарована намъ увѣренность въ совершеніи Имъ нашего спасенія. „Аще бы Христось не воста, тщетна была бы вѣра наша, тщетно и оправданіе“ (I. Кор. XV, 17); мы тогда погибли бы навсегда. Но Христось воскресе, какъ говоритъ св. Златоустъ, никтоже да плачетъ своихъ прегрѣшеній, прощеніе бо отъ гроба Христова всѣмъ возсіяло! Христось воскресъ, никтоже да убоится смерти, свободи бо насъ Спасова смерть! Христось воскресъ, и адъ упразднися, ибо Христось, сошедши душею Своею въ адъ, освободилъ отъ адскихъ узъ всѣхъ вѣровавшихъ въ Него! Христось воскресъ, и

демоны поражены, и разрушено царство князя міра сего! Христосъ воскресъ и радуются ангелы, содѣлавшіе наставниками, покровителями и хранителями душъ и тѣлесъ всѣхъ истинно вѣрующихъ въ воскресшаго Христа! Христосъ воскресъ, и вѣчная жизнь дарована вѣрующимъ въ Него, ибо Ему теперь покорено все небесное, земное и преисподнее! Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ, и никто не останется навѣки во гробѣ, ибо Онъ есть *начатокъ* нашего воскресенія! Словомъ сказать, воскресеніе Христово есть наглядное и самое сильнѣйшее доказательство того, что Онъ есть Богъ, Спаситель нашъ, что совершенное Имъ дѣло нашего спасенія—дѣйствительно, что Его жизнь, ученіемъ, страданіями, смертію и воскресеніемъ мы спасены, исторгнуты изъ власти дьявольской, что все сдѣлано для нашего спасенія, что съ нашей стороны только нужна вѣра и принятіе всего того, что сдѣлалъ для насъ нашъ Спаситель, и жизнь по вѣрѣ—добрая, благочестивая, святая.

Вотъ въ чемъ заключается вся сила и значеніе, вся наша радость и утѣшеніе въ тѣхъ четырехъ словахъ, которыми мы нынѣ привѣтствуемъ другъ—друга: Христосъ воскресъ, православные!... воистину воскресъ!... Аминь.

---

## Ученіе А. Спіра о релігій, вѣ еуцності и проихожденіи.

А. Спіра, какъ философскаго мыслителя, у насъ почти не знаютъ; въ нашей періодической печати его взглядовъ никто не касался; за тѣмъ ужаснымъ шумомъ и крикомъ, которые были подняты въ послѣднюю четверть XIX вѣка германскими матеріалистами, дарвинистами и эволюціонистами, не было слышно тихаго голоса скромнаго философскаго мыслителя. Спіръ не былъ увлеченъ общимъ потокомъ бурнаго времени. Онъ находилъ слишкомъ поверхностнымъ и легкомысленнымъ ученіе Дарвина; по этой же причинѣ не могъ онъ удовлетвориться и эволюціонизмомъ Спенсера; вѣчно плачущіе ученики пессимистовъ—Шопенгауэра и Гартмана, по его мнѣнію, были больше похожи на капризныхъ дѣтей, чѣмъ на серьезныхъ мыслителей; своими заплаканными глазами они не могли увидѣть истины, находившейся даже подъ ихъ носомъ; позитивисты были ему не по душѣ, потому что въ исканіи истины они останавливаются, только на половинѣ пути. Изъ новѣйшихъ философскихъ мыслителей мы можемъ назвать только Гербарта, къ воззрѣніямъ котораго Спіръ относился съ уваженіемъ; но своимъ собственнымъ ученіемъ онъ больше всего приближался къ древне-греческому дайтеистическому мыслителю Пармениду. Спіръ согласенъ съ Кантомъ, что „вещь сама въ себѣ“ для насъ не постижима, но она не постижима для насъ только потому, что мы ищемъ ее не тамъ, гдѣ слѣдуетъ. Кантъ искалъ ее въ измѣнчивомъ мірѣ явленій и, конечно, не нашелъ, ибо найти неизмѣняемое въ измѣняемомъ невозможно. Вещь сама въ себѣ лежитъ за предѣлами опыта,

она трансцендентна. Вещь сама въ себѣ всегда тождественна съ собою и въ тождествѣ состоитъ сущность вещей; но явленія феноменальнаго міра никогда не могутъ быть тождественными сами съ собою уже потому, что онѣ постоянно измѣняются. Ясно, что среди постоянно измѣняющихся вещей мы не можемъ найти положеніе тождества, сколько бы мы его ни искали, и если мы мыслимъ его, то потому, что оно дано намъ а priori, а не почерпнуто изъ опыта. Это тождество вещи съ собою и есть то, что мы называемъ субстанціею. Такъ какъ по самому понятію своему тождество неизмѣнимо, то оно не можетъ быть и множественнымъ; а потому Спиръ учитъ, какъ самый послѣдовательный пантеистъ, что субстанція едина, безусловна, неизмѣняема, устойчива, безотносительна, блаженна и совершенна. Міръ явленій есть только внѣшнее, временное, случайное и неадекватное выраженіе или объективированіе субстанціи.

Съ этой точки зрѣнія Спиръ думаетъ разрѣшить и вопросъ о религіи, ея сущности и происхожденіи <sup>1)</sup>).

Впрочемъ, прежде чѣмъ излагать взглядъ А. Спира на сущность религіи, мы познакомимся съ его мнѣніемъ о томъ, что нужно разумѣть подъ религіею и что онъ разумѣетъ подъ этимъ словомъ.

Есть два вида религіи, говоритъ Спиръ, религія *страха* и религія *любви*. Эти два вида ничего не имѣютъ общаго между собою, кромѣ того обстоятельства, что въ сознаніи людей совершается постоянный переходъ отъ первой къ послѣдней. Въ этомъ переходѣ естественно находится смѣшеніе обѣихъ. Отсюда и общее названіе: религія. Религія страха основывается на чувствѣ *зависимости* отъ какого-то *могущественнаго* существа; религія любви—на чувствѣ *родства* или сродства съ *высшимъ*, благимъ и совершеннымъ существомъ. Первая не находится ни въ какой первоначальной связи съ правдивностію, напротивъ слишкомъ часто она только причиняла сильный вредъ

<sup>1)</sup> Сочиненія Спира были изданы въ трехъ томахъ въ 1883—1885 г.г. Изъ отдѣльно выданныхъ сочиненій для насъ представляютъ особенный интересъ слѣдующія: 1) *Denken und Wirklichkeit*, 1873. 2) *Moralität und Religion*, 2 Aufl. 1878; 3) *Vier Grundfragen*, 1880, 4) *Studien*, 1883.

нравственности своихъ исповѣдниковъ и помрачала ихъ моральное сознание. Послѣдняя же тѣснѣйшимъ образомъ соединена съ нравственностію и всѣми высшими импульсами жизни въ человѣкѣ, она даже представляетъ естественное увѣнчаніе ихъ. Первая встрѣчается не смѣшанною только на самой низшей ступени человѣческаго развитія, почти только въ фетишизмѣ дикарей. Послѣдняя совершенно нигдѣ не встрѣчается несмѣшанною. Что обыкновенно разумѣютъ подъ религіею, есть смѣшеніе этихъ двухъ видовъ, происходящее вслѣдствіе того, что предметъ одной религіи, дѣйствующее и могущественное, считается тождественнымъ съ предметомъ другой, т. е., съ благимъ и совершеннымъ. Это смѣшеніе разнородныхъ элементовъ и есть основаніе для тѣхъ противорѣчій, которыя находятся у корня религій и производятъ хотя медленное, но несомнѣнное ихъ уничтоженіе. Отсюда—то безпокойство, та борьба въ области религіи, которая возгорается тотчасъ, какъ только сознание стряхиваетъ иго авторитета, господствующаго мнѣнія, или только начинаетъ чувствовать это иго. Чтобы сдѣлать возможными окончательное примиреніе и единеніе, для этого нѣтъ другого пути, кромѣ уясненія религіознаго сознанія, очищенія его отъ всѣхъ чуждыхъ, не принадлежащихъ къ его существу элементовъ. Судя по господствующему въ настоящее время теченію мнѣній, нужно опасаться, чтобы чужероднымъ и ложнымъ, что примѣшано въ религію, не была бы затемнена и уничтожена въ душахъ людей и самая религія. Поэтому вдвойнѣ необходимо, по мнѣнію Спира, принять рѣшительныя мѣры.

Такъ какъ, по общепринятому опредѣленію, религія есть отношеніе человѣка къ Богу, и такъ какъ этого опредѣленія придерживается и самъ Спиръ, то естественно прежде всего поставить вопросъ: признаетъ ли онъ бытіе Божіе и, если признаетъ, то что онъ разумѣетъ подъ словомъ „Богъ“? Какъ извѣстно, говоритъ онъ, словомъ „Богъ“ было обозначено весьма различное. Во-первыхъ,—безусловное; а затѣмъ также и то, что содержитъ основаніе всѣхъ вещей, а слѣдовательно и биванія въ природѣ и порядкѣ ихъ,—кратко: всемогущее. Стремленіе направлялось не къ очищенію и обособленію, а напротивъ—постоянно къ накопленію атрибутовъ въ понятіи

Бога. Не довольствовались даже тѣмъ, чтобы смотрѣть на безусловное какъ на основаніе естественнаго порядка вещей. Только, приписавъ ему природу, подобную человѣческой, разумъ, волю и сознание самаго себя, считали это достойнымъ имени Бога. Наконецъ, подъ Богомъ разумѣется также благое и совершенное. Но спрашивается: какого рода связь существуетъ между понятіемъ всемогущаго и понятіемъ благаго? Извѣстна ли эта связь *a priori* или познается изъ опыта? Другими словами это значить: знаемъ ли мы напередъ, что всемогущее какъ *такое* есть и благое или же о благодѣи его мы заключаемъ изъ его дѣйствій въ природѣ?

На эти вопросы Спиръ отвѣчаетъ такимъ образомъ. Если говорить, что всемогущее, какъ *такое*, благо, то этимъ утверждается, что только то благо, что дѣлаетъ или повелѣваетъ всемогущество, и что нѣтъ другого критерія для отличія добраго отъ дурнаго. Но утверждать это едва ли кто захочетъ. Ибо противъ этого возстаютъ всѣ лучшіе инстинкты человѣческой природы. Объявлять силу источникомъ добра, а слѣдовательно — и права, и нравственности, значить — удалять корень его изъ собственной природы человѣка, а человѣка дѣлать простою вещью. Ибо вмѣстѣ съ этимъ была бы уничтожена его самостоятельность въ важнѣйшихъ дѣлахъ его жизни. А такъ какъ въ пользу такого утвержденія не можетъ быть приведено никакого доказательства, то оно не нуждается и ни въ какомъ дальнѣйшемъ опроверженіи.

Такимъ образомъ твердо установлено, — говоритъ Спиръ далѣе, — что могущественное какъ *такое* не есть также и благое. О благодѣи его можно, слѣдовательно, заключать только изъ его дѣйствій въ природѣ. Но каковы эти дѣйствія, извѣстно всѣмъ. Кто станетъ утверждать, что естественный порядокъ вещей морально добръ? Это — фактъ, что о благодѣи дѣйствующаго принципа изъ природы вещей можно заключать только тогда, когда мы напередъ склонны и рѣшились считать его благимъ. Такимъ образомъ мы стоимъ предъ альтернативою и должны рѣшить ее въ опредѣленномъ смыслѣ. Богъ можетъ быть мыслимъ только *или* какъ дѣйствующее и всемогущее *или* какъ благое. Безотчетное смѣшеніе обоихъ пониманій

неистинно и вредно. Чистою и дѣйствительною является та религія, для которой прежде всего другого Богъ есть благое и совершенное, которая не приписываетъ Ему никакихъ дальнѣйшихъ атрибутовъ, кромѣ тѣхъ, которые находятся въ неразрывной связи съ этимъ основнымъ свойствомъ. Чистая религія можетъ довольствоваться сознаниемъ, что благое и совершенное существуетъ и что мы участвуемъ въ его существѣ. Чѣмъ еще иначе можетъ быть благое и совершенное, для религіознаго сознанія безразлично. Единственною его заботою должно быть то, чтобы не затемнить понятія о Богѣ никакими чужеродными элементами, т. е., въ понятію благаго не примѣшивать, по своему произволу, дальнѣйшихъ атрибутовъ, а наоборотъ—удалять все, что необходимо къ нему не отнесется.

Прежде чѣмъ излагать далѣе разсужденіе Спира, мы остановимся нѣсколько на томъ, что уже высказано Свиромъ относительно понятія о религіи и о Богѣ. Не знаемъ, какъ на кого, но на насъ изложенное разсужденіе Спира произвело непріятное впечатлѣніе. Не ему, очевидно, разрѣшить столь трудный и въ практическомъ отношеніи чрезвычайно важный вопросъ, какъ вопросъ о религіи, ея сущности и происхожденіи въ родѣ человѣческомъ. Этотъ вопросъ или ему не по силамъ, или онъ взялся за него не для того, чтобы честно и безпристрастно разрѣшить его, а для того, чтобы своимъ рѣшеніемъ его оправдать свое школьно-философское міровоззрѣніе.

Прежде всего непріятно поражаетъ насъ то, что Спиръ имѣетъ въ виду не дѣйствительно существовавшія или существующія религіи, а религію имъ самимъ измышленную и въ дѣйствительности никогда не существовавшую. Онъ говоритъ, что *есть* два вида религіи—религія *страха* и религія *любви*,—и тотъ часъ прибавляетъ, что этихъ видовъ, не смѣшанныхъ между собою, нигдѣ нельзя встрѣтить. Но если ихъ нигдѣ нельзя встрѣтить, то гдѣ же они *есть*? И откуда Спиръ знаетъ, что они *есть*, если ихъ нигдѣ нельзя встрѣтить? Въ дѣйствительности Спиръ знаетъ только религію, которая представляетъ смѣшеніе двухъ указанныхъ видовъ. Но если дѣйствительная религія такова, то кто же далъ Спиру право насильственно раздѣлять ее на части и виды? Какъ и все въ

мірѣ, религія не тождественна сама съ собою, она находится въ процессѣ развитія, постоянно измѣняется и переходитъ въ новыя измѣчивыя формы. Какъ же опредѣлить ея сущность? Если нигдѣ не встрѣчаются въ чистомъ видѣ ни религія страха, ни религія любви и если эти виды религіи заключаютъ въ себѣ разнородные элементы, не имѣющіе между собою ничего общаго; то гдѣ же найти ихъ сущность, т. е., общее имъ обоимъ? Не самопротиворѣчіе ли это? Для религіи страха Спиръ дѣлаетъ пѣкоторое исключеніе: въ фетишизмѣ можно найти ее въ несмѣшанномъ, т. е., въ чистомъ видѣ. Но по дѣйствительнымъ ли фактамъ Спиръ составилъ себѣ представленіе хотя объ этой религіи? Нѣтъ! И здѣсь онъ слѣдуетъ не дѣйствительности, а лишь одной своей фантазіи. Онъ утверждаетъ, что предметомъ этой религіи является не благое и совершенное, а только дѣйствующее и могущественное. Но дѣйствительность намъ говоритъ не то. Дикари—фетишисты вѣровали и вѣруютъ, что Богъ есть существо не только всемогущее, но и благое. На вѣрованія современныхъ дикарей мы уже указывали <sup>1)</sup>; но и древніе скиѣм, по разсказу Курція (VII, 8), говорили Александру: „Si Deus es, tribuere mortalibus beneficia debes“.

Еще болѣе непріятное впечатлѣніе производитъ на читателя разсужденіе Спира о томъ, что нужно разумѣть подъ словомъ „Богъ“. Первоначально, говоритъ онъ, подъ Богомъ разумѣли безусловное. Но кто же это такъ разумѣлъ? Всѣ народы, которыхъ только знаетъ исторія, и культурные и некультурные, и цивилизованные и дикари всегда вѣровали въ Бога, какъ Существо личное, высочайшее и совершеннѣйшее, и ни въ одной религіи, за исключеніемъ только позднѣйшихъ формъ религіи индійской—браманства и буддизма (которыхъ, собственно, и нельзя назвать религіями)—безусловное, какъ начало абстрактное, не было почитаемо Богомъ. Религія есть союзъ Бога съ человѣкомъ; а союзъ можетъ быть заключаемъ только съ существомъ личнымъ, которое можетъ любить чело-

<sup>1)</sup> Въ статьяхъ (въ В. и Р.) „Всеобщность и изначальность религіи въ родѣ человѣческомъ“ и „Натуралистическая гипотеза о религіи, ея сущности и происхожденіи“..

вѣка, можетъ помогать ему въ его нуждахъ, можетъ внимать его молитвамъ. Безусловное, какъ бытіе безличное, какъ начало пантеистическое, религіозному человѣку не нужно. Зачѣмъ оно ему?

Далѣе Спиръ утверждаетъ, что разумъ, воля и сознаніе Богу были приписаны только впоследствии, а еще позже стали будто бы разумѣть подъ Богомъ благое и совершенное. Это утвержденіе совершенно ни на чемъ не основано и есть плодъ одной *необузданной* фантазіи. Доказательствъ для него Спиръ привести не можетъ, а потому и опровергать его нѣтъ никакой возможности. Наконецъ, въ разсужденіи Спира нельзя не отмѣтить еще одной странности. Онъ думаетъ, что благость и могущество, совершенство и дѣятельность—понятія несоединимыя и взаимно исключаютія другъ друга. Богъ, какъ благое и совершенное, не можетъ быть мыслимъ какъ могущественное и дѣйствующее, а чистою и подлинною (*echt*) оказывается только та религія, для которой Богъ есть благое и совершенное и которая не приписываетъ Ему никакихъ дальнѣйшихъ атрибутовъ. Но что это за благое, которое не есть дѣйствующее, что это за совершенное, которое не есть могущественное? Кому и для чего въ такомъ случаѣ важны его благость и совершенство? О благости Бога, говоритъ самъ Спиръ, мы можемъ знать *только и единственно только* изъ Его *дѣйствій* въ природѣ; но если его богъ есть не дѣйствующее и не могущественное, если оно не производитъ никакихъ *дѣйствій* и въ природѣ, то откуда же Спиръ знаетъ, что онъ есть благое и совершенное? Если онъ не могущественное и *не можетъ* открывать себя людямъ, то откуда же Спиръ знаетъ, что онъ есть совершенное? Откуда онъ знаетъ, наконецъ, и о томъ, что благость и могущество—понятія непримиримыя и что могущественное не можетъ быть благимъ, а благое могущественнымъ? Опытъ и логика ничего такого намъ не говорятъ. Ясно, что всѣ высказанныя выше положенія Спира произвольны, фантастичны и не оправдываются ни опытомъ, ни логикою.

И такъ, Спиръ приступаетъ къ рѣшенію вопроса о религіи, ея сущности и происхожденіи въ родѣ человѣческомъ, имѣя въ виду не дѣйствительно существовавшія или существующія

религія, а религію самовымышленную, фантастическую и отрицающую бытіе Бога, въ Котораго всегда вѣровало и вѣруетъ человѣчество, замѣняя его какимъ-то собственнымъ пантеистическимъ божествомъ, въ дѣйствительности не существующимъ. Можемъ ли мы надѣяться, что такой мыслитель удовлетворительно разрѣшитъ интересующій насъ вопросъ? Но не будемъ забѣгать впередъ. Послушаемъ сначала, въ чемъ онъ полагаетъ сущность религіи вообще.

По своей собственной сущности, говоритъ Спиръ, всякая вещь тождественна сама съ собою. Понятіе безусловнаго есть простая спецификація понятія тождественнаго съ самимъ собою. Это значитъ, что безусловное есть не что иное, какъ собственная сущность вещей, въ отношеніи къ которой данная дѣйствительность есть „явленіе“. Явленіе, міръ, отличается отъ безусловнаго тѣмъ, что онъ содержитъ элементы, которые сами по себѣ чужды сущности вещей, не принадлежатъ къ ней. Эти элементы суть: множественность съ принадлежащею ей относительностію вещей, далѣе измѣненіе (бываніе), зло и неистинность. Существованіе этихъ элементовъ въ вещахъ міра опредѣляетъ ихъ условность и несовершенство. Въ противоположность этой эмпирической природѣ дѣйствительности собственная, вѣчная сущность вещей, т. е., безусловное едино, благо и совершенно. Съ измѣненіемъ и зломъ, господствующими въ мірѣ, оно не имѣетъ ничего общаго, не находится съ ними ни въ какомъ отношеніи. Это — говоритъ Спиръ — и есть дѣйствительный *Богъ*. Доказательствомъ объективной цѣнности выше приведеннаго понятія аргюи доказывается также и бытіе Божіе. Теологія по-истинѣ имѣетъ то же основаніе, какъ ученіе о познаніи и мораль. Положеніе тождества выражаетъ сущность Бога. Тѣмъ не менѣе корни свои религія имѣетъ не въ понятіи. Реальное зерно ея, религіозность, не есть представленіе, но *внутреннее чувство сродства съ Богомъ*. Если бы отношеніе челоуѣка къ Богу было внѣшнимъ, какъ отношеніе дѣйствія къ его причинѣ; тогда религія была бы простою теоріею, дѣломъ вѣры и мнѣнія. Но въ дѣйствительности Богъ есть не что иное, какъ истинная, высшая сущность самаго челоуѣка, точно так-

же какъ и всѣхъ вещей вообще. Поэтому религія въ своемъ основаніи не есть взглядъ на отношеніе человѣка къ Богу, но *само это отношеніе*, какъ оно можетъ быть въ субъективной природѣ человѣка, именно—какъ внутреннее чувство родства съ Богомъ. Вотъ почему человѣкъ, въ которомъ это чувство живо, не нуждается ни въ какихъ доказательствахъ бытія Божія. Богъ для него есть фактъ его внутренней жизни, слѣдовательно,—извѣстенъ непосредственно. Такимъ образомъ,—говоритъ Спиръ далѣе,—религіозность не есть родъ познанія, но самый фактъ. Особенность этого факта состоятъ въ томъ, что онъ не можетъ существовать безъ истолкованія или интерпретаціи. Религіозность есть отношеніе человѣка къ Богу. Но Богъ не есть предметъ опыта подобно вещамъ, самое свойство которыхъ дано въ опытѣ. Поэтому человѣкъ не можетъ сознавать своего отношенія къ Богу, не составляя себѣ представленія о Богѣ, которое не дано непосредственно при данномъ отношеніи. Это представленіе есть интерпретація, истолкованіе внутренняго факта религіозности; и такія различныя истолкованія его мы видимъ въ различныхъ религіяхъ, насколько онѣ хотя нѣсколько постигаютъ истинную, дѣйствительную религіозность, что не всегда было и есть. Такимъ образомъ, заключаетъ Спиръ, не въ самой религіозности, которая одинакова во всѣ времена и у всѣхъ людей, а въ интерпретаціяхъ, въ истолкованіяхъ ея, т. е., въ религіяхъ можетъ находиться погрѣшность и различіе. Истинная религія есть истинное истолкованіе внутренняго факта религіозности.

Указавъ на *внутреннее чувство родства съ Богомъ*, какъ на сущность религіи, Спиръ предлагаетъ своимъ читателямъ, по его мнѣнію, и истинное истолкованіе самаго внутренняго факта этого чувства или религіозности, чего онъ не находитъ ни въ существовавшихъ, ни въ существующихъ религіяхъ. Такимъ образомъ вмѣсто того, чтобы разъяснить смыслъ и сущность дѣйствительной религіи, онъ намѣренъ создать новую, свою собственную, которая однако же будетъ болѣе удовлетворительною, чѣмъ всѣ дѣйствительныя религіи, такъ какъ она лучше ихъ представитъ интерпретацію или истолкованіе *внутренняго чувства родства человека съ Богомъ*. Посмотримъ же, чита-

тель, что это за истолкованіе религіозности, которое намъ такъ восхваляютъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и обсудимъ дѣйствительно ли новое лучше стараго.

Спиръ усматриваетъ въ религіи двѣ стороны: субъективную и объективную и о каждой изъ нихъ рассуждаетъ особо. Первой, впрочемъ, онъ посвящаетъ гораздо болѣе вниманія, чѣмъ второй.

Вотъ что онъ говоритъ объ ней.

Природа есть явленіе Бога, т. е., безусловнаго, въ формахъ, которыя сами по себѣ ему чужды. Поэтому мы не можемъ познать Бога изъ простой природы. Существо Бога здѣсь представляется покрытымъ чужеродными элементами. Тѣмъ не менѣе природа, какъ явленіе Бога, должна находиться съ Нимъ въ какой либо, конечно, неизвѣстной намъ связи, должна что-либо содержать изъ Его существа. Такимъ образомъ предъ нами неволью возникаетъ вопросъ: что является въ природѣ элементомъ божественнаго?

Я думаю, говоритъ Спиръ, что на этотъ вопросъ не можетъ быть двухъ отвѣтовъ. Элементъ божественнаго въ мірѣ, а слѣдовательно, и собственное реальное зерно дѣйствительности вообще суть чувства или чувственная жизнь человѣка. Это положеніе Спиръ старается доказать болѣе убѣдительными доводами.

Все реальное содержаніе міра, по его словамъ, состоитъ изъ чувствъ (удовольствія и неудовольствія) и объективныхъ воспріятій (цвѣтовъ, звуковъ, запаха, вкуса и т. д.). То, что мы познаемъ какъ *внѣшній міръ*, есть не что иное, какъ наши ощущенія. Познаніе внѣшняго міра не имѣетъ другого реальнаго содержанія, кромѣ ощущеній цвѣтовъ, звуковъ и т. д. Хотя содержаніе этихъ объективныхъ ощущеній, т. е., внѣшній міръ долженъ находиться въ связи съ существомъ Бога, тѣмъ не менѣе послѣднее, вслѣдствіе качественного многообразія объективныхъ ощущеній, очень сильно закрыто въ немъ чужеродными элементами, чтобы мы могли надѣяться найти въ немъ непосредственное откровеніе Бога. Бога мы должны искать не во внѣшнемъ мірѣ, а въ своемъ собственномъ внутреннемъ существѣ. Но внутреннее существо чело-

вѣка, какъ извѣстно, имѣеть три главныя стороны,—волю, интеллектъ и чувства. Одно изъ этихъ трехъ должно быть органомъ или элементомъ божественнаго въ насъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и въ мірѣ опыта вообще.

Итакъ, по мнѣнію Спиря, откровенія Божія во внѣшнемъ мірѣ находить нельзя, вслѣдствіе качественного разнообразія объективныхъ ощущеній. Это значить, что за сильными раскатами грома Спирь не можетъ услышать гласа Божія; сильный свѣтъ солнца ослѣпляетъ и его духовныя очи сердца; сильный запахъ цвѣтовъ дѣлаетъ его неспособнымъ воспріять благоуханіе присутствія Божія. Онъ совѣтуетъ намъ искать Бога во внутреннемъ существѣ своемъ. А развѣ здѣсь легче найти его? Развѣ въ нашей душѣ нѣтъ чужеродныхъ Ему элементовъ? Къ числу такихъ элементовъ Спирь выше отнесъ зло; а развѣ грѣхи не зло? развѣ человѣкъ своими грѣхами недостаточно еще сильно затемняетъ слѣды Божія? И исторія естественныхъ народовъ ясно говоритъ намъ, что внѣшняя природа, окружающая человѣчество, всегда ясно говорила ему о Богѣ, какъ своемъ Творицѣ. На этомъ основаніи очень многіе мыслители построили такъ называемую натуралистическую гипотезу о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Это, собственно говоря, признаетъ и самъ Спирь, указывающій какъ на первоначальный видъ религіи на религію *страха*. Да и внутреннее существо человѣка развѣ не принадлежитъ къ міру явленій? Правда, натуралистическая или естественная религія есть религія ложная; но не въ этомъ дѣло: это значить только, что человѣкъ не понялъ свидѣтельства внѣшней природы о Богѣ, а не то, что въ ней нѣтъ слѣдовъ откровенія; но если человѣкъ не понялъ или ложно понялъ свидѣтельство природы о Богѣ, то въ этомъ виновать только онъ одинъ, его внутреннее существо, омраченное грѣхами и чрезъ то ставшее неспособнымъ находить Бога во внѣшнемъ мірѣ. Какъ на причину, препятствующую человѣку познать Бога во внѣшнемъ мірѣ, Спирь указываетъ на наши впечатлѣнія; но развѣ наши впечатлѣнія, какъ бы разнообразны они ни были, развѣ они чужды нашему внутреннему существу и ему не принадлежатъ? Ясно, что путь, избранный Спиромъ, односторонень. Но послѣдуемъ за нимъ далѣе.

Какую же изъ трехъ способностей человѣка нужно считать органомъ божественнаго существа?

Считать волю элементомъ безусловнаго, „вещью самою въ себѣ“ въ человѣкѣ, какъ это дѣлаетъ *Шопенгауэрзъ*, говоритъ Спиръ, нельзя. Ибо воля есть простое истечение (*Ausfluss*) чувствъ, основывается на присущей имъ тенденціи измѣняться, вслѣдствіе чего человѣкъ можетъ быть побуждаемъ производить измѣненія также и въ себя. Ясно и даже очевидно (?), что воля не есть реальное содержаніе или предметъ, но простое стремленіе предметовъ къ измѣненію, и отличается отъ всякаго другого стремленія тѣмъ, что имѣетъ свое основаніе и свою цѣль въ чувствахъ.

Это разсужденіе Спиря существенно важнаго значенія не имѣетъ; но что оно ложно само по себѣ, этого нельзя не отмѣтить. Что воля, какъ явленіе, есть *предметъ* (*Gegenstand*), это ясно и очевидно уже изъ того, что Спиръ о ней разсуждаетъ и даже отличаетъ ее отъ другихъ предметовъ. Что цѣль воли и ея основаніе заключаются не въ чувствахъ, объ этомъ свидѣтельствуется не только опытная психологія, но и самосознаніе каждаго; это думаетъ (хотя и говоритъ другое) самъ Спиръ, объявившій выше волю вмѣстѣ съ *чувствами* и интеллектомъ *главною стороною* (*Hauptseite*) внутренняго существа человѣка. Что воля можетъ быть измѣняема,—это правда; но она менѣе способна къ измѣнчивости, чѣмъ чувства: непостоянство чувствъ извѣстно каждому.

Не высоко цѣнить Спиръ и познавательныя силы человѣка. Считать за „вещь саму въ себѣ“ въ человѣкѣ разумъ, интеллектъ, какъ дѣлаетъ это *Кантъ*, говоритъ онъ, столь же мало возможно, какъ и волю. Ибо функція интеллекта—отражать существующее, и свое назначеніе онъ выполняетъ тогда, когда вѣрно передаетъ существующее. Такимъ образомъ по самой природѣ своей интеллектъ есть нѣчто подчиненное. Поэтому интеллектъ хотя есть необходимое условіе, но не собственно органъ божественнаго откровенія, не элементъ божественнаго въ насъ. Тѣмъ не менѣе безъ извѣстнаго развитія разума невозможно присутствіе Бога въ живыхъ существахъ, какъ это мы видимъ у животныхъ. Въ интеллектѣ находится не Богъ,

не само безусловное, а только понятіе о немъ. Поэтому нашъ интеллектъ можетъ познавать и небожественное въ мірѣ не непосредственно, а чрезъ умозаключеніе, между тѣмъ какъ наше чувство небожественную природу вещей, и проникающее ихъ (реальное) противорѣчіе воспринимаетъ непосредственно какъ скорбь и зло. Интеллектъ самъ въ себѣ и по себѣ, собственно, совершенно не знаетъ Бога въ Его божественномъ свойствѣ. Онъ знаетъ только безусловное, самосуществующее, понятіе котораго выражается въ логическомъ положеніи тождества. Что безусловное, а также благое и блаженное, т. е. Богъ существуетъ, это мы можемъ *познавать* только чрезъ посредство нашихъ чувствъ. Ибо эти свойства имѣютъ свой смыслъ только въ отношеніи къ чувствамъ.

Чтобы увидѣть ложь въ этомъ разсужденіи, для этого немного нужно. Что чувства могутъ быть предметомъ познанія, это вѣрно; но чтобы чувства посредственно или непосредственно могли что либо *познавать*, объ этомъ мы слышимъ въ первый разъ въ жизни. Чувства *выражаютъ* (т. е. даютъ познавать разуму) только внутреннее настроеніе человѣка; способность же *познанія* до сихъ поръ всѣми мыслящими людьми была признаваема принадлежностью только интеллекта (т. е. разума и разсудка, ума). По словамъ Спира, интеллектъ, собственно, совершенно не знаетъ Бога въ Его Божественномъ свойствѣ. Но какимъ же путемъ—спрашивается—самъ Спиръ узналъ о Богѣ всѣ тѣ подробности, которыми онъ насъ поучаетъ? Неужели въ столь серьезномъ дѣлѣ онъ нашелъ возможнымъ обойтись безъ разума и безъ разсудка? А ниже мы еще увидимъ, въ какое противорѣчіе впадаетъ онъ, утверждая, что *философія* (неужели и она не дѣло интеллекта?) есть единственно вѣрная и надежная истолковательница религіи и религіозности, какъ внутренняго сродства человѣка съ Богомъ.

Не признавъ органомъ божественнаго ни воли, ни интеллекта, Спиръ естественно остановился на чувствахъ. Наши чувства, говоритъ онъ, суть та сторона, гдѣ Богъ соприкасается съ міромъ опыта. Но мѣсто этого соприкосновенія находится не въ нашемъ опытѣ. Мы имѣемъ отъ него только

субъективное впечатлѣніе, чувство и внутреннюю увѣренность въ болѣе высокомъ. Напротивъ обычное содержаніе нашихъ чувствъ весьма небожественно и неблаженно. И иначе быть не можетъ, потому что элементъ Божественнаго въ насъ помраченъ и искаженъ. Во-первыхъ, множественность индивидуумовъ, а слѣдовательно, и самая ихъ индивидуальность чужды истинному существу вещей, т. е., Богу и обуславливаются интеллектомъ. Въ дѣйствительности индивидуумъ есть только процессъ, измѣненіе *чувственныхъ состояній*, ощущеній и мыслей, которыя совокупаются въ единство чувствующей, живущей личности только чрезъ единство самосознанія, т. е., чрезъ функцію интеллекта, который, по самопротиворѣчивому мышленію Спира, имѣетъ свое основаніе и цѣль будто бы въ тѣхъ же самыхъ *чувственныхъ состояніяхъ*—idem per idem! Далѣе,—что касается качества чувствъ, говоритъ Спиръ, то скорбь и неудовольствіе суть прямое выраженіе внутренняго противорѣчія, т. е., существованія чуждыхъ, небожественныхъ элементовъ въ индивидуумѣ; и даже очень многіе виды удовольствія или удовлетворенія также не суть выраженіе богоподобнаго состоянія, т. е., истиннаго тождества съ собою или истиннаго удовлетворенія, но содержатъ въ себѣ много призрачнаго и обманчиваго и иногда являются совершенно предосудительными. Только чистѣйшія и возвышеннѣйшія наслажденія даютъ намъ предчувствіе того, что есть Богъ дѣйствительно. Но они не принадлежатъ къ нашей ежедневной жизни. Что вообще можетъ постоянно поддерживать въ насъ возвышенное настроеніе и высшій уровень внутренней жизни,—это—общее чувство и коренящаяся въ немъ увѣренность въ божественномъ и нашемъ родствѣ съ нимъ. Это-то чувство и эта увѣренность и есть религіозность. Поэтому религіозность образуетъ естественное завершеніе и внутренній союзъ всѣхъ высшихъ стремленій и воодушевленій человѣческаго духа.

Эту мысль Спиръ старается обосновать въ частностяхъ и разсужденія его по этому предмету достаточно интересны, чтобы познакомиться съ ними поближе.

Высшія стремленія, говоритъ Спиръ, обнаруживаются въ

трехъ различныхъ областяхъ психической жизни, какъ моральность, какъ поэзія и искусство и какъ философія. Поэтому истинная моральность, истинная поэзія и истинная философія въ своей сущности необходимо религіозны.

Какимъ же это образомъ? спросимъ мы Спира.

Моральное отношеніе человѣка къ подобнымъ ему, отвѣчаетъ онъ, есть простое слѣдствіе его отношенія къ Богу, т. е., къ истинной сущности вещей. По нашей эмпирической природѣ мы настолько отдѣлены другъ отъ друга, что какъ будто бы мы сошлись изъ различныхъ міровъ. „Различіе пространства, отдѣляющее меня отъ другого, отдѣляетъ меня также отъ его счастья и горя“, говоритъ *Шопенгауэръ*. Но такъ какъ матеріальный міръ, а слѣдовательно, и раздѣленіе пространствомъ,—разсуждаетъ Спиръ далѣе,—существуетъ не въ дѣйствительности, а въ простомъ представленіи, то онъ есть только символъ и выраженіе дѣйствительнаго отдѣленія, которое заключается въ самой природѣ индивидуумовъ и безъ котораго они не были бы индивидуумами и не составляли бы множества. Дѣйствительное отдѣленіе основывается на томъ, что каждый живой индивидуумъ въ самомъ себѣ имѣетъ основаніе и цѣль своихъ стремленій, что эгоизмъ есть основной законъ его природы. Въ противоположность этому моральное настроеніе не можетъ имѣть никакого другого законнаго основанія, кромѣ внутренней увѣренности, что множественность и индивидуальность не принадлежатъ къ истинной, собственной сущности вещей или—другими словами—что всѣ люди, по своей высшей, не эмпирической природѣ, т. е., въ Богѣ суть одно. Такимъ образомъ, заключаетъ Спиръ, истинная моральность необходимо религіозна.

*Вопросы.*

Но какъ же утверждаютъ нѣкоторые, что и атеисты бываютъ людьми честными и нравственно-безупречными? Есть у Спира отвѣтъ и на этотъ вопросъ. Это, говоритъ Спиръ, легко объяснить. Эмпирическая природа человѣка представляетъ такія средства, которыми можно воспользоваться при воспитаніи и которыя сами по себѣ могутъ рождать продолжительное моральное настроеніе. Высшая, не эмпирическая природа человѣка и вещей вообще, т. е., Богъ есть не един-

ственно возможное, а только единственно законное основаніе моральности, т. е., то основаніе, безъ котораго моральность была бы простымъ искусственнымъ продуктомъ и предрасудкомъ (Vorurtheil). Такимъ образомъ, по Спиру, выходитъ, что съ одной стороны нравственность *необходимо* является религіозною, а съ другой стороны ей *нѣтъ никакой необходимости* быть религіозною! Впрочемъ, Спиръ указываетъ и другое основаніе, почему моральность можетъ обойтись безъ религіозности. Человѣкъ, говоритъ онъ, можетъ имѣть чувство высшаго въ величайшей живости, не сознавая всего смысла его. Вслѣдствіе этого его стремленіемъ будетъ—принять иеическую тенденцію безъ сознательной религіозности. Какъ на самый нагляднѣйшій примѣръ такого поглощенія религіозности моралью Спиръ указываетъ въ индійскаго Будду, Шакья-Муни. Этотъ великій и достойный удивленія мужъ, говоритъ Спиръ, имѣлъ живое, энергическое чувство и сознаніе скорби жизни и элемента неистинности, присущаго вещамъ этого міра. Но вмѣсто того, чтобы вывести отсюда заключеніе объ отличной отъ міра, истинной или собственной сущности вещей,—ибо вещи не мыслимы безъ свойственной имъ сущности,—онъ имѣлъ въ виду только практическое заключеніе о желательномъ достоинствѣ радикальнаго уничтоженія, погашенія жизни. Такимъ образомъ его возвышеніе надъ природою привело его не къ Богу, а къ нирванѣ. Чувство высшаго этимъ путемъ утратило у него религіозный характеръ, но проявилось въ величественномъ самопожертвованіи въ пользу блага и искупленія (?) людей, которымъ онъ посвящалъ всю свою продолжительную жизнь, полную труда и лишеній.

Поэзія и искусство, по словамъ Спира, также *необходимо* должны быть религіозными.

Во внѣшнемъ мірѣ, какъ уже замѣчено выше, говоритъ Спиръ, мы не должны искать прямого откровенія Бога. Но тѣмъ не менѣе и на внѣшнемъ мірѣ находится распространеннымъ отблескъ божественнаго, называемый красотою. Какъ является красота въ вещи, объ этомъ мы не имѣемъ никакого понятія и относительно этого не можемъ устанавливать ни-

какой догадки. Одно только ясно; именно,—что красота свойственна вещамъ міра не сама по себѣ, не такъ, какъ свойственно ихъ формамъ геометрическое. Красота существуетъ только для воспріимчиваго сердца и безъ него не мыслима. И возвышенное совершенно не можетъ находиться въ самыхъ матеріальныхъ вещахъ, а только въ производимомъ ими возбужденіи сердца. Для простого мышленія весь матеріальный универсъ не есть возвышенный предметъ, потому что мышленіе, совершенно не можетъ признавать (?) даже существованія этого предмета. Представимъ себѣ только тѣлесный міръ, какъ онъ мыслится эмпирическою наукою, именно какъ неисчислимое множество атомовъ и молекулъ безъ воспринимаемаго качества, которые въ безмолвной темнотѣ вертятся между собою. Какъ можно было бы найти въ немъ что-либо прекрасное или возвышенное? Существованіе прекраснаго и возвышеннаго обусловливается слѣдовательно воспріимчивостію сердца. Эта внутренняя воспріимчивость къ откровенію божественнаго въ вещахъ міра есть поэзія. Такимъ образомъ, заключаетъ Спиръ, мы можемъ назвать поэзію непрямою религіозностію, а искусство—истолковательницею ея чрезъ чувственные знаки и предметы.

Но вѣдь и поэзія, и искусство часто бываютъ не только чужды религіозности, но и враждебны ей. Какъ же объяснить это?

Медіумъ высшаго откровенія,—говоритъ Спиръ,—здѣсь есть именно эстетическое наслажденіе, которое мы получаемъ, смотря на вещи или слушая звуки. Но это наслажденіе необходимо имѣть чувственные элементы, потому что оно посредствуется чувственнымъ воспріятіемъ. Такимъ образомъ является *неизбѣжнымъ*, что наслажденіе этого рода возможно и безъ религіознаго содержанія. Область эстетическихъ наслажденій обнимаетъ очень различныя состоянія, отъ впечатлѣнія прекраснаго и возвышеннаго въ ихъ наивысшемъ значеніи до расположенія къ тому, что просто вкусно и пріятно. Только эстетическія возбужденія перваго рода проникнуты религіознымъ чувствомъ и свою наивысшую задачу поэзія и искусство исполнили въ служеніи религіи. Тѣмъ не менѣе это служеніе не ограничивается участіемъ во внѣшнемъ культѣ. Истинный

художникъ постоянно религіозенъ, даже когда онъ имѣетъ дѣло съ мірскими предметами. Ибо его одушевленіе постоянно зависитъ отъ чувства высокаго. Такимъ образомъ и здѣсь, по Спиру, выходитъ, что поэзія и искусство съ одной стороны *необходимо* должны быть религіозными, а съ другой—*неизбѣжно* бываютъ нерелигіозными.

Остается философія. Ея предметъ, говоритъ Спиръ, есть понятіе безусловнаго, т. е., божественнаго. Слѣдовательно, правильно понимаемая, она *необходимо* должна быть религіозною. Что бывали нерелигіозные философы, это происходило исключительно отъ твердо укоренившейся у людей вѣры, что безусловное должно содержать достаточное основаніе данной дѣйствительности. Человѣкъ съ прямымъ и яснымъ смысломъ, видя въ безусловномъ причину міра, во всякомъ случаѣ не можетъ считать его за Бога, но скорѣе, какъ это дѣлаетъ *Шопенгауэръ*, за „распятаго разбойника“, за существо, которое своимъ внутреннимъ отсутствіемъ блаженства побуждается создавать міры, полные зла и страданій, не зная, къ чему и для чего.

Естественно,—говоритъ Спиръ далѣе,—что философія имѣетъ и свѣтскую сторону, именно—разсмотрѣніе понятія безусловнаго, не насколько оно обосновываетъ высшее сознаніе, а насколько оно есть самый принципъ согласнаго съ опытомъ знанія. Непосредственная цѣль философіи—вовсе не познаніе божественнаго, но познаніе дѣйствительнаго вообще, ясность мышленія о себѣ самомъ и его постоянство съ самимъ собою. Для философіи безусловное, собственно говоря, есть не что иное, какъ само съ собою тождественное, самосуществующее, субстанція. Ея высшее основное положеніе есть поэтому логическое, а не теологическое положеніе. Но чувство и внутреннюю увѣренность въ высшемъ, которая составляетъ религіозность, только философія можетъ превратить въ увѣренность: научную, когда путемъ теоретическаго доказательства она показываетъ, что міръ опыта не представляетъ собственно истинной сущности вещей, что безусловная сущность вещей; „вещь сама въ себѣ“ едина и совершенна. Поэтому философія есть единственно законный интерпретаторъ или истолкователь

религіозности, а слѣдовательно и находится съ нею въ тѣснѣйшей связи. И какъ каждое представленіе подчинено своему предмету, такъ и философія подчинена религіозности, не такъ, что она какъ будто бы получаетъ отъ нея указанія, но просто потому, что въ своемъ возвышеніи надъ опытомъ она является простымъ толмачемъ религіи, представляетъ ясное сознаніе факта, который есть она сама непосредственно. Такимъ образомъ, заключаетъ Спиръ, въ своей высшей задачѣ сама философія есть не что иное, какъ религія.

Итакъ, и здѣсь Спиръ, впадая въ непримиримое самопротиворѣчіе, только остается вѣрнымъ самому себѣ: то философія *необходимо* должна быть религіозною, такъ какъ она сама есть религія, то, по самому существу своему, она не можетъ быть религіозною, такъ какъ и цѣль ея—вовсе не познаніе божественнаго!

Но послушаемъ еще, какой общій выводъ изъ всего разсужденія о субъективной сторонѣ религіи дѣлаетъ Спиръ.

Такимъ образомъ, говоритъ онъ, мы видимъ, что религіозность, чувство божественнаго и нашего сродства съ нимъ, есть союзъ и естественное увѣичаніе всѣхъ идеальныхъ стремленій человѣческаго духа. Вѣровать въ Бога значитъ не что иное, какъ вѣровать въ высшую природу человѣка и вещей вообще. Богъ, слѣдовательно, есть источникъ всякаго возвышенія не чрезъ свое дѣйствіе, а чрезъ свое простое существованіе. Поэтому онъ совершенно не находится ни въ какомъ отношеніи и къ нашему эгоизму. Относительно нашего чувственнаго благосостоянія мы не должны ни бояться, ни ожидать чего либо отъ истиннаго Бога. Ибо Онъ не двигаетъ ни одного атома съ его мѣста, а еще менѣе даетъ Онъ заповѣди или грозитъ наказаніями. Наше отношеніе къ Богу не есть отношеніе служебное, а отношеніе сродства и притяженія и поэтому намъ предоставлена полнѣйшая самостоятельность въ нашихъ дѣлахъ. Если мы отрицаемъ Бога, въ мышленіи ли то или въ поведеніи, то наказаніе за это приходитъ не отъ нѣ, но заключается оно въ насъ самихъ. Ибо чрезъ это мы отрицаемъ также нашу собственную лучшую природу, слѣдовательно, сами увеличиваемъ свое злосчастіе и униженіе. По-

этому фактъ бытія Божія имѣетъ для насъ неизмѣримое значеніе. Ибо по отвѣту на вопросъ, существуетъ ли Богъ или нѣтъ, разрѣшается и вопросъ, имѣютъ ли высшія стремленія нашего духа реальное основаніе въ дѣйствительности или они пустыя мечты фантазіи,—другими словами,—простые ли мы совершенно продукты природы или одною стороною нашего существа возвышаемся надъ всякою природою. Въ истинномъ, лучшемъ смыслѣ человѣкъ является человѣкомъ только чрезъ божественное въ немъ.

Этимъ Спиръ и заканчиваетъ свое сужденіе о религіи и ея сущности въ той части, которую онъ называетъ субъективною стороною религіи. Тѣмъ не менѣе мы пока еще воздержимся отъ общей оцѣнки его взгляда, такъ какъ Спиръ не ограничился только приведеннымъ сужденіемъ; онъ посвящаетъ еще достаточно вниманія и той сторонѣ религіи, которую онъ называетъ объективною. Последнее его разсужденіе тѣмъ болѣе возбуждаетъ къ себѣ интереса, что подъ объективною стороною религіи онъ разумѣетъ совсѣмъ не то, что обыкновенно принято разумѣть подъ этимъ названіемъ. Поэтому мы и приступаемъ прямо къ ознакомленію съ тѣмъ, въ чемъ Спиръ полагаетъ сущность объективной стороны религіи.

Философія, говоритъ Спиръ, есть единственный компетентный и удовлетворительный истолкователь религіозности. Что касается субъективнаго въ этомъ дѣлѣ, именно особеннаго отношенія человѣка къ Богу, то философія ничего не можетъ сдѣлать болѣе, какъ перевести въ понятіе то, что есть и содержитъ религіозность въ дѣйствительности. Но религія имѣетъ также и объективную сторону, именно понятіе о Богѣ не только въ его отношеніи къ одному человѣку, но также и въ его отношеніи къ данному міру вообще. А въ этомъ религіозное сознаніе не можетъ быть простымъ истолкованіемъ внутренняго чувства религіозности. Ибо отношеніе Бога къ человѣку естественно не обнимаетъ и не содержитъ непосредственно также Его отношенія къ міру вообще. Это и есть пунктъ, который больше всего обусловливаетъ различіе религіозныхъ воззрѣній. Поэтому должно тщательнѣе постараться изслѣдовать, какое понятіе объ отношеніи между Богомъ и

міромъ соотвѣтствуетъ требованіямъ и нуждамъ истинной религіозности и какія понятія объ этомъ отношеніи непримиримы съ нею. Этотъ вопросъ, говоритъ Спиръ, мы хотимъ изслѣдовать столько же положительно, чрезъ изложеніе истиннаго понятія, сколько и отрицательно, чрезъ изслѣдованіе ошибочныхъ понятій.—Есть только два пути къ выходу за предѣлы даннаго намъ міра опыта, именно: или чрезъ заключеніе отъ даннаго опытомъ, какъ условнаго, къ условію, или основанію его, которое само понимается какъ безусловное,—или чрезъ сознаніе, что опытъ показываетъ намъ вещи не такими, каковы онѣ *сами по себѣ*, т. е., по своей собственной, безусловной сущности,—что—другими словами—означаетъ, что опытъ содержитъ элементы, которые *чужды* безусловной сущности вещей. Послѣдній есть путь критическаго сознанія, критической философіи, и первоначально въ собственномъ смыслѣ былъ открытъ *Кантомъ*; но, конечно, самъ Кантъ ясно не провидѣлъ выводовъ изъ своихъ принциповъ. Оба эти пути не примиримы между собою и только одинъ изъ двухъ можетъ вывести дѣйствительно за предѣлы опыта и привести къ истинному понятію о безусловномъ. Первый путь есть самый обыкновенный и всѣми употребляемый; но другой есть единственно вѣрный и единственно соотвѣтствующій истинному понятію о безусловномъ. Если же опытъ содержитъ элементы, которые чужды первоначальному существованію вещей, т. е., безусловному, то эти элементы естественно не могутъ имѣть въ немъ своего основанія и не могутъ быть изъ него выведены. Но кромѣ сущности вещей, само собою понятно, нѣтъ ничего дѣйствительнаго, что могло бы содержать основаніе этихъ элементовъ. Слѣдовательно, они совершенно не имѣютъ никакого основанія; ихъ существованіе просто непонятно и необъяснимо. Признаніе этого факта есть труднѣйшее, что можетъ представиться человѣческому сознанію.

Что міръ опыта есть нѣчто, чего не должно было бы быть, что онъ чуждъ своему собственному существованію, отпалъ отъ самого себя, это, говоритъ Спиръ, на самомъ дѣлѣ есть ужасная мысль, которую можно понять только съ натяжкой. Тѣмъ не менѣе эта мысль почти столь же стара, какъ само рефлекс-

тирующее человѣчество, свойство окружающихъ насъ вещей ее неустранимо навязываетъ сознанию cadaго внимательнаго и размышляющаго человѣка. Слѣды этой мысли находятся въ древнѣйшихъ преданіяхъ народовъ. Здѣсь я напому только о библейскомъ миеѣ (?) о грѣхопадении. Достопримѣчательно однакоже не самое это странное свойство вещей, а невозможность объяснить его, то, что возбуждаетъ у людей наибольшій соблазнъ. Пока люди воображали, что умѣли объяснить себѣ какимъ либо образомъ это ненормальное свойство вещей, они были довольны и спокойны. Что наши мнимыя объясненія расходятся по всѣмъ странамъ свѣта, это насъ не заставляетъ заблуждаться. Какое либо объясненіе безусловно должно быть. Даже мысль *Гегеля*—представить внутреннее противорѣчіе истинною сущностью, а отпаденіе отъ самихъ себя—естественнымъ образомъ развитія вещей, т. е. самую задачу сдѣлать основаніемъ объясненія—достигла одобренія цѣлаго мыслящаго поколѣнія. Но признать, что міръ непонятенъ, и притомъ—не только для насъ, но вообще непонятенъ и необъяснимъ, съ этимъ мы меньше всего согласны. Мы охотнѣе желаемъ успокоиться очевиднѣйшими, нагляднѣйшими противорѣчіями, чѣмъ согласиться съ указаннымъ предположеніемъ.

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

(Окончаніе будетъ).

---

---

## СУЩНОСТЬ ХРИСТИАНСТВА (DAS WESEN DES CHRISTENTUMS). ЛЕКЦИИ ПРОФЕССОРА БЕРЛИНСКАГО УНИВЕРСИТЕТА АДЛЬФА ГАРНАКА.

(Окончаніе \*).

Лекція, посвященная знаменитымъ историкомъ характеристикъ всемірно-историческаго дѣянія ап. Павла, проникнута особеннымъ воодушевленіемъ и симпатіей къ личности великаго апостола. Въ ней проф. Гарнакъ рѣзко осуждаетъ тѣхъ, кто считаетъ ап. Павла извратителемъ христіанства, и убѣжденно говоритъ о немъ, какъ объ ученикѣ, апостолѣ, вѣрномъ миссіонерѣ Божественнаго Учителя. Однако, въ своемъ превозношеніи апостола языковъ нашъ ученый заходитъ слишкомъ далеко, восхваляя его на счетъ Самаго Основателя христіанства. Съ другой стороны, онъ находитъ чисто новое въ благовѣстіи Павла тамъ, гдѣ на самомъ дѣлѣ содержится евангельская истина.

Правда, ап. Павелъ понялъ и проповѣдывалъ Евангеліе какъ благовѣстіе уже о совершившемся спасеніи. Но Иисусъ Христосъ Самъ училъ тому. Прочитавъ въ назаретской синагогѣ пророчество Исаіи о наступленіи „благопріятнаго лѣта Господня“, о явленіи царства Божія, Спаситель сказалъ: „нынѣ исполнилось писаніе сіе“ <sup>1)</sup>. Въ извѣстномъ отвѣтѣ ученикамъ Іоанна Предтечи Овъ указалъ на явные признаки этого царства <sup>2)</sup>. Поэтому Господь говорилъ, что царствіе Божіе *достигло* до людей, мытари и блудницы уже *идутъ* въ него <sup>3)</sup>.

---

\* ) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1903 г. № 6

1) Лук. IV, 18—21.

2) Мат. XI, 5.

3) Мат. XII, 28, XXI, 31.

Въ Себѣ Онъ принесъ покой всѣмъ труждающимся и обремененнымъ <sup>1)</sup>. Но окончательное „искупленіе многихъ“ Господь, какъ Самъ предсказывалъ, совершилъ на Крестѣ <sup>2)</sup>. Здѣсь „совершилось“ спасеніе. По воскресеніи же Ему дана была „всякая власть на небѣ и на земли“. Самъ Іисусъ Христосъ училъ о Себѣ, какъ о Спасителѣ, говоря, что Онъ есть путь, и истина, и жизнь. Поэтому, и всѣ другіе апостолы проповѣдывали совершившееся спасеніе <sup>3)</sup>. Значитъ ап. Павелъ въ своемъ благовѣстіи только повторялъ и раскрывалъ евангельскую истину.

То же самое надобно сказать о значеніи Хринологіи въ евангеліи ап. Павла. Правда, что, по выраженію одного ученаго, „Христосъ былъ центральнымъ солнцемъ, вокругъ коего вращается Павлово ученіе“. Но, какъ намъ извѣстно, Солнце это взошло въ евангеліи и свѣтило въ проповѣди не Павла только, а и „самовидцевъ“.

Какъ новую и всемірную, понималъ свою религію Самъ Господь. Да и Гарнакъ замѣтилъ, что уже въ Евангеліи заключался смертный приговоръ іудейству <sup>4)</sup>. Его же ссылка на слова Спасителя хананеянкѣ: „Я посланъ только къ погибшимъ овцамъ дома Израилева“, какъ на доказательство іудейской „условности“ проповѣди Іисуса, ничего не доказываетъ. Наоборотъ, исполненіемъ просьбы этой женщины Христосъ показавъ, что Онъ посланъ и къ язычникамъ <sup>5)</sup>. Своихъ апостоловъ Онъ послалъ „научить всѣ народы“ <sup>6)</sup>. Въ предвидѣніи будущаго Спаситель говорилъ: „и проповѣдано будетъ сіе евангеліе Царствія по всей вселенной, во свидѣтельство всѣмъ народамъ <sup>7)</sup>“.

Благовѣстіе ап. Павла не заключаетъ въ себѣ ничего существеннаго новаго, чего не было бы въ Евангеліяхъ. Поэтому непосредственные ученики Спасителя приняли проповѣдь апостола языковъ, какъ истинно евангельскую. Ихъ единомысліе съ Павломъ было бы необъяснимо, если бы его проповѣдь,

<sup>1)</sup> Мѡ. XII, 28—30.

<sup>2)</sup> Мрк. X, 45.

<sup>3)</sup> I. Петр. I, 17—19. III, 18, I. Іоан. 1—7.

<sup>4)</sup> S. 109—110.

<sup>6)</sup> Мѡ. XXVIII, 19.

<sup>5)</sup> Мѡ. XV, 28.

<sup>7)</sup> Мѡ. XXIV, 14.

какъ думаетъ Гарнакъ, уклонялась въ важныхъ пунктахъ (in wichtigen Stücken) отъ первоначальнаго, Христова, благовѣстія. Мы вовсе не желаемъ умалить всемірно-историческаго дѣянія великаго апостола, но хотимъ воздать sua quique. Да и величіе Павла только возрастаетъ отъ его вѣрности Божественному Учителю.

„Важными пунктами“, въ которыхъ ап. Павелъ будто бы уклонился отъ Христова благовѣстія, были его сотериологія и христологія. Въ этихъ именно пунктахъ возникли, по мнѣнію Гарнака, и главныя опасности для христіанства.

Въ ученіи о совершившемся спасеніи (объ объективной сторонѣ спасенія) крылся соблазнъ для христіанъ, полагааясь на это спасеніе, не радѣть о святости жизни. Во-первыхъ, какъ мы знаемъ, о такомъ спасеніи училъ Самъ Господь. Во-вторыхъ, какъ Онъ, такъ и ап. Павелъ настойчиво проповѣдывали и о безусловной необходимости личныхъ усилій для усвоенія плодовъ искупленія <sup>1)</sup>. Въ-третьихъ, спасительное дѣло Христа безмѣрнымъ богатствомъ выразившейся въ немъ любви Божіей влечетъ всякаго нравственно чуткаго человѣка именно къ богоподобной святости. Наконецъ, никакая, самая возвышенная, самая святая идея не обезпечена отъ злоупотребленій и искаженій.

Въ силу основного значенія въ благовѣстіи Павла его христологіи „правильное ученіе о Христѣ, по словамъ Гарнака, грозило сдѣлаться центральнымъ пунктомъ (вѣры) и извратить величіе и простоту Евангелія“. Во-первыхъ, здѣсь нельзя видѣть никакой „угрозы“, такъ какъ правильное ученіе о Христѣ въ самъ дѣлѣ, какъ мы видѣли, имѣетъ капитальное значеніе. Во-вторыхъ, оно составляетъ часть Евангелія и не можетъ служить къ его искаженію. Опасность могла заключаться и всегда заключается не въ этомъ ученіи, а въ самихъ христіанахъ, изъ которыхъ нѣкоторые склонны къ холодному, мертвому исповѣданію этого ученія. Главную же опасность христологіи ап. Павла проф. Гарнакъ, вслѣдъ за Бейшлагомъ, Гольцманомъ и др., видитъ въ его ученіи объ Иисусѣ, какъ о

<sup>1)</sup> Мѡ. VII. 21, XI. 12. Рим. VI, 1—23, 1 Кор. XII, 1—XIV. 1.

„второмъ Адамѣ“ съ неба (S. 101), имѣвшемъ особенную небесную сущность (116). Это ученіе, будучи перенесено на почву греческой мысли, должно было породить очень важныя соображенія. „Явленіе Христа само по себѣ, вступленіе нѣкоторой божественной сущности въ этотъ міръ, должно было разсматриваться, какъ самое важное, какъ сущность спасенія“. Противъ этого приходится замѣтить, что наука еще не доказала существованія у ап. Павла подобнаго ученія о Спасителѣ. Одной изъ главныхъ опоръ отрицательной критики въ данномъ случаѣ служитъ 47, XV, I Кор. „первый человекъ изъ земли перстный; второй человекъ Господь съ неба“. Критика видитъ здѣсь указанія на Христа, какъ на небснаго человека, существовавшаго до своего явленія на землѣ. Возражая противъ подобнаго толкованія приведенныхъ словъ ап. Павла, проф. Н. Н. Глубоковскій вполне справедливо указываетъ на несомнѣнный параллелизмъ членовъ разбираемаго стиха. Такъ что, „если ἐξ οὐρανοῦ (съ неба) говоритъ о предбытіи второго человека, это это должно быть не менѣе обязательно и для перваго по ἐκ γῆς (изъ земли). Логика эта неотвратима и приводитъ къ явной нелѣпности, будто перстный, нѣкогда существовалъ въ землѣ. Само собой понятно, что допустить этого нельзя, а потому и толкованіе отрицательной критики не допустимо. Такъ какъ выраженіе „съ неба“ (небесный) въ Ветхомъ и Новомъ завѣтахъ указываютъ на качество вещи, то словами „человекъ съ неба“ ап. Павелъ „не говоритъ ни того, что Христосъ былъ прежде человекомъ на небѣ и потомъ пришелъ на землю, ни того, что самое начало его жизни произведено Богомъ. Они гласятъ только, что вся Его личность—во всемъ своемъ теченіи и во всѣхъ частныхъ актахъ—была божественною по источнику“. Въ результатѣ своего изслѣдованія христологіи ап. Павла проф. Н. Н. Глубоковскій приходитъ къ такому убѣжденію: „она рисуетъ предъ нами Примирителя божественнаго, въ самомъ своемъ человечествѣ бывшаго небеснымъ, не сроднаго мірской космичности и непостижимаго для естественнаго человеческого разумѣнія. Это была невѣдомая истина, которую „изъяснилъ“ своею жизнью Самъ Господь и которая только отъ Него перешла къ Апо-

столамъ. Въ немъ же источникъ и Павлова христологическаго ученія<sup>1)</sup>. Значить, созданіе той опасности, которую Гарнакъ находитъ въ христологіи ап. Павла, надобно приписать Самому Иисусу Христу. Но во всемъ, чему училъ Спаситель, содержалась только истина, и отъ нея не было и нѣтъ никакой опасности для кого бы то ни было.

Проф. Гарнакъ упрекаетъ ап. Павла еще за то, что онъ, утверждая идею Церкви какъ внѣшней величины, подвергъ послѣдующее поколѣніе постоянной опасности смѣшенія духа съ формой. Но, во-первыхъ, нашъ ученый самъ сознаетъ безусловную необходимость для религіозной жизни внѣшнихъ общественныхъ формъ, необходимость, какъ онъ выражается, „тѣла“ (S. 113). И, какъ мы видѣли, такое тѣло было дано новой религіи Самимъ ея основателемъ. Во-вторыхъ, какъ справедливо замѣчаетъ В. А. Керенскій, „опасность отъ пониманія Церкви въ смыслѣ внѣшняго организма ничто въ сравненіи съ тою опасностью, какая угрожаетъ Церкви отъ Гарнаковскаго пониманія послѣдней, исключаящаго все внѣшнее изъ Церкви и утверждающаго полный субъективизмъ. При этомъ пониманіи подъ именемъ религіозныхъ вѣрованій въ Церковь, какъ показываетъ исторія, проникаютъ не только антихристіанскія, но и вообще антирелигіозныя и даже антиморальныя идеи“<sup>2)</sup>.

Наконецъ, свое отрицательное отношеніе къ библии Ветхаго Завѣта, удержанной будто бы ап. Павломъ, проф. Гарнакъ самъ смягчаетъ такимъ признаніемъ: „какъ много благословенія принесла эта книга для Церкви! Какъ книга созидаящая, какъ книга утѣшенія, мудрости и совѣта, какъ книга исторіи, она имѣла несравненное значеніе для жизни и апологетики! Какая изъ религій, съ которыми христіанство столкнулось на греко-римской почвѣ, можетъ похвалиться подобнаго рода обладаніемъ“ (S. 116)? Надо также имѣть въ виду, что это, „обладаніе“ было удержано Самимъ Спасителемъ, пришедшимъ „не нарушить законъ, а исполнить“ и говорившимъ невѣро-

1) Благовѣстіе св. ап. Павла по его происхожденію и существу. СПб. 1897. Стр. 268, 269, 270, 276.

2) Прав. Собесѣдн. 1902. I. стр. 118.

вавшимъ іудеямъ: „изслѣдуйте Писанія: они свидѣтельствуютъ о Мнѣ“ (Іоан. V. 39).

Намъ пришлось сказать нѣсколько словъ въ защиту ап. Павла и отъ похвалъ и отъ порицаній проф. Гарнака. Въ результатѣ, тотъ ореолъ величія, которымъ этотъ ученый окружаетъ дѣяніе апостола языковъ, нисколько не теряетъ своего блеска. Ап. Павелъ былъ и остается великимъ *миссіонеромъ* Христа. Гарнакъ же, усвояющій это званіе св. апостолу и вмѣстѣ съ тѣмъ приписывающій ему антиевангельскія новшества, впадаетъ, помимо прочаго, въ явное противорѣчіе.

Нѣкоторые критики *Das Wesen des Christentum* оканчиваютъ свои очерки разборомъ лекцій объ апостольскомъ вѣкѣ. Такъ поступаетъ, напр. проф. Вальтеръ, на томъ, конечно, основаніи, что въ евангельско-апостольскомъ христіанствѣ дана вся полнота его истинъ. Мы позволимъ себѣ сдѣлать кое-какія замѣчанія о дальнѣйшей судьбѣ евангельскаго благовѣстія, какъ ее представляетъ проф. Гарнакъ. Теперь эта судьба неразрывно связана съ жизнью Церкви, носительницы и хранительницы даровъ Христовыхъ.

5. Съ послѣапостольскаго вѣка начинается, по мнѣнію Гарнака, каѳолизация христіанства, превращеніе его изъ свободного религіознаго переживанія и братской любви въ религію формы, закона и догмы. Конечно, съ ослабленіемъ религіознаго воодушевленія и по мѣрѣ вступленія въ Церковь слабо вѣрующихъ членовъ стало закрадываться въ Церковь и рости здѣсь внѣшнее отношеніе къ священнымъ формамъ и правиламъ. Въ этомъ нисколько не виноваты самыя формы и правила, которыя представляютъ собою неизбѣжную принадлежность религіозной жизни, исконное явленіе въ христіанствѣ<sup>1)</sup>, Самъ Спаситель далъ образецъ молитвы, установилъ таинство крещенія, покаянія, евхаристіи, положилъ начало церковной дисциплины<sup>2)</sup>. Надо признать и то, что ростъ формализма и законничества въ церковной жизни не искажалъ сущности

<sup>1)</sup> См. Необходимость внѣшняго богопочитанія. Проф. А. О. Гусевъ. Казань 1902 г.

<sup>2)</sup> Мѡ. VI. 9—13; XXVIII. 19; Іоан. XX. 22—23; Мѡ. XXVI. 26—28; Мрк. XIV. 22—24; Лук. XXII. 19, 20; I. Кор. XI. 23—25.

христіанской вѣры. Несовершенство, недостатки, нравственная слабость, присущи всѣмъ человѣческимъ обществамъ, и члены церковнаго союза въ этомъ отношеніи не представляютъ исключенія. Въ числѣ двѣнадцати апостоловъ былъ Іуда, въ іерусалимской апостольской Церкви находились Анаанія и Сапфира, въ коринтской—въкоторое время терпѣлся кровосмѣшникъ. Но свѣтъ вѣры Христовой ярко горѣлъ въ тѣ времена. Въ послѣапостольскую эпоху тѣни маловѣрія и нравственной слабости сгустились; отъ этого тѣ формы и правила, которыя прежде были полны религіознымъ чувствомъ и нравственной силой, опустѣли и омертвѣли. Но Церковь никогда не считала мертвый формализмъ истиннымъ выраженіемъ христіанской вѣры: и въ послѣапостольскій вѣкъ она, слѣдуя Спасителю, осуждала тѣхъ, которые говорили „Господи, Господи“, но не исполняли воли Отца Небеснаго. Слѣдовательно, хотя богатство и сила религіозно-нравственной жизни уменьшились, но *идеалъ христіанской жизни Церковь хранила во всей чистотѣ*. Мало того, какъ признаетъ самъ Гарнакъ, она и въ послѣапостольское время продолжала давать міру великихъ подвижниковъ вѣры и святости, для которыхъ формы и правила были не шелухой, а священнымъ и драгоценнымъ одѣяніемъ или выраженіемъ ихъ религіозныхъ чувствъ, святыхъ стремленій и подвиговъ, поводомъ и побужденіемъ къ религіозной настроенности и упражненію воли. Итакъ, эта, жизненно практическая сторона „каволизациі“ христіанства нисколько не искажала его, не помрачала чистоту его зерна.

То же надобно сказать относительно вліянія на христіанскую религію эллинизма и ея борьбы съ гностицизмомъ. Вліяніе эллинизма не простиралось далѣе формы и научно-философскаго раскрытія христіанскаго ученія, содержимаго истинной Церковью. Евангельское же содержаніе Христовой вѣры оставалось внѣ круга этого вліянія. Что дѣло обстоило такимъ образомъ,—это особенно хорошо видно изъ отношенія Церкви къ гностикамъ и апологетамъ. Тѣ и другіе въ своей богословско-философской дѣятельности стояли на почвѣ греческаго образованія, но только вторые получили въ христіанскомъ сознаніи высокую оцѣнку. Объясняется это тѣми осо-

бенностями апологетовъ и гностиковъ, на которые указываетъ самъ Гарнакъ. Гностики обращались съ евангельскими истинами, какъ съ чисто человѣческими, присоединяя къ нимъ новыя идеи или исключая изъ нихъ тѣ, которыя имъ казались ложными. Апологеты же смотрѣли на истины Христовой вѣры какъ на богооткровенныя, и только старались подыскать для нихъ формулы, соотвѣтствующія научно-философскому духу ихъ времени. Значитъ, апологеты не вносили ничего новаго въ содержаніе христіанской религіи. А именно ихъ дѣятельность была принята истинной Церковью. вмѣстѣ съ тѣмъ оказывается ложной мысль Гарнака о томъ, будто христіанскій догматъ, нашедшій для себя выраженіе въ богословіи апологетовъ, возросъ на почвѣ языческой мудрости и въ самомъ содержаніи своемъ заключаетъ элементы язычества <sup>1)</sup>. Православные учителя и отцы Церкви позднѣйшихъ временъ слѣдовали прототипу, данному апологетами.

Проникновеніе языческой мудрости въ содержаніе богооткровенной религіи съ особенной ясностью, повидимому, выразилось въ христіанскомъ ученіи о Логосѣ. Но здѣсь то проф. Гарнакъ рѣшительно расходится съ тѣми учеными, которые склонны видѣть въ христіанскомъ ученіи о Словѣ заимствованіе изъ языческой философіи или изъ филонизма. Въ *Dogmengeschichte* онъ пишетъ: „евангеліе Іоанна не могло быть написано безъ вліянія эллинизма. . Но указанія на Филона и эллинизмъ недостаточно для объясненія происхожденія ученія Іоанна о Логосѣ, потому что имъ не объясняется удовлетворительно даже внѣшняя сторона проблемы. Греческое богословіе не оказало существеннаго вліянія на богословіе Іоанна въ данномъ вопросѣ, потому что Логосъ Іоанна, кромѣ имени, не имѣетъ ничего общаго съ Логосомъ Филона... Ученіе Іоанна о Логосѣ возникло на почвѣ древней вѣры пророковъ и псалмистовъ“ <sup>2)</sup>. Въ лекціяхъ о сущности христіанства почтенный ученый снова подчеркиваетъ самобытность и своеобразіе христіанской идеи Воплотившагося Слова, утверждая, что идея

<sup>1)</sup> В. А. Керенскій. Правосл. Собесѣдн. 1902. I, стр. 126 и дал. См. также въ Исторіографіи проф. Лебедева, стр. 452 и дал.

<sup>2)</sup> В. I, S. 85.

воплощенія Логоса въ исторической личности не имѣла для себя никакой исторической подготовки (S. 128). Само ученіе о Личномъ Словѣ могло имѣть основанія только въ ветхозавѣтномъ откровеніи. Къ нему могли вести ветхозавѣтныя представленія о Духѣ Божіемъ, утвердившемъ небесное воинство, оживляющемъ природу, способномъ убить нечестивыхъ и незаконныхъ, вдохновлявшемъ пророковъ Божіихъ (Быт. I, 2. Псал. 103. Исход. XV, 8. Ис. IV, 4. Іоиль II, 28). Подобнымъ образомъ Ветхій Завѣтъ училъ о премудрости Божіей и особенно о Словѣ Божіемъ, приписывая ему творческую силу, всемогущество, посредничество между Богомъ и людьми (Псал. 32, 6; 106, 20; 118, 50), изображая его „конкретнымъ личнымъ откровеніемъ Іеговы“. „Обобщая представленіе объ этомъ словѣ, можно, говоритъ кн. С. Н. Трубецкой, сказать, что оно заключаетъ въ себѣ элементы новозавѣтнаго ученія“<sup>1)</sup>. Но идея воплощенія этого Личнаго Слова Божія въ Іисусѣ Христѣ есть уже безусловно христіанская, новозавѣтная, новая по своему содержанію. „Не ученіе о Логосѣ, пишетъ тотъ же ученый, повело къ признанію божественнаго содержанія (божественной *сущи*) личности Христа; такое признаніе мы находимъ, безспорно, гораздо ранѣе, съ первыхъ шаговъ христіанской проповѣди. Напрогивъ того, сознаніе этого божественнаго содержанія, признаніе Бога во Христѣ, повело къ необходимости формулировать такое ученіе объ Его божествѣ, при которомъ истина абсолютнаго монотеизма оставалась бы неприкосновенной и являлась бы во всей своей силѣ... Въ христіанскомъ ученіи о Логосѣ выразилось сознаніе единства Бога въ Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ, сознаніе единства Христа съ Его Отцомъ въ Его дѣйствительномъ различіи отъ „Отца“<sup>2)</sup>. По своему содержанію, идея воплощеннаго Слова, какъ она излагается у Іоанна Богослова и раскрыта, въ истинной Церкви, не заключаетъ въ себѣ ничего новаго, чего бы не было въ Евангеліи Христа и апостоловъ, такъ какъ она содержитъ въ себѣ ученіе о томъ, что „Логосъ есть Богъ или вторая божественная Ипостась“ и что „Логосъ есть, Богочело-

1) Ученіе о Логосѣ. Т. I, стр. 259.

2) Ibidem, стр. 165, 164.

вѣкъ или воплотившійся въ человѣчествѣ Богъ“<sup>1)</sup>). Оказывается, что въ Христіанскомъ ученіи о Логосѣ заключается истинная сущность христіанской религіи, только выраженная терминомъ греческой філософіи. И здѣсь вліяніе послѣдней на христіанство не пошло далѣе формы, оболочки: зерно благовѣстія Христа осталось неповрежденнымъ въ „каѳолической“ церкви. Что касается мнимаго вреда идеи евангельскаго Логоса, привлекая христіанскую мысль къ спекуляціи о Лицѣ Иисуса, то нужно замѣтить, что эта идея выражала собой сущность христовой вѣры, и потому, привлекая къ себѣ вниманіе христіанскихъ мыслителей, она заставляла ихъ изслѣдовать зерно благовѣстія. Значить, она не отвлекала, а привлекала мысль къ сущности христіанства.

Приливъ эллинизма въ христіанскую религію имѣлъ еще своимъ послѣдствіемъ, по мнѣнію Гарнака, повышенную оцѣнку теоретическаго религіознаго „ученія“, интеллектуализмъ, а также—возникновеніе догматовъ. Относительно значенія „ученія“, въ области религіи мы уже говорили. Здѣсь достаточно прибавить, что и въ послѣ апостольской, каѳолической Церкви девиномъ исповѣданія продолжали оставаться слова апостола: „вѣра безъ дѣлъ мертва“. Нельзя согласиться и съ той мыслью Гарнака, будто христіанскій догматъ есть порожденіе греческаго духа. По своему содержанію онъ, какъ мы уже говорили, является всецѣло богооткровеннымъ. Но и его безусловная обязательность и неизмѣнность не могутъ быть объяснены изъ эллинизма. Догматизмъ былъ чуждъ греческой религіи. Въ этомъ язычествѣ существовало свободное индивидуальное развитіе религіозной жизни, какъ внѣшне—культурной, такъ и внутренне—учительной. „Политеизмъ греческій, пишетъ Буа, былъ „религіей безъ догматовъ, какъ и безъ клира. Единства религіознаго не существовало такъ же, какъ не существовало единства и въ политикѣ. Не было ересей, потому что не было ни православія, ни церкви. Религія не была системой ни полной, ни прочной... У грековъ вмѣсто доктрины религіозной была собственно миеологія“<sup>2)</sup>). Разнообразіе мнѣній, свобода

1) А. Муретовъ. Философія Филона Александрійскаго въ отношеніи къ ученію Іоанна Богослова о Логосѣ. Москва. 1885 стр. 3 и др.

2) См. В. А. Керенскій. Прав. Собес. 1902. 1. Стр. 121—122.

личной мысли были характерными и для античной философіи. Понятно, что будучи сама чуждой догматизма, греческая религиозная философія не могла и породить христіанскихъ догматовъ. Да и вообще возникновеніе ихъ не возможно на почвѣ умозрѣній естественнаго разума: они предполагаютъ вѣру въ богооткровенность религиозныхъ истинъ и въ учрежденіе, способное хранить ихъ въ безусловной чистотѣ. Та и другое искони имѣлись въ св. Церкви Христовой.

Что касается борьбы христіанства съ гностицизмомъ, то она дѣйствительно заставила Церковь заключить свое духовное содержаніе въ точныя формы и строго блюсти ихъ. Того требовала борьба и ея важность. Но въ этомъ самопознаніи и самоутвержденіи Церкви не заключалось ничего худого, а было только хорошее въ смыслѣ точнаго и подробнаго раскрытія истинъ Христовой вѣры и обособленія ихъ отъ всякихъ построений „лжеименнаго гнозиса“<sup>1)</sup>.

Еще два слова о той мысли проф. Гарнака, что „каеолическая Церковь“ усвоила себѣ, прежде будто бы не принадлежавшее ей, значеніе единственно спасительнаго союза. Но такое значеніе дано было Церкви Самимъ Основателемъ ея, когда Онъ только ея руководителямъ далъ власть „вязать и разрѣшать“, обѣщавъ быть въ вѣчномъ живомъ общеніи съ церковнымъ союзомъ, а потому оказывающихъ неповиновеніе Церкви сравнилъ съ язычниками и иудеями<sup>2)</sup>. Значитъ, проф. Гарнакъ упрекаетъ Церковь, собственно, за то, что она была и осталась Церковью Христовой.

Мы разсмотрѣли почти все, что составляетъ, по мнѣнію Гарнака, „чудовищное отягощеніе“, нажитое Церковью во второмъ вѣкѣ, и не нашли здѣсь ничего „чудовищнаго“. Во второмъ вѣкѣ мы видимъ продолженіе и ростъ того, что было въ Церкви апостольской, а въ апостольской было то, что принесъ въ міръ Спаситель. При этомъ можно было видѣть одинъ крупный недостатокъ, которымъ страдаетъ описаніе „каеолической“ Церкви, данное проф. Гарнакомъ. Онъ не дѣлаетъ

1) Некоторые подробности о взглядахъ Гарнака на значеніе гностицизма въ исторіи христіанства см. въ Исторіографіи А. Лебедева. Стр. 452 и дал.

2) Мѣ. XVIII, 17—20.

различія между тѣми идеалами, которымъ служила Церковь, и самой церковной жизнью, которая никогда не давала полного осуществленія идеала. Церковь никогда не одобряла внѣшняго отношенія къ священнымъ формамъ, правиламъ, никогда не сводила вѣру Христову къ механическому, холодному исповѣданію догматовъ,—словомъ: Церковь хранила евангельское благовѣстіе въ полнотѣ и чистотѣ. Но въ жизни христіанскаго общества это благовѣстіе иногда искажалось до неузнаваемости. Только недостатки жизни нельзя переносить на идеалы Церкви, не слѣдуетъ говорить, что христіанство вообще было искажено Церковью до неузнаваемости. Этому тѣмъ болѣе нельзя сказать, что и „каѳолическая“ Церковь давала образцы истинно-евангельской жизни, какъ то признаетъ и Гарнакъ. Въ этихъ образцахъ онъ видитъ сохранившееся подъ „чудовищнымъ отягощеніемъ“ зерно Евангелія. Но намъ уже извѣстно, что сущность Христовой вѣры, какъ она заключается въ евангеліяхъ и апостольскихъ твореніяхъ, состоитъ въ живомъ исповѣданіи Христа Единороднымъ Сыномъ Божиимъ, Спасителемъ міра. И эта сущность сохранилась „каѳолической“ Церковью въ чистомъ видѣ исповѣданія Единороднаго Отцу Слова, воплотившагося „насъ ради человекъ и нашего ради спасенія“<sup>1)</sup>. А признаваемые проф. Гарнакомъ явленія истинно-христіанской жизни въ каѳолической Церкви указываютъ, что это исповѣданіе было живымъ и дѣйственнымъ, т. е. представляло собой полножизненное зерно евангельскаго благовѣстія.

6. Послѣ описанія единой каѳолической Церкви первыхъ вѣковъ проф. Гарнакъ даетъ очерки христіанства греческаго, римскаго и протестантскаго. Хотѣлось бы, хотя вкороткѣ, разобратъ въ той характеристикѣ, какую нѣмецкій ученый дѣлаетъ нашему, греко-восточному, православію.

Характерными для восточнаго христіанства проф. Гарнакъ находитъ традиціонализмъ, интеллектуализмъ и ритуализмъ. Должно признать, что первыя двѣ черты, присущія греческому христіанству, придаютъ ему особенную цѣнность. Вѣрность св. предавію, тому, что имѣетъ свое начало въ проповѣди и дѣя-

<sup>1)</sup> См. диссертацию В. Снегирева: Ученіе о Лицѣ Господа Іисуса Христа въ трехъ первыхъ вѣкахъ христіанства. Казань. 1870. Напр., стр. 137—140, 141 и дал.

тельности апостоловъ, ихъ ближайшихъ преемниковъ и великихъ подражателей, располагаетъ смотрѣть на восточную Церковь, какъ на подлинно апостольскую. Она оказывается вѣрной завѣту „миссіонера Христова“, ап. Павла: „братья, стойте и держите преданія, которымъ вы научены или словомъ, или посланіемъ нашимъ“<sup>1)</sup>. Правда, Гарнакъ выбрасываетъ тѣнь на это дорогое свойство нашего православія заявленіемъ, что греческая Церковь признавала апостольскимъ преданіемъ только то, что ей нужно было для приспособленія къ историческимъ обстоятельствамъ. Но, во-первыхъ, этотъ упрекъ высказывается почтеннымъ ученымъ совершенно голословно. Во-вторыхъ, онъ можетъ высказываться его только по отношенію къ восточной Церкви первыхъ пяти столѣтій, такъ какъ, по его собственному убѣжденію, съ VI вѣка восточное христіанство остается неизмѣннымъ (S. 139). Но допустить „политику приспособленія“ въ восточной Церкви первыхъ пяти вѣковъ, если и можно, то лишь въ очевъ умѣренной степени, и исключительно въ сферѣ жизненно-практической. Въ тѣ времена на стражѣ православія и благочестія стоялъ рядъ великихъ подвижниковъ Христовой вѣры отъ Афанасія Великаго до Іоанна Златоуста. Каждый православный христіанинъ вполне согласится съ слѣдующими словами проф. А. Б. Лебедева: „Гарнакъ упрекаетъ нашу Церковь за то, что она, достигнувъ извѣстной степени своего развитія въ VI вѣкѣ, съ тѣхъ поръ безо всякихъ существенныхъ и несущественныхъ измѣненій осталась до настоящаго времени. Членъ православной Церкви только порадуетъ подобному упреку. Ибо, по православному воззрѣнію, Церковь и должна быть вѣрной хранительницей древле-преданнаго“<sup>2)</sup>.

Яркимъ выраженіемъ „интеллектуализма“ восточной Церкви проф. Гарнакъ считаетъ ея чрезвычайную преданность „ортодоксіи“, правовѣрію. Она самымъ точнымъ образомъ выработала и формулировала свое „православіе“, считаетъ его необходимымъ для спасенія и отлучаетъ всѣхъ иномыслящихъ, еретиковъ. Только ричліанецъ, враждующій съ догматомъ и

<sup>1)</sup> 2. Фессал. II. 15.

<sup>2)</sup> Богослов. Вѣсти. 1901. XI, 444.

питающей неприязнь къ религіозному ученію („Lehre“), можетъ поставить въ упрекъ восточной Церкви ея заботу о чистотѣ вѣры, о точности и ясности ея выраженія. Всякій же безпристрастный человѣкъ вмѣнитъ ей это въ особенную заслугу, такъ какъ для него дорога правая вѣра Христова, православіе, и онъ возстаетъ лишь противъ заблужденій. Въ своей ревности объ охранѣ и уясненіи евангельской истины восточная Церковь осталась вѣрной наставленію Своего Основателя, который заповѣдалъ апостоламъ: „идите, научите всѣ народы... уча ихъ соблюдать все, что Я повелѣлъ вамъ“ <sup>1)</sup>. Въ отверженіи, въ исключеніи изъ своей среды враждующихъ съ ея истиной Церковь слѣдовала требованію справедливости и смыслу словъ ап. Павла: „если даже мы, или ангелъ съ неба стальъ благовѣствовать вамъ не то, что мы благовѣствовали вамъ, да будетъ анаеема“ <sup>2)</sup>.

Невольно обращаетъ на себя вниманіе дѣлаемое проф. Гарнакомъ открытіе въ самомъ содержаніи восточнаго православія двухъ новыхъ догматовъ—о твореніи міра и о богочеловѣчествѣ Спасителя. О первомъ можно не говорить, такъ какъ самъ Гарнакъ высоко цѣнитъ идею творенія и находитъ ее вполне согласной съ Христовымъ благовѣстіемъ о Живомъ Богѣ. Однако, замѣтимъ, что эта истина нашей вѣры вовсе не представляетъ собой новшества, неизвѣстнаго евангельскому и апостольскому ученію. Самъ Господь подтвердилъ истинность повѣствованія книги Бытія о твореніи міра, когда, ссылаясь на эту книгу, сказалъ фарисеямъ: „не читали ли вы, что сотворившій въ началѣ мужчину и женщину сотворилъ ихъ? И сказалъ: Посему оставитъ человѣкъ отца и мать и прилѣпится къ женѣ своей, и будутъ два одною плотію“ <sup>3)</sup>. Ученики Христовы также съ полной ясностью учили о твореніи міра Богомъ <sup>4)</sup>. Второе открытіе проф. Гарнака утверждаетъ, что ученіе о богочеловѣчествѣ Спасителя создано подъ влияніемъ греческаго представленія о спасеніи, о какъ избавленіи

<sup>1)</sup> Мѣ. XXVIII, 19—20.

<sup>2)</sup> Галат. 1, 8.

<sup>3)</sup> Мѣ. XIX, 4—5. Быт. I, 27; II, 24.

<sup>4)</sup> Дѣян. IV, 24. XIV, 15. XVII, 24. I Кор. XI, 12. Евр. XI, 3. Кол. I, 16.

отъ смерти. Мы знаемъ, что уже Евангелія, какъ синоптическія, такъ и Іоанново, ясно учатъ о двухъ природахъ во Христѣ, что апостольская Церковь исповѣдала Іисуса Богомъ. Мы знаемъ также, что и послѣапостольская „каеолическая“ Церковь хранила въ чистотѣ это зерно евангельскаго благовѣстія. Поэтому, въ ученіи греко-восточной Церкви о богочеловѣчествѣ Спасителя слѣдуетъ видѣть самобытную, исконную истину Евангелія. И если проф. Гарнакъ утверждаетъ, что ученіе о богочеловѣчествѣ Христа Спасителя составляетъ сущность восточно православной догматики, то это значитъ, что сущностью нашего христіанства является краеугольная истина Христова благовѣстія. Большой похвалы нашему православію нельзя ожидать даже отъ самаго преданнаго друга его!

Относительно связи православной христологии съ ученіемъ о спасеніи надо сказать, что она несомнѣнно существуетъ. Достаточно прочитать творенія великаго борца съ аріанствомъ, Аванасія Александрійскаго, чтобы убѣдиться въ томъ, что догматъ о единосущіи Сына съ Отцемъ онъ обосновывалъ, опираясь, между прочимъ, на идею спасенія. Но это не значитъ, что идея спасенія отъ смерти и грѣха привела восточныхъ отцовъ къ „созданію“ догмата о богочеловѣчествѣ Иисуса Христа. Простая, сердечная вѣра въ воплощеннаго Единороднаго Сына Божія была исконной въ христіанскомъ обществѣ и создавать этой истинѣ не было нужды<sup>1)</sup>. Но со временемъ явилась необходимость „доказать“ эту истину, дать ей разумное оправданіе и защитить ее отъ нападеній заблуждавшихся. Въ дѣлѣ рациональнаго обоснованія догмата о богочеловѣчествѣ идея спасенія оказала великую услугу, потому, что она весьма логично связывается съ этимъ догматомъ, какъ это разъяснилъ и проф. Гарнакъ. Нужно признать безспорнымъ, что идея спасенія служила въ исторіи прекраснымъ базисомъ для построенія (не догматовъ, а) рациональной догматики, и современнымъ догматистамъ было бы очень полезно обратить на это пристальное вниманіе. Таковъ истинный смыслъ исторической связи ученія о спасеніи съ христологіей.

<sup>1)</sup> И у Аванасія В. эта истина является напередъ давною въ Откровеніи и требующей только раскрытія и обоснованія.

Что касается той мысли проф. Гарнака, будто ученіе о смертности человѣка какъ о первопричинѣ злѣ, и о спасеніи, о смерти, какъ о главномъ дѣлѣ искупленія,—будто это ученіе есть продуктъ греческой мысли, то ее нельзя признать вѣрной. Онъ самъ говоритъ, что эта истина имѣетъ точку опоры въ Евангеліи и поддержку въ благовѣстіи ап. Павла. Дѣйствительно, Самъ Іисусъ Христосъ свидѣтельствовалъ о Себѣ, что Онъ есть „воскресеніе и жизнь“, что Онъ отдаетъ плоть Свою „за жизнь міра“. Онъ говорилъ іудеямъ: „отцы ваши ѣли манну въ пустынѣ и умерли“. Но „ядущій Мою плоть и піющій Мою кровь имѣетъ жизнь вѣчную; и Я воскрешу его въ послѣдній день“. И это будетъ, конечно, тогда, „когда прійдетъ Сынъ человѣческій во славу Своей и всѣ святые ангелы съ Нимъ и соберутся предъ Нимъ всѣ народы“<sup>1)</sup>. Ап. Павелъ вполне ясно и часто говоритъ о смерти, какъ слѣдствіи грѣха, и о вѣчной жизни, какъ результатѣ спасенія. „Однимъ человѣкомъ грѣхъ вошелъ въ міръ и грѣхомъ смерть... Если преступленіемъ одного смерть царствовала посредствомъ одного, то тѣмъ болѣе пріемлющіе обиліе благодати и даръ праведности будутъ царствовать въ жизни посредствомъ Единаго Іисуса Христа.. Ибо, какъ смерть черезъ человѣка, такъ черезъ человѣка и воскресеніе мертвыхъ. Тлѣнному сему надлежитъ облечься въ нетлѣніе и смертному сему облечься въ безсмертіе. Когда же тлѣнное сіе облечется въ нетлѣніе и смертное сіе облечется въ безсмертіе, тогда сбудется слово написанное: поглощена смерть побѣдою“ (Исаіи XXV. 8). Тогда „послѣдній врагъ истребится—смерть“, страхъ предъ которой ввергаетъ людей въ рабство грѣху<sup>2)</sup>. То, что проф. Гарнакъ хочетъ выдать за продуктъ греко-языческой мысли, оказывается истиной христіанскаго благовѣстія. Но, продолжаетъ берлинскій ученый, восточные христіане, подъ вліяніемъ именно языческой философіи смотрятъ на спасеніе, какъ на „фармакологическій“ процессъ, въ которомъ божественная природа вливается въ смертную природу и преобразуетъ ее по своему образцу. Противъ этого надо замѣтить, что христіанство не учитъ о сообщеніи

1) Іоанн. XI. 25, VI. 51. 49. 54. Мат. XXV. 31. 32.

2) Рим. V. 12. 17. I. Кор. XV. 21. 53. 54. 26. Евр. II. 15.

человѣку божеской сущности, о субстанціональномъ преобразованіи человѣческой души, а учить „только объ акцидентальномъ уподобленіи ея божеской природѣ“<sup>1)</sup>. „Мы теперь дѣти Божіи, пишетъ Іоаннъ Богословъ, но еще не открылось, что будетъ. Знаемъ только, что когда откроется, будемъ подобны Ему, потому что увидимъ Его, какъ Онъ есть“<sup>2)</sup>. Притомъ, непремѣннымъ условіемъ такого уподобленія Евангеліе считаетъ нравственную чистоту, святость жизни человѣка. По православному ученію, спасеніе не есть только метафизическій процессъ, но и нравственный, безъ котораго и первый не имѣетъ силы. Такъ что Гарнакъ не правъ, упрекая православную сотеріологію въ томъ, будто нравственному усовершенствованію человѣка она въ лучшемъ случаѣ усволяетъ только прикладное значеніе.

Въ виду сказаннаго ложнымъ представляется заявленіе Гарнака о томъ, что вѣрность преданію и высокая оцѣнка православія, характеризующія собою восточную Церковь, составляютъ порожденіе греческаго духа. Та и другая необходимы, неизбѣжны и драгоценны въ истинной Церкви, призванной хранить и проповѣдывать врученное ей Откровеніе. И потому онѣ были въ ней изначала, какъ явленія чисто христіанскаго духа (Мѡ. XXVIII. 20. 2 Тессал. 11. 15. Галат. 1. 8). Такъ что греко-восточное христіанство по этимъ своимъ чертамъ представляется истинно „каеолическимъ“, апостольскимъ и евангельскимъ. Этого достоинства не можетъ отнять у него ритуализмъ, богатое развитіе культа. Самъ Спаситель положилъ начало христіанской молитвѣ, священнодѣйствіямъ и таинствамъ; ап. Павелъ заботился о виѣшной сторонѣ богослуженія и заповѣдалъ, чтобы въ Церкви все было „благопристойно и чинно“ (I Кор. XIV. 40). Въ антипатіи проф. Гарнака къ христіанскому культу сказывается доведенная до крайности общелютеранская тенденція, и о ней можно здѣсь не говорить.

То, что Гарнаку кажется „язычествомъ“ въ греко-восточномъ православіи, представляетъ собою явленія истиннаго христі-

1) Profes. Reinhold. Назван. соч. стр. 55.

2) I Посл. III. 2.

аяства. Здѣсь именно лежитъ и подлинная сущность Христова благовѣстія, въ чистотѣ хранимая нашей Церковью и заключающаяся въ исповѣданіи Іисуса Единороднымъ Сыномъ Божиимъ, воплотившимся „насъ ради человекъ и нашего ради спасенія“. Однако, проф. Гарнакъ подѣ „языческой шелухой“ восточнаго православія находитъ и зерно своего Евангелія въ вѣрѣ въ Бога, въ смиреніи, самоотреченіи, милосердіи лучшихъ христіанъ Востока. Нужно припомнить, что, по мнѣнію нѣмецкаго ученаго, восточная Церковь, особенно русская, не смотря на всѣ свои недостатки, сумѣла привить народу духъ евангельскаго благочестія. Кстати, замѣтимъ, что эту дань отдалъ нашей Церкви и знатокъ народной жизни Л. Толстой, когда въ бесѣдѣ съ Лонгомъ говорилъ: „нашъ народъ только теперь начинаетъ читать, но онъ сохранилъ преданіе и ученіе Христово, и, при отсутствіи защищающихъ его законовъ и учреждений, онъ только въ немъ и могъ находить руководство и правило для своей жизни... Въ Россіи совѣсть и христіанство занимаютъ то самое мѣсто, которое на Западѣ занимаютъ матеріалистическія воззрѣнія и законныя формы“<sup>1)</sup>. Въ томъ, что Гарнакъ считаетъ сущностью христіанства, мы видимъ только жизненное проявленіе дѣйствительнаго зерна благовѣстія. Объединяя подлинную сущность Христова Евангелія и сущность евангелія Гарнака, какъ имѣющіяся въ православной Церкви, мы можемъ сказать, что она содержитъ въ себѣ *цѣльное* жизнеспособное ядро христіанской вѣры.

Намъ можно не обсуждать очерковъ, посвященныхъ проф. Гарнакомъ характеристикѣ римскаго католицизма и протестантизма, хотя они очень интересны и могутъ быть прочитаны съ пользой. Слѣдуетъ только замѣтить, что основныя истины христіанства сохранились и въ этихъ обоихъ вѣроисповѣданіяхъ. Какъ католики, такъ и правовѣрные протестанты исповѣдуютъ Христа единосущнымъ Сыномъ Бога живаго, Искупителемъ міра. Такъ какъ проф. Гарнакъ считаетъ эту евангельскую истину „шелухой“, то ея присутствіе въ лютеранствѣ является одной изъ причинъ его недовольства

<sup>1)</sup> Миссіонерское Обозрѣніе 1902. II. Стр. 263.

даже этимъ, роднымъ, христіанствомъ. Какъ и слѣдовало ожидать, чистая истина Христова благовѣстія и ея драгоцѣнное зерно находятся, по убѣжденію Гарнака, только въ ричліанской школѣ лютеранскаго богословія, ближайшимъ образомъ— въ головѣ самого почтеннаго профессора.

Сказавъ, что подъ различными историческими наростами на важнѣйшихъ типахъ христіанства свѣтъ истиннаго Евангелія не потухъ, профессоръ Гарнакъ замѣчаетъ въ своей послѣдней лекціи: „смѣлѣй впередъ, глубоко внизу, какъ бы въ подземельѣ, ты еще найдешь алтарь и его священный, вѣчно горящій свѣтильникъ!“ Какъ мы могли убѣдиться, самъ Адольфъ Гарнакъ направилъ свой взоръ слишкомъ внизъ, а потому, хотя увидѣлъ и указалъ свѣтъ, но не узналъ самого источника свѣта, стоявшаго выше его поля зрѣнія. Онъ приступилъ къ поискамъ зерна Христова благовѣстія съ предвзятымъ научно-философскимъ понятіемъ о сущности всякой религіи и въ своей работѣ облекъ его въ евангельскую оболочку. Въ силу этого онъ сдѣлалъ ту самую ошибку, какую онъ находитъ у историковъ—философовъ и которой намѣревался избѣгнуть. Въ силу этого онъ предлагаетъ вниманію своихъ читателей сущность не Христова благовѣстія, а своего собственнаго евангелія. Въ этомъ отношеніи сущность христіанства Гарнака не отличается отъ: евангелизированной философіи русскаго графа Л. Толстаго, хотя оно и окружено ореоломъ научности, которой недостаетъ яснополянскому богослову.

При оцѣнкѣ лекцій проф. Гарнака могутъ обратить вниманіе на то, что онѣ, не указывая подлинно евангельскаго зерна христіанства, предлагаютъ читателямъ его „раціональную“ сущность, т. е. ту часть Христова благовѣстія, которая можетъ быть исповѣдуема „образованнымъ“ человѣкомъ ХХ вѣка. Нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что самъ Адольфъ Гарнакъ имѣлъ въ виду оказать такую услугу современной интеллигенціи. Но, во-первыхъ, онъ не имѣетъ права одну свою излюбленную часть Христова Евангелія называть: *das Wesen des Christentums*. Во-вторыхъ, у самого Гарнака его евангеліе остается безъ видимой связи съ его „научнымъ“ міровоззрѣніемъ. Онъ назы-

ваетъ Бога Отцемъ, но что такое его Богъ, какъ онъ Его мыслить? Въ какомъ отношеніи Богъ стоитъ къ міру и къ людямъ—дѣтямъ Своимъ? Возможно ли взаимообщеніе людей съ Богомъ? Если невозможно, то религія превращается въ иллюзію. Если возможно, и существуетъ, то какъ этотъ фактъ согласуется съ „позитивнымъ“ воззрѣніемъ на жизнь и міръ? Какъ Гарнакъ смотритъ на природу человѣка, на его личность? Религіозная идея вѣчной жизни не есть ли только „насъ возвышающій обманъ?“ Религія и научное міросозерцаніе часто рѣзко расходятся въ рѣшеніи всѣхъ этихъ вопросовъ. Для того, кто ищетъ религіи и хочетъ имѣть ее живымъ нервомъ своего міровоззрѣнія, всѣ эти вопросы должны быть рѣшены извѣстнымъ образомъ. Между тѣмъ, изъ чтеній проф. Гарнака совсѣмъ не видно, какъ онъ рѣшаетъ эти вопросы, и его евангеліе представляется страннымъ привѣскомъ къ несродному ему міровоззрѣнію ученаго историка. Коль скоро въ мысляхъ самого А. Гарнака „раціональное зерно“ христіанства и „научное образованіе“ являются десницей и шуйцей, не вѣдающими другъ друга, то, разумѣется, ни одному мыслящему читателю онъ не поможетъ объединить Евангеліе и научныя претензіи. Если же читатель пожертвуетъ нѣкоторыми изъ этихъ претензій, то ему не трудно будетъ принять истину и дѣйствительнаго Евангелія Христа. Впрочемъ, за евангеліемъ Гарнака надо признать одно выгодное ему свойство, благодаря которому оно легко усваивается невзыскательной мыслью. Это свойство заключается въ неопредѣленности, гибкости, безформенности зерна религіи Гарнака <sup>1)</sup>. Какъ сказочная шапочка, религіозное томленіе нѣмецкаго богослова кажется годнымъ для всякой головы. И не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что Адольфъ Гарнакъ довелъ бы это свойство своего евангелія до совершенства, если бы превратилъ послѣднее въ совсѣмъ пустое мѣсто...

К. Григорьевъ.

<sup>1)</sup> По вѣрному замѣчанію проф. А. П. Лебедева, „христіанство, по Гарнаку, было неопредѣленною энергіей безъ опредѣленнаго содержанія“. Исторіографія. Стр. 449.

## ТЕОРИИ ВДОХНОВЕНІЯ И ПРОИСХОЖДЕНІЯ СВ. ПИСАНИЯ НА ЗАПАДѢ ВЪ XVIII И XIX ВѢКАХЪ (ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКІЙ ОЧЕРКЪ).

(Продолженіе \*).

### VII.

Теоріи, сходныя съ ученіемъ деистовъ.

Чѣмъ далѣе шло время, тѣмъ большее распространеніе пріобрѣтали раціоналистическіе взгляды на Библию. Они обладали какъ будто особою притягательною силою очарованія для людей. Много ученыхъ силъ было потрачено на изученіе св. книгъ.

Библия сдѣлалась темою для всякаго человѣка, искавшаго авторства. Богословы, посвятившіе себя піетизму, теперь стояли на заднемъ планѣ. Съ изумленіемъ наблюдали они за тѣмъ, какъ раціоналисты старались потрясти коренные устои и столбы христіанской вѣры. Одни изъ нихъ потерялись и не знали, что предпринять; другіе обратились къ фанатизму и тѣмъ навлекли ненависть на почтенныя имена Шпенера и Франке. Между тѣмъ раціоналисты всюду искали оружія для борьбы противъ Библии и Божественнаго Откровенія. Они не останавливались даже предъ путешествіями въ чужія страны, чтобы изъ лучшихъ заграничныхъ библіотекъ заимствовать и привести домой ядовитыя сѣмена отрицанія и невѣрія. Богословскіе факультеты университетовъ сдѣлались школами необузданнаго критицизма. Самая наука, исторія, литература, филологія дѣлились только какъ средства для борьбы противъ ортодоксальнаго ученія о Библии. При этомъ раціоналисты лице-

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1908 г. № 5.

мѣрно набрасывали на себя маску мнимо-научнаго безпристрастія. Они старались пріобрѣсти довѣріе общества тщательнымъ изученіемъ библейскихъ страпъ, восточныхъ языковъ и всѣхъ новѣйшихъ произведеній библейской литературы.

Настали времена несдерживаемаго духовнаго прогресса. Блага эстетической культуры, открытія въ области міра матеріальнаго, долго сокрытыя тайны филологіи сдѣлались центрами, около которыхъ толпилось множество поклонниковъ и приверженцевъ. Какъ въ четырнадцатое и пятнадцатое столѣтія Европа пробудилась отъ тяжкаго ослѣплѣнія среднихъ вѣковъ, такъ теперь, въ восемнадцатое столѣтіе, она опять возрожда-лась къ новой жизни изъ мрака протестантизма. При всеобщемъ отверженіи старыхъ методовъ, новая цивилизація сдѣ-лалась предметомъ изученія цѣлаго класса ученыхъ. Тогда и авторитетъ Библии, какъ книги священной, какъ подлинной лѣтописи Божественнаго Откровенія, не могъ уже служить препятствіемъ для беспощадной критики ея со стороны раціо-налистовъ. Искушеніе было слишкомъ велико, всеобще, чтобы ему противиться. Библия представлялась для невѣрія лакомою добычею, которою можно было удовлетворить по-требности похотливаго голода. Общевародное уваженіе къ Библии представлялось раціоналистамъ библиолатріей, унижаю-щей достоинство человѣческаго разума. Поэтому, раціоналисты и спѣшили найти недостатки въ св. книгахъ съ такимъ пря-модушіемъ, какъ будто они имѣли дѣло съ сочиненіями Цице-рона или Сенеки, испорченными множествомъ умышленныхъ вставокъ, а не съ боговдохновенными изреченіями Божіихъ людей.

Кажется, ни въ какой другой странѣ богословская наука не поглотила столь много литературныхъ талантовъ и ученыхъ силъ, какъ въ Германіи. Въ Америкѣ, Англій, Франціи, Россіи богословіе отмежевало для себя болѣе или менѣе опредѣлен-ныя области вѣры и знанія. Въ Германіи же въ XVIII в. не только богословы, но и поэты, романисты, филологи, ученые потратили много труда и силъ на разработку религіозныхъ вопросовъ, какъ будто въ этомъ именно и заключалось ихъ непосредственное призваніе. Всѣ классы мыслителей приня-лись разсуждать о достоинствѣ св. Писанія съ такою само-

увѣренностію, точно само Провидѣніе предназначало ихъ къ этому. Послѣдствія были очень печальны. Извѣстно, что не можетъ быть даже двухъ ученыхъ съ одинаковымъ интеллектомъ. А такъ какъ о Библии писали не два, а множество ученыхъ, такъ какъ они рассуждали о ней съ различныхъ точекъ зрѣнія, употребляли различный стиль и выражали различныя мысли, то, конечно, и во взглядахъ ихъ не было и не могло быть гармоніи. Въ одномъ только постоянно соглашались они. Библия или не признавалась ими боговдохновенною *въ большей ея части*, или объявлялась обыкновеннымъ, *естественнымъ* произведеніемъ человѣческаго разума и религіознаго сознанія. Но что именно въ Библии подлинно? въ какой мѣрѣ достоверно? что входитъ въ область исторіи и что есть только мнѣе? что было поэтическимъ вымысломъ и что дѣйствительнымъ событіемъ? Тысячи подобныхъ вопросовъ раздѣлили рачіоналистовъ на множество классовъ, столь же различныхъ, какъ различны были ихъ индивидуальности.

Какъ мы уже сказали, борьба противъ ортодоксальнаго ученія о происхожденіи Библии еще въ самомъ началѣ получила двойное направленіе. *Одно* во всемъ напоминало легкомысленное вольтерьянство; *другое* походило на англійскій деизмъ. Представитель перваго, Эдельманъ съ жалкою самоувѣренностію, напр., утверждалъ, что Ветхій Заветъ—это смѣтеніе легендъ, сочиненныхъ Ездрую, а Новый Заветъ—былъ составленъ и собранъ не ранѣе Константина Великаго. Другой представитель, Бардтъ высказывалъ еще болѣе сумасбродныя взгляды, что Новый Заветъ въ самомъ существѣ своемъ не можетъ быть признанъ достовернымъ, такъ какъ роль Мессіи была навязана Іисусу Христу тайнымъ обществомъ, которое открыло ему доселѣ неизвѣстное средство совершать чудесныя излѣченія человѣческихъ недуговъ. Во главѣ втораго направленія стоятъ имена *Николаи, Реймаруса* и *Лессима*.

*Николаи* (1733—1811) извѣстенъ, какъ издатель „Всеобщей германской бібліотеки“ (Allgemeine deutsche Bibliothek). Съ 1765 до 1792 года Николаи издалъ 106 частей своей бібліотеки, изъ которыхъ каждая насыщена духомъ грубаго рачіо-

нализма и написана въ холодномъ, язвительномъ тонѣ<sup>1)</sup>. Онъ ставилъ цѣлю своего изданія восхвалять до небесъ всякую раціоналистическую книгу, нападающую на Библию и христіанскую вѣру, и порицать всякую апологію ихъ, какъ недостойную вниманія разумно мыслящаго существа. Всѣ важнѣйшія явленія литературы Германіи, Англіи, Голландіи, Франціи и Италіи отмѣчались и служили въ „Библіотекѣ“ для подкрѣпленія раціонализма. Незамѣтно вливая въ массу читателей ядъ невѣрія и сомнѣнія, „Библіотека“ Николаи причинила нечислимый вредъ жизненному ученію о боговдохновенности св. Писанія. Какъ главный органъ раціоналистовъ въ Германіи, „Всеобщая германская библіотека“ заняла предсѣдательское мѣсто въ судѣ надъ высшими истинами Слова Божія. Съ бѣшенствомъ разъяреннаго льва, издатели „Библіотеки“ нападали на всякое научное произведеніе или практическое движеніе, въ которыхъ они подозрѣвали стремленіе возстановить старыя границы между вѣрою и знаніемъ. Распространеніе изданія Николаи было весьма большое. Оно обнимало всю западную Европу. Каждый университетъ и гимназія относились къ „Библіотекѣ“ Николаи, какъ къ оракулу. Вліяніе ея чувствовалось не только въ кабинетахъ учебныхъ, но и въ хижинахъ простолюдиновъ. Даже приходскіе пасторы не осмѣливались обращаться къ Библии и Евангелію. Они ставили для себя идеаломъ сентиментальнаго и раціоналистическаго проповѣдника,<sup>2)</sup> въ духѣ Николаи<sup>2)</sup>. Весь Берлинъ настолько подчинился вліянію „Библіотеки“, что названія „берлинецъ“ и раціоналистъ сдѣлались синонимами. Такъ было въ Берлинѣ, а Берлинъ былъ Германіей!

Въ послѣдней четверти XVIII вѣка уже было много признаковъ, благопріятныхъ для распространенія раціоналистическихъ

<sup>1)</sup> Съ 1757 до 1761 года Николай издалъ 24 тома „Die Bibliothek schöner Briefe“. Отъ 1765 до 1766 публиковалъ „Briefe über die neuere Literatur“. 24 Bände. Затѣмъ отъ 1765—1792 г. издавался „Allgemeine deutsche Bibliothek“. Послѣдствія показали, каковъ вредъ причинила „Bibliothek“ христіанской вѣрѣ. О Николаи, какъ литераторѣ, см. Heinrich „Geschichte der deutschen Literatur“ 3 Th. pag. 296.

<sup>2)</sup> См. типъ подобнаго проповѣдника въ „Leben und Meinungen des Herrn Magisters Gebaldus Nothanker“. Berlin 1773. 3 Bde.

ученій о Библии. Тамъ и сямъ въ Германіи появлялись на горизонтѣ восходяція свѣтила науки. Они въ своихъ трудахъ нападали на содержаніе библейскихъ книгъ и даже на нравственную чистоту самихъ св. писателей. Многіе изъ кандидатовъ на славу богослововъ открыто порицали стиль св. писаній. Иные, хвалясь необыкновенными географическими открытіями, научными выводами, сочиняли такія теоріи аккоммодаций, которыя подрывали значеніе Библии. Даже поэтическая Муза вдохновлялась для столь несвященныхъ цѣлей, какъ подрывъ авторитета Слова Божія. Въ самой высшей поэзіи рационализма не только не было христіанскихъ элементовъ, но, на оборотъ, она была столь же языческая, какъ драмы Эврипида или Плавта.

Непосредственно предъ появленіемъ „вольфенбюттельскихъ фрагментовъ“ въ исторіи рационалистическихъ ученій о Библии было знаменательное затишье, какъ передъ бурей. Простая передовая статья въ одномъ изъ періодическихъ изданій Германіи оказала рѣшительное вліяніе на дальнѣйшую судьбу рационализма. Бываютъ такіе моменты въ жизни народовъ, когда одна книга, одно слово бросаетъ неожиданной, но яркой свѣтъ на все положеніе, разгоняющей дарившей доселѣ мракъ. „Зло, сокрытое доселѣ“, справедливо замѣчаетъ Вигуру, „теперь явилось впрѣдъ глазами всѣхъ, и общественная совѣсть была потрясена до основанія. Потомъ раздался голосъ, одаренный силою: теперь же было только эхо, но такое эхо, которое рѣшительно, окончательно выражало мысль, бывшую до сихъ поръ неясной и неопредѣленной“ <sup>1)</sup>. Изданіемъ „вольфенбюттельскихъ фрагментовъ“ Лессингъ привелъ въ движеніе струны, которыя вибрирующіе аккорды отозвались по всей Германіи. Впечатленіе, произведенное опубликованіемъ фрагмента, справедливо сравниваютъ съ неожиданнымъ ударомъ грома, сопровождаемымъ одновременно ослѣпительнымъ блескомъ молніи.

Впервые *вольфенбюттельскіе фрагменты анонимнаго писателя* (= *Wolfenbüttelsche Fragmente eines Ungenannten*) по-

<sup>1)</sup> F. Vigouroux. Die Bibel und die neueren Entdeckungen in Palästina, in Aegypten und in Assyrien. Band I. Mainz. 1885. 16. Авторязрочивающій переводъ Joh. Ibach, пастора Вальмара.

явились въ 1774 г. въ „документахъ исторіи и литературы“, издаваемыхъ Лессингомъ. Долгое время завѣса тайны скрывала настоящаго автора этихъ фрагментовъ. Общее убѣжденіе приписывало составленіе ихъ самому Лессингу. Только въ 1827 году были представлены неоспоримыя доказательства, что авторъ фрагментовъ былъ Реймарусъ, профессоръ философіи въ Гамбургѣ <sup>1)</sup>. Онъ умеръ въ 1765, оставивъ послѣ себя рукопись, подъ заглавіемъ: „Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ <sup>2)</sup>. При жизни Реймарусъ не осмѣливался предложить свое сочиненіе публикѣ, но его вдова переслала оставшіяся послѣ мужа рукописи Лессингу для изданія. Пользуясь правомъ печатать безъ предварительной цензуры, Лессингъ, бывшій въ то время бібліотекаремъ при дворѣ герцога брауншвейгскаго въ Вольфенбюттелѣ, издалъ часть рукописи Реймаруса. Такъ какъ въ рукописи было много такихъ идей, которыя казались крайними даже для современнаго рационалистическаго вѣка, то рукопись печаталась по частямъ, начиная съ менѣе соблазнительныхъ. Между 1774 и 1778 годами Лессингъ издалъ семь отрывковъ, послѣдствіемъ чего было то, что вся Германія была наэлектризована смѣлыми и дерзкими взглядами Реймаруса. Хотя самъ Лессингъ въ примѣчаніяхъ къ фрагментамъ иногда возражаетъ Реймарусу, но уже въ то время никто не сомнѣвался, что съ сущностью сочиненія онъ вполне согласенъ. Впрочемъ, цѣлю изданія было, по словамъ Лессинга, не распространять новое богословское ученіе среди народа, а только испытать, пощупать пульсъ общественнаго религіознаго сознанія.

Гавріиль Самуилъ Реймарусъ (1894—1765), подобно большинству современныхъ богослововъ, принадлежалъ къ классу

<sup>1)</sup> Гамбургскій проф. Gurlitt въ этомъ году доказалъ, что Реймарусъ послалъ свое сочиненіе Лессингу, а Розенкранцъ позднѣе разсвѣдъ о всѣхъ сомнѣніяхъ въ томъ, что оно было составлено именно въ Гамбургѣ (Geschichte der Kant'schen Philosophie. Leipzig. 1840. p. 82).

<sup>2)</sup> О Реймарусѣ и Лессингѣ см. Schtrauss. Reimarus und seine Schutzchrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“. Leipzig. 1862. Въ этомъ сочиненіи изложена жизнь и ученіе гамбургскаго профессора. Срав. Strauss. Leben Iesu. Einleitung. Въ своей догматикѣ Штраусъ даетъ о Реймарусѣ такой отзывъ: „Реймарусъ былъ польфистъ; но онъ былъ болѣе послѣдователемъ и обладалъ большею проныпательностію, чѣмъ Карповъ и Рейнбекъ“. См. Christliche Dogmatik. I. 61.

религіозныхъ скептиковъ. Его ффрагменты рисуютъ предъ нами духовныя ффазы въ развитіи его сомнѣній. Въ первыхъ двухъ отрывкахъ, въ духѣ деизма, проповѣдуется простая религіозная терпимость. Но уже въ третьемъ—доказывается, что „Откровеніе, въ которое могли бы вѣровать все люди, не возможно“, а въ пятомъ,—что „книги Ветхаго Завѣта написаны не для того, чтобы открывать религію“. Въ первомъ отрывкѣ дѣлаются умѣренные возраженія противъ Откровенія и воскресенія Іисуса Христа, въ послѣднемъ—объявляется война противъ Ветхаго и Новаго Завѣта вообще. У первыхъ христіанъ, по мнѣнію Реймаруса, вѣра въ боговдохновенность св. Писанія образовалась совершенно естественно: она впитывалась ими вмѣстѣ съ обученіемъ и воспитаніемъ. На самомъ же дѣлѣ, такая вѣра имѣетъ не больше основаній, чѣмъ убѣжденіе магометанина въ божественномъ происхожденіи Корана. Разумъ—вотъ единственный судья въ вопросахъ религіи!

Объявивъ ученіе о боговдохновенности св. книгъ простымъ суевѣріемъ, недостойнымъ никакого довѣрія разумнаго чело-вѣка, Реймарусъ подрываетъ авторитетъ св. письменности обоихъ завѣтовъ, Ветхій Завѣтъ изображается у него, какъ рядъ легендъ и мѣвовъ, которые съ негодованіемъ должны отвергнуть позднѣйшіе вѣка. Пророка Моисея онъ называетъ обманщикомъ. Безумный порывъ сомнѣнія и невѣрія увлекъ Реймаруса такъ далеко, что онъ не постыдился обвинить въ томъ же Господа Іисуса Христа. Всю изложенную въ боговдохновенныхъ евангеліяхъ исторію искупленія Ремарусъ извращаетъ по своему вкусу. На мѣсто величественной картины воплощенія вѣчнаго Слова во плоти, нарисованной боговдохновенными евангелистами, онъ ставитъ свою жалкую пародію!! Іисуса Христа онъ относитъ къ разряду обыкновенныхъ патріотовъ, не останавливающихся даже предъ обманомъ для достиженія своихъ цѣлей. Цѣль и планъ Іисуса были благородны и величественны. Онъ мечталъ вдохнуть новую жизнь народу еврейскому. Онъ желалъ возвратить прежній блескъ еврейской теократіи, свергнуть римское иго и объявить Себя царемъ. Все средства казались Ему хорошими для достиженія этого. Онъ уговорился съ Іоанномъ Крестителемъ, который сдѣлался Его помощникомъ. Они согласились поддер-

жизнать и хвалить другъ друга, чтобы увеличить свое вліяніе на массы народа. Окончательнымъ моментомъ для исполненія вышеозначеннаго плана былъ избранъ праздникъ Пасхи. Своимъ революціоннымъ (!! ) входомъ въ столицу Іудеи Іисусъ возбудилъ массу противъ первосвященниковъ и властей. Потомъ, съ необыкновенною смѣлостію и неслыханною отвагою, Онъ нарушилъ священное величіе іерусалимскаго храма. Но этого было слишкомъ много для одного раза. Его пламенное рвеніе перешло границы. Онъ былъ схваченъ, осужденъ и казненъ. Всѣ Его великолѣпные планы для социальнаго обновленія народа еврейскаго разрушились, вслѣдствіе препятствій, которыхъ Онъ не предвидѣлъ. На крестѣ Онъ, вѣроятно, осуждалъ свое предпріятіе и умеръ. Апостолы для избавленія Его послѣдователей изъ критическаго положенія вынуждены были выдумать исторію Его воскресенія и одухотворить ученіе о царствѣ Божіемъ <sup>1)</sup>).

Съ точки зрѣнія Реймаруса вся новозавѣтная письменность являлась плодомъ недоразумѣнія и сознательнаго обмана. Но можно ли быть христіаниномъ и не вѣрить слову Божію?! Слѣдуя наивнымъ идеямъ фрагментиста, можно, пожалуй, дойти до смѣшнаго и вмѣстѣ страннаго заключенія, будто въ теченіе семнадцати вѣковъ христіанства не понимали, и только гамбургскій профессоръ Реймарусъ открылъ всѣмъ глаза! Удивительное самообольщеніе: ужели нужно сдѣлаться раціоналистомъ, чтобы стать истиннымъ членомъ Церкви, а не наоборотъ: всякій раціоналистъ долженъ покинуть ограду Церкви? Возбужденіе, произведенное обнародованіемъ „вольфенбютельскихъ фрагментовъ“, по его объему и силѣ можно сравнить развѣ съ тѣмъ, что было въ Германіи послѣ появленія сочиненія Штрауса, а во Франціи—Ренана. Германія еще не привыкла слушать и читать подобное богохульство! Всеобщій взрывъ негодованія раздался въ средѣ богослововъ, склонныхъ къ старой ортодоксальной вѣрѣ и къ ученію о вербальномъ

<sup>1)</sup> Вполнѣ естественно, что подобное чудовищное сплетеніе лжи, самообольщенія и богохульства Реймарусъ могъ уполномочить своихъ наследниковъ опубликовать послѣ своей смерти, подъ условіемъ сокрытія имени автора, что Лессингъ и исполнялъ, по обѣщанію сестры Реймаруса, Элизы.

вдохновеніи св. книгъ. Дерзость, съ которою фрагментистъ отрицалъ достовѣрность евангелій, авторитетъ св. книгъ и изложенную въ нихъ вѣру, дѣйствительно, превосходила всякую мѣру. Чѣмъ глубже было до сихъ поръ уваженіе къ слову Божію, тѣмъ сильнѣе былъ соблазнъ, произведенный Реймарусомъ. Даже сами раціоналисты чувствовали и сознавали, что неумѣренный, грубый языкъ фрагментиста изобличаетъ его ложь. Самъ Землеръ, современный глава раціонализма, заявлялъ, что за обнаруженіе фрагментовъ Лессинга слѣдуетъ запретъ въ домъ умалишенныхъ.

Но ни недовольство раціоналистовъ, ни негодованіе ортодоксаловъ не могло остановить распространеніе заразы. Землеръ и другіе раціоналисты, опровергая фрагменты, лицемѣрно оплакивали разрушительную работу невѣрія. Они забывали, что сами же освободили его изъ заключенія. Теперь они воображали, что чрезъ отводъ теченія въ каналъ можно предотвратить неизбежный, роковой напоръ наводненія. Но это были только первыя струи, подготовившія путь для разрушительнаго потопа. Нашлось много легкомысленныхъ людей, особенно среди молодежи, которые охотно стали распространять взгляды Реймаруса на Библию среди простого народа и класса такихъ послѣдователей, о которыхъ, вѣроятно, не мечталъ самъ авторъ фрагментовъ. Тѣ, которые поколебались въ вѣрѣ чрезъ чтеніе деистическихъ книгъ, утверждали, что часть возраженій фрагментиста не можетъ быть опровергнута. Они предлагали спасти Библию и христіанство посредствомъ мировой сдѣлки, посредствомъ отдѣленія всего того, что не должно имѣть мѣсто въ нихъ, по мнѣнію критики. Въмѣнъ неизблемаго авторитета слова Божія и церковнаго догмата, они предлагали неопредѣленное и шаткое религіозное чувство. Религія, говорили они, совершенно отлична отъ богословія. Чтобы быть христіаниномъ, нужно только вѣровать въ то, что вдохновляетъ каждому его сердце. Религія христіанская—все то, что дѣлаетъ насъ лучшими и возвышаетъ наше сердце. Истинный христіанинъ не можетъ исповѣдывать иного ученія, кромѣ того, которое производитъ нравственное улучшеніе. *Боговдохновенно все то, что въ Библии насъ назидаетъ.* Назиданіе и вдохновеніе—

одно и то же: то и другое исходитъ отъ Бога, который дѣла-  
етъ насъ добродѣтельными.

Когда разсуждаютъ такимъ образомъ, то не замѣчаютъ, что  
причиняютъ смертельную рану Библии, подъ предлогомъ спа-  
сенія ея. Уже Штраусъ доказывалъ, какъ непослѣдовательны  
подобныя разсужденія современныхъ софистовъ. Почему, въ  
самомъ дѣлѣ, необходимо вѣрить въ боговдохновенность Библии,  
если она не есть подлинное слово самого Бога? Чрезъ подоб-  
ныя уступки раціонализму именно и пришли къ мысли, что  
Библия—это только человѣческое произведеніе и съ этой точки  
зрѣнія должна быть разсматриваема, какъ всякое явленіе ли-  
тературы. Затѣмъ, съ отверженіемъ различія между священ-  
ными и мірскими книгами, было уничтожено и самое понятіе  
о боговдохновенности.

Какъ же самъ Лессингъ относился къ движенію, возбужден-  
ному опубликованіемъ „вольфенбюттельскихъ фрагментовъ“?  
Каковы были его собственныя представленія о вдохновеніи св.  
Писанія? Несомнѣнно, что *Лессингъ* (1729—1781), этотъ ве-  
личайшій преобразователь въ области національной нѣмецкой  
литературы, остроумнѣйшій критикъ, гениальный прозаикъ, не  
могъ не сознавать, что обнаруженіе фрагментовъ есть рѣши-  
тельный разрывъ съ Библіей. „Лютеръ освободилъ насъ отъ  
рабства Преданія“, писалъ Лессингъ противъ пастора Гёце,  
„кто же избавитъ насъ отъ невыносимаго ига буквы“<sup>1)</sup>. Оче-  
видно, онъ надѣялся совершить такое освобожденіе, если  
издастъ фрагменты Реймаруса.

Насколько велика слава Лессинга, какъ писателя, насколько  
могучъ его литературный талантъ, жизненно его вліяніе на  
національную литературу, настолько были недостаточны его  
религіозно-философскія идеи; Христіанинъ только по имени,  
онъ усвоилъ себѣ большую часть мнѣній Варуха Спинозы, ко-

<sup>1)</sup> Fontanés въ „Le Christianisme moderne“ p. 87, по поводу этого писалъ:  
„Мы могли бы отвѣтить на этотъ вопросъ! Какъ?.. Это ты, о Лессингъ! Ты, ко-  
торого называютъ Лютеромъ XVIII вѣка, и ты заслуживаешь это имя во всей  
силѣ... Ты освободилъ насъ отъ рабства буквѣ и привелъ насъ въ сіяющій хол-  
мамъ свободы“! Справ. Ch. Dollfuss, Lessing. Deutsche Revue. 1860. T. IX. p. 12  
Victor. Cherbuliez. Un allemand d'autrefois. Etudes de littérature et d'art. p. 89.

торого называлъ „своимъ человѣкомъ“ (sein Mann) <sup>1)</sup>. Однако и Лессингъ былъ смущенъ впечатлѣніемъ, произведеннымъ фрагментами. Тогда онъ принимаетъ на себя роль защитника Библии и Божественнаго Откровенія. Но эта защита не была ни отрицаніемъ, ни опроверженіемъ фрагментовъ. Лессингъ думалъ, что христіанская вѣра не зависима отъ Библии, такъ что можно отрицать боговдохновенность св. книгъ, безъ ущерба для самой вѣры.

Лессингъ дѣлалъ различіе между субъективною и объективною религіею <sup>2)</sup>. при чемъ въ такъ называемой объективной религіи главные члены вѣры почти не имѣли мѣста. Христіанство, по ученію Лессинга, основывается не на Библии, а на внутреннемъ опытѣ каждаго человѣка. Слѣдовательно, не св. Писаніе, какъ таковое, а этотъ внутренній опытъ, эта присушая христіанству внутренняя сущность (=субстанція) должны быть признаны за боговдохновенныя. Поэтому, Лессингъ съ презрѣніемъ относился къ теоріямъ боговдохновенности старыхъ ортодоксаловъ. Въ своемъ „Натанѣ“ онъ открыто выразилъ свое нерасположеніе къ положительной вѣрѣ въ томъ, что представилъ іудейство и исламъ въ идеальныхъ благородныхъ типахъ, а христіанство—въ видѣ бездушныхъ ревнителей буквы. Въ защиту своихъ взглядовъ на Библию и христіанство Лессингъ приводилъ даже цитаты изъ отцовъ Церкви, но онѣ берутся имъ совершенно механически, внѣ связи съ контекстомъ рѣчи и почти всегда получаютъ ложный смыслъ.

Въ самомъ св. Писаніи Лессингъ также различаетъ букву и духъ. Если фрагменты отвергаютъ букву св. книгъ, то самое Божественное Откровеніе будто бы остается неповрежденнымъ. Буква не одно и то же, что духъ. Библия не тождественна съ религіею. Нанаденія на букву и Библию могутъ быть безвредны для духа и религіи. Религія—истинна не потому, что ей учили евангелисты и апостолы. Нѣтъ! потому они и учили ей, что она истинна. Внутренняя истинность служить ручательствомъ для библейскихъ книгъ, для письменныхъ преданій. Самимъ по

<sup>1)</sup> Вліяніе Спинозы на германскій раціонализмъ прекрасно выяснено у Edgar'a Quinet'a. *Revue des Revues, de Bruxelles.* 1838 p. 468. *Oeuvres.* 1857. T. III p. 294.

<sup>2)</sup> Lessing. *Nathan.* Band V. pag. 285.

себѣ онѣ не могутъ сообщить истины, которую не имѣютъ. Истина, слѣдовательно, зависитъ отъ внутренняго сужденія каждаго человѣка въ отдѣльности и подчинена благоусмотрѣнію и измѣнчивости человѣческаго духа!

Библия содержитъ въ себѣ много такихъ частей, которыя собственно къ религіи не имѣютъ отношенія. Ученіе же богослововъ старой школы, будто и въ этихъ частяхъ библейскія книги не погрѣшимы, есть простое предположеніе, ничѣмъ недоказанное. Кроме того, нельзя забывать, что религія существовала у людей раньше, чѣмъ появилась Библия. Христіанство уже имѣло много послѣдователей прежде, чѣмъ апостолы начали писать. Даже, если все св. Писаніе, въ цѣломъ обьемѣ, боговдохновенно, все—же истина христіанской религіи не заключается въ немъ одномъ. Былъ продолжительный періодъ, въ который не была написана ни одна буква изъ того, что дошло до насъ. Возможно, что могло быть потеряно все, что писали пророки и апостолы, но самая религія не перестала бы существовать. Христіанская религія, по мнѣнію Лессинга, отличается отъ религіи Христа: послѣдняя, будучи жизнью, непосредственно насажденной и содержащейся въ нашихъ сердцахъ, проявляется въ любви, и не можетъ стоять или падать, вмѣстѣ съ евангеліемъ. Истины религіи не имѣютъ существенной связи съ фактами исторіи. На внутренней истинѣ, а вовсе не на вдохновеніи основывается достовѣрность письменныхъ памятниковъ религіи.

Можно представить, какова была защита, Лессингомъ авторитета Библии! Онъ жертвовалъ Библией въ пользу своего собственнаго пониманія христіанской религіи. Но что это было за христіанство безъ св. книгъ, безъ исторіи, безъ фактовъ, безъ ученія и безъ надежды на блага будущей жизни?? Кто можетъ быть увѣреннымъ, что, съ отверженіемъ буквы, сохранится безъ поврежденія внутренній смыслъ, духъ св. Писанія? Вѣдь каждый рационалистъ, понималъ ихъ по собственному субъективному расположенію. Неопредѣленность—вотъ основная черта взглядовъ Лессинга на христіанство и Библию. Лессингъ смотрѣлъ на христіанство съ односторонне-эстетической точки зрѣнія, а потому и Библию онъ цѣнилъ постольку, поскольку она способствовала культурному возвышенію народныхъ массъ. Лес-

сингъ не отрицалъ даже достовѣрности библейскихъ и евангельскихъ рассказовъ, на основаніи различія ихъ формы у св. писателей, какъ это дѣлали многіе раціоналисты. Разнообразіе въ свидѣтельствахъ не можетъ служить основаніемъ для возраженій противъ истины ихъ. Нельзя, поэтому, отвергать евангельскіе рассказы о воскресеніи Христа, которые передаются въ различныхъ версіяхъ. Кто осмѣлится сдѣлать это даже въ отношеніи къ событіямъ мірской исторіи? Если бы Ливій, Полибій, Діонисій и Тацитъ рассказывали бы намъ объ одномъ и томъ же событіи, то сколько у нихъ было бы разнообразія въ подробностяхъ? Но кто, на основаніи вариантовъ рассказа, сталъ бы отрицать самое событіе, о которомъ единогласно говорятъ нѣсколько писателей?

Для болѣе полнаго опредѣленія тѣхъ условій, которыя привели Лессинга къ раціоналистическому понятію о боговдохновенности св. Писанія, необходимо припомнить, что между нимъ и пасторомъ *Иоанномъ Мелхиоромъ Геце* (1717—1786) была довольно горячая полемика по этому вопросу <sup>1)</sup>. Въ основѣ жгучихъ вопросовъ, затронутыхъ въ этомъ спорѣ, лежала въ сущности проблема вдохновенія св. Писанія. Только предшествующее крушеніе крайнихъ вербальныхъ теорій о боговдохновенности привело Лессинга къ тому, что онъ началъ изслѣдовать Библию, какъ обыкновенное явленіе всемірной литературы. Наоборотъ, только непоколебимая вѣрность старому ортодоксальному понятію о вдохновеніи спасла Геце отъ шаткости и неопредѣленности сужденій его противника.

Въ своихъ сочиненіяхъ, особенно въ проповѣдяхъ, Геце защищаетъ строго-вербальную теорію вдохновенія. Въ его взглядахъ замѣтно тихое и благотворное вѣяніе пѣтивизма. Писанное слово Божіе было для него абсолютной истиной, на которой основываетъ онъ всѣ положенія вѣры и нравоученія. <sup>2)</sup> Конечно, такой богословъ, какъ представитель старой ортодоксіи, почиталъ себя жестоко оскорбленнымъ изда-

<sup>1)</sup> См. Joh. Melchior Göze Auszüge aus seinen Predigten. 1757. Götten und Dessau; Lessing. Anti—Göze. Ed. Heinr Kurz Band 5; срав. Kahnis. K. F. Der innere Gang des deutschen Protestantismus. Leipzig. 1854.

<sup>2)</sup> Göze. Auszüge aus seinen Predigten. 1757. p. 100.235.

ніемъ фрагментовъ Реймаруса. Если же Лессингъ въ полемикѣ съ Геце употреблялъ тонъ ядовитой насмѣшки и мелочной ворчливости <sup>1)</sup>, то это—одно изъ темныхъ пятенъ на его характерѣ, тѣмъ болѣе, что онъ почиталъ необходимымъ отвѣчать Геце именно изъ уваженія къ его учености, тогда какъ другихъ противниковъ фрагментовъ едва удостоивалъ возраженій <sup>2)</sup>. Пасторъ Геце, безъ сомнѣнія, почиталъ величайшимъ національнымъ несчастіемъ, что Лессингъ, этотъ удивительный мастеръ нѣмецкой прозы, гениальный создатель національной драмы, замѣчательный литературный критикъ, причинилъ столько вреда христіанской вѣрѣ и боговдохновенному авторитету слова Божія сочиненіемъ своего „Натана“ и изданіемъ фрагментовъ Реймаруса. Возражая своему противнику, Лессингъ тщетно пытается оправдаться отъ обвиненія въ томъ, что онъ издалъ фрагменты съ враждебными христіанству цѣлями. Дѣйствительная цѣль изданія будто бы была та, чтобы дать обществу возможность оцѣнить истинное достоинство фрагментовъ и, если возможно, опровергнуть ихъ <sup>3)</sup>. При этомъ Лессингъ открыто признаетъ, что весь споръ его съ Геце и другими богословами собственно вращается около вопроса о боговдохновенности <sup>4)</sup>. Неоднократно онъ увѣряетъ, что его нападеніе на Геце вызвано именно утвержденіемъ этого богослова, что каждое слово св. Писанія вдохновлено св. Духомъ <sup>5)</sup>. Лессингъ, слѣдовательно, пытался низвести Божественное Откровеніе съ высшей ступени царственнаго превосходства и объявить его простой помощницей разума. Когда же Геце горячо доказывалъ всю несообразность подобныхъ взглядовъ, Лессингъ насмѣшливо называлъ его „теологическимъ трусомъ“ (theologische Memme). Но вѣдь это для его противника было оружіемъ тупымъ и потому безвреднымъ! <sup>6)</sup>

То, что Лессингъ, въ формѣ разсѣянныхъ мыслей, развивалъ

1) См. напр. Lessing. Anti—Söze. Ed. Heinr. Kurz. Band. 5 p. 278.

2) На это справедливо указываетъ Bertheau. См. его статью о Геце въ „Realencyclopädie“ Herzog. 2 Aufl. V Band. pag. 272.

3) Lessing. Anti—Göze. pag. 272.

4) Ibidem. pag. 276.

5) Lessing. III. Anti—Göze. pag. 282.

6) Lessing. V. Anti—Göze. pag. 294.

въ своемъ сочиненіи: „Противъ Гёце“ (Anti-Göze), онъ изложилъ, въ видѣ полной, стройной системы, въ своемъ „Воспитаніи человѣческаго рода“ (Erziehung des Menschengeschlechtes). Здѣсь онъ постоянно проводитъ параллель между *воспитаніемъ* и *Откровеніемъ*: первое оказываетъ помощь отдѣльнымъ лицамъ, второе—цѣлому человѣческому роду <sup>1)</sup>. Конечно, въ такомъ сравненіи есть, несомнѣнно, положительная черта, потому что, если необходимо воспитаніе, необходимо и Откровеніе. Но вѣдь Лессингъ училъ, что Откровеніе только ускоряетъ тотъ познавательный процессъ, который можетъ пережить разумъ безъ высшей помощи, предоставленный самому себѣ <sup>2)</sup>. Кромѣ того, по ученію Лессинга, какъ воспитаніе руководить людей не во всю жизнь, а только въ годы дѣтства, такъ точно и Откровеніе имѣетъ мѣсто въ годы дѣтства (Kinderjahre) человѣческаго рода. Съ этой точки зрѣнія Лессингъ и развиваетъ свое ученіе о двухъ *элементарныхъ книгахъ* (Elementarbuchern) человѣческаго рода, а именно: о Вѣтхомъ Завѣтѣ, какъ элементарной книгѣ для израильскаго народа <sup>3)</sup>, и Новомъ Завѣтѣ, какъ элементарной книгѣ для всего человѣческаго рода <sup>4)</sup>. Наконецъ, Лессингъ мечтаетъ о *вѣчномъ евангеліи* (das ewige Evangelium), какъ религіи будущаго <sup>5)</sup>. Онъ вѣритъ, что время вѣчнаго евангелія наступитъ тогда, когда люди взойдутъ на высшую ступень просвѣщенія.

Много было споровъ о томъ, былъ ли Лессингъ приверженцемъ спинозизма. Однако, оставляя этотъ вопросъ открытымъ, кажется, вельзя сомнѣваться въ томъ, что онъ былъ совершенный и послѣдовательный рационалистъ. Въ такомъ освѣщеніи получаетъ смыслъ извѣстное выраженіе Лессинга: „Образъ мыслей Натана о всякой положительной религіи всегда былъ моимъ собственнымъ <sup>6)</sup>“.

Изъ всего вышеизложеннаго достаточно видно, какими средствами Николай, Реймарусъ и Лессингъ пытались разрушить

<sup>1)</sup> Die Erziehung des Menschengeschlechtes § 1. Справ. Zeitschrift für die historische Theologie. 1839. Pars. IV.

<sup>2)</sup> Ibidem. § 4.

<sup>4)</sup> Ibidem. § 64.

<sup>3)</sup> Ibidem. § 27.

<sup>5)</sup> Ibidem. § 84.

<sup>6)</sup> Nathaus Gesinnung gegen alle positive Religion ist von jeher die meinige gewesen“. См. Lessing. Nathan. Band V. pag. 544.

ученіе старо-протестантской ортодоксіи о вербальномъ вдохновеніи и внушить современному обществу нерасположеніе къ положительной вѣрѣ. Себѣ самимъ они, конечно, присвоили роль свѣтильниковъ, поставленныхъ для указанія путей народу. Они называли друзьями тьмы всѣхъ тѣхъ, которые отказывались послѣдовать ихъ противо-христіанскому направленію. Но могутъ ли ученики Того, Кто „былъ Свѣтомъ истиннымъ, просвѣщающимъ всякаго человѣка, приходящаго въ міръ“ (Іоан. 1, 9), быть врагами духовнаго просвѣщенія и нравственной свободы, къ которымъ ихъ призывалъ небесный Учитель? Какъ будто христіане не получаютъ свѣтъ и свободу въ своемъ общеніи съ Богомъ, чрезъ посредство Христа Спасителя, Который есть „сіяніе славы и образъ вѣщности Его“ (Евр. 1, 3)!

*Д. С. Леонардовъ.*

(Продолженіе будетъ).

---

## Историко-философскія воззрѣнія проф. Карѣва.

(Оковчаніе \*).

### IV.

Древніе не имѣли представленія о всемірной исторіи. Для нихъ могла быть исторія Египта, Ассиріи, Греціи, Рима, но до исторіи въ ея универсальномъ смыслѣ они не возвышались. Причина такого обстоятельства объясняется просто. У древнихъ не было ясно сознаваемаго понятія о единствѣ человѣческаго рода. Въ каждомъ отдѣльномъ народѣ они видѣли нѣчто совершенно независимое отъ другихъ народовъ какъ по происхожденію, такъ и по культурному развитію. Естественно, поэтому, что древніе историки не имѣли представленія о всемірной исторіи. Но уже во 2 вѣкѣ до Рождества Христова, грекъ Полибій пришелъ къ убѣжденію писать именно всемірную исторію. Онъ говорилъ: „Судьба свела вмѣстѣ всѣ происшествія вселенной..., перепутавъ дѣла Италіи и Африки съ дѣлами Авіи и Греціи, такъ что частныя исторіи не могутъ дать представленія о цѣломъ, и только всеобщая исторія сообщаетъ намъ знаніе связи событій, ихъ причинъ, слѣдствій и сопровождающихъ обстоятельствъ“ <sup>1)</sup>. Съ тѣхъ поръ всемірная исторія, какъ наука, постепенно развивалась и достигла наконецъ въ наше время высокаго положенія. Но въ основѣ ея лежала всегда одна и та же идея,—хотя въ большей или меньшей степени сознательности,—идея эта есть „взаимодѣйствіе между націями, придающее общее направленіе ихъ исторіямъ“ <sup>2)</sup>. Съ точки зрѣнія этой идеи все, „что важно

---

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1908 г. № 6.

<sup>1)</sup> Ид. вс. вст. 9 стр.

<sup>2)</sup> Ibid.

только для судебъ и развитія одной страны, говоритъ Каррѣвъ, но не оказываетъ вліянія на дѣла міра, въ общей исторіи утрачиваетъ до значительной степени свой интересъ <sup>1)</sup>. Отсюда фігурально мы можемъ дать всеобщей исторіи такое опредѣленіе: всеобщая исторія есть то „центральное бюро, гдѣ изъ частныхъ плановъ и картъ (частныхъ исторій), спимаемыхъ съ отдѣльныхъ мѣстностей, изъ разныхъ воображаемыхъ линій, проводимыхъ по земной поверхности для обозначенія всевозможныхъ явленій, на ней встрѣчающихся, составляется общая карта земли“ <sup>2)</sup>.

Изъ сказаннаго объ идеѣ всемірной исторіи ясно вытекаетъ опредѣленіе ея предмета. Въ самомъ дѣлѣ, если всемірная исторія имѣетъ въ виду то, что особенно характеризуетъ духъ и направленіе общечеловѣческой жизни, то естественно, что предметомъ ея научнаго изложенія могутъ быть лишь выдающіеся факты этой жизни, оказывающіе болѣе или менѣе сильное вліяніе на ходъ историческаго процесса. Но мы еще прежде видѣли, что историческій процессъ слагается изъ взаимодействія личности и надъ—органической среды. Личность производитъ „дѣла, въ смыслѣ дѣйствій и событій“ <sup>3)</sup>; а эти послѣднія, взятая вмѣстѣ, составляютъ прагматическую сторону всемірной исторіи. Надъ—органическая среда тоже, какъ мы видѣли, обуславливаетъ дѣятельность личностей и опредѣляетъ направленіе этой дѣятельности. Она, слѣдовательно, составляетъ также важный факторъ въ историческомъ процессѣ. Этотъ факторъ извѣстенъ въ наукѣ подъ именемъ *культуры* или культурной стороны всемірной исторіи. Отсюда вышеизложенное опредѣленіе историческаго процесса <sup>4)</sup> можно замѣнить еще слѣдующимъ: *историческій процессъ есть взаимодействие прагматизма и культуры.*

Такимъ образомъ, имѣя въ виду основную идею всемірной исторіи, мы можемъ сказать, что содержаніе этой исторіи составляютъ „прагматическіе факты съ важнымъ значеніемъ для культуры“ и факты культурные, обуславливающіе прагматическое движеніе исторіи,—однимъ словомъ, все, что ближайшимъ

<sup>1)</sup> Ид. вс. ист. 9 стр.

<sup>2)</sup> Ibid. 10.

<sup>3)</sup> Ид. вс. ист. 11 стр.

<sup>4)</sup> См. выше стр. 226.

образомъ играетъ роль факторовъ въ этомъ постоянномъ и сложномъ взаимодействіи<sup>1)</sup>).

Всѣ науки Карѣевъ раздѣляетъ на номологическія и феноменологическія<sup>2)</sup>. Первыя изслѣдуютъ законы въ своей области; вторыя имѣютъ дѣло исключительно съ феноменами, открывая между ними причинную связь и объясняя эту связь известными законами, взятыми изъ чужихъ областей. Въ послѣдняго рода наукамъ, т. е. феноменологическимъ, принадлежитъ исторія; слѣдовательно ея задачи опредѣляются уже самымъ ея положеніемъ.—По мнѣнію Карѣева, исторія „должна констатировать факты, приводить ихъ въ причинную связь, обнаруживать между ними существенные, сводить ихъ къ общимъ формуламъ и объяснять послѣднія психологическими и соціологическими законами“<sup>3)</sup>. Такимъ образомъ, о какихъ бы то ни было законахъ, принадлежащихъ исключительно исторіи, эта наука не должна мечтать. Она развѣ на всегда должна убѣдиться въ томъ, что законовъ исторіи нѣтъ и быть не можетъ<sup>4)</sup>; есть лишь законы психологическіе, соціологическіе и—отчасти—біологическіе, при помощи которыхъ можно дать научное объясненіе исторіи<sup>5)</sup>. Поэтому научная исторія должна безусловно отвергнуть всѣ попытки вывести ходъ исторической жизни какъ изъ одного какого-либо закона (божественнаго промысла, напр.), такъ и изъ многихъ, будто бы специально принадлежащихъ исторіи. Ея постоянной задачей, при обработкѣ историческаго матеріала, должно быть одно, говоритъ Карѣевъ—„разрушить ту предвзятую мысль, что всемірная исторія есть единый и цѣльный процессъ съ строго логическимъ планомъ въ своей основѣ“<sup>6)</sup>).

Что касается метода, которымъ могутъ быть достигнуты указанныя задачи исторіи, то его можно подраздѣлить на слѣдующіе три частныхъ вида. Во первыхъ, исторія, какъ наука, должна быть объективной, въ самомъ строгомъ смыслѣ этого слова; во вторыхъ, къ открытію общихъ положеній, выработка которыхъ составляетъ одну изъ главныхъ задачъ исторіи,

1) Ид. вс. ист. 116 стр.

2) Осн. вопр. 1 т. 9.

3) Осн. вопр. 1, 35.

4) См. выше стр. 289.

5) Осн. вопр. 1, 10.

6) Ibid.—21.

она должна идти *путемъ синтеза* историческихъ событій и въ третьихъ, исторія, какъ наука универсальная, должна излагать лишь такіе факты, которые такъ или иначе *вліяли на ходъ исторической жизни человечества*.—Укажемъ частвѣе, въ чемъ должны состоять всѣ эти виды правильнаго историческаго метода.

Исторія должна быть наукой объективной. Это значить, по объясненію Карѣева, что „ходъ исторіи мы должны воспроизводить съ объективной вѣрностью, что возможно только, если мы откажемся,—какъ отъ чего-то дѣйствительнаго въ исторіи,—и отъ постоянной связи между всѣми частями человечества, и отъ плана, по которому совершается исторія, и отъ цѣли, постоянно господствующей въ движеніи, и отъ свободной воли, производящей то или другое, ибо, принимая все это,—добавляетъ Карѣевъ,—мы очутимся въ необходимости, вмѣсто констатированія объективнаго хода исторіи, заниматься ея субъективнымъ конструированіемъ“<sup>1)</sup>. Слѣдовательно, для того, чтобы исторія была дѣйствительно наукой, а не романомъ, историкъ долженъ освободиться рѣшительно отъ всѣхъ предвзятыхъ и одностороннихъ убѣжденій. Его точка зрѣнія не должна быть—ни русской, ни французской или нѣмецкой, а просто—„точкой зрѣнія общаго человѣческаго разума“<sup>2)</sup>. Такого объективизма историкъ достигнетъ тогда, когда свои собственные воззрѣнія будетъ провѣрять обще-человѣческимъ судомъ надъ исторіей<sup>3)</sup>...

Относительно необходимости построенія исторіи именно синтетическимъ путемъ находимъ весьма обстоятельныя разсужденія Карѣева въ его статьѣ объ „*Идеи всемірной исторіи*“. Въ этой статьѣ, установивъ общее положеніе, что историческій процессъ слагается изъ взаимодѣйствія прагматизма и культуры, Карѣевъ дѣлаетъ выводъ, что по этому самому наука исторія должна быть объединеніемъ или синтезомъ этихъ двухъ элементовъ<sup>4)</sup>. На вопросъ: „какъ“ происходитъ историческій синтезъ?—онъ разсуждаетъ приблизительно такъ.—Изучая прагматическую исторію, мы устанавливаемъ длин-

<sup>1)</sup> Осн. вопр. 1, 155.

<sup>2)</sup> Ibid.—167.

<sup>3)</sup> Ibid.—273—274.

<sup>4)</sup> Ид. вс. Ист. 13 стр.

ную цѣпь причинъ и слѣдствій,—указываемъ, что такое-то лицо было причиною такого-то событія.—Но установленіе подобной причинной связи между историческими событіями составляетъ далеко не все въ исторической наукѣ. Для полнаго представленія извѣстнаго событія, необходимо показать еще тѣ культурныя условія, при какихъ оно произошло, равно какъ и тѣ, для которыхъ оно само было причиною. Тогда изучаемое событіе будетъ для насъ ясно во всѣхъ, такъ сказать, своихъ деталяхъ.

То же самое нужно сказать относительно изученія культурной исторіи.—Указывая на формы быта, степень цивилизаціи и нравственный уровень человѣчества за извѣстный періодъ времени, мы не можемъ ограничить все объясненіе дѣла лишь указаніемъ на одну естественную эволюцію культуры. Намъ нужно показать еще при этомъ, какія „прагматическія причины“ способствовали образованію надъ органической среды въ такомъ, а не иномъ видѣ,—и только тогда наше пониманіе культурной исторіи будетъ полно и вѣрно.—Такъ именно должна построяться всякая истинно научная исторія. Она, правда, можетъ иногда перевѣсѣ въ своей области прагматизму или культурѣ; но она не имѣетъ рѣшительно никакого права „исключать изъ своего изслѣдованія одно ради другого: полное разъединеніе обоихъ элементовъ немислимо <sup>1)</sup>).

Наконецъ, въ <sup>2)</sup> 3), „всемирная“ исторія должна излагать лишь важныя факты, которые вліяли на ходъ міроваго прогресса, въ положительномъ-ли то, или отрицательномъ смыслѣ.—Слѣд., все, что не имѣло ближайшаго отношенія къ идеѣ прогресса, должно быть безусловно выкидываемо изъ массы историческаго матеріала. Съ этой точки зрѣнія, въ исторію не могутъ войти, напр. всѣ виды естественной органической эволюціи, поскольку они лишены разумности и индивидуальнаго разнообразія, какъ произведеніе слѣпыхъ силъ природы. Не могутъ войти во всемирную исторію народы, мало или вовсе не послужившіе человѣческому прогрессу <sup>3)</sup>. Во всеобщей исторіи мѣсто лишь всему индивидуальному, развивающемуся, про-

<sup>1)</sup> Ил. вс. истор. 15 стр.

<sup>2)</sup> Основ. вост. 1, 160.

являющему господство разума надъ слѣпными силами природы.—Построить такъ исторію, не значить однако-же, говорить Карѣевъ, произвольно искажать факты, или навязывать имъ такое значеніе, котораго они не имѣютъ. За научность идеи прогресса, мы видѣли, ручаются какъ эмпирическія, такъ и апріорныя данныя.—Что же касается самаго подбора фактовъ для исторіи, то относительно ихъ достоинства свое мнѣніе историкъ долженъ провѣрять общечеловѣческимъ судомъ<sup>1)</sup>; а при такомъ отношеніи къ дѣлу, по мнѣнію Карѣева, трудно впасть въ крайность или личный произволь.

— Намъ остается указать еще на то значеніе, какое имѣеть для человѣка изученіе всеобщей исторіи,—и наше изложеніе историческихъ воззрѣній проф. Карѣева можетъ считаться вполне законченнымъ.

Въ древности, говоритъ Карѣевъ, исторію считали весьма полезной наукой. Относительно нея существовало въ то время всѣмъ извѣстное изреченіе: „*historia est magistra vitae*“<sup>2)</sup>. И дѣйствительно, исторія есть наставница, учительница жизни. Представляя намъ вѣрное и всестороннее изображеніе прошлой дѣйствительности, она тѣмъ самымъ уясняетъ для насъ смыслъ настоящаго,—показываетъ, къ чему должны мы стремиться, какъ существа нравственно-разумныя. Въ этомъ отношеніи значеніе всемірной исторіи тождественно для насъ съ значеніемъ художественной драмы. Какъ хорошая драма заставляетъ насъ плакать слезами умиленія при видѣ торжества добродѣтели—и съ презрѣніемъ отвращаться отъ порока, при созерцаніи всей его гнусности, низости, такъ и исторія. Изображеніемъ состоянія нравовъ и цивилизациі въ разное время она можетъ вдохнуть въ насъ—то искреннее желаніе подражать древнимъ въ ихъ доблести, то такое же желаніе избѣгать ихъ пороковъ. Слѣд., исторія является для насъ, какъ и художественная драма,—„богатою сокровищницей жизненной мудрости, цѣлой школой для нравственнаго поученія“<sup>3)</sup>.

Но изученіе исторіи можетъ дать намъ еще другое, болѣе высшее назиданіе. Слѣдя за тѣмъ, какъ развивалась на про-

1) Осн. вопр. 1,273 ст.

2) Ид. вс. ист. 17 стр.

3) Ид. вс. ист. 17 стр.

тяженіи многихъ вѣковъ основная идея всеобщей исторіи— прогрессъ человѣчества; какія при этомъ колебанія испытывала эта идея; какъ постепенно, хотя медленно, но вѣрно—шла она къ своему торжеству,—мы сами незамѣтно укрѣпляемся духомъ, и начинаемъ бодрѣе смотрѣть въ неизвѣстное будущее— на задачи и смыслъ своей жизни... Но предоставимъ слово объ этомъ самому проф. Карѣву. „Идея прогресса, говоритъ онъ, примиряетъ чувство разлада съ дѣйствительностью, указывая на времена прошедшія, когда разладъ этотъ былъ больше, и видя въ прогрессѣ устраненіе этого разлада: она отвращаетъ отъ грубаго матеріализма преслѣдованія личныхъ, своекорыстныхъ цѣлей и вноситъ въ жизнь спасительную дозу здороваго идеализма; она противодѣйствуетъ развитію печальнаго пессимизма, видящаго зло въ самомъ корнѣ бытія вещей, и оживляетъ душу пріободряющей дозой не пошлаго оптимизма, довольнаго всѣмъ и самимъ собой, а оптимизма идеала, оптимизма надежды, безъ котораго нѣтъ жизни и дѣятельности, а есть тупое и инертное прозябаніе червя въ земномъ прахѣ“<sup>1)</sup>. Основываясь на столь важномъ значеніи идеи прогресса для человѣка, мы еще разъ повторяемъ, что идея эта вполне научно и безъ ущерба для дѣла можетъ быть внесена въ исторію, въ качествѣ ея субъективнаго элемента. Только одна эта идея способна воспитать въ человѣкѣ „настоящую гуманность, интересъ и уваженіе къ человѣческой личности, къ какой бы расѣ и національности, къ какому бы вѣроисповѣданію и государству, къ какому бы культурному слою и соціальному классу она ни принадлежала. Поэтому историческому образованію— заключимъ словами Карѣва—должно принадлежать по полному праву воспитательное значеніе, если только мы будемъ изучать прошлое человѣчества съ гуманитарной и универсальной точекъ зрѣнія“<sup>2)</sup>.

## V.

Намъ не придется много говорить о достоинствахъ историко-философскихъ воззрѣній проф. Карѣва. Эти достоинства признаны огромной частью нашего интеллигентнаго общества.

<sup>1)</sup> Идея всем. ист. стр. 18. Ср. Истор.-соціол. этюд. стр. 21—41.

<sup>2)</sup> Ист.-соц. эт. стр. 41.

Объ этомъ свидѣтельствуегь то обстоятельство, что каждая брошюрка, вышедшая изъ подъ пера проф. Карѣева, раскупалась на расхватъ: словно люди видѣли въ этихъ брошюрахъ новое и дивное откровеніе!

Въ чемъ же кроется причина столь выдающагося успѣха историко-философскихъ воззрѣній проф. Карѣева среди русскаго общества?

Коренная причина популярности этихъ воззрѣній—*въ ихъ строгой научности* прежде всего. Проф. Карѣевъ, въ самомъ дѣлѣ, съ огромной эрудиціей развернулъ въ своихъ сочиненіяхъ выводы *современнаго* знанія по наиболѣе жизненнымъ вопросамъ. О чемъ бы онъ ни говорилъ,—въ его рѣчахъ слышится „последнее слово науки“.—При этомъ, какъ позитивистъ и эволюціонистъ, Карѣевъ вѣритъ лишь въ *положительную* науку. Поэтому въ своихъ сочиненіяхъ онъ всегда держится *ясныхъ и точныхъ* данныхъ естественно-научнаго знанія.—Эта черта пришлась весьма по вкусу современному настроенію русскаго образованнаго общества, ищущаго вездѣ фактическихъ данныхъ и недоувѣряющаго „туманной метафизикѣ“. Здѣсь лежитъ главная и важнѣйшая причина необычайнаго успѣха сочиненій Карѣева въ русскомъ обществѣ.

Вторая причина этого успѣха заключается въ его умѣннѣ *подъ однимъ угломъ* собрать и освѣтить всѣ выводы естественныхъ и историко-философскихъ наукъ.—Признавъ, что коренной сущностью историческаго процесса является *идея прогресса*, Карѣевъ для обоснованія этой мысли весьма искусно обращается отъ одной науки къ другой. Отовсюду онъ собираетъ доказательства своего ученія. Съ этой точки зрѣнія получаетъ силу въ общей системѣ всякая даже сухая положительная наука. То, что прежде многимъ казалось „узкой спеціальностью“,—это въ рукахъ даровитаго профессора приняло совсѣмъ другой видъ. Вдумываться въ данныя біологіи или химіи оказалось необходимымъ не однимъ спеціалистамъ: всякій, желающій обосновать *центральную* идею исторіи,—которая съ тѣмъ вмѣстѣ есть и самая *высокая* научно-философская идея,—долженъ также углубиться въ послѣдніе выводы точныхъ наукъ, чтобы выработать себѣ *научное* міровоззрѣніе.

И вотъ общество,—учащееся особенно,—съ необычайнымъ восторгомъ отозвалось на зовъ своего многоученаго профессора. Вмѣстѣ съ нимъ и за нимъ оно охотно принялось знакомиться съ положительными науками, видя предъ собой твердо намѣченную цѣль, которой многіе прежде не имѣли, а потому блуждали въ потемкахъ. Карѣевъ, слѣдовательно, для русской молодежи явился глашатаемъ научно-позитивнаго міровоззрѣнія. Въ такомъ смыслѣ она его возвеличивала и эту черту ставила ему въ особую заслугу.

Не менѣе важенъ въ сочиненіяхъ Карѣева *общій тонъ*, такъ сказать—господствующее настроеніе автора. Это настроеніе намъ довольно знакомо. Мы видѣли, какъ гуманно и свѣтло смотритъ Карѣевъ на естественныя силы культурнаго человѣка, сколько надеждъ онъ возлагаетъ на будущее нашей исторіи. Проникнутый самъ благороднымъ оптимизмомъ, онъ эту жизнерадостность вливаетъ въ души своихъ читателей. И, кажется, съ этой стороны заслуга проф. Карѣева предъ русскимъ обществомъ по истинѣ огромна. Если кто въ послѣднее время поработалъ для разсвѣянія гнетущаго нашу молодежь пессимизма, если кто особенно боролся противъ общественной косности и дряблости,—такъ это преимущественно нашъ почтенный профессоръ путемъ распространенія въ обществѣ своихъ историко-философскихъ сочиненій. Нельзя поэтому не привѣтствовать ихъ быстрого распространенія; нельзя не пожелать, чтобы впечатлѣніе отъ нихъ оказалось прочнымъ, надолго осѣвшимися въ строевіи.—Пусть же вѣра въ прогрессъ и силы людей будетъ всегдашнимъ знаменемъ нашей молодежи,—что ей такъ талантливо и искренно проповѣдуетъ проф. Карѣевъ! .

Но рядомъ съ несомнѣнными достоинствами историко-философскихъ воззрѣній проф. Карѣева, мы должны отмѣтить въ нихъ, къ сожалѣнію, существенныя односторонности и неправоильности. Онѣ объясняются характеромъ міровоззрѣнія автора. Желая оставаться до конца строго *позитивнымъ* мыслителемъ, онъ въ своей исторіософіи явился защитникомъ механическаго эволюціонизма, врагомъ всякой „цѣлестремительности“, по выраженію нѣмцевъ. Въ этомъ направленіи онъ до-

шелъ до внутренняго противорѣчія съ самимъ собой и до разлада съ несомнѣнными философско психологическими фактами. — Это мы сейчасъ постараемся показать.

Мы видѣли, что *единственно* возможной субъективной точкой зрѣнія на исторію Карѣевъ считаетъ идею прогресса. Достоинство этой идеи онъ основываетъ съ одной стороны на обобщеніи „многихъ дѣйствительныхъ фактовъ въ жизни человѣчества“; съ другой—на данныхъ „общечеловѣческой логики“. Посмотримъ, насколько состоятельны обѣ эти основы, на которыхъ, по Карѣеву, можно будто бы построить идею прогресса.

Относительно эмпирическихъ данныхъ для идеи прогресса Карѣевъ самъ сознается, что научность ихъ весьма сомнительна. Стоя на почвѣ голыхъ фактовъ, говоритъ онъ, можно лишь до бесконечности препираться о томъ, есть прогрессъ въ человѣческой жизни, или нѣтъ <sup>1)</sup>. Тѣмъ не менѣе „научную формулу прогресса, безъ которой не мыслима философія исторіи, по словамъ Карѣева, оказывается необходимымъ построить именно на данныхъ біологіи, психологіи и соціологіи“ <sup>2)</sup>. „Однако, читаемъ далѣе, мы не имѣемъ пока прочно установленныхъ основъ соціологіи: наука эта находится еще въ періодѣ формировація“ <sup>3)</sup>. То же въ сущности, нужно сказать относительно психологіи, не говоря уже о біологіи <sup>4)</sup>.

Что отсюда слѣдуетъ?

Логическій „общечеловѣческій“ выводъ изъ сказаннаго ясенъ самъ собой: мы не имѣемъ права построить „научно“, подобно Карѣеву, теорію прогресса на такихъ шаткихъ основаніяхъ, каковы данныя психологіи, соціологіи и біологіи. Нашъ выводъ получитъ еще большее значеніе, если мы сопоставимъ его съ слѣдующими словами Карѣева; „въ развитіи общества нѣтъ возможности объективно отличить существенное отъ несущественнаго, необходимое отъ случайнаго“ <sup>5)</sup>, слѣдовательно, того, что *способствуетъ* прогрессу человѣчества отъ того, что *вредитъ* ему. А если такъ, то *объективная цѣнность* создан-

1) Осн. вопр. 2 т. 262 стр.

2) Осн. вопр. т. 1, стр. 13.

3) Ibid.

4) Осн. вопр. т. 2, стр. 137.

5) Осн. вопр. 1, 25 стр.

ной Карѣвымъ идеи, по „общечеловѣческой логикѣ“, должна быть подвергнута сильному сомнѣнію.

Съ другой стороны, если „вся человѣческая исторія есть только громадная случайность“ <sup>1)</sup>, если въ ней нѣтъ ни опредѣленнаго плана, ни сознательной цѣли <sup>2)</sup>, то можемъ-ли мы къ ней прилагать, въ качествѣ мѣрила, идеалы своего разума и ждать отъ хода исторіи ихъ осуществленія?

Здѣсь что нибудь одно: или человѣческая исторія идетъ, *дѣйствительно*, по опредѣленному пути,—тогда мы можемъ ждать отъ нея осуществленія извѣстной цѣли; или же она есть „хаотическое сдѣвленіе случайностей“, движимое „слѣпымъ рокомъ“,—и тогда мы не имѣемъ права прилагать къ ней никакой *нормирующей* идеи... Изъ разсужденій же Карѣва вытекаетъ, что исторія сама въ себѣ бессмысленна, <sup>3)</sup> безцѣльна, но въ то же время „на основаніи принципа прогресса, мы можемъ предвидѣть будущее, когда жизнь особнякомъ отдѣльныхъ націй сдѣлается невозможностью“ <sup>4)</sup>; слѣдовательно, идетъ къ *опредѣленной цѣли*. Выходитъ, что „принципъ прогресса“, хотя—не историческій законъ, однако исторія, рано или поздно, *осуществитъ* требованія этой „идеальной нормы“!...

Въ этомъ пунктѣ исторіософіи Карѣва мы видимъ *неудачную* его попытку согласить *механическій эволюціонизмъ* съ запросами человѣческаго разума и сердца, ищущими въ исторіи смысла и вѣращими въ цѣлесообразность своихъ исканій.

Эту вѣру поддерживаетъ особенно то соображеніе, что механической эволюціонной теоріи вькогда не удастся объяснить замѣчаемой цѣлесообразности въ человѣческомъ и животномъ организмахъ. Допустятъ-ли, въ качествѣ основнаго жизненнаго закона, борьбу за существованіе, или приспособляемость животныхъ къ средѣ, или половой отборъ,—все равно: безъ признанія въ основѣ органической жизни *сознательной воли* не понятно будетъ, почему полезныя особенности животные организмы сохраняютъ, а вредныя уничтожаютъ. '

То же должно сказать относительно *всей* человѣческой.

<sup>1)</sup> Осн. вопр. т. 1, 203 стр.

<sup>2)</sup> Осн. вопр. т. 1, 155.

<sup>3)</sup> Осн. вопр. т. 1, стр. 152.

<sup>4)</sup> Ibid. стр. 158.

исторіи: если она простая куча случайностей, если въ ней *объективно* нѣтъ ни какой „цѣлестремительности“, то странно: почему міръ все болѣе и болѣе совершенствуется и идетъ къ улучшенію во всѣхъ видахъ бытія, а не разлагается, какъ трупъ, въ которомъ нѣтъ дыханія?..

Ясно, что Карѣвская *механическая* точка зрѣнія на міровую эволюцію должна быть исправлена приспособительно къ тѣмъ теоріямъ, которыя развиваютъ ученіе о *разумной* цѣлесообразности въ мірѣ <sup>1)</sup>.

Что касается *апріорныхъ* соображеній, на которыхъ главнымъ образомъ Карѣвъ созидаетъ идею прогресса, то, конечно, мы не станемъ оспаривать самого факта созпанія людьми своего великаго предназначенія. Дѣйствительно, коль скоро человѣку даны разумъ и воля, то ясно, что они даны для ихъ развитія (Мѡ. 5, 48). Несомнѣнно также то, что идеаломъ этого развитія для *всѣхъ людей* служатъ всесторонне „развитая и развивающаяся личность, мыслимая лишь при индивидуальной свободѣ и при общественной солидарности“ <sup>2)</sup>. Мы признаемъ также, что человѣчество далеко ушло по пути прогресса. Но мы должны замѣтить, что цѣль человѣческаго развитія и средства для его достиженія Карѣвъ понимаетъ односторонне—скорѣе, какъ выразитель научно-позитивнаго міровоззрѣнія, чѣмъ какъ представитель „общечеловѣческихъ“ вѣрованій.

Окончательнымъ, завершеніемъ нашего развитія, по его мнѣнію, будетъ такое состояніе, при которомъ разумъ достигнетъ полной автономіи, сбросивъ съ себя оковы всего „миренческаго“ <sup>3)</sup>. Проще сказать: въ концѣ своей исторіи человѣкъ совершенно покинетъ религію, которая станетъ ему не нужной.

Но здѣсь-то и заключается большая ошибка Карѣва. Религія никогда не переживаетъ себя. Будутъ исчезать съ лица земли *несовершенныя* ея формы, но *сущность* религіи вѣчна. Она коренится не въ догматико-философскихъ построеніяхъ,

<sup>1)</sup> Превосходное изложеніе этого рода міровоззрѣнія можно найти у Паульсена въ сочиненіи: „Введеніе въ философію“, гл. „теорія разв.“ и „причин. и цѣлесообразность“.

<sup>2)</sup> Осн. вопр. т. 2, 260.

<sup>3)</sup> Осн. вопр. 2, 282.

также не въ ясныхъ доводахъ разсудка—ея сила: *источникъ религіи, ея неизблемое основаніе—въ сердце и волю чловѣка.* И пока чловѣкъ будетъ жить на землѣ, пока онъ не перестанетъ задумываться надъ великой загадкой, предлагаемой ему явленіями жизни и смерти,—до тѣхъ поръ не умретъ религія. Въ чувствѣ *страха* предъ таинственной неизвѣстностью загробной жизни нашей, въ чувствѣ *радости и изумленія* предъ дивной красотой и величіемъ окружающей насъ вселенной, наконецъ—въ чувствѣ *усталости и разочарованія* отъ земной среды, во всемъ этомъ вѣра въ Бога, религія найдетъ для себя *вѣчную опору*. Изъ этихъ твердыхъ ее никто не изгонитъ, да и невозможно чловѣку остаться безъ религіи. Онъ никогда не помирится на *обрывочныхъ* данныхъ положительныхъ наукъ. Какъ гейневскій юноша, онъ постоянно будетъ искать яснаго и глубокаго отвѣта на свои міровые вопросы, на которые авторитетный и повелительный отвѣтъ можетъ дать лишь одна религія. Прекрасно объ этомъ пишетъ Паульсенъ: „позитивизмъ думаетъ, что чловѣкъ уже готовъ вычеркнуть то влеченіе къ Безконечному и Трансцендентальному, которое характеризовало до сихъ поръ религію. Я считаю это заблужденіемъ. Стремленіе за предѣлы дѣйствительнаго, выражающееся въ неопредѣленномъ желаніи безконечнаго и всеблагаго, есть *врожденное* чловѣку и неутрачиваемое имъ влеченіе. Въ благахъ и образахъ земли, этой подлежащей опыту дѣйствительности, онъ не находитъ себѣ полнаго удовлетворенія; по крайней мѣрѣ наступаютъ иногда минуты, когда все земное и временное начинаетъ казаться ему ничтожнымъ и малымъ, когда его охватываетъ желаніе вѣчнаго и непреходящаго. Да и не только для души, но даже и для ума данная дѣйствительность становится слишкомъ тѣсною: если бы ты дѣйствительно постигъ всякую науку, если бы у тебя имѣлся отвѣтъ на всѣ вопросы, надъ которыми неуставно трудятся историки и естествоиспытатели, что было бы тутъ великаго? Дѣйствительное и совершенное находится по ту сторону познаваемаго, представимаго, выражимаго словами... Въ этомъ смыслѣ религія совмѣстима съ философіей, вѣра—съ самымъ свободнымъ мышленіемъ. Религія требуетъ отъ насъ не того,

чтобы мы мыслили то, что не можетъ быть мыслимо, а того, чтобы мы *вырвали* въ то, что отвѣчаетъ душѣ и волѣ, мышленію же не противорѣчить“ 1).

Такъ понимаемая, религія, конечно не можетъ вносить въ нравственность какихъ либо вредныхъ элементовъ. Напротивъ: подъ дѣйствіемъ и освященіемъ со стороны религіи нравственность человѣческая возвышается, очищается и достигаетъ замѣчательнаго обаянія для людей.—Намъ поэтому кажутся плохо обоснованными разсужденія Карѣева о превосходствѣ чисто автономной морали предъ евангельско-аскетическими заповѣдями. Въ чемъ состоитъ это превосходство?

Карѣевъ думаетъ, что аскетическая мораль *средство* ставить на мѣсто *цѣли* и дѣлается помѣхою развитія 2). Тогда какъ автономно-научная мораль проповѣдуетъ равновѣсіе обоихъ элементовъ нашей природы—и тѣмъ лучше способствуетъ здоровому развитію нашего духа. Съ другой стороны, „здоровая мораль“ требуетъ будтобы отъ человѣка „личной работы для личнаго блага“, тогда какъ аскетизмъ зоветъ непременно къ пожертвованію собой ради блага другихъ...

Достаточно неглубокаго анализа, чтобы замѣтить въ приведенныхъ разсужденіяхъ непростительную *поверхностность*. Въ самомъ дѣлѣ: откуда Карѣевъ взялъ, что христіанскій аскетизмъ средство ставить на мѣсто цѣли? Гдѣ онъ прочелъ, что для подвижниковъ важно умерщвленіе плоти ради самого умерщвленія, а не для духовнаго усовершенствованія во Славу Божию и на пользу людямъ? Если въ исторіи средневѣковыхъ латинскихъ монаховъ были примѣры *извращеннаго* аскетизма, то это ничего не доказываетъ,—какъ не свидѣтельствуетъ противъ „научной“ морали безчестное поведеніе иныхъ ея проповѣдниковъ.

Не на пользу себѣ обмолвился Карѣевъ сопоставленіемъ содержанія аскетическаго и научно-моральнаго принциповъ. Къ какому бы интеллигентному лагерю мы ни принадлежали, всеѣмъ очевидно, что человѣкъ, жертвующій собой ради счастья другихъ, выше морально того, кто ищетъ прежде всего своего

1) Введ. въ ф-ію, перев. подъ ред. Преображ. 1894 г., стр. 341—342.

2) Осв. вопр. т. 2., 280 стр.

личнаго счастья. Съ этой стороны Ап. Павелъ, желавшій быть вычеркнутымъ изъ книги жизни для братьевъ своихъ, стоитъ, безъ сомнѣнія, на недостигаемой высотѣ для всякаго ученаго эгоиста.

Впрочемъ, для доказательства своей мысли Карѣевъ прибѣгаетъ къ слѣдующему софизму. Онъ говоритъ: „кто не дорожитъ своимъ „я“, тотъ не можетъ придавать какое либо значеніе и „я“ другихъ“<sup>1)</sup>).

Но это скорѣе жалко и убого, чѣмъ доказательно. Развѣ аскетъ,—положимъ Св. Іоаннъ Столпникъ,—переносившій холодъ, голодъ, зной, чтобы закалить духъ свой на служеніе людямъ, не дорожилъ своимъ „я“. Если бы не дорожилъ, то и не переносилъ бы трудовъ для своего самоусовершенствованія.

Съ другой стороны, христіанинъ можетъ не дорожить своимъ личнымъ счастьемъ, своей судьбой,—и въ то же время цѣнить глубоко „я“ другихъ. Помимо указаннаго примѣра, въ лицѣ Св. Ап. Павла, довольно здѣсь припомнить одинъ историческій фактъ, чтобы согласиться съ нами. Предъ полтавской битвой—рассказываютъ историки—царь Петръ говорилъ солдатамъ: „о Петрѣ вѣдайте, что ему жизнь не дорога; была бы Россія въ счасти и благоденствіи“. Кажется, это очень сильное доказательство за то, что личное самоотреченіе у истинныхъ подвижниковъ соединяется *всегда* съ самой сердечной заботой о благѣ другихъ людей.

Итакъ, только желаніе пайти въ религіозной нравственности *редные* элементы побудило Карѣева унижать ее предъ утилитарно-эволюціонной этикой. На самомъ же дѣлѣ положеніе вещей должно быть *обратнымъ*. Въ натуралистической этикѣ трудно искать *безкорыстныхъ* побужденій для высокой и самоотверженной человѣческой дѣятельности; тогда какъ этими свойствами богато евангельское правоученіе. Потому-то великіе и безпристрастные мыслители считали его безконечно превосходящимъ всякую другую нравственную систему.<sup>1\*)</sup>

На томъ же основаніи мы не можемъ согласиться съ Карѣевымъ, будто бы со временемъ автономная мораль замѣнитъ

1) Осн. вопр. 280 стр.

религіозную нравственность. Для такой замѣны у эволюціонизма, по нашему мнѣнію, нѣтъ данныхъ. Если онъ скажетъ, что тотъ поступокъ чище, который совершается во имя *самого добра*, а не ради награды на небесахъ, то здѣсь нѣтъ еще превосходства предъ религіознымъ правоученіемъ. Вѣдь и религія требуетъ святости отъ человѣка въ сущности потому, что *Святъ Господь Богъ нашъ* (I Петр. 1, 16), т. е., ради величія и святости источника истинной нравственности. Если же Евангеліе допускаетъ, въ качествѣ поощренія къ добродѣланію, награды и блаженство, то слѣдуетъ помнить, что награда въ этихъ случаяхъ разсматривается, какъ *естественный результатъ* добраго поведенія, а не какъ причина и исключительное побужденіе къ нему. Причину всякаго добраго настроенія религія полагаетъ въ Богѣ. Блаженство же для благочестивой души состоитъ въ исполненіи воли Бога,—въ такой жизни, чтобы человѣкъ непрерывно видѣлъ надъ собою око Божіе. Слѣдовательно, съ Евангельской точки зрѣнія дѣлать добро тоже значить, что богоуподобляться, блаженствовать. Съ этой точки зрѣнія христіанину не приходится завидовать эволюціонной „автономной“ морали.

Но этого мало. Религіозная нравственность бесконечно превосходитъ „научную мораль“ *ясностью, логичностью и обоснованностью своихъ требованій*. Христіанство, напр. учитъ насъ любить другъ друга, потому что Богъ, спасшій насъ и умершій ради насъ на крестѣ, есть любовь. Эта любовь призвала насъ изъ ничтожества къ бытію; съ этой же любовью мы будемъ соединены послѣ смерти. Причемъ—отъ нашего земнаго поведенія зависитъ: станемъ-ли мы послѣ радоваться этому единенію, или будемъ страдать отъ невозможности нашего приобщенія къ божественной жизни, вслѣдствіе развитія въ насъ злой и эгоистической воли. Въ христіанскомъ ученіи, такимъ образомъ, побужденія къ добродѣланію доведены до прозрачной ясности.

Не то въ эволюціонной морали. Во имя чего зоветъ она людей къ доброму поведенію, а иногда прямо къ подвижничеству для торжества извѣстной общественной идеи?—Эволюціонная мораль считаетъ высшей опорой разумности своихъ

требованій—*пользу* отъ хорошаго поведенія для общества, обоюдную выгоду ограниченія нашего эгоизма ради интересовъ ближнихъ. Но это побужденіе крайне сомнительно, ибо самое понятіе пользы совершенно субъективно: то, что одному представляется полезнымъ, другому можетъ казаться вовсе не нужнымъ и вреднымъ. Какъ же изъ-за такихъ *спорныхъ* принциповъ буду я *ограничивать* свои пожеланія, свою волю?

И далѣе: что эволюціонная мораль можетъ указать въ послѣднемъ результатѣ добраго человѣческаго поведенія? Будущій прогрессъ и счастье нашихъ потомковъ? Но довольно странно утѣпать самоотверженнаго борца тѣмъ, что его страданія, тяжелыя для него лично, будутъ сладкой пищей послѣдующимъ поколѣніямъ. Если съ моей смертью *лично* для меня все кончается и изъ меня начнетъ расти лопухъ, по словамъ тургеневскаго Базарова, то не все-ли равно мнѣ, какъ будутъ тогда жить люди? Приносить жертвы можно и должно, но съ яснымъ сознаніемъ, что эта моя *земная* жизнь не кончается вмѣстѣ со смертью тѣла и что духъ человѣческій *безсмертно* будетъ жить въ Богѣ.

Вотъ почему христіанское ученіе о нравственности всегда сильнѣе волновало и будетъ волновать души людей, чѣмъ холодная и расчетливая мораль эволюціонистовъ. Потому же не слѣдуетъ видѣть въ автономной нравственности какого-то волшебнаго средства къ перерожденію людей.

Правда, человѣчество, освободившись отъ религіозныхъ представленій, поставившее *научныя* идеи *закономъ* своей жизни, будетъ безконечно самоувѣренно, гордо; можетъ быть, оно съ огромной силой развернетъ богатство своихъ способностей. Но одно вѣрно: счастья и душевнаго мира,—изъ за чего гордится вся современная вавилонская башня цивилизаціи,—безъ религіи, безъ Христа люди не найдутъ. На землѣ трудно устроить рай. Если все мое—*здѣсь*, если цѣль моихъ стремленій—удовольствіе и наслажденія *на этой* землѣ, позвольте,—скажутъ намъ евдемонисты, искать этого счастья страстно, до самоабвенія. Если при этомъ другіе люди, въ погонѣ за тѣмъ же призрачнымъ счастьемъ, мѣшаютъ мнѣ *взять свое*, или даютъ мнѣ *полсчастья*,—я буду страдать и въ иныхъ случаяхъ—

прямо, отчаяваться. Гдѣ же остается *страданіе*, гдѣ есть мѣсто отчаянію, тамъ неизбежно озлобленіе. За озлобленіемъ же слѣдуютъ такіе поступки, которые сдѣлаютъ изъ предполагаемаго рая на землѣ тяжелый и мучительный адъ. И—какъ знать—не затоскуютъ-ли тогда люди по небесному счастью, испробовавъ мечту о земномъ раѣ? Не кинутся-ли они опять въ объятія религіи, какъ дѣти, спасая другъ отъ друга, святыя завѣты культурнаго человѣчества?...

Правъ былъ Ф. М. Достоевскій, когда говорилъ, что безъ религіи на землѣ никогда не будетъ мира и покоя,—что люди, покинувъ Бога, ужаснутся своего безпомощнаго одиночества... На этомъ основаніи мечту Карѣва о концѣ человѣческаго развитія мы считаемъ именно мечтой ученаго позитивиста, слишкомъ слабо оцѣнивающаго запросы человѣческаго сердца,—эту „мистику“, столь надоѣдливую многимъ, но безъ которой нѣтъ и не можетъ быть всесторонняго прогресса.

На этомъ же основаніи позитивизмъ не страшенъ истиннымъ христіанамъ. Не слѣдуетъ намъ опасаться *крайностей* въ сочиненіяхъ проф. Карѣва, а то, что въ нихъ есть цѣннаго, намъ должно прилежно изучать и все приносить къ подножію Креста Христова...

Д. Боголюбовъ.

## Фридрих Ницше — „антихристъ“ въ новѣйшей философіи, Лоренца Фишера.

(Переводъ съ нѣмецкаго подъ редакцію М. Воскресенскаго).

(Продолженіе \*).

Ницше, какъ рационалистъ-вольнодумецъ.

Одно только искусство — и даже высшее — не въ состояніи возвысить человѣка надъ прежнимъ уровнемъ культуры. Теперь Ницше призналъ это и потому оставилъ свою первоначальную точку зрѣнія. Но что же теперь должно занять ея мѣсто?

Искусство покоится на чувствѣ, ибо чувство играетъ въ немъ главную роль. Но чувство, а слѣдовательно, и его продуктъ — искусство, отнюдь не главная сила и не высшая дѣятельность души человѣческой. Выше чувства, стоитъ разумъ, стоитъ умъ (Geist) и наивыше *свободный умъ*, который становится выше всѣхъ до сихъ поръ лелѣянныхъ взглядовъ и ученій и принимаетъ только то, что кажется ему вѣрнымъ.

Это былъ ближайшій второй шагъ въ философскомъ развитіи Ницше. Такъ изъ философа-эстетика метафизическаго направленія онъ сталъ теперь рационалистомъ-„вольнодумцемъ“<sup>1)</sup> и именно крайнимъ вольнодумцемъ, не желающимъ признавать никакихъ границъ<sup>2)</sup>. Поэтому онъ отрѣшился теперь не только

\* См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1903 г. № 6.

1) Сюда относятся слѣдующія произведенія Ницше, въ которыхъ онъ развилъ главнымъ образомъ свою новую точку зрѣнія: „Человѣческое, слишкомъ человѣческое (Menschliches, Allzumenschliches); книга для свободныхъ умовъ“ (1876—77) и „Странникъ и его тѣнь“ (Der Wanderer und sein Schatten—1880).

2) Поэтому вольнодумцы 18 вѣка ему казались отнюдь не вполне радикальными, почему онъ говоритъ о нихъ: „образъ вольнодумца въ прошломъ стоятъ

отъ всѣхъ религіозныхъ, но и отъ всѣхъ философскихъ и эстетическихъ авторитетовъ. „Мы должны потерять вѣру въ Бога, въ свободу и безсмертіе, какъ первые зубы,—тогда только вырастутъ настоящіе зубы“<sup>1)</sup>.

Да, все это: вѣру, христіанство, религію вообще онъ оставилъ теперь, и зубы у него, дѣйствительно, все больше вырастали, какъ мы еще увидимъ. Богъ, по его мнѣнію, есть простая „гипотеза“, въ которой никто здравомыслящій болѣе не нуждается“<sup>2)</sup>, ибо „нѣтъ Бога“<sup>3)</sup>. И по этому поводу полный радости онъ взываетъ: Уже дознано, что „Богъ мертвъ“, что вѣра въ христіанскаго Бога сдѣлалась недостовѣрной. Это повѣйшее событіе начинаетъ уже бросать свои первыя тѣни надъ Европой. По крайней мѣрѣ, немногимъ, у которыхъ зрительная недовѣрчивость сильна и довольно остра для этого зрѣлища, кажется, что сейчасъ гдѣ нибудь зашло солнце, гдѣ нибудь старое глубокое довѣріе превращается въ сомнѣніе: нашъ старый свѣтъ<sup>4)</sup> имъ долженъ казаться въ самый день вечерѣющимъ, ненадежнымъ, чуждымъ, „старымъ“. На самомъ дѣлѣ, мы—философы и „свободные мыслители“, при извѣстїи, что „древній Богъ мертвъ“, чувствуемъ себя, какъ бы озаренными новой утренней зарей; наше сердце преисполнено благодарности, изумленія, предчувствія, ожиданія. Наконецъ, горизонтъ кажется намъ опять свободнымъ, хотя бы онъ былъ даже и не ясенъ; наконецъ, ваши корабли снова могутъ выплыть, готовы на всякую опасность; отвага познающаго снова позволительна; море, наше море снова лежитъ предъ нами открытымъ“<sup>5)</sup>. Такимъ образомъ, Ницше примкнулъ къ полному атеизму.

И такъ какъ у Ницше нѣтъ Бога, то нѣтъ у него и вѣч-  
остался несовершеннымъ: они сдерживались и отрицали слишкомъ мало. „Плужникъ („Die Pflugscher“); сочиненіе для умственнаго освобожденія“ (лѣто 1876); W. W. XI, 17.

<sup>1)</sup> Тамъ же, XI, 125.

<sup>2)</sup> Menschliches, Allzumenschliches; W. W. II, 46.

<sup>3)</sup> Тамъ же, III, 125.

<sup>4)</sup> То есть, Европа (прим. переводчика).

<sup>5)</sup> „Die fröhl. Wissenschaft“, Leipzig, 1887, S. 259, 260.

ной, загробной жизни, „нѣтъ никакихъ вѣчныхъ фактовъ такъ же, какъ нѣтъ абсолютныхъ истинъ“, но „все есть временная являемость“<sup>1)</sup>). И именно все порознь происходитъ черезъ постепенное преобразование и развитіе: изъ минерала растеніе, изъ растенія животное и изъ животнаго человѣкъ. Значить, Ницше примкнулъ и къ крайнему трансформизму, или дарвинизму, и отрицалъ какое бы то ни было твореніе міра.

Точно также онъ рѣшительно отвергъ существованіе чело-вѣческой души, какъ субстанціи, соединенной съ тѣломъ. „Нѣтъ души“<sup>2)</sup> говоритъ онъ. Физиологическая, или органическая жизнь, по Ницше, имѣетъ преимущественное значеніе для чело-вѣка, а психическая жизнь: сознаніе, воля и такъ далѣе, это есть сопутствующее проявленіе первой. И посему, по взгляду Ницше, тѣло и уходъ за нимъ должны быть предметомъ особенныхъ заботъ чело-вѣка, почему Ницше и цѣнилъ такъ высоко грековъ, возведшихъ тѣлесную жизнь въ культъ. Такъ онъ замѣчаетъ: „Жребій народа и чело-вѣчества рѣшается тѣмъ, что культура начинается въ надлежащемъ мѣстѣ—не въ душѣ, каково было роковое суевѣріе жрецовъ и полужрецовъ. Надлежащимъ же мѣстомъ для культуры служатъ тѣло, поведеніе, дѣла, фізіологія, а все остальное отсюда слѣдуетъ.. Греки поэтому остаются первымъ культурнымъ явленіемъ исторіи“.

Слѣдовательно, Ницше—сторонникъ матеріализма, хотя, по случайности, онъ и выразился по поводу его уклончиво.

Но если нѣтъ въ чело-вѣкѣ, относительно самостоятельной души, то нѣтъ въ немъ и свободной воли. Дѣйствительно, Ницше учитъ: „Вѣра въ свободу воли есть изначальное заблужденіе всего органическаго, она такъ же стара, какъ существующія въ немъ логическія дѣйствія“<sup>3)</sup>.

Также и отвѣтственность, по Ницше, есть заблужденіе<sup>4)</sup> и самая мораль это—вынужденная ложь: „Мы должны обманыв-

1) „Menschliches, Allzumenschliches“; Werke II, 19.

2) Götzendämmerung; W. W. VIII, 161.

3) Menschliches, Allzumenschliches. W. W. II, 36; III, 30, 37.

4) Ibidem II, 64.

вать скрывающагося въ насъ звѣря; мораль есть вынужденная ложь съ тою цѣлю, чтобы онъ не растерзалъ насъ. Безъ заблужденій, которыя содержатся въ положеніяхъ морали, человѣкъ остался бы животнымъ, вслѣдствіе же этихъ заблужденій онъ сталъ считать себя чѣмъ-то высшимъ и подчинился болѣе строгимъ законамъ“<sup>1)</sup>).

Отсюда дальнѣйшій выводъ: ни въ чемъ не должно раскаиваться. По этому поводу Ницше замѣчаетъ: „Никогда не слѣдуетъ давать мѣста раскаянію, но тотчасъ же говорить себѣ: это значитъ прибавлять къ одной глупости другую.—Причинивъ вредъ, думаютъ затѣмъ сдѣлать добро; подвергшись же наказанію за свои поступки, переносятъ его съ намѣреніемъ уже что нибудь сдѣлать: страшась другихъ, впадаютъ въ подобную глупость. Каждый наказанный злодѣй можетъ чувствовать себя благодѣтелемъ человѣчества“<sup>2)</sup>).

Что между такими принципами Ницше нѣтъ бессмертія души, понятно само собою. Поэтому, по его мнѣнію, „какъ только наступитъ часъ смерти“<sup>3)</sup>, то со смертію все кончено такъ же, какъ у животнаго.

Послѣ того, какъ для Ницше исчезло всякое религіозное основаніе, нѣтъ ничего удивительнаго, что онъ ни во что цѣнитъ религію. Онъ говоритъ: „еще никогда религія не заключала въ себѣ истины ни посредственно, ни непосредственно, ни какъ догма, ни какъ символъ“<sup>4)</sup>.

Не только религію, и всю прежнюю мораль Ницше выбросилъ за бортъ, чтобы освободиться отъ всякихъ обременительныхъ оковъ, но и какую бы то ни было *метафизическую философію*. Онъ разсматриваетъ теперь метафизику, какъ „науку, которая трактуетъ о коренныхъ заблужденіяхъ человѣка, но такъ, какъ бы они были основными истинами“<sup>5)</sup>. Источникъ

1) Ibidem. II, 65.

2) Ibidem. Werke, III, 48.

3) Ibidem. W. W. III, 364.

4) Ibidem. W. W. II, 118.

5) Ibidem. W. W. II, 36. Здѣсь Ницше трактуетъ и объ истинной религіи такъ же, какъ о языческой религіи гомеровскихъ боговъ. Эти послѣдніе, по Ницше, были лишь аполомовскими призраками и типическими символами, съ помощью которыхъ греческіе трагики приводили свое пониманіе вселенной въ болѣе понятную форму.

метафизики онъ усматриваетъ въ снѣ: „Въ вѣка грубой, первобытной культуры человѣкъ думалъ, что въ снѣ онъ видитъ второй реальный міръ; здѣсь источникъ всякой метафизики. Безъ сна не нашли бы никакого повода къ раздѣленію міра. Раздѣленіе ва душу и тѣло стоитъ въ связи съ древнѣйшимъ пониманіемъ сна; также признаніе призраковъ, а, стало быть, происхожденіе вѣры въ духовъ и, вѣроятно, вѣры въ боговъ“.

Поэтому, по Ницше, „всякая положительная метафизика— заблужденіе“. Вслѣдствіе этого взгляда онъ отказался теперь даже и отъ своего прежняго лейбъ-философа и любимца Шопенгауера. Въ особенности онъ вооружился теперь противъ его основного метафизическаго принципа, по которому „воля“ должна быть сущностію всѣхъ вещей. По этому поводу Ницше справедливо замѣчаетъ: Уже слово „Wille“ (воля), которое Шопенгауеръ образовалъ для общаго обозначенія многихъ человѣческихъ состояній и восполнилъ имъ пробѣлы языка, съ большою выгодною для себя самого, какъ моралиста,—такъ какъ теперь ему предоставлялась свобода говорить о „Willen“ (волѣ), какъ сказалъ Паскаль,—уже „Wille“ (воля) Шопенгауера вышла изъ рукъ своего виновника черезъ неистовство философскаго обобщенія на бѣду для науки: ибо, утверждая, что всѣ вещи имѣютъ волю, очевидно, употребляютъ слово „воля“; какъ поэтическую метафору; наконецъ, этой волей злоупотребляли, примѣняя ее при разномъ мистическомъ безчинствѣ съ претензіей на ложную реализацію ея. Всѣ модные философы говорятъ о ней: кажется, они вполне точно знаютъ, что всѣ вещи имѣютъ волю, и мало того, что они являются этою одною волей. И эту всеединую волю изображаютъ такъ, какъ бы хотѣли имѣть богомъ дурака“ (den dummen Teufel“<sup>1)</sup>) Это—очень правдивая критика на шопенгауеровскій принципъ.

Еще рѣзче онъ судить о прежнемъ идолѣ своей философіи смѣдующимъ образомъ; „Такого раздражительнаго и властолюбиваго человѣка, какъ Шопенгауеръ, можно поздравить съ тѣмъ, что онъ не отгадалъ, какъ будетъ непродолжителенъ

<sup>1)</sup> Werke III, 16, 17.

тріумфъ его философіи, и какъ скоро всѣ прелести его вымысла признаны будутъ призраками“<sup>1)</sup>.

Изъ всего этого легко можно видѣть, какъ въ теченіе короткаго времени Ницше очень измѣнялся въ своихъ взглядахъ на лица и вещи.

Въ качествѣ золотого лозунга онъ разсматриваетъ теперь на второй стадіи своей философіи освобожденіе отъ трехъ великихъ ересей: религіозныхъ, моральныхъ и метафизическихъ представленій. Онъ говоритъ: „у человѣка развелось много ересей, благодаря которымъ онъ пересталъ вести себя, какъ животное. И дѣйствительно, онъ сдѣлался мягче, умнѣе, радостнѣе, разсудительнѣе, чѣмъ всѣ животныя. Но онъ страдаетъ теперь еще отъ того, что долго держался этихъ ересей, что долго ему не доставало чистаго воздуха и свободнаго движенія: эти ереси, опять и опять повторяю, суть вышеупомянутыя заблужденія моральныхъ, религіозныхъ и метафизическихъ представленій,—заблужденія, тяжкія и дающія себя сильно чувствовать. Если болѣзнь ересей пройдетъ, въ такомъ случаѣ вполнѣ будетъ достигнута первая великая цѣль. Теперь мы стоимъ въ срединѣ нашей работы по освобожденію отъ ересей и при этомъ по необходимости наблюдаемъ величайшую осторожность. Только облагороженному человѣку можно предоставить свободу ума; только къ нему приближается успокоеніе и помазываетъ его раны. Онъ впервые можетъ сказать, что онъ живетъ для радости, а не ради какой нибудь дальнѣйшей цѣли; во всякихъ же другихъ устахъ былъ бы опасенъ его избирательный приговоръ; „міръ существуетъ ради меня“ и „всѣми ближайшими вещами я пользуюсь въ свое удовольствіе“<sup>2)</sup>.

Да, Ницше цѣнилъ теперь изслѣдованіе „ближайшихъ вещей“, оставивъ болѣе „отдаленныя метафизическія,—цѣнилъ это изслѣдованіе въ смыслѣ единственной задачи науки и философіи и вмѣстѣ съ тѣмъ рѣшительно сталъ на точку зрѣнія позитивизма, хотя онъ и говоритъ о его основателѣ Огюстѣ Контѣ: „это былъ умнѣйшій іезуитъ, который хотѣлъ вести

1) Vorarbeiten und Nachträge zur „Morgenröte“. W. W. XI, 203.

2) „Der Wanderer und sein Schatten“. W. W. III, 371.

своихъ французовъ окольными путями науки въ Римъ<sup>1)</sup>. Подобно Конту, и Ницше разсматриваетъ только непосредственно ощущаемый чувственный міръ, какъ дѣйствительный міръ, а все остальное, какъ воображеніе. „Чувства“, говоритъ онъ, „вообще не обманываютъ. Только то, что мы дѣлаемъ на основаніи ихъ свидѣтельства, это вводитъ въ обманъ; напримѣръ, обманъ единства, обманъ субстанціи, времени... „Разумъ“ есть причина того, что мы искажаемъ свидѣтельства чувствъ. Насколько чувства показываютъ намъ возникновеніе, исчезновеніе, перемѣну, они не обманываютъ. Гераклитъ всегда будетъ правъ въ томъ, что бытіе есть фикція. „Видимый“ міръ есть единственный міръ: только, такъ называемый, „истинный“ міръ—обманчивъ“<sup>2)</sup>.

И такъ, Ницше примкнулъ въ своемъ второмъ философскомъ періодѣ къ открытому сенсуализму.

Добавимъ еще, что онъ примкнулъ и къ скептицизму. Такъ онъ говоритъ: „что же такое въ концѣ концовъ истины, которыми владѣетъ человѣкъ? Это—неопровержимыя заблужденія человѣка“<sup>3)</sup>. Поэтому, думаетъ Ницше, „познаніе въ существѣ дѣла ложно“<sup>4)</sup>. Отсюда, по Ницше, „скептики—единственный достопочтенный типъ между двусмысленнымъ и пятимысленнымъ народомъ философовъ“. Но Ницше, превзошелъ даже и скептиковъ, говоря: „Въ теперешнемъ положеніи философія достигла новаго убѣжденія, котораго еще не имѣлъ ни одинъ вѣкъ. Оно гласитъ, что *истины мы не имѣемъ*. Всѣ прежніе люди, „имѣли истину“, даже скептики“<sup>5)</sup>.

Но если бы даже раціональная наука не имѣла истины, то что же въ такомъ случаѣ въ ней заключается? На это Ницше отвѣчаетъ: „вѣроятность“. Да, „вѣроятность, но не истина; жаждущая свобода, но не истинная свобода: это—плоды, вслѣдствіе которыхъ дерево познанія не можетъ сростись съ деревомъ жизни“.

Но, вопреки этому очень скептическому взгляду на человѣ-

<sup>1)</sup> „Götzendämmerung“. W. W. VIII, 119.

<sup>2)</sup> W. W. VIII, 77.

<sup>3)</sup> W. W. XI, 268.

<sup>4)</sup> Fröhliche Wissenschaft, 1887, S. 118.

<sup>5)</sup> A. a. O. XI, 268.

ческое познание, Ницше все таки съ энтузіазмомъ превозносить во второмъ своемъ періодѣ науку и мудрость и воодушевленно взываетъ къ своимъ ученикамъ: „Впередь!—Да, впередь по пути мудрости, успѣха, благой надежды! И пока ты существуешь, служи себѣ самому, какъ источникъ опыта! Брось неудовольствіе на жизнь; не чуждайся своего собственнаго я: ибо въ каждомъ случаѣ ты имѣешь въ себѣ лѣстницу съ сотней ступенекъ, по которымъ ты можешь восходить къ познанію. Въвѣвь, въ который, къ твоему прискорбію, забросила тебя судьба, возвеличить тебѣ за это счастье. Онъ взываетъ къ тебѣ, чтобы ты принимала участіе въ опытахъ еще теперь, въ чемъ люди позднѣйшихъ временъ, быть можетъ, не будутъ нуждаться.

Не пренебрегай религіей; исчерпай до конца вопросъ, какъ ты проникаешь въ тайники искусства. Можешь ли ты съ помощью этихъ вѣковѣчныхъ опытовъ пойти въ слѣдъ за человѣчествомъ, какъ можно болѣе разумно? Развѣ не выросли на почвѣ, которая тебѣ не нравится, на почвѣ неяснаго мышленія, многіе чудеснѣйшіе плоды древнѣйшей культуры? Религію и искусство должно любить, какъ мать и кормилицу, иначе нельзя стать разумнымъ. Но мы должны смотрѣть и выше нихъ; если останемся на ихъ пути, то мы не поймемъ ихъ. Тебѣ должны быть извѣстны исторія и осторожная игра съ чашками вѣсовъ, колеблющимися „то сюда—то туда“. Если ты возвратишься назадъ по слѣдамъ, по которымъ человѣчество совершало черезъ пустыню прошлаго свой великій путь, полный страданія,—то ты наиглубже постигнешь, куда все позднѣйшее человѣчество не можетъ и не смѣетъ снова идти. И въ то время, какъ ты всѣми силами хочешь предугадать, какъ завязывается узелъ будущаго, твоя собственная жизнь получаетъ цѣну орудія и средства для познанія. Стоитъ тебѣ рукой подать, и ты достигнешь, чтобы раскрылось въ твоей цѣли все безъ остатка тобою прожитое; опыты, заблужденія, ошибки, обманъ, страсти, твоя любовь и твоя надежда. И этой цѣли предстоитъ самой сдѣлаться необходимымъ звеномъ въ культурной цѣпи, повлечь необходимость за необходимостію въ общемъ теченіи культуры. Если взоръ твой сдѣлался довольно сильнымъ для того, чтобы видѣть дно въ темномъ колодецѣ твоего существа и твоего позна-

ніа, то, быть можетъ, тебѣ стануть видимы, какъ въ зеркалѣ, отдаленныя созвѣздія будущихъ культуръ. Ты, можетъ быть, думаешь, что такая жизнь съ такою цѣлю слишкомъ тяжела и лишена всѣхъ пріятностей? Въ такомъ случаѣ ты еще не позналъ, что *нѣтъ меда слаще, чѣмъ медъ познанія*, и что нависшія облака судьбы должны служить тебѣ выменемъ, изъ котораго ты будешь доить молоко своего наслажденія. Настанетъ время возмужалости, когда ты убѣдишься, что ты слѣдовалъ голосу природы, той природы, которая черезъ похоть владѣетъ всѣмъ міромъ: та самая жизнь, которая достигаетъ своего зенита въ возмужалости, имѣетъ свой зенитъ и въ мудрости, въ постоянной душевной радости, лучезарной, какъ ласково сіяющее солнце: ты встрѣтишь обѣ, какъ возмужалость, такъ и мудрость, на однѣхъ и тѣхъ же высотахъ жизни: такъ хотѣла этого природа. А затѣмъ, не будетъ тяжело, если настанетъ пора, когда повѣетъ на тебя холоднымъ дыханіемъ смерти.

Достаточно мы характеризовали вторую философскую точку зрѣнія Ницше его собственными словами: именно, то время, когда онъ является крайнимъ рационалистомъ— „вольнодумцемъ“; когда культура „разума“, а вмѣстѣ съ тѣмъ культура „позитивной науки“ имѣли у него наивысшее значеніе; когда для него не было меда слаще, чѣмъ медъ познанія,— словомъ, время его интеллектуализма.

Теперь возникаетъ вопросъ: насколько вѣрна эта точка зрѣнія Ницше? Справедлива ли она въ частностяхъ? Итакъ, подвергнемъ ее критикѣ.

1) Какъ мы выше видѣли, въ этой фазѣ философскаго развитія Ницше проповѣдывалъ полный атеизмъ. Онъ совершенно открыто и не разъ выражается въ своихъ сочиненіяхъ: „нѣтъ Бога“; или еще: „Богъ мертвъ“.

Какія основанія побудили его къ такому утвержденію? Они должны быть очень принудительными, очевидными и убѣдительными, чтобы можно было высказать такое сужденіе, имѣющее въ высшей степени важныя послѣдствія. Да, именно такъ должно полагать.

Но замѣчательно! въ высшей степени замѣчательно! Безбоязненно проповѣдуя атеизмъ въ своихъ многочисленныхъ сочиненіяхъ, Ницше въ оправданіе его не привелъ ни одного научнаго основанія. Мало того, онъ ни разу не сдѣлалъ даже и попытки доказать свое столь роковое для жизни утвержденіе!! Какъ? не странно ли это въ высшей степени? Или, быть можетъ, уже прежде его кто нибудь другой это сдѣлалъ, такъ что, пожалуй, онъ могъ утверждаться на немъ, и ссылаться на него?

Отнюдь нѣтъ! Ибо отъ начала дней никто не привелъ ни одного въ какомъ либо отношеніи вѣрнаго, неопровержимаго доказательства противъ бытія Бога. Правда, пытались привести такое доказательство, но это никому еще не удалось.

Именно стремились обезсилить общепринятія до сихъ поръ доказательства бытія Божія и представить ихъ неосновательными, какъ, на примѣръ, это сдѣлалъ Кантъ. Допустимъ даже, но вовсе не согласимся, что можно было бы считать попытку Канта удачной. Однако отсюда могло бы слѣдовать только то, что до сихъ поръ приводимыя философскія доказательства бытія Божія въ научномъ отношеніи въ существѣ дѣла были неосновательны, но это ничуть не доказывало бы, что нѣтъ Бога; ибо, какъ мною выше было отмѣчено, этого до сихъ поръ еще никто не доказалъ! И это слѣдуетъ, какъ можно тверже, помнить.

Поэтому, вовсе ненаучно прямо утверждать, какъ Ницше и другіе дѣлали, что „нѣтъ Бога“. При этомъ, такъ какъ здѣсь идетъ дѣло о серьезномъ вопросѣ, имѣющемъ роковыя послѣдствія, — то такой образъ дѣйствія въ высшей степени дерзокъ, и не стоитъ слишкомъ много обсуждать его. Въ самомъ дѣлѣ, какъ много бѣды причиняетъ такое дерзкое, вполне несправедливое утвержденіе тѣмъ людямъ, которые не обладаютъ острымъ критическимъ мышленіемъ, чтобы понять его несостоятельность, и вмѣстѣ съ тѣмъ готовы бывають извлечь отсюда практическія слѣдствія и выбросить за бортъ религію и мораль!

2) Но мало того, что, отрицаніе бытія Божія у Ницше не доказано: онъ противорѣчитъ даже самому себѣ. Какъ такъ?

Ницше, какъ мы видѣли выше, учить именно о томъ, что всякая метафизика есть заблужденіе; ибо мы будто ничего не можемъ знать о сверхчувственномъ бытіи. Но вопросъ о бытіи Бога, конечно, метафизическаго характера. Слѣдовательно, если вышеупомянутый взглядъ Ницше вѣренъ, то мы не можемъ дѣлать никакихъ научныхъ рѣшеній по этому вопросу. Стало быть, нельзя такъ утверждать, какъ дѣлаетъ Ницше, будто нѣтъ Бога; ибо если поступать по справедливости, то должно прибавить, что извѣстно нѣчто истинное о сверхчувственномъ, метафизическомъ мірѣ, что, слѣдовательно, не всякая метафизика—заблужденіе. Такимъ образомъ, Ницше опровергаетъ самого себя.

3) Выше были приведены еще такія положенія ницшеанской философіи: „нѣтъ вѣчныхъ фактовъ, равно какъ нѣтъ и абсолютныхъ истинъ; ибо все есть временная являемость“.

Опять спрашивается: откуда Ницше это знаетъ съ такою увѣренностію! И какія основанія онъ имѣетъ для этого необычайно важнаго, какъ и серіознаго по послѣдствіямъ, ученія?

И здѣсь я долженъ констатировать, что онъ опять не привелъ ни малѣйшаго доказательства въ пользу своего отрицанія вѣчности, но просто заявляетъ это, какъ выше относительно бытія Божія. А извѣстно, дѣлать голословныя заявленія безъ особеннаго труда можетъ всякій, даже и глупѣйшій человѣкъ. Посему въ наукѣ и вообще для разумнаго человѣка такой способъ мышленія не можетъ имѣть никакой цѣны, но, напротивъ, въ области здраваго мышленія имѣетъ значеніе слѣдующее положеніе: все, что непосредственно—не ясно для разума, должно доказывать.

Но именно доказываніе, слѣдовательно, важнѣйшее въ наукѣ, было слабою стороною Ницше, между тѣмъ какъ, напротивъ, онъ былъ величайшимъ мастеромъ въ безцеремонно рѣзкихъ утвержденіяхъ. Въ самомъ дѣлѣ, онъ слѣдовалъ такому принципу: „утвержденіе дѣйствуетъ сильнѣе, чѣмъ аргументъ, по крайней мѣрѣ, на большую часть людей, ибо аргументъ пробуждаетъ недоувѣріе“. Быть можетъ, это справедливо по отношенію къ человѣку вполне необразованному; но для образо-

ванныхъ людей и особенно въ наукѣ этотъ принципъ, безспорно, ложенъ, ибо здѣсь требуются доказательства для всякаго непосредственно неочевиднаго утвержденія. Тутъ разъ, навсегда сохраняетъ значеніе древнее изреченіе: *in philosophicis nihil dicit, qui nihil probat.*

Далѣе, откуда Ницше знаетъ, что дѣйствительно „нѣтъ вѣчныхъ фактовъ, равно какъ и абсолютныхъ истинъ“? Этотъ вопросъ, очевидно, опять метафизическаго характера. Но если мы, какъ самъ Ницше говоритъ, не имѣемъ и не можемъ имѣть познанія о метафизическомъ мірѣ, тогда Ницше совсѣмъ не можетъ знать и о небытіи „вѣчныхъ фактовъ и абсолютныхъ истинъ“. Ибо только тотъ въ правѣ высказать такое утвержденіе, кто знаетъ метафизическій міръ до послѣдняго предѣла и при всемъ томъ не нашелъ въ немъ ни одного вѣчнаго факта и абсолютной истины.

Стало быть, Ницше и здѣсь противорѣчитъ самому себѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ, отрицая вполне категорически вѣчное и вѣчность и не приведя ни одного доказательства въ пользу этого, онъ поступаетъ такъ же дерзко, какъ это мы отмѣтили относительно его заявленія о небытіи Бога. Въ самомъ дѣлѣ, что нѣтъ вѣчности, нѣтъ вѣчной жизни, нѣтъ загробнаго міра, этого ни Ницше, ни кто-нибудь другой аподиктически вовсе не доказалъ, все равно, какъ и положеніе, что нѣтъ Бога. Поэтому, какъ въ научномъ отношеніи, такъ и въ нравственномъ, совсѣмъ неизвинительно проводить во имя науки такіа смѣлыя необоснованныя утвержденія и возвѣщать міру въ качествѣ истинъ, какъ это дѣлаютъ Ницше и многіе другіе меньшаго калибра.

4) Въ томъ же самомъ мѣстѣ, о которомъ идетъ рѣчь, Ницше далѣе утверждаетъ: „все есть временная являемость“. Теперь, если это вѣрно, въ такомъ случаѣ и сама временная являемость должна отъ чего нибудь возникать, ибо, по Ницше, ничто само по себѣ никогда не возникнетъ. Слѣдовательно, должно прежде всего что нибудь существовать, благодаря чему началась временная являемость. Всеобщая временная являемость предполагаетъ, стало быть, реальное бытіе, благодаря

которому она возникла, но которое само не возникало и, слѣдовательно, вѣчно и абсолютно.

И вотъ если бы Ницше вывелъ всѣ необходимыя слѣдствія изъ своего положенія: „все есть временная являемость“, то онъ пришелъ бы тогда къ результатамъ какъ разъ противоположнымъ; ибо тогда онъ долженъ былъ бы допустить, что есть „вѣчные факты“ и „абсолютныя истины“ и само вѣчное, безусловное бытіе, которое въ принципѣ обуславливаетъ временную являемость и безъ котораго эта послѣдняя необъяснима и непонятна.

5) Но если мы принуждены, въ силу сказаннаго, на основаніи неодрожимой эмпирической являемости и относительности бытія, принять вѣчное абсолютное бытіе, какъ основной принципъ, тогда падаютъ и дальнѣйшія беззащитныя заявленія Ницше о томъ, что, всякая метафизика невозможна и что религія ни прямо, ни посредственно, ни какъ догма, ни какъ символъ, никогда не имѣла истины<sup>1)</sup>, а потому слѣдуетъ отвергнуть религію. Но дѣло въ томъ, что и метафизика и религія достигаютъ апогея въ вѣчномъ абсолютномъ бытіи, а если абсолютное бытіе, какъ показано, есть научная необходимость и, слѣдовательно, научная истина, тогда и метафизика, признающая это, и религія принципиально покоятся на истинѣ.

Поэтому, если Ницше огульно выдаетъ „религіозныя, метафизическія и моральныя представленія“ человѣчества за „тяжкія заблужденія“ и „дѣпи“, и если онъ думаетъ, что только тогда послѣдуетъ „отдѣленіе человѣка отъ животныхъ“<sup>1)</sup>, когда эти „дѣпи“ будутъ сняты и „болѣзнь цѣпей“ пройдетъ,—то все это чистая ложь. Въ самомъ дѣлѣ, если бы взглядъ Ницше былъ вѣренъ, въ такомъ случаѣ люди должны были бы имѣть вмѣстѣ съ животными общія „религіозныя, метафизическія и моральныя представленія“ и посредствомъ ихъ объединяться съ животными. Но въ данномъ случаѣ выходитъ совершенно противоположное, и это—фактъ неопровержимый. Дѣло въ томъ, что какъ разъ посредствомъ „религіозныхъ, метафизическихъ и моральныхъ представленій“ люди существенно отличаются отъ

1) Der Vandaler u. sein Schatten; W. W. III, 371.

животныхъ, такъ какъ послѣднія совершенно не могутъ имѣть такихъ представленій потому именно, что эти представленія сверхъчувственнаго характера, а животное неспособно познавать сверхъчувственное.

Если бы, слѣдовательно, вышло согласно желанію философа Ницше, если бы люди оставили „религіозныя, метафизическія и моральныя представленія“ и предались чувственному, „ближайшимъ вещамъ“, то вслѣдствіе этого наступило бы не „отдѣленіе человѣка отъ животныхъ“ но, наоборотъ,—приближеніе человѣка къ животному, наступилъ бы не прогрессъ, а напротивъ—полный регрессъ! Дѣйствительно, люди, стоящіе наиболѣе низко, какъ показываетъ опытъ, наиболѣе заняты чувственнымъ міромъ и „ближайшими вещами“ и вслѣдствіе этого, безспорно, стоятъ ближе къ животнымъ, которыя совершенно уже не выходятъ за предѣлы этихъ „ближайшихъ вещей“. Напротивъ, чѣмъ выше человѣкъ по образованію, тѣмъ болѣе онъ возвышается въ своихъ мысляхъ и интересахъ надъ простымъ чувственнымъ, надъ „ближайшими вещами“, которыя Ницше восхваляетъ.

Эти неопровержимые факты ниспровергаютъ въ основаніи главное воззрѣніе Ницше.

6) Подобно тому, какъ Ницше не доказалъ своихъ положеній, отрицающихъ Бога и вѣчность, а равнымъ образомъ, метафизику и религію, онъ не доказалъ далѣе и небытія человеческой души, а также небытія свободы воли. И въ этихъ очень важныхъ вопросахъ онъ довольствовался только простыми утвержденіями и завѣреніями. Но такому способу мышленія, какъ уже было выяснено, наука, да и вообще никто здравомыслящій не придаетъ никакой цѣны. Если бы Ницше, дѣйствительно, держался научныхъ пріемовъ, то онъ критически провѣрилъ бы въ своихъ сочиненіяхъ всѣ основанія, какія приводились до сихъ поръ въ философіи въ пользу субстанціональности человеческой души и въ пользу свободы воли, и долженъ былъ бы доказать ихъ безосновательность посредствомъ убѣдительныхъ и очевидныхъ противныхъ основаній. Но онъ вовсе не сдѣлалъ этого, и потому его положенія не имѣютъ никакого значенія.

Что касается собственно его горячей борьбы противъ свободы воли, то онъ и въ этомъ отношеніи только противорѣчить себѣ самому.

Дѣло въ томъ, что въ одномъ мѣстѣ ему хочется быть совершенно свободнымъ умомъ, и это онъ разсматриваетъ, какъ высшую цѣль человѣчества,—а въ другомъ мѣстѣ онъ рѣшительно отрицаетъ свободу человѣческой воли. Но спрашивается: какъ согласить то и другое? Если воля несвободна, то какъ умъ можетъ быть свободнымъ или, все равно, мысль, которая, безспорно, зависитъ отъ воли? Это невозможно. Здѣсь необходимо допустить или да, или нѣтъ: или, дѣйствительно, нѣтъ свободной воли у человѣка, тогда не можетъ быть и настоящаго свободного ума; или есть „свободный умъ“, въ такомъ случаѣ должна быть и свободная воля; ибо безъ свободной воли нельзя свободно мыслить.

7) Что касается, наконецъ, гносеологическихъ взглядовъ Ницше, то, благодаря имъ, обнаруживается вполне очевидно, что вся его философская позиція утверждается на глиняныхъ ногахъ. Въ самомъ дѣлѣ, съ одной стороны, во второмъ періодѣ онъ считалъ высшимъ культурнымъ идеаломъ человѣчества науку, мудрость, познание истины, такъ какъ для насъ „нѣтъ слаще меда, чѣмъ медъ познанія“, съ другой стороны, онъ утверждаетъ, что наше познание въ существѣ дѣла ложно, что „мы не имѣемъ истины“, такъ какъ чувственный міръ—единственное, что намъ доступно—есть только наше представление, или, что то же, „заблужденіе“<sup>1)</sup>.

Но если, дѣйствительно, дѣло обстоитъ такъ, какъ здѣсь утверждаетъ Ницше, тогда человѣческое познание и „наука“ находятся въ весьма дурномъ положеніи; ибо что это за познание и наука, которыя не представляютъ истины, но только обманъ и „заблужденіе“? Это, очевидно, не познание и не наука, но нѣчто совершенно противное тому.

Значитъ, Ницше подрываетъ самого себя своими гносеологическими взглядами, всей постановкой своей философіи и разрушаетъ ее собственными руками.

1) Menschliches, Allzumenschliches W. W. II, 47.

Вслѣдствіе этого, культурный идеалъ нашего философа, который до сихъ поръ онъ считалъ высочайшимъ и который во второй періодъ своей философіи онъ возвысилъ на степень свѣточа и чтить съ энтузіазмомъ, ниспровергся въ прахъ и все болѣе и болѣе терялъ свой нимбъ и ореоль. Итакъ, нѣтъ ничего удивительнаго, что Ницше мало-по-малу отстранился отъ своего прежняго идеала и обратился затѣмъ къ новому, высшему культурному идеалу.

*М. Воскресенскій.*

(Продолженіе будетъ).

---

---

## Чешскій философъ 14-го вѣка **Тома Штитный** (Tomás ze Stitného).

Биографія Тома Штитнаго. Краткій обзоръ западно-европейскаго просвѣщенія до времени Тома Штитнаго. Значеніе Тома Штитнаго въ исторіи западно-европейскаго просвѣщенія и въ частности философскаго. Метафизика Тома Штитнаго. Заключение.

Праотець чешской философіи, образцовый писатель богословскихъ и философскихъ трактатовъ, творецъ чешской философской терминологіи, послѣдній въ ряду предшественниковъ Яна Гуса, Тома Штитный родился ок. 1330 г. въ деревнѣ (помѣстьѣ) южной Чехіи—Штитномъ. Первоначальное образованіе онъ получилъ въ родной семьѣ подъ руководствомъ знатныхъ по происхожденію, высокообразованныхъ и набожныхъ родителей, а довершилъ оное въ пражскомъ университетѣ, въ который поступилъ, вѣроятно, въ годъ открытія его (1351). Обучаясь на артистическомъ факультетѣ (соотв. нынѣшн. философскому), Т. Штитный съ особенною любовью занимался мистическими науками и христіанскою моралью, изучилъ свящ. Писаніе, латинскій языкъ и научился цѣнить родную чешскую рѣчь. Кроме того, онъ былъ усерднымъ слушателемъ знаменитыхъ пражскихъ церковныхъ проповѣдниковъ, Войтеха Райкони, Яна Милича и Вальдгаузера. Въ университетѣ будущій философъ не получилъ ученой степени бакалавра или мистра; несмотря на то, любовь къ наукѣ онъ сохранилъ до самой смерти (1401 г.). По окончаніи университета, Т. Штитный долго жилъ въ родной деревнѣ, гдѣ по смерти родителей занимался сельскимъ хозяйствомъ совмѣстно съ сестрами, женился и затѣмъ обучалъ своихъ дѣтей, съ которыми нерѣдко посѣщалъ

Прагу, бывшую тогда очагомъ просвѣщенія цѣлой Европы <sup>1)</sup>. По смерти же своей супруги (ок. 1376 г.), Э. Штитный окончательно переселился въ Прагу и всецѣло отдался ученымъ трудамъ.

Первыми литерат. произведеніями Э. Штитнаго были переводы и передѣлки ученыхъ трактатовъ съ латинскаго на родную рѣчь: „Книжки босака Давида о семи вступнихъ“, „Книжки св. Августина о бойовани греховъ съ плехетности“, „О корабу Ноемове“, „Размлювани душе съ свѣдомимъ“. Затѣмъ онъ писалъ и собственные трактаты, изъ коихъ самыми замѣчательными считаются: „Книжки шестеры о обещныхъ вецехъ крестьянскихъ“, изд. Эрбеномъ въ 1851 г. въ память 500-лѣтія пражскаго университета (по рук. 1376 г.), и „Бѣсѣдни рѣчи“, изд. Враткомъ въ 1873 г. въ память 100-лѣт. юбилея со дня рожденія чешскаго филолога Юнгмана и вторично въ 1897 году Чешскою Академіею Наукъ. Трактатъ „Книжки шестеры“—богословскаго содержанія, а трактатъ „Бесѣдни рѣчи“, преимущественно содержанія философскаго.

Для оцѣнки значенія этого философа въ исторіи зап.-европейскаго просвѣщенія вообще и въ частности философскаго, а также въ виду нѣмецкихъ тенденцій, свившихъ себѣ гнѣздо въ русской научной литературѣ, считаемъ нужнымъ предвари-тельно представить краткій очеркъ исторіи зап.-европейскаго просвѣщенія среднихъ вѣковъ до времени Э. Штитнаго на основаніи данныхъ чешской исторіи.

Распаденіе сначала политическое, а потомъ и церковное, греко-римскаго міра самымъ печальнымъ послѣдствіемъ своимъ для западной Европы имѣло постепенный упадокъ просвѣщенія, которое на Западѣ все болѣе и глубже утрачивало свой общечеловѣчскій характеръ. Римскій міръ освобождался, вслѣд-

<sup>1)</sup> Современникъ Э. Штитнаго Бенешъ зъ Вейтмиле свидѣтельствуетъ о пражск. университетѣ слѣдующее: „Въ Прагѣ столь знаменито обученіе, что ничего подобнаго не было во всѣхъ земляхъ и приходили туда изъ чужихъ земель—Англіи, Франціи, Угорска, Ломбардіи, Польши и изъ всѣхъ окрестныхъ земель студенты—сыновья пановъ и князей и прелаты различныхъ краевъ свѣта. И городъ Прага былъ знаменитъ и славенъ въ чужихъ земляхъ“. По изысканіямъ Ф. Палацкаго и В. Томка въ праж. университетѣ было студентовъ въ 1389 году 11,000, а въ 1408 году 30,000.

ствіе ненависти къ Востоку, отъ благотворнаго вліянія греческаго языка и литературы. Римская народность вымирала, потому что высшіе классы римскаго общества елминизировались, а низшіе, смѣшиваясь съ новыми народностями, вырождались, такъ что на римской почвѣ *недостойною носителницею и распространительницею* просвѣщенія встала галльско-фравкская имперія, наслѣдовавшая чисто *внѣшне* латинскую рѣчь и литературу и вмѣсто истинной культуры распространявшая идеи папской политики. Феодальный строй государственной и общественной жизни новой имперіи довершалъ глубокой упадокъ просвѣщенія, и на западѣ не сохранилось бы и искры стараго греко-римскаго просвѣщенія, еслибы не помогли ему въ этомъ монастыри и крестовые походы (т. е. тотъ же Востокъ).

Въ монастыряхъ, единственныхъ хранилищахъ просвѣщенія, равно какъ и старыхъ рукописей—источниковъ просвѣщенія, прозябала и философія въ убогомъ видѣ школьной діалектики, или схоластики, какъ составная часть монастырскаго студіума „trivium“. Содержаніе этой науки составляли разсужденія о вопросахъ римско-католическаго вѣроученія, при чемъ формировку вѣроученія заимствовали у древнихъ греческихъ философовъ—главнымъ образомъ у Платона и Аристотеля. Въ философскія рамки этихъ философовъ укладывали католическое вѣроученіе и вели безконечные диспуты, коими студенты подготавливались къ учительской должности.

Главными вопросами, интересовавшими схоластиковъ и въ особенности римскую церковь, были слѣдующіе: имѣютъ ли общія понятія дѣйствительное существованіе (какъ утверждали реалисты), или же они—только—*попіна* (какъ думали номиналисты); возможна-ли перемѣна субстанціи хлѣба и вина въ евхаристіи, или же измѣняются только ихъ акциденціи; можетъ-ли человекъ спастись своею волею, или же спасается только благодатію Божіею и под. Окончательное рѣшеніе этихъ и подобныхъ вопросовъ происходило въ духѣ папской политики, такъ какъ римская церковь утверждала ихъ въ качествѣ своихъ догматовъ. Такъ являлось научное утвержденіе римскихъ лжеученій, если схоластика заслуживаетъ имени науки.

Крестовые походы на Востокъ, познакомившіе западно-евро-

пейскій міръ съ греческою и арабскою культурами, внесли болѣе свѣжую и здравую жизнь въ западно-европейскую школу, и монастырскій студіумъ сталъ постепенно превращаться въ студію генераліа, или *universalia*, которыя долгое время мало отличались отъ прежняго студіа монастырскаго. Преподаваніе по-прежнему велось на латинскомъ языкѣ и слѣдовательно наука была достояніемъ только немногихъ, а учителями были священники, замыкавшіе науку въ тѣсныя рамки католическаго богословія. Университетскіе диспуты продолжались съ удвоенною силою, а народъ все *глубже и безвозвратнѣе* упалъ духовно и положительно коснѣлъ въ невѣжествѣ.

Первымъ благороднымъ борцомъ на западѣ противъ латыни и отчасти противъ самой схоластической формы науки за права народнаго (чешскаго) языка въ наукѣ и за участіе цѣлаго народа (чешскаго) въ просвѣщеніи <sup>1)</sup> всталъ Тома Штитный, который принималъ участіе въ спорахъ номиналистовъ съ реалистами, высказалъ свое собственное сужденіе объ общихъ понятіяхъ <sup>2)</sup>, о трансубстанціаціи <sup>3)</sup> и значеніи воли человѣка

1) Такъ писалъ О. Штитный во многихъ мѣстахъ своего трактата „Бесѣдны рѣчи“: „св. апост. Павелъ къ евреямъ писалъ по еврейски, къ грекамъ по гречески, всѣмъ писалъ на понятномъ каждому языкѣ. Почему-жy бы и мнѣ не писать по-чешски къ моимъ землякамъ (краліанамъ)? Я буду писать по-чешски, потому что я—чехъ, а Господь Богъ любить чеха такъ же, какъ и латиника“... Дабы ко всѣмъ людямъ (различныхъ состояній и положеній) пришла латина, я пишу по-чешски, хотя и подвергаюсь за это нареканіямъ со стороны тѣхъ, которые поносятъ все, чего не понимаютъ (гл. 1)... Нужно держаться народной рѣчи, какъ учила тому в языческихъ народовъ философія; пусть смѣются надомною, пусть даже скрежещутъ зубами на меня тѣ, которые желаютъ оставаться монополистами науки („хтиць сами—енъ видѣни быти, бы розумѣлв“) (Гл. 10). Итакъ, дѣтки, я надѣюсь, что вы и всѣ, кому подъ руки попадутся эти кнѣжки, будете читать въ нихъ—въ городѣ, въ храмѣ, въ полѣ и въ собраніи, въ особенноти же въ деревнѣ, гдѣ не бываетъ вовсе и даже церковнаго поученія“... „Я прошу всѣхъ нелатиниковъ читать внимательно въ моихъ кнѣгахъ. Если же чего не поймете, не бесѣдуйте о моей рѣчи (чешской) съ латиниками и въ особенноти съ гордыми: вы не найдете среди нихъ столь благородно и высоко-настроеннаго, которому бы истина была столь дорогою, что съ удовольствіемъ выслушалъ бы ее и отъ ослицы“ (Гл. 26).

2) О. Шт. 6. на сторонѣ реалистовъ, но совершенно самостоятельно. Разумъ представлялъ ему Бога „въ всеобщности“ (*universalia*), между тѣмъ какъ вѣра представляла Бога „въ конкретной еднотливости“. Разумъ, соединяясь съ вѣрою, можетъ подняться на высоту вѣры только по лѣстницѣ общихъ представленій.

3) Въ рѣшеніи вопроса о трансубстанціаціи О. Шт. держался мнѣній Вой-

въ спасеніи <sup>1)</sup> и памятникомъ своего сужденія оставилъ глубоко философскій трактатъ „Бесѣдни рѣчи“ <sup>2)</sup>, характеризующій философское міровоззрѣніе Тома Штитнаго.

Философію Тома Штитнаго, насколько въ этомъ трактатѣ она является связнымъ цѣлымъ, слѣдуетъ отнести къ отдѣлу метафизики и раздѣлить ее на двѣ части: *общую*, содержащую *онтологию*, или ученіе объ истинномъ бытіи и отчасти *сине-хологию* (ученіе о пространствѣ, времени и измѣненіи), и *частную*, содержащую ученіе о Богѣ, мірѣ и душѣ человѣка.

тѣхъ, Ранкони, брата Давида босава, Милча, Бонавентуры, Тома Аквината, Бернарда, Августина, Иеронима и, вѣроятно, имѣлъ свою партію въ университетѣ Пражскомъ

<sup>1)</sup> Относительно мнѣнія бл. Августина о спасеніи человѣка только благодатию Божіею *Т. Шт.* высказываетъ свои сужденія, сходныя съ православн. ученіемъ: 1) сообразно съ тяжестью грѣха возрастаетъ и нужда въ помощи Божіей. 2) Воля человѣка способна беречься отъ грѣховъ и не совершать зла; однако своею силою не можетъ освободиться отъ грѣха, если впала въ него. Эту мысль онъ подтверждаетъ сужденіемъ св. *И. Златоустаго* (гл. 42). 3) Если обращеніе грѣшника къ Богу есть прежде всего дѣло благодати Божіей, то все же оно зависить и отъ нашей воли, потому что Всемогущій Господь, благоволившій привести человѣка ко спасенію, прежде всего даруетъ ему даръ благодати своей, но свободы воли не отнимаетъ, такъ что самъ человѣкъ долженъ хотѣть добра. Когда же человѣкъ будетъ хотѣть добра и полюбитъ добро, тогда Господь дастъ ему даръ помощи выполнить добро на дѣлѣ (гл. 43).

<sup>2)</sup> Въ изд. 1897 г. (по будапештской рукоп. этотъ трактатъ состоитъ изъ предисловія переписчика, предисловія автора, 72 главъ и заключенія: форма трактата — бесѣды отца съ дѣтьми или души съ совѣстью. Первые главы трактата имѣютъ слѣд. заголовки (вопросы дѣтей): что есть Богъ и какъ познать Его (гл. 1). Что ближе ведетъ къ Богопознанію (гл. 2). Какимъ обр. Богъ всюду присутствуетъ (гл. 3). Какіе пути къ познанію и любви къ Богу (гл. 4 и 5). Какъ познавали Бога древніе мудрецы (гл. 6). Какъ познать величіе, мудрость и благодать Бога (гл. 7). Что и какъ творитъ Богъ своею силою (гл. 8). Какъ обр. познаемъ мудрость Божію въ твореніи (гл. 9). Въ чемъ и какъ проявилась мудрость Божія (гл. 10). О четырехъ родахъ движенія въ мірѣ (гл. 11). О вещи въ себѣ и о томъ, что разумѣется въ вещахъ подъ терминами: *forma* и *qualitas* (гл. 12). Какъ обр. все твореніе являетъ благодать Божію (гл. 13). О единствѣ Божіемъ (гл. 14). О неизмѣнимости Божіей (гл. 15 и 16). Почему Богъ не расканнается и не мститъ злымъ и почему ненапрасна молитва къ Богу (гл. 17). Существенная особенность процесса человѣческой мысли несовершенной въ сравненіи съ мыслию Божіею (гл. 18). О тринности лицъ въ единствѣ Божіемъ (гл. 19). Подобія сего въ видимомъ мірѣ (гл. 20). Какъ нужно вѣрять въ единство и тринность Божію и вочеловѣченіе Сына Божіа (гл. 21). Какъ обр. только Сынъ Божій—вѣчная мудрость Божія—принялъ человѣческое естество (гл. 22). Почему нужно любить мудрость Божію болѣе саму въ себѣ, чѣмъ сотворенное Ею (гл. 23). Какъ направить мысль отъ творенія къ Творцу (гл. 24). О страхѣ Божіемъ, Его правдѣ (истинѣ) и милости (любви)..

## I.

По примѣру схоластиковъ своего времени  $\Theta$ . Штитный главнымъ предметомъ своего философскаго изслѣдованія ставитъ истинное бытiе („права бытость“), которое онъ отличаетъ отъ „бытства“, „быту“ (essentia) и отъ „ѣсущности“ (existentia). Единственное, къ чему приложимъ терминъ „права бытость“, по воззрѣнiю  $\Theta$ . Штитнаго,—это Богъ. „Нѣтъ другого слова, которымъ бы можно было удачнѣе обозначить понятiе той вѣчности, которая есть Богъ, какъ слово „есть“. Ибо скажемъ-ли, что Богъ—великiй, благiй, блаженный, мудрый и т. п., все это разумѣется, когда говоришь: Онъ „есть“. Тому, кто „есть“, все это присуще. Еслибы придалъ и сто атрибутовъ (такихъ вейци), ничего новаго не сказалъ бы, какъ то, что онъ „есть“. Прибавишь-ли что къ тому, не сдѣлаешь болѣе попятнымъ; опустишь какой атрибутъ, ничего не отнимешь изъ понятiя, ибо Богъ неизмѣняемъ („безъ промѣны“): всегда—тотъ же, вездѣ—тотъ же, всюду самъ въ себѣ. Ни о чемъ другомъ, кромѣ Бога, нельзя сказать въ собственномъ смыслѣ „есть“, ибо ничто, кромѣ Бога, не остается безъ движенiя, измѣненiя и перемѣны („безъ погнути а безъ промѣны“), самимъ въ себѣ. Итакъ Богъ есть, а безъ Него—ничего. Ибо какъ онъ самъ не безъ себя, такъ и безъ него ничего не можетъ быть. Онъ себѣ „есть“, онъ всему „есть“ И такъ единственно только Богъ „есть“: Самъ въ самомъ бытiи и во всемъ чрезъ него существующемъ такимъ образомъ Богъ—начало всего (гл. 2). Очевидно,  $\Theta$ . Штитный признаетъ единственную субстанцiю бытiя въ собственномъ (истинномъ) смыслѣ—Бога. „Богъ единый есть“, Самъ въ себѣ, начало всего“.

Выясняя понятiе объ истинномъ бытiи, въ началѣ 3-й главы трактата, философъ говоритъ: „Истинное бытiе не имѣетъ пространства („простору“) отъ себя. Въ Богѣ—все, но не такъ, какъ въ городѣ, въ домѣ, въ мѣшкѣ: все—въ его силѣ, мудрости и милости (любви). Гдѣ же онъ—самъ? спросите. Вы сами произносите (въ молитвѣ): иже еси на небесѣхъ! А пророкъ говоритъ: Аще възду на небо—ты тамо еси; аще сниду во адъ—тамо еси. . . словомъ Богъ—вездѣ. Но въ одномъ мѣстѣ такъ, въ другомъ иначе—подобно душѣ въ тѣлѣ чело-

вѣка. Нѣтъ ни одинаго мѣста, гдѣ бы не было Бога и какъ все—въ Немъ, такъ и Онъ во всемъ“.

Начатки синехологіи, т. е. ученія о пространствѣ, времени и измѣненіи, Э. Штитный излагаетъ въ 4-й и 5-й главахъ трактата. Однако не ставитъ синехологію предметомъ спеціальнаго сужденія, а только пользуется ею, дабы „взявъ то одно (пространство), то другое (время), то третье (измѣненіе), какъ бы тропинками отыскивать путь, ведущій къ познанію одинаго Бога—Источника мудрости, добра и красоты“.

## II.

Вторая часть метафизики Э. Штитнаго содержатъ ученіе о Богѣ, мірѣ и душѣ человѣка.

Ученіе о Богѣ въ Его сущности Э. Штитный излагаетъ въ слѣдующихъ главныхъ положеніяхъ: Человѣкъ не можетъ постигнуть Бога своимъ разумомъ; но постигаетъ Его вѣрою. Самаго вѣрнаго удовлетворенія потребности богопознанія человѣкъ достигаетъ разумомъ только въ единеніи съ вѣрою<sup>1</sup>.

„Все твореніе взываетъ о томъ, что Богъ—творецъ, ибо ничто не происходитъ само собою. А потому язычники, евреи, христіане, еретики и философы всегда считали что нибудь богомъ. Но что есть Богъ, этого не постигаетъ человѣческая мысль. А потому скажу, что Богъ есть неизреченное совершенство, такъ что ничего лучшаго, достойнѣйшаго, и блаженнѣйшаго и т. п. не можетъ быть и мыслимымъ<sup>1</sup>). Ибо въ Немъ—все превосходящее мысль не только людей, но и ангеловъ. Что—не есть Богъ, мы знаемъ; но что есть Богъ, того не постигаемъ (гл. 1.) Богъ—непостижимъ въ своемъ величіи („завренъ въ све велебности“) (гл. 2).

Выяснивъ мысль о непостижимости Божіей, Э. Штитный ставитъ вопросы: есть-ли Богъ? и какъ познать Его? Отвѣтъ на второй вопросъ онъ даетъ въ слѣдующихъ словахъ: *ex ignorantia verum*. Э. Штитный считаетъ разумъ человѣка маломощнымъ въ Богопознаніи—въ особенности вслѣдствіе извращенія человѣческой природы грѣхомъ. Въ отвѣтъ же на

<sup>1</sup>) Это опредѣленіе понятія о Богѣ повторяетъ Лизъ Гусъ во многихъ мѣстахъ своихъ твореній.

вопросъ: Есть-ли Богъ? онъ приводитъ онтологическое (въ двухъ видахъ) и физико-телеологическое доказательства.

Два вида онтологическаго доказательства  $\Theta$ . Штитнымъ приведены кратко, и въ нихъ повторяются только мысли Ансельма (1034—1109). Смысль перваго такой: Есть добрые и прекрасные предметы; слѣдов. доброта и красота существуютъ и сами по себѣ независимо отъ предметовъ, именуемыхъ добрыми и прекрасными. Слѣд. есть Богъ. Второе доказательство  $\Theta$ . Штитный излагаетъ во 2-й главѣ трактата слѣдующими словами: „Многія вещи обыкновенно называются началами другихъ вещей; но и онѣ имѣютъ свое начало въ другихъ, такъ что, постепенно отыскивая начало, дойдешь къ началу всего—Богу“. Оба эти доказательства, изложенныя у Ансельма въ сочиненіи *De divinitatis essentia Menologium*“, до времени Канта считались единственно основательными и истинными доказательствами бытія Божія.

Физико-телеологическое доказательство, творцомъ коего былъ Пифагоръ и развивателями Сократъ, Платонъ и Цицеронъ, у  $\Theta$ . Штитнаго проведено съ особеннымъ вдохновеніемъ и подробностями въ главахъ 10—12. „Поймите, какъ величенъ по замыслу и дивенъ мудростію весь кругъ творенія въ цѣломъ и какъ согласенъ и связанъ („сочетанъ“) въ частяхъ, что и несходные элементы („неподобне страны“) соединены въ одномъ цѣломъ творенія („въ едне оборѣ створу“). И не только несходные, но даже и противоположные элементы, какъ напр. тѣлесные и духовные („тѣлесне прирочени а духовне“) находятся въ гармоническомъ сочетаніи между собою“... „Развѣ огонь не противоположенъ водѣ, а вода—огню? А между тѣмъ мудрость Божія все это соединила въ одномъ мірѣ и по волѣ Божіей одно не уничтожаетъ другого. Мудрый Архитекторъ, сочетавшій міръ въ такой дивной гармоніи, всему, что живетъ и произрастаетъ въ этомъ мірѣ, даруетъ все потребное и самую жизнь. Кто не видитъ величайшей мудрости въ уложеніи и сочетаніи элементовъ всего міра? А какъ связаны наивышшія небеса, которыя стоятъ, не двигаются, не бѣгутъ и все тѣлесное окружаютъ („йсу обклчила“), какъ скорлупою яйцо, всюду кругомъ—сверху и снизу! Но надъ всѣмъ этимъ,—оное

духовное славное небо, называемое пламенемъ, а по-гречески *Emprion*. Философъ-мудрецъ раскрываетъ еще шире и подробнѣе картину цѣлесообразности, красоты и благодати („милости“—любви), проявляющихся въ мірѣ, и дѣлаетъ выводъ словами псалмопѣвца: Дивенъ въ высокихъ Господь! (гл. 10).

Заслуживаетъ вниманія общій краткій обзоръ исторіи древней философіи, представляемый *Θ. Штитнымъ* въ 6 главѣ: „наибольшіе философы познали, что Богъ не есть тѣло; они поняли, что всѣ тѣла—грубы, даже и свѣтила небесныя, какъ солнце и звѣзды, тоже грубы, а потому они искали того, кто выше (совершеннѣе) всего этого, кто есть Богъ. И поняли они, что все, что подвержено измѣненію, что не всегда и вездѣ одинаково, не можетъ быть началомъ всего, но само происходитъ отъ того, Кто въ себѣ есть, безъ всякаго измѣненія. Философы обмыслили и ангельскихъ духовъ, но поняли, что и въ ангелахъ есть измѣненіе, такъ какъ они могутъ быть и добрыми и злыми и доброта ангеловъ не самостоятельна, а стоитъ въ той наивысшей истинѣ („правдѣ“), отъ Коей—все добро. Есть нѣчто и злое въ этихъ духахъ, такъ какъ они не утвердились во всей той святой истинѣ, которая есть Богъ. Философы уразумѣли также и то, что духовныя свойства („прироженіе“) имѣютъ преимущество предъ тѣлесными свойствами, что иная красота („оздоба“) тѣлъ и иная духовъ и что одни тѣла болѣе красивы, другія менѣе. Также и души различны: одни души—ангельскіе, другіе—человѣческія души. При томъ каждый изъ этихъ духовъ имѣетъ свою индивидуальную красоту. Изъ всего этого философы поняли, что Богъ есть Тотъ, отъ Кого и чрезъ Кого—все это и въ Комъ—первая и неизмѣнная красота. Все это познали философы“.

Если Богъ—единственное истинное бытіе, творецъ и источникъ гармоніи (мудрости), красоты и добра, то міръ (космосъ), или по терминологіи *Θ. Штитнаго*—„весміръ“ есть полнота неисчислимыхъ, мощныхъ и постоянныхъ перемѣнъ въ мудромъ сочетаніи и единеніи, или полнота неисчислимыхъ твореній (тварей), призванныхъ къ усовершенствованію въ добръ. Каждая вещь, каждое явленіе въ природѣ и каждое со-

бытіе въ исторіи человѣческой жизни стоятъ въ тѣсной зависимости и глубочайшей связи: нигдѣ не найдешь ничего самостоятельнаго, безъ связи съ другими. Всюду—взаимное сочетаніе и отношеніе ко всему цѣлому (космосу), который въ свою очередь не имѣетъ въ самомъ себѣ своего основанія („заклада“) и корня.

Перемѣны, или движенія, какъ сущность „бытства“ міра: (космоса), указываемыя  $\Theta$ . Штитнымъ, суть слѣдующія четыре: 1) перемѣщеніе съ мѣста на мѣсто; 2) измѣненія при естественномъ развитіи (ростѣ) или одряхлѣніи и умираніи; 3) симпатическія влеченія у животныхъ и 4) измѣненія въ разумѣ (процессы мыслительной дѣятельности) человѣка (гл. 11). Но съ особенною подробностью онъ остаивается на первомъ родѣ движеній и рисуетъ скорѣе поэтическій, чѣмъ научный образъ движенія (теченія) небесныхъ свѣтилъ, смѣну дня и ночи, время года и под. (гл. 10).

Но все это постоянно и согласно движущееся (космосъ) представляетъ собою не самостоятельное бытіе, но лишь отраженіе, проявленіе мудрости (гармоніи), красоты и добра Бога.

Красота, по мнѣнію  $\Theta$ . Штитнаго, состоитъ и проявляется въ слѣдующихъ общихъ фактахъ: 1) все—на своемъ мѣстѣ; 2) все имѣетъ свое собственное движеніе („гнути“); 3) все имѣетъ свою приспособленную форму (или „тварность“) и 4) все имѣетъ свою собственную (спеціальную) окраску („барву“) или *qualitas* (свойства, выражающ. идеи добра, любви).

Добро, какъ идея, проявляющаяся въ мірѣ совместно и нераздѣльно съ идеями гармоніи и красоты, представлялась философу не менѣе отчетливо, какъ и эти идеи, и разсматривается въ главахъ 7, 13 и 27, въ коихъ онъ обозначаетъ ее терминомъ *qualitas*.

Ввиду скромной задачи отмѣтить только главныя положенія метафизики  $\Theta$ . Штитнаго, не вдаемся въ подробности.

Наиболѣе ясное отраженіе „правой бытости“, съ одной стороны и суммирование космоса съ другой—представляется въ человѣкѣ (микрокосмосѣ). По ученію  $\Theta$ . Штитнаго, человѣкъ состоитъ изъ двухъ несходныхъ между собою природъ: духа (разумной души) и тѣла. Обѣ эти природы составляютъ одно

гармоническое цѣлое, при чемъ духъ долженъ влечь за собою тѣло (тѣлесную грубость), такъ, чтобы все способствовало человеку къ познанію Бога и участию въ благѣ („добротѣ“) Его.

Духъ человека (душа) единъ, но имѣетъ въ себѣ три силы, которыя  $\Theta$ . Штитный называетъ то мыслью, разумомъ и милостью (любовью), то мыслью, знаніемъ и чинностью (гл. 20). Каждая изъ этихъ силъ имѣетъ свою особенность, но неотдѣлима одна отъ другой, такъ что душа человека есть образъ единого въ существѣ и троичнаго въ лицахъ Бога. Мысль какъ бы родитъ изъ себя разумъ и отъ нея же происходитъ милость <sup>1)</sup>, которая обращается къ разуму и отъ разума къ мысли. „Мысль знаетъ себя и любитъ себя, но не могла бы любить, если бы не знала себя. Она знаетъ себя, что она есть и мило ей, что она знаетъ себя“ (гл. 20).

Мысль (*νοῦς*), по воззрѣнію  $\Theta$ . Штитнаго, есть основа (средь, или „закладъ“) всей душевной жизни. На языкѣ современной научной терминологіи мысль Штитнаго—то же, что сердце, и соотвѣтствуетъ первому лицу Св. Троицы, Богу Отцу. „Разумъ“, или „знаніе“ соотвѣтствуетъ Богу Сыну, а въ современной терминологіи уму. „Милость“ (любовь), принадлежность пріятнаго стремленія, дѣйствія („чинности“), соотвѣтствуетъ третьему лицу Св. Троицы—Духу Святому, а въ современной терминологіи репрезентируетъ волю.

Раскрытіе нераздѣлимости, но при всемъ томъ и нѣкотораго различія („розезнапи“), душевныхъ силъ наполняетъ душу философа восторженнымъ удивленіемъ и онъ восклицаетъ: „такъ дивна троица въ нашей душѣ!“ Въ этомъ случаѣ  $\Theta$ . Штитный могъ бы служить образцомъ для психологовъ даже 18-го вѣка, еслибъ внимая этому психологу, они не раздѣляли душевныхъ силъ въ особые отдѣлы или камеры.

Заслуживаетъ вниманія ученіе  $\Theta$ . Штитнаго о „пяти смыслахъ“ (ощущеніяхъ при помощи органовъ внѣшнихъ чувствъ), о „гнути души“ (процессахъ душевной дѣятельности человека) и о результатахъ извращенной грѣхомъ души человека: „не-

<sup>1)</sup> Слѣдуетъ отмѣтить, что въ ученіи о Св. Троицѣ въ Богѣ  $\Theta$ . Штитный согласенъ съ православнымъ вѣроученіемъ. Здѣсь причина—почему  $\Theta$ . Штитный почти игнорируется католическою (богослов. и философ.) наукою.

розумѣ“ (вмѣсто разума), „жадности“ (страсти, злой воли), равно какъ немощи, болѣзней и смерти тѣла.

Обобщая сказанное о метафизикѣ Θомы Штитнаго, прибавимъ слѣдующее: Метафизика Θ. Штитнаго не укладывается въ тѣсныя рамки средневѣковой схоластики; она коренится не въ ней, а въ древне-греческой философіи. Какъ славянинъ и происходящій изъ чешскаго народа, первоначальная культура коего была восточно-славянскою, Θ. Штитный является отголоскомъ древнѣйшей формы богословскаго и философскаго міровоззрѣнія (восточной). Θому Штитнаго можно по справедливости назвать восточнымъ мудрецомъ по духу (хотя тѣломъ онъ принадлежалъ западу), тѣмъ болѣе потому, что и философія для него—не теорія только, а (въ противоположность западно-европейскимъ философамъ) и самая жизнь, которую онъ сообразовалъ съ своимъ міровоззрѣніемъ, какъ свидѣтельствуемъ о томъ ранній переписчикъ разсмотрѣннаго трактата „Бесѣдни рѣчи“ въ отзывѣ о Θомѣ Штитномъ: „всѣмъ шлехетнемъ животу до старости заховалы“.

*А. Вознесенскій.*

---

# ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

## ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

15 Апрѣля № 7. 1903 года.



---

Содержаніе. Списокъ дѣлъ, подлежащихъ вѣдѣнію и рѣшенію Преосвященнаго Викарія Харьковской Епархіи—Епископа Сумскаго.—Высочайшая отмѣтка.—Приказъ Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода.—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища въ учебно-воспитательномъ отношеніи за 1901—1902 учебный годъ (продолженіе).—Отъ Правленія Братства св. Велико-мученицы Варвары.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

---

Списокъ дѣлъ, подлежащихъ вѣдѣнію и рѣшенію Преосвященнаго Викарія Харьковской епархіи—Епископа Сумскаго.

1. Опредѣленіе на псаломщицкія мѣста ко всѣмъ сельскимъ церквамъ.
2. Посвященіе въ стихарь достойныхъ псаломщиковъ съ выдачею имъ грамотъ.
3. Дозволеніе псаломщикамъ вступать въ бракъ.
4. Увольненіе псаломщиковъ въ отпускъ.
5. Увольненіе псаломщиковъ за старостію ихъ или болѣзнію за штатъ.
6. Утвержденіе опекуновъ и попечителей къ малолѣтнимъ сиротамъ по смерти духовныхъ лицъ; прошенія, доклады и журналы по дѣламъ Попечительства о бѣдныхъ духовнаго званія, кромѣ годовой отчетности и выдачи полугодичныхъ пособій.
7. Опредѣленіе къ сельскимъ церквамъ старость и увольненіе ихъ отъ должности.
8. Опредѣленіе послушниковъ въ Куряжскій монастырь и увольненіе изъ онаго.
9. Разрѣшеніе браковъ въ дозволенномъ родствѣ и при недостаткѣ шести мѣсяцевъ до совершеннолѣтія.
10. Консисторскія дѣла, не имѣющія принципіальной важности.
11. Наблюденіе за преподаваніемъ Закона Божія въ назвѣнныхъ учебныхъ заведеніяхъ, посѣщеніе оныхъ и производство экзаменовъ по Закону Божію.
12. Утвержденіе законоучителей въ народныхъ школахъ.

13. Распоряженія, по утвержденіи росписаній Епархіальнымъ Архіереемъ, в наблюденіе за религіозно-нравственными чтеніями въ храмахъ и залахъ.

14. Утвержденіе росписаній выдачи жалованья духовенству.

15. Прошенія о выдачѣ Св. мира и о выдачѣ сборныхъ книгъ на храмы и обители.

16. Дѣла по преступленіямъ, судныя и спорныя, каковыя по разсмотрѣніи, Преосвященный Викарій представляетъ на воззрѣніе Епархіальнаго Архіерея.

17. Слѣдственные дѣла о метрикахъ.

18. Опредѣленіе и преремѣщеніе въ селахъ просфоренъ.

19. Объ отсылкѣ по назначенію переходящихъ суммъ Духовной Консисторіи.

20. О выпискѣ и разсылкѣ въ церкви вѣнчиковъ и листовъ разрѣшительной молитвы, а также листовъ для метрическихъ, исповѣдныхъ, приходо-расходныхъ и обыскныхъ книгъ и ревизія ихъ.

21. О выдачѣ свидѣтельствъ о личности дѣтей духовныхъ лицъ.

22. Донесенія духовниковъ о бывшихъ и небывшихъ у исповѣди и Св. Причастія духовныхъ лицъ.

23. Для предварительнаго разсмотрѣнія бракоразводныя дѣла, каковыя для окончательнаго рѣшенія поступаютъ къ Епархіальному Архіерею.

24. Дѣла по Сумскому и Купянскому духовнымъ училищамъ, кромѣ дѣлъ, имѣющихъ особую важность, а также и по приему и переводамъ учениковъ (годовыя и приемныя вѣдомости при журналахъ), представленія къ наградамъ и опредѣленія на должность.

*Примѣчаніе.* Что-же касается прочихъ духовно-учебныхъ заведеній, то дѣла таковыхъ на предварительное разсмотрѣніе передаются Викарію самимъ Епархіальнымъ Архіереемъ по его усмотрѣнію.

25. Предсѣдательствованіе въ Комитетѣ Харьковскаго Отдѣла Православнаго Миссіонерскаго Общества.

26. Дѣла по Епархіальному Свѣчному Заводу, кромѣ особенно важныхъ и отчетныхъ.

27. Дѣла по Эмеритальной кассѣ, кромѣ особенно важныхъ и отчетныхъ.

#### Высочайшая отмѣтка.

Къ Оберъ-Прокурору Святѣйшаго Синода отъ Епархіальнаго Преосвященнаго поступило сообщеніе о томъ, что прихожане По-

кровской церкви слободы Селямовки, Изюмскаго уѣзда, Харьковской епархіи, въ память выздоровленія Его Величества отъ постигшей въ 1900 году болѣзни, пожертвовали 1,550 рублей на возобновленіе и украшеніе иконостаса въ приходской Церкви.

На всеподданнѣйшемъ докладѣ дѣйствительнаго тайнаго совѣтника К. Побѣдоносцева о таковыхъ выраженіяхъ вѣрноподданическихъ и религіозно-патріотическихъ чувствъ Его Императорскому Величеству благоугодно было въ 28-й день февраля текущаго года собственноручно начертать: *«Прочелъ съ удовольствіемъ»*.

### Приказъ Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода.

Приказомъ Г. Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода преподаватель Курской Семинаріи *Кратировъ*, съ 12-го марта, переводится на должность преподавателя основнаго догматическаго и нравственнаго богословія въ Харьковскую Духовную Семинарію.

### Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища въ учебно-воспитательномъ отношеніи за 1901-1902 учебный годъ.

(Продолженіе \*).

*ж) Общія свѣдѣнія объ успѣхахъ, поведеніи и состояніи здоровья воспитанницъ.*

Успѣхи воспитанницъ въ отчетномъ году наглядно изображаются въ нижеслѣдующей таблицѣ, показывающей число воспитанницъ каждаго класса, получившихъ баллы 5, 4, 3, 2 по всемъ предметамъ вмѣстѣ и не оказавшихъ успѣховъ.

Въ каждомъ классѣ показаны только тѣ воспитанницы, которыя имѣютъ годовые и экзаменскіе баллы по всемъ предметамъ.

*Примѣчаніе.* Въ составъ общаго балла по Русскому языку въ 3, 4, 5 и 6 классахъ вошли и баллы письменныхъ упражненій по всемъ предметамъ, а въ составъ общаго балла по Дидактикѣ вошли и отчеты за практическія занятія воспитанницъ этого класса въ церковно-приходской школѣ при Училищѣ.

\* См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1908 г. № 6.

К Л А С С Ы.	Общее число воспитанницъ	Число получившихъ баллы.				Не оказав. успѣховъ.
		5.	.	3.	2.	
Приготовительный . . . . .	58	14	20	21	—	3
1 нормальный . . . . .	49	17	17	12	—	3
1 параллельный . . . . .	50	11	26	9	1	3
2 нормальный . . . . .	51	13	22	13	1	2
2 параллельный . . . . .	49	15	22	10	—	2
3 нормальный . . . . .	44	13	18	10	—	3
3 параллельный . . . . .	44	9	15	15	—	5
4 нормальный . . . . .	39	11	24	4	—	—
4 параллельный . . . . .	42	11	23	7	—	1
5 нормальный . . . . .	37	13	15	9	—	—
5 параллельный . . . . .	42	11	20	11	—	—
6 нормальный . . . . .	39	21	18	—	—	—
6 параллельный . . . . .	36	21	14	1	—	—

Такимъ образомъ, какъ видно изъ представленной таблицы, успѣхи воспитанницъ за отчетный годъ могутъ быть признаны вполне удовлетворительными, особенно если принять во вниманіе ограниченность времени, которымъ располагаютъ воспитанницы (старшихъ классовъ) для приготовления уроковъ, такъ какъ кромѣ классныхъ уроковъ у воспитанницъ есть не мало и другихъ занятій. Къ такимъ занятіямъ относятся: 1) приготовленіе срочныхъ письменныхъ работъ; 2) посѣщеніе воспитанницами 6 и 5 класса образцовой школы и вечерняя подготовка къ занятіямъ въ ней; 3) занятіе воспитанницъ музыкой, руководѣемъ, которымъ онѣ занимаются во вѣкласное время; 4) очередныя дежурства въ классныхъ комнатахъ, спальнѣ и столовой, 5) участіе наканунѣ праздничныхъ и воскресныхъ дней на спѣвкахъ для подготовленія къ Богослуженію.

Вполнѣ удовлетворительными также были успѣхи и по необязательнымъ предметамъ: французскому языку, чистописанію, рисованію, руководѣію и иконописанію.

Французскому языку обучалось во всѣхъ классахъ 147 воспитанницъ, изъ нихъ въ первомъ классѣ 28, во 2 кл.—35,—въ 3—19, въ 4 кл.—20, въ 5 кл.—19 и въ 6 кл.—26. Музыкѣ обучалось 270 воспитанницъ

при 9 учительницахъ и 2 учителяхъ. Кроме того 32 воспитанницы разныхъ классовъ обучались игрѣ на скрипкѣ. Рисованію обучалось 54 воспитанницы и иконописанію 20.

Лучшія воспитанницы по успѣхамъ и поведенію, согласно постановленію, Педагогическаго Совѣта, Его Высочайшепроевѣщенствомъ утвержденному, удостоены награды книгами и похвальными листами. Въ подготов. кл. удостоены награды 1 восп., въ 1 норм. 5, въ 1 пар. 2, во 2 норм. 3, во 2 пар. 5, въ 3 норм. 2, въ 3 пар. 1, въ 4 норм. 3, въ 4 пар. 1, въ 5 норм. 2, въ 6 норм. 1, въ 6 пар. 3 воспитанницы. Награды давались воспитанницамъ, имѣющимъ по каждому предмету годовой и экзаменскій баллъ „5“.

2) Поведеніе воспитанницъ, за которымъ, согласно § 29 училищ. Устава, имѣла наблюденіе главнымъ образомъ начальница училища лично и чрезъ воспитательницъ, за отчетный годъ было отмѣчено въ общемъ баллъ „5“. Одна воспитанница имѣетъ по поведенію 4 за годъ за нарушеніе училищной дисциплины и правилъ поведенія. Воспитанницы обнаруживали въ своемъ поведеніи религіозность, трудолюбіе, скромность и почтительность къ старшимъ. Христіанскія обязанности воспитанницами исполнялись неопустительно, съ должнымъ усердіемъ и благоговѣніемъ: всѣ онѣ исправно присутствовали на утреннихъ и вечернихъ молитвахъ, изъ коихъ однѣ читались очередною воспитанницею, а другія были пѣты всѣми воспитанницами. На молитвахъ присутствовали начальница училища и дежурныя воспитательницы. На утреннихъ молитвахъ читалось дневное Евангеліе. Уроки начинались и заканчивались молитвою. Въ воскресные и праздничные дни воспитанницы присутствовали при Богослуженіи въ училищной церкви, при чемъ сами исполняли все церковное чтеніе и пѣніе. Для того, чтобы чтеніе было разумное, громкое и внятное, воспитанницы побуждаемы были заранѣе изучать то, что инспекторомъ классовъ назначалось имъ читать въ церкви. Въ церковномъ пѣніи на правомъ и лѣвомъ клиросахъ принимали участіе всѣ воспитанницы 5 и 6 классовъ, по очереди, а послѣ Рождества пѣли на лѣвомъ клиросѣ и ученицы 4 класса, составляя лѣвый хоръ. По временамъ за Богослуженіемъ нѣкоторыя пѣснопѣнія исполнялись всѣми воспитанницами.

Предъ праздникомъ Рождества Христова, съ 18 по 21 ноября и въ постѣ Св. Четырехдесятницы всѣ воспитанницы говѣли, вповѣдывались и причащались Св. Таинъ. Установленные церковью посты строго соблюдались какъ воспитанницами, такъ и воспитательницами. Ученическія обязанности выполнялись воспитанницами добросовѣстно и аккуратно; замѣчавшаяся же малоуспѣшность нѣкоторыхъ изъ нихъ имѣла причинами своими неразвитость и малоспособность. За поведеніемъ воспитанницъ въ классное время и во время

приготовленія уроковъ наблюдали воспитательницы и начальница училища. 3) Какъ и въ прежніе годы, Совѣтомъ училища обращалось надлежащее вниманіе на здоровье воспитанницъ. При непосредственномъ и всегдашнемъ наблюденіи начальницы училища, во всѣхъ помѣщеніяхъ училища надлежащимъ образомъ освѣжался воздухъ и производилась въ потребныхъ случаяхъ дезинфекція. Воспитанницы гуляли въ училищномъ саду въ благоприятную погоду. Чрезъ двѣ недѣли воспитанницы ходили въ баню. Обращалось такъ же особенное вниманіе на доброкачественность продуктовъ, доставляемыхъ въ училище для питанія воспитанницъ, на доброкачественность воды для питья, а также на улучшение вечерняго освѣщенія классныхъ помѣщеній. Въ отчетномъ году устроено во всѣхъ зданіяхъ училища электрическое освѣщеніе, на что израсходовано 20,000 руб.

Всѣ необходимыя мѣры принимались Совѣтомъ училища для сохраненія здоровья воспитанницъ и состояніе здоровья воспитанницъ въ отчетномъ году было вообще удовлетворительно. Всѣхъ случаевъ заболѣванія и лѣченія въ училищной больницѣ было 194. Болѣзни были слѣдующія: брюшной тифъ 1 случай, гриппъ—12 случаевъ, бронхитъ—10 сл., катарръ гортани—5 сл., катарръ дыхательныхъ вѣтвей—9 сл., плевритъ—1 сл., ревматизмъ—15 сл., нарывъ наружнаго слухового прохода—2, воспаленіе средняго уха—1 сл., нарывъ на щекѣ—1 сл., воспаленіе лимфатической желѣзы—4, пузырчатая жаба 24 сл., костоѣдь зуба—1 сл., лишай—6 сл., эритема—6 сл., рожа—6 сл., малокровіе—4 сл., трахома—4 сл., воспаленіе соединительной оболочки глазъ—1 сл., краснуха—18 сл., скарлатинъ—14 сл., корь—38 сл., дифтеритъ—5 сл., коклюшь—5 сл., воспаленіе внутренней оболочки сердца—1 сл.

Смертный случай былъ одинъ—отъ воспаленія внутренней оболочки сердца (воспитанница 1 парты класса; Евгенія Аггеева).

з) *Число уроковъ, пропущенныхъ въ отчетномъ году преподавателями училища.*

Законоучителемъ, священникомъ Іоанномъ Котовымъ (20 уроковъ въ недѣлю) пропущено 9 уроковъ, по болѣзни. Законоучителемъ, священникомъ Николаемъ Любарскимъ (6 уроковъ въ недѣлю) пропущено 2 урока, 1 по болѣзни и 1 по обязанностямъ приходскаго священника. Законоучителемъ, священникомъ Павломъ Тимофеевымъ (3 урока въ недѣлю) пропущено 10 уроковъ, 6 по болѣзни и 4 по обязанностямъ приходскаго священника. Законоучителемъ, священникомъ Іоанномъ Горанымъ (8 уроковъ въ недѣлю) пропущено 15 уроковъ,—9 по болѣзни и 6 по обязанностямъ приходскаго священника. Законоучителемъ священникомъ Іоанномъ

Толмачевымъ (8 урокомъ въ недѣлю) пропущено 9 уроковъ, по случаю вызова въ окружной судъ для привода къ присягѣ. Преподавателемъ русскаго языка М. В. Доброправовымъ (10 уроковъ въ недѣлю) пропущено 16 уроковъ, по обязанностямъ присяжнаго засѣдателя въ окружномъ судѣ. Преподавателемъ русскаго языка Н. В. Гогинымъ (12 уроковъ въ недѣлю) пропущено 8 уроковъ, по обязанностямъ присяжнаго засѣдателя въ окружномъ судѣ. Преподавателемъ русскаго языка М. А. Кокоревымъ (22 урока въ недѣлю) пропущено 26 уроковъ, по обязанностямъ присяжнаго засѣдателя въ окружномъ судѣ. Преподавателемъ физико-математическихъ наукъ Я. М. Колосовскимъ (23 урока въ недѣлю) пропущено 41 урокъ, 26 по болѣзни и 15 по семейнымъ обстоятельствамъ. Преподавателемъ физико-математическихъ наукъ В. Н. Мощенко (17 уроковъ въ недѣлю) не пропущено ни одного урока. Преподавателемъ географіи, священникомъ Андреемъ Балашовскимъ (8 уроковъ въ недѣлю) пропущено 30 уроковъ, 20 по болѣзни и 10 по обязанностямъ приходскаго священника. Учительницей географіи, Л. Е. Дьяковой (4 урока въ недѣлю) не пропущено ни одного урока. Преподавателемъ географіи и исторіи, Е. П. Трифильевымъ (20 ур. въ недѣлю) пропущено 23 урока, 8 по болѣзни и 15 по домашнимъ обстоятельствамъ. Преподавателемъ гражданской исторіи А. Ф. Вертеловскимъ (8 уроковъ въ недѣлю) пропущено 9 уроковъ, по болѣзни. Преподавателемъ дидактики Н. Н. Страховымъ (6 уроковъ въ недѣлю) пропущено 13 уроковъ (присутствовалъ на засѣданіяхъ въ Учебномъ Комитетѣ при св. Синодѣ). Учительницей ариметики М. Д. Дмитріевой (12 уроковъ въ недѣлю) не пропущено ни одного урока. Учителемъ церковнаго пѣнія, свящ. Иоанномъ Петровскимъ (24 урока въ недѣлю) пропущенъ 1 урокъ, по обязанностямъ казначея въ училищѣ. Учителемъ чистописанія и рисованія А. Д. Дмитріевымъ (8 уроковъ въ недѣлю) пропущено 33 урока, 21 по болѣзни и 12 по случаю вызова въ окружной судъ въ качествѣ эксперта. Учительницей чистописанія Е. А. Ергольской (12 уроковъ въ недѣлю) пропущено 29 уроковъ по болѣзни. Учительницей французскаго языка Е. Н. Гейцыгъ (12 уроковъ въ недѣлю) пропущено 8 уроковъ, по обязанностямъ Начальницы Училища. Учительницей приготовительнаго класса Т. А. Щелкуновой (15 уроковъ въ недѣлю) не пропущено ни одного урока.

Всего преподавателями пропущено 283 урока, воспитанницами пропущено 14,237 уроковъ, по болѣзни 8,316 уроковъ.

(Продолженіе будетъ).

## Отъ Правленія Братства св. Великомученицы Варвары.

Правленіе Братства св. Великомученицы Варвары при Харьковскомъ Епархіальномъ женскомъ училищѣ увѣдомляетъ, что въ настоящее время въ составъ братства входятъ слѣдующія лица.

### *Почетные члены Братства.*

Высокопреосвященнѣйшій Флавіанъ, митрополитъ Кіевскій и Галицкій.

Покровитель Братства, Высокопреосвященнѣйшій Арсеній, Архіепископъ Харьковскій и Ахтырскій.

Преосвященнѣйшій Стефанъ, Епископъ Сумскій, Викарій Харьковской епархіи.

### *Пожизненные члены Братства.*

Прот. Т. Буткевичъ, Свящ. М. Быковцевъ, О. А. Бѣляевъ, Прот. І. Вертеловскій, Свящ. Г. Виноградовъ, П. С. Владимірскій, Прот. І. Знаменскій, семинаріа ректоръ, А. Н. Кузьменко, Прот. С. Любидкій, Прот. П. Мигулинъ, Д. Д. Оболевская, Прот. П. Полтавцевъ, Свящ. В. Самойловъ, Прот. П. Тимощевъ, П. В. Токаревъ, С. Я. Токарева, К. П. Уткинъ и Е. А. Фомина.

### *Дѣйствительные члены Братства.*

Св. А. Балановскій, Е. А. Березовская, М. Д. Борщъ, А. П. Буткевичъ, Е. Т. Вуткевичъ, Р. Г. Буткевичъ, А. И. Быковцева, Т. Н. Бѣликова, Свящ. І. Бѣлогорскій, Свящ. Г. Бѣлоусовъ, О. И. Бѣлоусова, А. А. Василевская, А. О. Васильевъ, М. С. Васильева, Свящ. А. Венедиктовъ, Протод. В. Вербицкій, А. О. Вертеловскій, О. О. Вертеловская, Свящ. П. Вертеловскій, А. Г. Виноградова, И. А. Виноградовъ, П. О. Власовская, А. М. Войтова, П. Н. Воронинъ, К. М. Воскобойникова, А. П. Вышемирская, М. П. Вышемирская, П. П. Гавриловъ, Е. Н. Гейцыгъ, Н. Н. Гейцыгъ, К. Г. Гогина, Свящ. М. Гогинъ, Н. В. Гогинъ, Свящ. О. Горбачевскій, Свящ. І. Гончаревскій, В. И. Гончаревская, А. Д. Горячкина, М. С. Гольбергъ, А. А. Грекова, Прот. П. Григоровичъ, Свящ. П. Грома, В. О. Давыденко, С. Т. Давыденко, М. Д. Дмитріева, Л. И. Добронравова, М. В. Добронравовъ, В. П. Дьякова, Свящ. К. Дьяковъ, Л. Е. Дьякова, О. П. Елагина, Е. А. Ергольская, Свящ. Н. Жебиневъ, А. Н. Жуковская, А. А. Зайцева, Свящ. А. Залетовъ, Свящ. Н. Зэфировъ, М. П. Иваненко, Прот. П. Ивановъ, З. М. Ивнокова, Свящ. І. Ивноковъ, Свящ. І. С. Ивноковъ, А. П. Ива-

това, Свящ. М. Клячновъ, С. Н. Коваленко, А. В. Капустянская, М. А. Кокоревъ, А. А. Колокольцова, Я. М. Колосовскій, А. П. Копдратенко, Діак. Г. Коробчанскій, А. П. Котова, Свящ. І. Котовъ, Д. В. Кочянь, П. М. Краснякъ, Е. И. Кратирова, С. В. Крутьева, Е. А. Курасовская, Ю. А. Курасовская, Е. И. Лаврова, С. К. Лазаревъ, А. И. Левандовская, Прот. І. Левитскій, В. Т. Леонтовичъ, Н. И. Лойко, А. П. Луценко, Свящ. А. Луценко, Н. Ю. Ляйнвебергъ, Ф. В. Ляйнвебергъ, Діак. А. Мартьяновъ, І. П. Мельниковъ, Іером. Михайлъ, семинарія инспекторъ, Л. В. Михайлова, М. В. Михайлова, М. Д. Мищенко, В. Н. Мощенко, П. П. Назарьевъ, Н. Н., Н. А. Орловскій, А. Я. Павлова, М. Я. Павлова, Е. Д. Парманяна, О. Г. Перлинь, А. И. Петровская, Е. П. Петровская, Свящ. І. Петровскій, Д. К. Полтавцева, В. Д. Пономарева, С. А. Пономарева, С. И. Пономарева, А. И. Попова, М. П. Попова, Н. И. Попова, Свящ. С. Поповъ, А. М. Посельская, Свящ. С. Посельскій, Н. П. Прейсъ, В. В. Прядьвна, Діак. В. Ракшевскій, Д. М. Рогальскій, В. Г. Савельева, И. О. Самойловъ, М. М. Севастьяновичъ, А. А. Сильванская, Свящ. М. Сильванскій, Свящ. Н. Сильванскій, А. Т. Смирнова, С. А. Смирнова, А. А. Снегиревъ, Е. П. Сорокина, М. А. Стефановская, Н. Н. Страховъ, Свящ. В. Сушковъ, В. Г. Сѣдашева, М. Г. Сѣдашева, Я. В. Сѣрый, А. Н., Тимоеева, Свящ. П. Тимоеевъ, Т. Г. Тимоеева, С. П. Тимоеевская, Діак. В. Толмачевъ, Е. Ф. Толмачева, Е. П. Трифилевъ, М. Н. Трофимовъ, И. М. Туровѣровъ, Л. А. Уманцева, Свящ. С. Уманцевъ, З. П. Фадѣичъ, С. В. Черепова, П. И. Чернявская, Діак. Ф. Чернявскій, Прот. І. Чижевскій, С. И. Чистосердовъ, Е. А. Чепанбаева, П. П. Шварцъ, А. Я. Шейко, Н. Н. Шкорбатовъ, Прот. П. Шовотовъ, Т. А. Щелкунова, А. И. Энеидова, В. П. Эварницкая, Свящ. А. Юшковъ, С. Г. Юшкова, А. Н. Якимовъ, А. Н. Якимова, М. Н. Якимова, Л. А. Якимова, А. В. Яновская, Свящ. В. Яновскій, Прот. А. Ѳедоровскій, Свящ. М. Ѳедоровскій, М. А. Ѳедоровская, Е. А. Ѳомина и Свящ. П. Ѳоминь.

*Члены соревнвателей.*

Псал. Г. Акимовъ, Т. К. Корнѣенко, М. И. Любарская, Н. Н., Г. А. Парманяна, Діак. І. Поповъ и А. М. Рахманинова.

Отъ всѣхъ вышеозначенныхъ лицъ въ кассу Братства поступило членскихъ взносов и пожертвованій 1712 рублей.

## ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Архіерейскія Богослуженія въ Страстную и Святую седмицу.—Обозрѣніе Епархіа Высокопреосвященнѣйшимъ Арсеніемъ.—Общее годичное собраніе членовъ Харьковскаго отдѣленія православнаго Миссіонерскаго Общества.—Чинъ умовенія ногъ, совершенный Высокопреосвященнѣйшимъ Арсеніемъ въ великій Четвертокъ.—Торжественное служеніе литургіи въ Воскресенской церкви.—Пріемъ Владыкою Арсеніемъ Харьковскаго духовенства и представителей духовно-учебныхъ заведеній въ день Свѣтлаго Христова Воскресенія.

Посѣщеніе Москвы Государемъ и его семействомъ.—Священный огонь Гроба Господня.—Празднованіе Пасхи у современныхъ евреевъ.

*Архіерейскія богослуженія въ Страстную и Святую седмицу.* 29-го марта, суббота. Всенощное бдѣніе (6 час. веч.), а) въ соборѣ совершилъ Преосвященный Стефанъ, б) въ Покровскомъ монастырѣ—Высокопреосвященнѣйшій Арсеній.

30-го марта.—Вербное воскресеніе—Литургію (9<sup>1</sup>/<sub>2</sub> час. утра), а) въ соборѣ—совершилъ Высокопреосвященнѣйшій Арсеній, б) въ Покровскомъ монастырѣ—Преосвященный Стефанъ.

2-го апрѣля, среда. Часы в Преждеосвященную Литургію (9 час. утра): а) въ соборѣ совершилъ Высокопреосвященнѣйшій Арсеній, б) въ Покровскомъ монастырѣ—Преосвященный Стефанъ.

3-го апрѣля, четвергъ. 1) Литургію (9 час. утра), а) въ соборѣ (омовеніе ногъ) совершилъ Высокопреосвященнѣйшій Арсеній, б) въ Покровскомъ монастырѣ—Преосвященный Стефанъ. 2) Всенощное бдѣніе съ 12-ю евангеліями (6 час. веч.): а) въ соборѣ—Высокопреосвященнѣйшій Арсеній, б) въ Покровскомъ монастырѣ—Преосвященный Стефанъ.

4-го апрѣля, пятница. Вечерню съ выносомъ плащаницы (1 ч. дня): а) въ соборѣ совершилъ Высокопреосвященнѣйшій Арсеній, б) въ Покровскомъ монастырѣ—Преосвященный Стефанъ.

5-го апрѣля, суббота. 1) Утреню (въ половинѣ 5-го час. утра): а) въ соборѣ совершилъ Преосвященный Стефанъ, б) въ Покровскомъ монастырѣ—Высокопреосвященнѣйшій Арсеній. 2) Литургію (11 ч. дня), въ Покровскомъ монастырѣ—Преосвященный Стефанъ.

6-го апрѣля—Свѣтлое Христово Воскресеніе. А) Утреню и литургію (12 час. ночи): а) въ соборѣ совершилъ Высокопреосвященнѣйшій Арсеній, б) въ Покровскомъ монастырѣ—Преосвященный Стефанъ; 2) вечерню (4 часа дня): а) въ соборѣ—совершилъ Преосвященный Стефанъ, б) въ Покровскомъ монастырѣ—Высокопреосвященнѣйшій Арсеній.

7-го апрѣля, понедѣльникъ. Литургію (9 час. утра): а) въ соборѣ совершилъ Преосвященный Стефанъ, б) въ Воскресенской церкви—Высокопреосвященнѣйшій Арсеній.

— *Обозрѣніе епархіи Высокопреосвященнѣйшимъ Арсеніемъ.* На четвертый день Пасхи высокопреосвященный Арсеній, архіепископъ Харьковскій и Ахтырскій, выѣхалъ въ Богодуховъ, Сумы, Бѣлополье, Лебедянь и др. города. Къ 22 апрѣля Владыка прибудетъ въ Харьковъ. «Южн. Край».

— *Общее годовое собраніе членовъ харьковскаго отдѣленія православнаго миссіонерскаго Общества.* Въ воскресенье, 30 марта 1903 года, послѣ божественной литургіи, совершенной Высокопреосвященнымъ Арсеніемъ, Архіепископомъ Харьковскимъ и Ахтырскимъ, въ Харьковскомъ Кафедральномъ Соборѣ, члены православнаго миссіонерскаго Общества собрались въ часть дня въ покояхъ Его Высокопреосвященства. На собраніи присутствовали управляющій Харьковскою губерніею, Харьковскій вице-губернаторъ С. Н. Гербель.

Протоіереемъ о. Т. И. Буткевичемъ былъ прочитанъ отчетъ о дѣятельности комитета за 1902 годъ (27-й годъ существованія).

Въ 1902 году число членовъ, обезпечившихъ свои членскіе взносы въ пользу миссіонерскаго Общества вкладами на вѣчное время, увеличилось тремя лицами: высокопреосвященный Флавіанъ, архіепископъ Харьковскій, нынѣ митрополитъ Кіевскій, пожертвовалъ 100 руб., преосвященный Стефанъ, епископъ Сумскій, пожертвовалъ также 100 р., священникъ с. Большихъ Проходовъ, Харьковскаго уѣзда, Григорій Лобковскій, нынѣ уже умершій, завѣщалъ комитету 300 р. Ряснянскій монастырь увеличалъ уже имѣющійся на вѣчное время вкладъ его въ пользу миссіонерскаго Общества еще на 100 р. Такимъ образомъ, дѣйствительныхъ членовъ православнаго миссіонерскаго Общества въ 1902 году въ харьковской епархіи состояло 530, въ томъ числѣ 14 лицъ, обезпечившихъ свои взносы вкладами на вѣчное время.

Комитетъ въ засѣданіи своемъ 18-го марта, 1902 года, вслѣдствіе уменьшенія числа членовъ харьковскаго отдѣленія православнаго миссіонерскаго Общества въ 1901 году на 126 человекъ и общаго прихода сумъ на 1,229 руб. 6 коп., просилъ харьковскую духовную консисторію извѣстить объ этомъ циркулярию все духовенство харьковской епархіи и просить его не охлаждать своимъ усердіемъ въ святому дѣлу распространенія православной вѣры Христовой среди язычниковъ, усиливая кружечный сборъ на этотъ предметъ по церквамъ и приглашая своихъ прихожанъ въ число членовъ. А такъ какъ членами православнаго миссіонерскаго Общества могутъ быть не только лица, но и учрежденія,

каковы: монастыри, соборы, приходскія церкви, волостныя и сельскія общества, попечительства, школы, кредитныя и правительственныя учрежденія, то предложить и имъ войти въ число членовъ Общества.

16-го марта, въ субботу 2-й недѣли Великаго поста, въ харьковскомъ кафедральномъ соборѣ предсѣвателемъ комитета Преосвященнымъ Стефаномъ, епископомъ Сумскимъ, была совершена панихида по усопшимъ членамъ Общества; предъ совершеніемъ этой панихиды Владыкою сказано было приличествующее сему случаю слово, а послѣ совершенія оной,—произведенъ былъ сборъ пожертвованій въ пользу православнаго миссіонерскаго Общества, причемъ собрано 146 руб. Движеніе суммъ комитета въ отчетномъ году представлялось въ слѣдующемъ видѣ: къ 1902 году оставалось 8164 рубля 35 коп. Въ 1902 году поступило 5486 рублей 38 коп. А всего съ остаточными отъ 1901 года, въ 1902 г. въ комитетѣ было 13,650 р. 73 к. Въ 1902 году израсходовано было 5,982 руб. 46 к. Къ 1903 году осталось 7,668 руб. 27 к.

По прочтеніи отчета собраніе избрало вновь прежнихъ уполномоченныхъ для повѣрки отчета въ финансовомъ отношеніи, а именно священниковъ: о. Николая Любарскаго, о. Петра Омина и о. Леонида Твердохлѣбова.

Затѣмъ его высокопреосвященство благодарилъ присутствовавшихъ за посѣщеніе собранія и объявилъ его закрытымъ. «Южн. Кр.»

— *Чинъ умовенія ногъ, совершенный Высокопреосвященнымъ Арсвнѣмъ въ великій Четвертокъ.* Среди умиленныхъ обрядовъ седмицы страстей Господнихъ особенно трогателенъ былъ совершенный Владыкой чинъ умовенія ногъ, въ которомъ воссрешены были предъ нами черты глубочайшаго смиренія и высочайшей любви Спасителя нашего Иисуса Христа.

Чинъ умовенія ногъ совершенъ былъ въ кафедральномъ соборѣ, по установленію св. Церкви, непосредственно послѣ литургіи въ великій Четвертокъ въ память того, что Спаситель, возставъ отъ вечера, умылъ ноги ученикамъ своимъ. Вотъ каковы были обстановка и порядки совершенія этого трогательнаго обряда. На нарочито устроенномъ большомъ амвонѣ поставлено было сѣдалище для архіерея и 12 стульевъ, по 6 въ рядъ, для сослужащихъ съ Архіепископомъ священниковъ. Предъ сѣдалищемъ былъ поставленъ столъ для сосудовъ и другихъ принадлежностей умовенія, а съ лѣвой стороны архіерейскаго сѣдалища авалой для Евангелія. Послѣ

заамвонной молитвы Владыка вышелъ изъ алтаря на амвонъ, предшествуемый протодіакономъ и двумя діаконами, изъ коихъ первый несъ Св. Евангеліе, а послѣдній сосуды для умовенія. Св. Евангеліе положено было на аналоѣ, а Владыка сѣлъ на приготовленное для него мѣсто. Послѣ этого протодіаконъ съ однимъ изъ діаконовъ привели изъ алтаря 12 священниковъ, по два каждый разъ, и посадили ихъ на стульяхъ по направленію къ царскимъ вратамъ. Въ это время пѣвчіе пѣля умилительный вѣнецъ страстной седмицы: „Союзомъ любви связуемъ Апостоли, владычествующему всѣмъ себе Христу возложше, красны ноги очищаху, благовѣствующе веѣмъ миръ“. Затѣмъ они пропѣли стихиры, въ которыхъ изображается умовеніе ногъ совершенное Господомъ на Тайной вечери. Когда выведены были на амвонъ всѣ двѣнадцать священниковъ, изображающихъ учениковъ Спасителя на вечери, протодіаконъ провзнесъ великую ектенію, въ которой, между прочимъ, провзнесъ моленіе: „о еже благословитися и освятитися умовенію сему силою и дѣйствомъ и насажденіемъ Св. Духа, и о еже быти ему на умовеніе скверны согрѣшеній нашихъ“. Во время ектеніи Владыка и священники сядѣли; по окончаніи же ея всталъ только Владыка, который и провзнесъ слѣдующую молитву: „Господи и Боже преблагій, неприступный Божествомъ, въ ярацѣ раби служителя образъ восприемый, и во изображеніе снисходительнаго смиренія ученикомъ Твоимъ нозѣмъ пречистыми руками омывый и лентіемъ отерый! призри и яви на насъ недостойныхъ рабовъ Твоихъ, толикаго Твоего снисхожденія подражающихъ преславное, и сподоби плотскихъ сквернъ пзмытиса намъ и душевныя нечистоты воды сія прикосновеніемъ, даруй намъ Пресвятаго Духа невидимое питаніе, утверди наши души и тѣлеса отъ блуднаго нашу пята змія льстиваго, да чисты бывше, послужимъ благопріятно тебѣ, верху змія в скорпіи и всея силы вражія“ переходяще“. По прочтеніи этой молитвы Владыка снова сѣлъ. Непосредственно за симъ, протодіаконъ протяжно прочелъ изъ Св. Евангелія о томъ, какъ Христосъ на Тайной вечери умылъ ноги ученикамъ своимъ (Іоан. 13, 1—17). Когда протодіаконъ провзнесъ слова Евангелія: „возставъ отъ вечери“, Владыка всталъ; при словахъ же Евангелія: положи „ризны своя“, онъ снялъ съ себя епископскія отличія и облаченія: панагію, крестъ, омофоръ, палицу и саккосъ. При чтеніи протодіакономъ „и приѣмъ лентіонъ препоясася“, Владыка опоясася полотенцемъ, а при словахъ „потомъ влія воду во умывальняцу“ налилъ воды въ чашу. Протодіаконъ продолжалъ чи-

тять: „и начать умывати ноги ученикомъ и отирати лентіемъ, имже бѣ препоясанъ“; въ это время Владыка умывалъ ноги священникамъ, начиная съ сидящаго съ лѣвой стороны отъ него и оканчивая тѣмъ, который сидитъ съ правой стороны. Омовеніе совершалось такъ: Владыка своею рукою трижды лилъ воду на ногу важдаго священника, отиралъ полотенцемъ и цѣловалъ руку священника, а священникъ послѣ это цѣловалъ митру Владыки и руку его. Пока совершахось омовеніе ногъ одиннадцати священникамъ, протодіаконъ повторялъ слова Евангелія: „и начать умывати ноги ученикомъ и отирати лентіемъ, имже бѣ препоясанъ“. При чтеніи же протодіакономъ словъ Евангелія: „пріиде къ Симону Петру и глагола ему той“, Владыка подошелъ къ священнику, сидящему первымъ съ правой стороны (о. архимандриту, изображавшему собою Апостола Петра); сей послѣдній всталъ и произнесъ слова Евангелія: „Господи, ты-ли мои умыши нозѣ?“ Владыка отвѣчалъ ему также словами Евангелія: „еже Азъ творю, ты не вѣси нынѣ, разумѣши-же по сѣхъ“. О. Архимандритъ говорилъ: „не умыши ногу мою во вѣки“. Владыка отвѣчалъ: „аще не умыю тебѣ, не имаша части со мною“. Тогда первый произнесъ: „Господи! не нозѣ моею токмо, но и руцѣ и главу“, причемъ указалъ на свои руки и голову и сѣлъ на мѣсто. Владыка, отвѣчая ему словами Евангелія: „измовенный не требуетъ, токмо нозѣ умыты; есть бо весь чистъ, и вы чисти есте, но не вси“, омылъ ногу его, потомъ возшелъ на свое мѣсто и снялъ съ себя полотенце, а протодіаконъ дочиталъ Евангеліе: „вѣдѣши бо предающаго Его, сего ради рече: не всѣ чисти есте“. Когда пѣвчіе пропѣли „Слава Тебѣ, Господи, слава Тебѣ“, протодіаконъ снова пригласилъ къ внимательному слушанію Евангелія и началъ чтеніе: „Во время оно, егда умы Іисусъ нозѣ ученикомъ, пріяты ризы своя“. При многократномъ повтореніи послѣднихъ словъ „пріяты ризы своя“, Владыка облачился, а при словахъ „возлегы пакы“—сѣлъ на свое мѣсто, а священники встали. Владыка затѣмъ самъ докончилъ чтеніе Евангелія: „образъ дахъ вамъ, да яко же Азъ сотворихъ и вы творите“. Въ заключеніе онъ произнесъ молитву, въ которой испрашивалъ: „да омывше првлѣившійся вамъ отъ согрѣшеній прахъ и лентіемъ любви другъ друга отерше, возможемъ благоугодити Господеву вся дни живота нашего и обрѣсти благодать предъ нимъ“. По окончаніи молитвы предстоящіе окроплены были водою омовенія. Владыка и священники ушли съ амвона при пѣніи тропаря:

„Умывше нозѣ и предпочистившеся Тайны Божественныя причащеніемъ, нынѣ, Христе, Твоя служителие, отъ Сіона къ Елеонствѣй велицѣй горѣ съ Тобою въздоша, поюще Тя, Человѣколюбче!“

Обрядъ умовенія ногъ глубоко умилятеленъ и трогателенъ, какъ по священнымъ воспоминаніямъ, такъ и по духу смиренія и любви, которыми онъ запечатлѣнъ и преисполненъ. Онъ издревле вошелъ въ обычай христіанъ <sup>1)</sup>, такъ что и сильные весьма часто отлагали величіе свое и совершали его частно, въ дворцахъ своихъ. Византійскіе императоры въ великій четвергъ вводили въ свои чертоги нищихъ и страннѣхъ, собственными руками умывали имъ ноги, и щедро одѣляли ихъ, конечно, представляя себѣ въ назиданіе неизреченное смиреніе и любовь Господа и Спасителя нашего Іисуса Христа.

— *Торжественное служеніе литургіи въ Воскресенской церкви.*  
7-го апрѣля въ Харьковской Воскресенской церкви, по случаю ея храмоваго праздника, происходило торжественное служеніе литургіи, которую изволилъ совершать Высокопреосвященнѣйшій Арсеній, Архіепископъ Харьковскій. Въ служеніи съ нимъ участвовали протоіерей: о. Т. Буткевичъ, о. П. Полтавцевъ, о. Н. Соколовскій и священники: ключарь Собора о. Г. Виноградовъ, о. П. Скубачевскій и о. Іоаннъ Горавнъ. Обширный Воскресенскій храмъ былъ переполненъ молящимися, собравшимися со всѣхъ концовъ г. Харькова, чтобы принять участіе въ молитвѣ со своимъ новымъ Архипастыремъ и послушать его задушевныхъ и назидательныхъ поученій. Кромѣ того въ оградѣ церковной и при дверяхъ храма толпилась масса народа, жаждавшего увидѣть и послушать Владыку, уже успѣвшаго пріобрѣсти симпатіи Харьковцевъ. Всѣ имѣвшіе возможность присутствовать въ храмѣ при совершеніи литургіи были несказанно утѣшены благолѣпнымъ служеніемъ и особенно тронуты проповѣдью Владыки, связанною имъ послѣ пѣнія „Буди имя Господне благословенно“. Проповѣдь эта, напечатанная въ настоящемъ № нашего журвала, была связана съ такою теплотою и задушевностію, что до слезъ растрогала и умилила всѣхъ бывшихъ въ храмѣ. Когда Владыка раскрывалъ своимъ слушателямъ значеніе для рода человѣческаго воскресенія

<sup>1)</sup> Еще св. Апостоль Павелъ упоминаетъ объ „умовенія ногъ святымъ“ (1 Тим. 5, 10). Блаженный Августинъ свидѣтельствуетъ, что въ его время было уже въ обыкновеніи, по крайней мѣрѣ, въ нѣкоторыхъ церквахъ совершать этотъ обрядъ, именно въ Четвертокъ страстной седмицы, въ воспоминаніе Господа, умывшаго ноги Апостоламъ. (См. Новг. Еп. Вѣд. № 6).

Христова, то она буквально всѣ отъ перваго до послѣдняго чело-  
вѣка плавали... Не могъ удержаться отъ слезъ и самъ Владыка,  
очевидно, умилившись какъ талантливо изображенной имъ карти-  
ной величайшаго въ исторіи челоуѣческой событія, такъ и дѣй-  
ствіемъ словъ своихъ на сердца слушателей... Богослуженіе 7-го  
апрѣля въ Воскресенской церкви напомнило старожиламъ Харь-  
ковскимъ незабвенные дни Иннокентія, когда вдохновенное слово  
проповѣдника жгло сердца слушателей, заставляя рыдать ихъ.  
Только здѣсь слово проповѣдника не жгло сердца, а нѣжно, лю-  
бовно, трогало ихъ, призывая къ Источнику жизни къ *живой*  
*водѣ*, способной возродить наши угасающія силы и находящейся  
такъ недалеко отъ насъ. Вѣдь Тотъ, Кто смертію Своею уничто-  
жилъ власть смерти, не унесъ отъ насъ съ Собою источника бла-  
годати, но оставилъ его доступнымъ міру въ Своей Церкви. Тамъ,  
въ оградѣ церковной, у престола Божія, среди пастырскихъ по-  
ученій всякій нуждающійся въ духовномъ оздоровленіи найдетъ  
источникъ для своего исцѣленія. Тамъ, въ оградѣ церковной,  
отойдетъ отъ насъ все влекущее къ смерти и обружитъ насъ все  
то, что ведетъ къ жизни вѣчной.

— *Пріемъ Высокопреосвященнѣйшимъ Арсеніемъ Харьковскаго*  
*духовенства и представителей духовно-учебныхъ заведеній въ день*  
*Пасхи.* Въ первый день св. Пасхи къ 10-ти часамъ утра, въ покояхъ  
Высокопреосвященнѣйшаго Архіепископа Арсенія для поздравленія  
его съ праздникомъ собралась вся монашествующая въ Харьковѣ  
братія, а также городское духовенство и всѣ начальствующіе и  
учащіе въ Харьковскихъ духовно-учебныхъ заведеніяхъ. Въ 10  
часовъ Владыка вышелъ въ внутреннихъ своихъ покоевъ и, по-  
обычаю, былъ привѣтствованъ собравшимися пѣніемъ пасхальныхъ  
пѣсней „Христосъ воскресъ“, „Ангель вопіяше благодатнѣй“ и  
„Свѣтися, свѣтися“. Затѣмъ, послѣ того какъ іеродіаконъ возгла-  
силъ Владыкѣ многолѣтіе, а всѣ присутствующіе пропѣли многоя-  
лѣта, Владыка обратился къ прибывшимъ поздравить его со днемъ  
Свѣтлаго Христова Воскресенія съ теплымъ словомъ благодарности  
и благожеланій и, призвавъ на всѣхъ ихъ Божіе благословеніе,  
похристосовался сперва съ монашествующими, потомъ съ город-  
скимъ духовенствомъ и наконецъ съ начальствующими и препода-  
вателями духовно-учебныхъ заведеній. Всѣ христосовавшіе со  
Владыкой имѣли счастье получить отъ него по „писанкѣ“: монаше-  
ствующіе по красному яичку, городское духовенство—по красному

яичку в книжѣ, а начальствующіе и преподающіе въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ по красному яичку и по двѣ книжки. За послѣдніа двадцать три года, которыа мы провели въ Харьковѣ, это былъ первый случай, когда Харьковскіе Епархіальные Владыкы, въ день Свѣтлаго Христова Воскресенія, христосуясь съ подчиненнымъ своимъ, благословляли ихъ краснымъ яичками. Да пошлетъ Господь Владыкѣ за воскресеніе этого исконнаго христіанскаго обычая многая лѣта.

— *Царское посѣщеніе Москвы.* Въ нашемъ Русскомъ монархическомъ государствѣ, съ его высоко-духовнымъ содержаніемъ, проникнутымъ началомъ внутренняго единенія, событіа почти частныя, почти домашняго характера, иногда больше говорятъ сердцу, и исполнены большимъ внутреннимъ значеніемъ, нежели торжественныя офіціальныя происшествія, на которыя скорѣе всего обращаютъ вниманіе Европейскіе народы и правительства. Таковы были дніа пребыванія Царскаго Семейства въ Москвѣ на востекшей Страстной и Свѣтлой седмицахъ. По офіціальной важности, это пребываніе казалось бы, ничѣмъ не разнилось отъ лѣтняго отдохновенія въ Крыму. А между тѣмъ, какое безмѣрно-глубокое содержаніе эти счастливыя двѣ недѣли имѣли для всего народа Русскаго, чутко отражающаго въ себѣ все, что духовно переживается Москвой.

Да, это было царское говѣніе съ молитвой, это былъ отдыхъ. Но отдыхать и молиться можно вездѣ, здѣсь же была совѣстная, нераздѣлимая молитва Царя съ Его народомъ, здѣсь былъ не простой отдыхъ отъ дѣлъ, но отдыхъ въ непосредственной жизни Царя съ Его народомъ. Мяситый іерархъ Московскій церкви въ своемъ краткомъ, но выразительномъ привѣтственномъ словѣ прекрасно уловилъ и выразилъ главную сущность событіа, пережитаго Москвою въ теченіе послѣднихъ двухъ недѣль.

Владыка-митрополитъ указалъ на то, что общеніе Царя съ народомъ на почвѣ религіозно-церковной есть *самый животворный источникъ единства и силы государства.* Православная вѣра есть душа русскаго народа,—сказалъ преосвященный,—а церковь,—его мать и воспитательница.

Русскій народъ воспитанъ церковью и въ церкви.

„Вотъ почему всюду извѣстная любовь и преданность русскаго народа къ своимъ царямъ и царицамъ никогда не вспыхиваетъ такимъ яркимъ пламенемъ, какъ при единеніи ихъ съ церковью,

при общеніи ихъ съ народомъ въ его религіозныхъ событіяхъ и торжествахъ“.

Тѣсное единеніе верховной власти съ народомъ есть главнѣйшій оплотъ культуры, народнаго прогресса и самого царскаго трона. Навболѣе же плодотворнымъ и жизненнымъ бываетъ это единеніе въ томъ случаѣ, когда оно происходитъ на церковной почвѣ, проникая такимъ образомъ въ самую основу и сердцевину нашего національнаго міросозерцанія. Потому-то нельзя не признать въ высшей степени справедливыми словами слова Высокопреосвященнѣйшаго Владыки о той опорѣ, которую Тронъ православныхъ Государей имѣетъ у подножія Алтарей Божіихъ.

„Враги нашего Отечества такъ много употребляютъ усилій къ подрыву нашей Вѣры и Церкви, конечно выходя изъ того убѣжденія, что *тамъ, гдѣ падаютъ алтари—падаютъ и престолы*“...

Незабвенные Московскіе дни общенія Государя со своимъ народомъ напомнимъ намъ другое, на видъ незначительное, но по своему внутреннему содержанію чрезвычайно крупное и могущее порадовать истинно-русски чувствующихъ православныхъ людей. Разумѣемъ посѣщеніе Государемъ Императоромъ и Государыней Императрицей Высокопреосвященнѣйшаго митрополита Антонія.

Это было на первой недѣлѣ Великаго Поста. Государь Императоръ и Государыня Императрица Александра Ѣеодоровна, въ то время говѣвшіе, наканунѣ принятія Св. Тайнъ, въ пятницу около 4 часовъ пополудни, посѣтили Александро-Невскую Лавру. Въ соборѣ Лавры Ихъ встрѣтилъ митрополитъ. Ихъ Величества приложились къ ракъ мощей Св. Александра Невскаго и потомъ, вмѣстѣ со Владыкою, окруженные группою случайныхъ богомольцевъ, прослѣдовали пѣшкомъ въ митрополичьи келліи.

Здѣсь митрополитъ Антоній пригласилъ своихъ Высшихъ Гостей откушать чаю, и Царь съ Царицей, съ истинно-царскою простотой, сѣли къ чайному столу, на которомъ кипѣлъ русскій самоваръ, стояли сушки, калачъ, медъ и др. великопостное угощеніе. Чай наливалъ Владыка самъ, по постоянному своему домашнему обычаю.

Покушавъ чаю и побесѣдовавъ со Владыкою о разныхъ предметахъ изъ церковной жизни и богословской литературы, Ихъ Величества посѣтили Крестовую церковь и осматривали всѣ келліи митрополита, причѣмъ обратили Свое вниманіе на картину художника Боровиковскаго: «Муромозаніе невѣсты Императора Александръ I Елисаветы Алексѣевны».

На память объ этомъ первомъ посѣщеніи митрополичьихъ покоевъ, Владыка благословилъ Ихъ Величества иконой Божіей Матери. Приложившись къ иконѣ и поблагодаривъ митрополита за гостепрѣимство, Государь и Государыня простились со Владыкой, проводившимъ Ихъ до кареты, и отбыли изъ Лавры при восторженныхъ привѣтствіяхъ собравшагося народа. „Церк. Вѣстн.“, извѣстившій объ этомъ событіи, справедливо замѣчаетъ, что это великое въ своей христіанской простотѣ событіе, напоминающее завѣтныя времена древней святой Руси, радостно отзовется въ сердцахъ всѣхъ истинно-Русскихъ людей. Дѣйствительно, нигдѣ общеніе Царское не умиляетъ такъ глубоко народной души, какъ въ отношеніи Церкви при сердечномъ общеніи Царя и Предстоятеля Церкви, когда Царская Правда и Правда Церковная какъ бы воочию сходятся воедино. Это общеніе какъ будто лъчно трогаетъ народъ. Нашъ владыка—это какъ будто мы сами, и притомъ въ самомъ глубокомъ существѣ души. Да пошлетъ же Господь Богъ и Помазаннику Своему, в народѣ Своемъ побольше минутъ этого согрѣвающего сердца общенія.

— *Священный огонь Гроба Господня.* Предлагая вниманію нашихъ читателей замѣтку Старога Паломника (изъ Нивы за 1892 г.) о священномъ огнѣ Гроба Господня, мы считаемъ полезнымъ предварительно сдѣлать краткое описаніе храма Воскресенія Господня, гдѣ наканунѣ Свѣтлаго Христова Воскресенія иногда чудеснымъ образомъ является священный огонь. Отъ этого-то огня, хранящагося въ неугасимой лампадѣ, въ пещерѣ гроба Христа Спасителя, Патріархъ въ Страстную Субботу и зажигаетъ свѣчи въ случаѣ, если Господь не удостоитъ чудесно послать новаго огня отъ Гроба Своего.

Храмъ Воскресенія Христова, гдѣ находится Гробъ Господень и мѣсто распятія—главная святыня Иерусалима. Въ храмѣ нѣсколько придѣловъ, принадлежащихъ разнымъ вѣроисповѣданіямъ. Направо отъ входа въ храмъ двѣ мраморныя лѣстницы изъ 17 ступеней ведутъ на *Голову*. Надъ Головою устроена церковь, раздѣленная на два придѣла: одинъ принадлежитъ православнымъ, а другой католикамъ. Скала горы Голговы выслана желтыми мраморными плитами. Предъ алтаремъ католиковъ мраморный четверугольникъ означаетъ то мѣсто, гдѣ простерли Спасителя на крестъ и вонзали въ Него гвозди. Предъ греческимъ престоломъ большое Распятіе и горитъ множество лампадъ. Подъ престоломъ видно круглое въ скалѣ отверстіе, обложеное серебрянымъ окладомъ.

Здѣсь стоялъ Крестъ Спасителя. Подлѣ, направо отъ престола, видна глубокая и широкая трещина ужаснувшейся скалы въ минуту смерти Спасителя.

Войдя въ храмъ Воскресенія, богомольцы останавливаются предъ камнемъ, лежащимъ на полу подъ балдахиномъ на четырехъ столбахъ. По угламъ балдахина стоятъ четыре подсвѣчника; подъ крышей висятъ лампы. Это *камень помазанія*, на которомъ Іосифъ и Никодимъ помазывали ароматами, по еврейскому обычаю, тѣло Господа Іисуса предъ погребеніемъ.

Около задней стѣны храма выведенъ огромный куполъ на 18 столбахъ, связанныхъ сводами. Здѣсь, подъ этимъ куполомъ, находится пещера Гроба Господня. Надъ нею выстроена небольшая мраморная часовня. По обѣимъ сторонамъ входа въ нее стоятъ большіе подсвѣчники; надъ входомъ—образъ Воскресенія Христова. Дверь въ часовнѣ узкая и низенькая.

Внутри часовня раздѣляется на двѣ части: первая часть отъ входа называется *придѣломъ Ангела*. Здѣсь Ангелъ Господень, отваливши камень отъ гроба Христова, сидѣлъ на немъ. Обломокъ отъ этого камня служить престоломъ для совершенія обѣденъ. Надъ нимъ по потолку висятъ рядами дорогія лампы.

Изъ придѣла Ангела узкій, малый входъ, безъ дверей, ведетъ въ другую часть—въ ту самую пещеру, въ которой положено было тѣло Спасителя. Пройти въ нее надо согнувшись. Пещера вырублена вся изъ скалы и очень не велика—аршинъ около трехъ длиной и двухъ шириною. Вся она, и снаружи, и внутри выложена мраморомъ; половина пещеры во всю длину ея занята каменнымъ выступомъ, вырубленнымъ, словно лавка, въ скалѣ, изъ которой сдѣлана вся пещера. Этотъ-то выступъ и есть тотъ гробъ или каменное ложе, на которомъ возлежало пречистое тѣло Іисуса Христа до Его воскресенія. Надъ гробомъ на стѣнѣ стоитъ мраморный образъ Воскресенія Христова. По своду пещеры висятъ множество лампадъ, которыя теплятся день и ночь. Около гроба стоятъ благовонные цвѣты въ фарфоровыхъ вазахъ.

«Святой свѣтъ—у грековъ, пишетъ Старый Паломникъ, или Священный Огнь русскихъ паломниковъ, „искони“ являемый во храмѣ Воскресенія въ Іерусалимѣ въ послѣдній день Страстной Седмицы въ два часа пополудни,—торжество, коему подобнаго нѣтъ во всемъ христіанскомъ мірѣ. Предъ этимъ храмовымъ актомъ происходитъ троекратный около часовни Св. Гроба ходъ греческаго духовенства съ хоругвями и пѣснопѣніемъ, что длится нѣсколько минутъ. Минѣ до-

велось быть очевидцемъ происходящаго въ это время во храмѣ Воскресенія два раза. Испытываемое внѣшними чувствами при этомъ зрѣлищѣ передать съ надлежащею точностью не легко.

Обыкновенно въ Великую Субботу, въ половинѣ второго часа, раздается колоколъ въ патріархіи. Начинается оттуда шествіе. Длинною, черною лентой входятъ греческое духовенство во храмъ, предшествуя его блаженству патріарху. Онъ въ полномъ облаченіи, сіяющей митрѣ, орденахъ и панагіяхъ. Духовенство медленною поступью минуешь камень муропомазанія, идетъ къ помосту, соединяющему кувуэлю <sup>1)</sup> съ соборомъ, и затѣмъ между двухъ рядовъ вооруженной турецкой рати, едва сдерживающихъ натискъ толпы, исчезаетъ въ большомъ алтарѣ собора. Патріархъ останавливается предъ царскими вратами. Два архимандрита съ іеродіаконами его разоблачаютъ. Безъ митры и всѣхъ архипастырскихъ отлпчій, въ бѣлой полотняной хламидѣ, подпоясанный кожанымъ ремнемъ, онъ возвращается, въ сопровожденіи митрополитовъ и архіереевъ, ко входу въ часовню. Входъ запечатанъ турецкою печатью, охраняемою офицерскимъ карауломъ. Наканунѣ въ храмѣ уже всѣ свѣчи, лампы, паникадила потушены.

Послѣ троекратнаго обхода духовенствомъ, предшествуемымъ хоругвеносцами, часовни Св. Гроба, съ пѣніемъ шестаго гласа воскресной стихирь: «Воскресеніе Твое, Христе Спасе, Ангели поютъ на небесѣхъ, и насъ на земли сподоби чистымъ сердцемъ Тебѣ славить», патріархъ останавливается на помостѣ предъ наружнымъ входомъ въ часовню. Здѣсь его ожидаетъ армянскій епископъ въ облаченіи. Турецкій офицеръ снимаетъ печать. По входѣ патріарха, а за нимъ и армянскаго епископа, дверь снова запирается. Оба раза и епископа не замѣчалъ, но если онъ, по увѣренію нѣкоторыхъ, а между ними и знаменитаго паломника нашего Андрея Муравьева, и входятъ за патріархомъ, то остается въ предѣлѣ Ангела бездѣйствующимъ свидѣтелемъ. Греческій же іерархъ проникаетъ чрезъ низкое отверстіе поперечной стѣны во Св. Гробу.

Слѣдуютъ страшныя... страстныя минуты... иногда четверть часа, иногда двадцать минутъ... Это—цѣлый вѣкъ трепетнаго ожиданія... Гробовое молчаніе... Представьте себѣ мертвенную тишину многотысячной, дикой толпы, такую, что пролети птица—слышенъ былъ бы шумъ крыльевъ, и поймете тогда степень напря-

<sup>1)</sup> Такъ называется часовня съ пещерою Гроба Господня.

женнаго ожиданія этого люда. Только вмѣвшіе случай пережить эти минуты въ состояніи понять, какъ бьются тогда сердца.

Въ кувукліи, въ предѣлѣ Ангела, въ сѣверной и южной стѣнѣ два отверстія, овальныя, величвою въ большое столовое блюдо. Въ сѣверномъ... вдругъ показывается длинная свѣча... *пылающая!*

„Благодать!.. Господи помилуй! Киріе элейсопъ!.. Воля днѣ, вля днѣ, эль-Мессія!“ (арабское: нѣтъ вѣры иной, какъ православная!) Крики, вопли, неумолкающіе, неистовые несутся снизу, сверху, съ балконовъ, галлерей, ложъ, карнизовъ, отовсюду оглушительные возгласы, звонъ колоколовъ, торжественные звуки деревянныхъ биль, трескъ барабановъ, рѣзкія трели металлическихъ молотковъ, все скачетъ, кричитъ, все лѣзетъ на плечи другъ къ другу; страшные вопли женщинъ, дѣтей... Мнѣ сдается, что я въ громадномъ зданіи, безъ выхода, охваченномъ пожаромъ. Огонь моментально сообщается всюду, у всѣхъ горятъ пучки свѣчъ, ихъ спускаютъ на веревкахъ съ галлерей, зажженные летятъ вверхъ. Весь храмъ объятъ пламенемъ.

Съ неимовѣрными усиліями солдаты едва успѣваютъ очистить путь вышедшему изъ кувукліи патріарху. Блѣдный, со страдальческими чертами лица отъ глубокаго душевнаго потрясенія, патріархъ медленно приближается къ соборному алтарю. Такъ во время оно Моисей оставилъ выси Синайскія. Патріархъ простираетъ въ обѣ стороны зажженные свѣчи. Кто успѣваетъ тушить свой пучъ и ловитъ пламя патріаршей свѣчи... Существуетъ обыкновение являться къ торжеству съ 33 свѣчами, связанными въ пучокъ,—воспоминаніе о числѣ годовъ земной жизни Спасителя.

Въ алтарѣ патріархъ отдыхаетъ не болѣе пяти минутъ, и затѣмъ удаляется; мало-по-малу и все духовенство исчезаетъ изъ храма.

Что же произошло? откуда же взялся огонь у патріарха? Таковы, разумѣется, вопросы у скептика на языкѣ.

Какъ-то вскорѣ послѣ пасхальныхъ дней, я въ числѣ нѣсколькихъ вновь прибывшихъ поклонниковъ, сопровождалъ іерарха на пути въ Іерихонъ и къ Іордану. На половинѣ дороги мы были приглашены въ его палатку къ обѣду. Одинъ изъ такихъ скептиковъ, выбравъ удобную минуту, вдругъ поставилъ такъ вопросъ:

— Откуда, ваше—ство, извольте огонь получать въ кувукліи?

Престарѣлый архипастырь, не обращая вниманія на то, что слышалось въ тонѣ вопроса, невозмутимо отвѣчалъ такъ (мною почти слово въ слово записано было слышанное):

„Я, милостивый государь, извольте знать, безъ очковъ уже не

чтецъ. Когда впервые вошелъ я въ предѣлъ Ангела и за мною закрылись двери, тамъ царилъ полумракъ. Свѣтъ едва проникалъ черезъ два отверстія изъ ротонды Св. Гроба, тоже слабо освѣщаемой сверху. Въ предѣлѣ же Св. Гроба я не могъ различить—молитвенникъ ли у меня въ рукахъ, или что другое. Едва-едва замѣчалось какъ бы бѣлесоватое пятно на черномъ фонѣ ночи; то очевидно, бѣлѣла мраморная доска на Св. Гробѣ. Когда же я открылъ молитвенникъ, къ удивленію моему, печать стала вполне доступна моему зрѣнію безъ помощи очковъ. Не успѣлъ я прочесть съ глубокимъ душевнымъ волненіемъ строки три-четыре, какъ, взглянувъ снова на доску, бѣлѣвшую все болѣе и болѣе и такъ, что мнѣ явственно представились уже всѣ четыре ея края, замѣтилъ я на доскѣ оной какъ бы мелкій разсыпанный бисеръ разныхъ цвѣтовъ, вѣришь сказать какъ бы жемчугъ съ булавоочную головку и того меньше,—доска начала уже положительно издавать яко бы свѣтъ. Безсознательно сметая взряднымъ кускомъ ваты этотъ жемчугъ, который началъ сливаться подобно каплямъ масла, я почувствовалъ въ ватѣ нѣкую теплоту и столь же бессознательно коснулся ея фитилемъ свѣчи. Овъ вспыхнулъ, подобно пороху, и—свѣча горѣла, и три образа Воскресенія озаряла, какъ озаряла ликъ Св. Богоматери и всѣ металлическія наль Св. Гробомъ лампы. Предоставляю за сямъ вамъ, милостивый государь, судить о моемъ въ ту минуту душевномъ волненіи, и за сямъ вывести отвѣтъ на сдѣланный вопросъ\*.

Сказанія о явленіи огня на Св. Гробѣ восходятъ до II столѣтія нашей эры. Указывается на свидѣтельства отцовъ Церкви—Григорія Нисскаго и Іоанна Дамаскина. У перваго читаемъ: „Петръ вѣрвалъ, видѣлъ же не тоюмо чувственными очима, но и высокимъ апостольскимъ умомъ: *исполненъ убо былъ гробъ снѣга*, такъ что хотя и ночь была, однако двѣма образами видѣлъ внутреннія: чувственно и душевно“. У втораго же: „Петръ предста ко гробу и свѣтъ зря во гробѣ ужасашеся“... На стражѣ Св. Гроба уже нѣсколько вѣковъ стоятъ православные іерархи. Теперь, если даже и допустить нѣкоторую основательность въ сомнѣніяхъ невѣрующуихъ, возможно-ли подумать, что въ длинномъ рядѣ наследниковъ престола Св. Іакова не оказалось бы ни единого ставленника во главѣ Іерусалимской Церкви, который бы, впервые преступая къ священнодѣйствию у Св. Гроба въ Великую Субботу и, познавъ святотатственное, діаволу угодное дѣло на Гробѣ Господнемъ, не возмущился бы душою и не являлъ, во имя предержавной

имъ хоругви Православія, всю ложь дѣяннѣя и обманъ, подозрѣваемый невѣрящими?

Теперь сдѣлаемъ краткій перечень сказаннѣй древнихъ и новѣйшихъ паломниковъ о явленіи священнаго огня при Гробѣ Господнемъ.

Первый изъ русскихъ паломниковъ, *игуменъ Даниилъ*, путешествовавшій по Св. Землѣ въ концѣ XI и началѣ XII вѣка, пишетъ: „И се ми показалъ Богъ видѣти худому и недостойному рабу Своему, Даниилу вноку: видѣхъ бо очима своими грѣшными, какъ сходить свѣтъ святой ко Гробу Животворящему Господа Бога и Спаса нашего. О томъ скажу, яко же видѣхъ повстивѣ“. Игуменъ Даниилъ обращался за покровительствомъ къ королю Балдуиу I. «Видѣлъ, какъ въ Великую Пятницу, по вечернѣ, потирають Гробъ Господень, и помывають кандила, сущая надъ Гробомъ и наливають кандила вся та масла деревянна, чиста и не вжигаютъ свѣтиленъ и запечатлѣють Гробъ Господень во второй часъ ночи». Съ разрѣшенія Балдуяна и онъ (Даниилъ) поставилъ тогда «на средѣ Св. Гроба Господня русское кандило,—еже поставихъ азъ грѣшный. Заутра же въ Великую Субботу, въ шестый часъ дня, собираются вси люди предъ церковию Воскресенія Христова.. и ждутъ, дондеже князь Балдвинъ придетъ съ дружиною, и бываетъ тогда отверзтіе дверемъ церковнымъ и входятъ вси людіе въ церковь въ тѣснотѣ велицей и наполняютъ церковь и внѣ церкви, около Голгоѣы и около Краніева мѣста и дотолѣ, идѣже Крестъ Господень,—все полно будетъ людей.. И яко бысть седьмый часъ дня субботняго, поиде князь Балдвинъ ко Гробу Господню и съ дружиною своею изъ дому своего—*вси боси и тѣши*. И повелѣ же (Балдуинъ) игумену Святаго Саввы стати надъ Гробомъ со всѣми чернецы и съ православными попы, а мене же худаго повелѣ поставити высоко надъ самыми дверьми гробными противу великому алтарю, яко дозрѣти ми бяше во двери гробныя. Двери же гробныя всѣ трои замчены и запечатаны печатью царскою.. Яко почаша паремь чести Субботы Великия, и на первой паремь изыде епископъ съ діакономъ изъ великаго алтаря и приде къ дверямъ гробнымъ, и призрѣ въ гробъ сквозъ хрестцъ дверей тѣхъ и не узрѣ свѣта во гробѣ и возвратится вспять во алтарь. Епископъ съ діакономъ пакы припаде къ дверемъ гробнымъ и не увидѣ ничто же во гробѣ. Тогда вси людіе возопиша со слезами: «Жиріелейсонъ (Господи помилуй)!» Яко бысть 9-му часу минушу начаша пѣти проходную: «Господеви послѣ»; тогда внезапно приде туча мала отъ востока и ста надъ верхомъ непокрытымъ

тоя церкви, и одожди надъ Гробомъ Господнимъ. И тогда внезапно возсія свѣтъ во гробѣ святѣмъ и изыде блистаніе страшно и свѣтло изъ Гроба Господня. И приде епископъ съ четырьмя діаконами и отверзоша двери гробныя. И взяша свѣщу у князя того Балдуина и вииде, взже свѣщу княжу первое отъ свѣта того святаго, изнесше изъ гроба свѣщу и власть ю самому князю тому въ рудѣ; и ста князь на мѣстѣ своемъ, держа свѣщу ту съ радостію великою... Свѣтъ же святой нѣсть яко огонь земный, но чудно инако свѣтвся изрядно, пламя его «червлено» яко вино-варь. И тако вси людіе стоятъ со свѣщами горящими, вопіють же вси непрестанно: «Господи помилуй!» — съ радостію великою и веселіемъ, видѣвши свѣтъ Божій святой».

Путешествовавшій по Св. Землѣ въ половинѣ XV столѣтія *іеродіаконъ Зосима*, монахъ Сергіевской пустыни, свидѣтельствуетъ о невидимомъ заженіи лампадъ надъ гробомъ.

Московскій купецъ *Трифонъ Коробейниковъ*, путешествовавшій въ 1583 году по повелѣнію царя и великаго князя Іоанна Васильевича, сообщаетъ слѣдующее: „Приде же патріархъ къ дверемъ и повелѣ туркамъ придѣлѣ отпечатати; патріархъ же отверзе двери гробницы и — узрѣвше вся людіе благодать Божию, сошедшую съ небесъ на Гробъ Господень въ огненномъ образѣ, *огню ходящу по Гробу Господню по доскѣ мраморнѣ и всякими цвѣты*, что молнія съ небеси. Патріархъ же вииде еднѣ въ придѣлѣ Гроба Господня, вмуще въ обонхъ рукахъ свѣща многія, приступи ко Гробу Господню, держа свѣща вскрай Гроба Господня и сииде огонь съ Гроба Господня, яко же молнія на патріаршу руку и на свѣща, и абіе загорѣшася свѣща въ патріаршихъ рукахъ предъ свѣми людьми и *наскъ сподобилз Богз видѣти*».

Антіохійскій монахъ, уроженецъ русскій, *В. Барскій*, описывая свое путешествіе въ началѣ XVII в. въ Іерусалимъ, говоритъ: „Заутріе въ Великую Субботу всѣ лампады и свѣща сами турки съ инокамъ греческими и армянскими, вся престолы и углы церковныя, горѣ и внизу созирають, аще могутъ, гдѣ какого-либо свѣтило буде обрѣсти и всюду угашаютъ. Бывшу же яко полчасу осьмому дня намѣстивъ патріарха изыде со всѣмъ священнымъ соборомъ и творяху обхожденіе окрестъ каплицы Гроба Христова, поюще: «Воскресеніе Твое, Христе Спасе нашъ, Ангели поють на небесѣхъ»... обшедше же прежде священницы вси завратшася въ великій олтарь... Намѣстникъ же, турчану отрѣшившу печать и отверзшу двери, вииде внутрь гроба со свѣщами цедоз-

женными... вкупѣ же съ архіереемъ греческимъ и епископъ армянскій внутри вниде, обаче не дѣйствуетъ, токмо зреть чудо творимое и стоятъ за первыми врата великими при камени, иже отваленъ есть отъ гроба (въ придѣлѣ Ангела). Архіерей же греческій во внутреннѣйшія входитъ врата, вѣ же есть Гробъ Христовъ мраморенъ, и тамо, не вѣмъ како и каковымъ образомъ, запалаетъ свѣщи мнози и даетъ единъ связанъ свѣщъ отъ руки своея армянскому архіепископу, таже износятъ вонъ къ народу. Сіе азъ самъ видѣхъ, и тогда утвердихъ маловѣріе мое.

Іеромонахъ *Мелетій*, бывшій въ Іерусалимѣ въ концѣ XVIII столѣтія, также, описавъ происходящее въ Великую Субботу у Св. Гроба, передаетъ слова архіепископа Мисавла, отправлявшаго тогда при явленіи огня служеніе: „Вшедше мнѣ, сказалъ о. Мисавль,—внутри ко Св. Гробу, видимъ бѣ на всей крышѣ Гробной блистающъ свѣтъ, подобно разсыпанному мелкому бисеру, въ видѣ бѣлаго, голубаго, алаго и другихъ цвѣтовъ, который потомъ совокупляясь краснѣлъ, и претворялся въ теченіе времени въ вещество огня; но Огонь сей, въ теченіе времени, какъ только можно прочесть не снѣша четыредесять кратъ „Господа помилуй!“ не жжетъ и отъ сего-то огня уготованныя кандила и свѣщи возжигаются. Но, впрочемъ, присовокупляетъ онъ,—*какъ и откуда сіе бываетъ? сказать не могу!*“

То же самое по существу говоритъ и знаменитый паломникъ *Андрей Муравьевъ*, бывшій въ Іерусалимѣ при томъ же митрополитѣ Петры Аравійской Мисавлѣ... „Прежде его (торжества) начала отворяють на мигъ двери часовни (прежде запечатанныя) игумену храма и онъ ставитъ на Св. Гробъ незажженную лампаду, вмѣстѣ съ двумя пувами свѣчъ, изъ 33 каждый, въ память годовъ Христовыхъ, и кладетъ хлопчатую бумагу, дабы собрать ею Св. Огонь, появляющійся, какъ говорятъ, малыми искрами на мраморной плитѣ“.

Почти въ тѣхъ же выраженіяхъ повѣствуетъ о Св. Огнѣ путешествовавшій три года спустя другой знаменитый паломникъ нашъ, *Авраамъ Сергѣевичъ Норозъ*. Въ его свидѣтельствѣ поразителенъ однако сообщаемый имъ такой фактъ; что митрополитъ, направляясь къ часовнѣ Гроба Господня для принятія Св. Огня, удостоилъ дать ему съ тремя другими особами разрѣшеніе слѣдовать за нимъ въ придѣлѣ Ангела. „За нами, говоритъ онъ, затворились двери. Никогда не угасающія лампы надъ Гробомъ Господнемъ были уже потушены; одно слабое освѣщеніе приходило

къ намъ изъ храма сквозь боковыя отверстія часовни... Одинъ только митрополитъ вошелъ (далѣе) въ вертепъ Гроба Господня. Я видѣлъ, продолжаетъ Норовъ, какъ престарѣлый митрополитъ, склонясь предъ низкимъ входомъ, вошелъ въ вертепъ и повергся на колѣни предъ Святымъ Гробомъ, предъ которымъ ничего не стояло и который былъ совершенно обнаженъ. Не прошло минуты, какъ мракъ озарился свѣтомъ и митрополитъ вышелъ къ намъ съ пылающимъ пукомъ свѣчей... Я очень желаю, добавляетъ А. Норовъ, сойтись съ латинскими монахами дружественно. Бесѣдуя однажды съ ними въ душевномъ прискорбіи о распряхъ, раздѣляющихъ христіанскія церкви (въ Іерусалимѣ въ особенности, прибавлю отъ себя), я слышалъ жалобы отъ ихъ настоятеля на грековъ; онъ упрекалъ ихъ, между прочимъ, за Святой Огонь. Онъ прибавлялъ, что говоритъ мнѣ о томъ, какъ европейцу. Я отвѣчалъ, что если онъ принимаетъ это за обрядъ, то и въ такомъ случаѣ обрядъ этотъ освященъ столѣтіями, и что Римская церковь не имѣетъ права на такой упрекъ; что мнѣ Италия коротко знакома, что и я такъ же отнесусь къ нему, какъ европейцу, о совершаемомъ обрядѣ въ Неаполѣ, въ церкви Св. Януарія, когда хранимая въ склянкѣ кровь мученика, будучи вынесена передъ народомъ, начинаетъ кипѣть. Тутъ настоятель воскликнулъ: „но вѣдь это—настоящее чудо“ и не внималъ никакимъ возраженіямъ. „Если это такъ, сказалъ я ему,—то позвольте мнѣ болѣе вѣрить чуду, совершающемуся на Гробѣ Самого Спасителя, чѣмъ чуду Св. Януарія“

Если сопоставить мною испытанное два раза, мною слышанное изъ устъ глубокопочитаемаго іерарха, священнодѣйствовавшего при чудномъ явленіи Св. Огня, съ безчисленными сказаніями богобоязненныхъ паломниковъ, повторившихъ почти слово въ слово то же объ этомъ явленіи, то сомнѣнію въ чудесномъ по временамъ явленіи священнаго огня при гробѣ Господнемъ нѣтъ мѣста. <sup>1</sup>

— *Празднованіе Пасхи у современныхъ евреевъ.* Праздникъ Пасхи,—это «торжество изъ торжествъ» въ Христовой церкви,—является также великимъ праздникомъ и для правовѣрнаго еврея. Мы, христіане, здѣсь «смерти празднуемъ умерщвленіе и иного житія вѣчнаго начала», а они вспоминаютъ и торжествуютъ величайшій моментъ въ исторіи еврейскаго народа, освобожденіе отъ рабства въ Египтѣ и начало особеннаго промысленія Божія о немъ. Поэтому и во времена библейскія и въ настоящее время еврей торжественно празднуютъ свою Пасху.

Во времена ветхозавѣтныхъ празднованіе Пасхи у евреевъ опре-

дѣлялось предписаніями закона Моисеева.—Эти предписанія устанавливали порядокъ торжества общественнаго,—при скиніи, а затѣмъ при храмѣ Іерусалимскомъ,—и семейнаго, домашняго.

Въ кн. Левитъ (XXIII, 5—14) находятся слѣдующія предписанія: «въ первомъ мѣсяцѣ въ 14 день мѣсяца между вечерними Пасха Господу. И въ 15 день мѣсяца перваго праздниекъ опрѣсноковъ Господу; семь дней опрѣсноки да ясте. И день первый нареченъ святъ будетъ вамъ, всякаго дѣла работня не сотворите. И да принесете всесоженія Господу 7 дней, и день седьмый нареченъ святъ будетъ вамъ: всякаго дѣла работая не сотворите. И рече Господь къ Моисею: глаголи сыномъ Израилевымъ: егда увидите въ землю, юже Азъ даю вамъ, и пожнете жатву ея и принесете снопы начатокъ жатвы вашей къ жрецу. И вознесетъ спопъ предъ Господа пріятенъ вамъ; на утріе перваго дне субботы да вознесетъ его жрецъ. И сотворите... овча непорочно, единолѣтно во всесоженіе Господу. И жертву его двѣ десятины муки пшеничны сопряжены въ елеи... и возліяніе его вина четвертую часть ина <sup>1)</sup> и хлѣба и пряженныхъ класовъ новыхъ да не снѣстѣ даже до того дне самаго, дондеже принесете вы дары Богу нашему»...

Въ этихъ предписаніяхъ ничего не говорится о празднованіи Пасхи домашнемъ, семейномъ, потому что они были даны раньше, при самомъ установленіи праздника. Въ кн. Исходъ (XII, 1—14) говорится объ этомъ слѣдующее:

«Рече Господь къ Моисею и Аарону въ земли Египетстѣй, глаголя: рцы ко всему сонму сыновъ Израилевыхъ: въ десятый день мѣсяца сего (нисана) да возьметъ кійждо овча по домамъ отечествъ, кійждо овча по дому. Аще же мало ихъ есть въ дому, яко не довольнымъ быти на овча, да возьметъ съ собою сосѣда ближняго своего по числу душъ; кійждо довольное себѣ сочтетъ на овча. Овча совершенно, мужескъ полъ, непорочно и единолѣтно будетъ вамъ, отъ агнецъ и отъ козлищъ пріимете. И будетъ вамъ соблюдено даже до четыренадесять дне мѣсяца сего: и заколютъ то все множество собора сыновъ Израилевыхъ къ вечеру. И пріимутъ отъ крове и помажутъ на обою подвою и на прагахъ въ домѣхъ, въ нихъ же снѣдятъ тое. И снѣдятъ мяса въ нощи той печена огнемъ, и опрѣсноки съ горькимъ зеліемъ снѣдятъ. Не снѣсте отъ нихъ сурово, ниже варено въ водѣ... Не оставите отъ него до утрія, и кости не сокрушите отъ него, останки же отъ него до утра огнемъ сожжете. Сице же снѣсте е: чресла ваша препоясана и сапозы ваши на ногахъ вашихъ и жезлы ваши въ рукахъ ва-

<sup>1)</sup> Инъ мѣра для жидкостей окохо 12 стакановъ.

шихъ и свѣсте е со тщаніемъ: Пасха бо есть Господня... И будетъ вамъ день сей въ память и празднуйте той праздникъ Господу во вся роды ваша»...

Согласно вышеизложеннымъ узаконеніямъ и праздновалась у евреевъ Пасха во времена ветхозавѣтныхъ.

Какъ же теперь у евреевъ празднуется этотъ великій праздникъ? Много вѣковъ тому назадъ пересталъ существовать храмъ Иерусалимскій, прекратилось священство и жертвы Богу по закону Моисееву... Мѣстомъ общественной молитвы евреевъ стали синагоги, надъ закономъ Моисеевымъ нагромоздилось пространное и мелочное толкованіе въ родѣ Талмуда и Каббалы; сами евреи разсѣялись по лицу земли и утратили національную самостоятельность... Естественно, что благодаря всему этому въ значительной степени измѣнился и характеръ праздниковъ еврейскихъ.

Не лишнее интереса описаніе праздника Пасхи у современныхъ евреевъ мы и думаемъ предложить вниманію читателей.

Еще къ вечеру кануна праздника Пасхи <sup>1)</sup> всѣ еврейскія жилища избавлены отъ негоднаго хомеца (внѣ-праздничной пищи); все прибрано, вездѣ чисто и пріятно на взглядъ. Права, оставляется еще немного пищи, но только на ужинъ и на завтракъ.— За всѣмъ тѣмъ требуется еще совершить послѣдній актъ окончательнаго уничтоженія хомеца. Придя вечеромъ изъ синагоги и наскоро поужинавъ, глава семьи принимается за вышолненіе этой важной заповѣди. Часомъ раньше, жена уже позаботилась приготовить, что нужно, для этой священной церемоніи. Размельчивъ на крошки кусокъ чернаго хлѣба, она раздѣлила ихъ на маленькія кучки и разложила по разнымъ потаеннымъ мѣстамъ комнаты, чтобы мужу не легко было найти ихъ, черезъ что заслуга его передъ Богомъ будетъ больше.

Въ сопровожденіи жены и всѣхъ домочадцевъ хозяинъ отправляется отыскивать хомецъ—съ большой деревянной ложкой въ одной рукѣ и гусинымъ крыломъ въ другой; онъ обходитъ комнаты, внимательно осматривая каждый потаенный уголокъ; найдя кучку крошекъ, тщательно сметаетъ ее крыломъ въ ложку.

— Когда собраны будутъ всѣ крошки, ложку съ хомецомъ обвязываютъ бѣлою тряпичею и вмѣстѣ съ крыломъ прячутъ въ надежное мѣсто.

На слѣдующій день, тотчасъ послѣ утренней молитвы, все семейство наскоро завтракаетъ остатками хомеца, послѣ чего онъ

<sup>1)</sup> Описаніе это извлечено изъ ст. «Пасхальная пѣснь» — Историческій Вѣстникъ 1901 г. кн. 2-я.

уже абсолютно воспрещается и тотчасъ же глава семьи вчерашнюю ложку съ хомецомъ и крыло бросаетъ въ пылающую печь на всеожженіе, прочитывая при семъ особую краткую молитву.

Вечеромъ наступаетъ праздниѣ.—Мужской полъ, безъ различія возраста, отправляется въ синагогу, на вечернюю молитву, а женскій—принимается првготовлять все, что нужно для пасхальнаго стола, в царскій престоль <sup>1)</sup> для главы семьи, пристраиваемый у самаго стола.

Накрытъ столъ чистой скатертью. Посреди его стоятъ въ рядъ три подсвѣчника; близъ нихъ объемистый графинъ съ виномъ домашняго издѣлія и вокругъ него стоятъ спеціально пасхальные „вейсесы“ (стаканы) по числу душъ семейства; затѣмъ немного поодаль поставлены три блюдечка, на одномъ головки хрѣна, на другомъ—пучекъ зеленой петрушки, а въ третьемъ т. н. „харейсесъ“ (родъ тѣста желто-бураго цвѣта изъ смѣси толченыхъ грецквхъ орѣховъ, изюма, имбиря, корицы и т. п.), возлѣ нихъ двѣ тарелки,—одна съ легкимъ тузлукомъ (разсолъ), а другая—съ поджареннымъ говяжьимъ мосоломъ, напоминающимъ пасхальнаго агнца; въ заключеніе же всего передъ мѣстомъ, гдѣ находится сѣдалвице главы семейства, поставлена тарелка съ тремя мацами.—Убравши столъ, хозяйка облачается въ праздничныя одежды.

И вотъ глава семейства является домой. Послѣ обычнаго взаимнаго привѣтствія, онъ облачается въ царское одѣяніе, состоящее изъ т. н. кителя (длинная рубаха съ широкими рукавами и большимъ воротникомъ), бѣлаго широкаго пояса и бѣлой ермолки, и возлегаетъ на своемъ импровизированномъ тронѣ.—Начинается праздниѣ. Одинъ изъ старшихъ членовъ семьи разливаетъ изъ графина вино по всѣмъ стаканамъ, беруть ихъ въ руки, и прочитывая молитву выпиваютъ до дна; затѣмъ усаживаются вокругъ стола по старшинству.

Тотчасъ за этимъ дверь комнаты запирается на ключъ. Глава семейства правою рукою беретъ за край тарелки съ мацами, остальные также, и всѣ монотоннымъ полугрустнымъ голосомъ читаютъ слѣдующій монологъ: „Вотъ хлѣбъ убожества, который ѣли наши предки въ землѣ Египта. Кто голоденъ, приди и ѣшь!

<sup>1)</sup> Талмудъ увѣряетъ, что въ этотъ вечеръ всѣ евреи, главы семействъ, возводятся Богомъ въ царскій санъ, и они должны именоваться всѣ въ этотъ вечеръ—царями и вести себя по царски: облачаться въ царскія одежды и воссѣдать на царскихъ тронахъ. Царскій тронъ, устраиваемый въ этотъ вечеръ,—это обыкновенная кровать, мягко и роскошно убранная съ высокимъ изголовьемъ, приспособляемымъ къ возлежанію на манеръ древнихъ.

Кому требуется, придѣ и соверши съ нами Пасху! Въ нынѣшнемъ году мы здѣсь (на чужой землѣ); на будущій годъ будемъ въ землѣ Израиля. Въ нынѣшнемъ году — мы рабы, на будущій же годъ всѣ будемъ сыны свободы<sup>а</sup>.

Когда монологъ конченъ, младшій сынъ, взгромоздившись на столъ, обращается въ отцу съ слѣдующими четырьмя вопросами: 1) почему это сегодня мы ѣдимъ одну мацу, а въ прочее время всякій хлѣбъ, какой вздумается; 2) почему сегодня ѣдимъ горькія коренья, а въ другое время сладкія на вкусъ овощи; 3) почему въ другіе вечера года мы ни разу не макаемъ зелень (въ тузлукъ), а сегодня дважды; 4) почему въ другіе вечера во время трапезы мы сидимъ обыкновенно, а нынѣ возлагаемъ? Эти вопросы предварительно разучиваются дѣтьми въ школахъ.

Окончивъ вопросы, мальчикъ садится на свое мѣсто, а глава семейства, а за нимъ всѣ остальные, какъ бы въ отвѣтъ на эти вопросы, разомъ вслухъ начинаютъ читать исторію рабства Евреевъ въ Египтѣ и освобожденія отъ него. Чтеніе продолжается часъ и два.

Чтеніе кончается, и глава семьи беретъ головку хрѣна, макаетъ ее въ блюдечко съ хайресесъ и цѣликомъ глотаетъ; потомъ съѣдаетъ нѣсколько стеблей зеленой петрушки, предварительно обмакнувъ ихъ въ тузлукъ. — То же въ точности исполняется и всѣми остальными.

Затѣмъ, глава семьи беретъ изъ тарелки верхнюю мацу и, разломивъ ее на куски, раздаетъ сидящимъ за столомъ, которые, по прочтеніи краткой молитвы, съѣдаютъ эти куски. Потомъ, разломивъ вторую мацу, но такъ, чтобы каждому досталось по два куска, онъ кладетъ между кусками хрѣнъ и жуетъ все это вмѣстѣ, предварительно произнеся слова: „такъ дѣлалъ Гилель въ то время, когда храмъ Іерусалимскій существовалъ“.. То же повторяется и другими членами семьи.

Вслѣдъ за этимъ глава семейства беретъ послѣднюю мацу разламываетъ ее на 2 части, одну оставляетъ для стола, а другую прячетъ подъ подушку своего изголовья, послѣ этого начинается настоящая трапеза. — Сперва ставится на столъ тарелка съ крутосваренными яйцами, которыя ѣдятъ, крошивъ въ соленую воду; затѣмъ, крошатъ мелко хрупкую мацу въ большую миску съ горячимъ борщемъ; потомъ — рыбу, т. н. knejdeli подъ куринымъ соусомъ, курицу съ рѣдкой въ прикуску; наконецъ, въ видѣ десерта т. н. цимесъ изъ моркови и пастернака.

Стаканы наполняются вышеупомянутымъ напиткомъ; каждый

ставить свой стаканъ предъ собой, мизинцемъ правой руки макаетъ въ жидкость и образовавшуюся отъ этого на кончикѣ пальца каплю стряхиваютъ на полъ.—И это повторяется до 10 разъ по числу казней, посланныхъ Богомъ на Египтянъ за ослушаніе фараона, при чѣмъ нараспѣвъ произносится названіе казней.

Стаканы выпиваются до дна и наполняются вновь. Этотъ моментъ одинъ изъ важныхъ во всемъ пасхальномъ обрядѣ: теперь ждутъ дорогого желаннаго гостя, который въ этотъ вечеръ посѣщаетъ всѣ Еврейскія жилища. Этотъ гость—Илія пророкъ. Ему очищаютъ почетное мѣсто у стола, ставятъ стулъ или кресло и на столѣ предъ нимъ полный стаканъ вина.

Кто-либо изъ сидящихъ за столомъ отворяетъ запертую дверь и всѣ быстро поднимаются съ своихъ мѣстъ, со взорами, обращенными къ двери, громко разомъ привѣтствуютъ вошедшаго невидимаго гостя.—И тотчасъ, въ присутствіи Великаго пророка, еврей начинаютъ изливать свою горечь на свою судьбину въ чужой землѣ, въ землѣ враговъ своихъ гоевъ. Плачевнымъ голосомъ всѣ читаютъ псаломъ Давида.

Затѣмъ стаканы кейсесъ выпиваются и наполняются вновь; глава семьи разламываетъ оставленную половинку мацы, по кусочку даетъ каждому изъ трапезующихъ, которые и съѣдаютъ ихъ.—Вновь выпиваются стаканы-кейсесъ и начинается пѣніе пасхальныхъ пѣсней.

Этимъ пѣніемъ и заканчивается пасхальное торжество.

«Холм. Еп. В.»

## О ВЪ Я В Л Е Н І Я

ПОДПИСКА НА 1903 ГОДЪ

„Б У Д Ъ Т Е З Д О Р О В Ы!“

Семейный гигиеническій журналъ (7-й годъ изданія).

Въ 1903 году программа журнала остается та же, какъ и въ первые 6 лѣтъ. Статьи по различнымъ вопросамъ сохраненія здоровья и самопомощи и въ болѣзняхъ, популярная медицина, домашняя гигиена, леченіе безъ помощи врача, бесплатные медплевскіе совѣты. При этомъ общедоступное изложеніе, легко исполнимыя наставленія и рецепты, немедленные отвѣты подписываема на вопросы касательно ихъ здоровья, исключительно практическія свѣдѣнія. Каждый читатель найдетъ много полезнаго для себя въ журналѣ „Будьте здоровы!“ №№ выходятъ два раза въ мѣсяцъ. Подписная цѣна съ пересылкой: годъ 4 рубля, полгода 2 рубля, четверть года одинъ рубль. Адресъ: С.-Петербургъ, редація „Будьте здоровы!“ Редакторъ-Издатель д-ръ И. И. Зарубинъ.

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ  
**ИКОНОСТАСНАЯ И ЦОВОЛОТНАЯ**  
МАСТЕРСКАЯ

**Алексѣя Петровича ПЕТРОВА съ С-ми.**

—» Существуетъ съ 1852 года. «—

**МОСКВА, Мѣщанская ул., домъ № 98.**

**ПРИНИМАЮТСЯ ЗАКАЗЫ**

**НА ХУДОЖЕСТВЕННО-РѢЗНЫЯ, ЖИВОПИСНЫЯ и ИКОНОПИСНЫЯ  
РАБОТЫ,**

какъ-то: Церковные иконостасы (и военно-походные) въ разныхъ отрогахъ выдержанныхъ стилахъ, мѣстные и запрестольные кіоты, балдахины надъ престолами, гробницы подъ плашаницу, запрестольные кресты и рамы съ тумбами, кресты съ предстоящими съ рѣзной горой, аналои, престолы, жертвенники, свѣчные ящики и зеркала для присутственныхъ мѣстъ,

**А ТАКЖЕ ПРОИЗВОДИТСЯ РЕСТАВРАЦІЯ**

**ИКОНОСТАСОВЪ, ИКОНЪ, ВНУТРЕННЕЙ и НАРУЖНОЙ ЖИВОПИСИ въ ХРАМАХЪ и пр-  
и ЗОЛОЧЕНІЕ ГЛАВЪ и КРЕСТОВЪ.**

Рисунки, смѣты и чертежи высылаются по первому требованію.

---

**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, гдѣ нужно—съ разорочной платема.

# ФАБРИКАНТЪ ЦЕРКОВНОЙ УТВАРИ ТОРГОВАГО ДОМА АНДРЕЯ ЗАХРЯПИНА СЫНОВЬЯ.

Имѣю честь довести до свѣдѣнія г.г. покупателей  
въ нашихъ магазинахъ.

I.	II.	III.
Въ Москвѣ	Въ г. Воронежѣ	Въ ярмаркахъ Нижегородской
Никольская ул., верх- ніе торговые ряды №№ 82, 155, 156, 227, 228, 229.	Московская ул., про- тивъ Духовной Кон- систеріи. Магазины открыты съ 1-го ок- тября 1902 г.	по шоссе противъ флаговъ. Въ Вологдѣ и Ро- стовѣ Ярославской губ.

Всегда имѣется полный и большой выборъ всей церковной утвари лучшаго издѣлія, художественной работы, собственной фабрики, всевозможныхъ размѣровъ и рисунковъ какъ-то: паникадила, люстры, подсвѣчники, лампы, хоругви, запрестольныя иконы, евангелія, кресты, сосуды, ковчеги, вѣнцы, металлическія свѣчи, чаши водосвятныя, плащаницы, гробницы, иконы, парча для облаченія и пр. и пр., также имѣются и серебряныя вещи 84<sup>0</sup>, а также принимаются заказы на всевозможную церковную утварь, металлическія, такъ равно и серебряныя 84<sup>0</sup> и ризы на иконы, одежды на престолъ и жертвенники, царскія двери, кресты на главы, и рѣшетки по солеѣ и пр. и пр., какъ лично, также и заочно, посредствомъ переписки.

По требованію при заказѣ, Торговый Домъ высылаетъ смѣты и рисунки, а также въ случаѣ надобности высылаются довѣренныя, для личныхъ переговоровъ и принятія заказа.

Принимаются всякаго рода починки и ремонтнированіе старыхъ вещей церковной утвари золоченіе и серебряніе исполняются въ точности безъ замедленія.

Цѣны на церковную утварь существуютъ одинаковыя какъ въ Московскомъ магазинѣ, также въ Воронежскомъ магазинѣ и ярмаркахъ.

При заказѣ и покупкѣ товаровъ для небогатыхъ храмовъ, дѣлается разсрочка въ платежѣ.

Фабрика наша существуетъ болѣе 50 лѣтъ и имѣетъ при себѣ около 500 человекъ мастеровъ, благодаря лучшаго производства выработываемыхъ въ ней предметовъ и усовершенствованія, всѣми необходимыми средствами, для выработки церковной утвари, скорого и аккуратнаго исполненія заказовъ, приобрѣла самый громадный кругъ г.г. покупателей и заказчиковъ. Фабрика и главная контора въ г. Переславлѣ Заслѣскомъ Влад. губ.

При выпискѣ товаровъ, просимъ обозначать адресъ, чрезъ кого посылать товаръ, по желѣзной дорогѣ, до какой станціи, или чрезъ контору и адресъ почтовый.

Лѣстимъ себя надеждою, что Вы не оставите насъ своимъ благосклоннымъ вниманіемъ, а также и посѣщеніемъ нашихъ магазиновъ въ Москвѣ и гор. Воронежѣ.

Торговый Домъ Андрея Захряпина С—вья.

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

Произведения Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго, какъ-то: „Живое Слово“, „О причинахъ отчужденія отъ Церкви нашего образованнаго общества“, „О религіозномъ сектанствѣ въ нашемъ образованномъ обществѣ“; кроме того пастырскія воззванія и увѣщанія православнымъ христіанамъ Харьковской епархіи, слова и рѣчи на разные случаи и проч. Произведения другихъ писателей, какъ-то: „Какъ всего проще и удобнѣе научиться вѣровать?“ Собесѣдованія прот. А. Хойнакаго.—„Петербургскій періодъ проповѣднической дѣятельности Филарета, митроп. Московскаго“, „Московский періодъ проповѣднической дѣятельности его же“. Профес. Н. Корсунскаго.—„Религіозно-нравственное развитіе Императора Александра I-го и идея священнаго союза“. Профес. В. Надлера.—„Архіепископъ Иннокентій Боровскій“. Библиографическій очеркъ. Свящ. Т. Буткевича.—„Протестантская мысль о свободномъ и независимомъ пониманіи Слова Божія“. Т. Стоянова (К. Истомина).—Многія статьи о Владиміра Гетте въ переводѣ съ французскаго языка на русскій, въ числѣ коихъ помѣщено „Изложеніе ученія католической православной Церкви, съ указаніемъ разностей, которыя усматриваются въ другихъ церквяхъ христіанскихъ“.—„Графъ Левъ Николаевичъ Толстой“. Критическій разборъ Проф. М. Остроумова.—„Образованные евреи въ своихъ отношеніяхъ къ христіанству“. Т. Стоянова (К. Истомина).—„Церковно-религіозное состояніе Япона и вселенская Церковь“. Свящ. Т. Буткевича.—„Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичествомъ“. Историческое изслѣдованіе А. Вергеловскаго.—„Израильтяне и іудейство во времени земной жизни Господа нашего Іисуса Христа“. Свящ. Т. Буткевича.—Статьи „о штундистахъ“. А. Шугаевскаго.—„Имѣютъ-ли каноническія или общеправовныя основанія притязанія мирянъ 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 (К. Истомина).—„О славянскомъ языкѣ въ церковномъ богослуженіи“. А. Струникова.—„Теософическое общество и современная теософія“. Н. Глубоковскаго.—„Очеркъ современной умственной жизни“. А. Бѣльева.—„Очеркъ русской церковной и общественной жизни“. А. Рождественна.—„О церковныхъ плодотвореніяхъ“. Н. Протопопова.—„Вторая книга „Исходъ“ въ переводѣ и съ объясненіями“. Проф. П. Горскаго—Платонова.—„Очеркъ православнаго церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Художественный натурализмъ въ области библейскихъ повѣствованій“. Т. Стоянова (К. Истомина).—„О покоѣ воскреснаго дня“. Доцента А. Бѣльева.—„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 Феофила Прокоповича о свщ. Преданіи“ М. Савяевича.—„О православной и протестантской проповѣднической импровизаціи“. К. Истомина.—„Отношеніе раскола въ государствѣ“. 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.—„Оущность христіанской нравственности въ отачиіи ея отъ моральной философіи графа Л. Н. Толстого“. Свящ. І. Филовскаго.—„Историческій очеркъ единовѣрія“. П. Смирнова.—„Ученіе Канта о Церкви“. А. Карловича.—„Православенъ-ли integrommunion, предлагаемый намъ старокатоликами“. Проф. К. Смирнова.

Въ философскомъ отдѣлѣ журнала помѣщены статьи профессоровъ Академіи и Университета: А. Введенскаго, С. Глаголева, А. Зеленогорскаго, В. Кухрицева, П. Диницкаго, М. Остроумова, В. Снегирева, П. Соколова, Г. Струве и другихъ. А также въ журналѣ помѣщаются были переводы философскихъ произведеній Сенеки, Лейбница, Канта, Каро, Жана и многихъ другихъ философовъ.

# ОТЪ РЕДАКЦІИ

СВѢДѢНІЯ ДЛЯ ГГ. СОТРУДНИКОВЪ И ПОДПИСЧИКОВЪ.

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

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

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

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

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

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

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

Редакція считаетъ необходимымъ предупредить гг. своихъ подписчиковъ, чтобы они до конца года не переплатами 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 или мѣсто строки, за одинъ разъ 30 к., за два раза 40 к., за три раза 50 к.

Редакторы: { Ракторъ Семинаріи, Протоіерей Іоаннъ ЗНАМЕНСКІЙ  
и Статскій Совѣтникъ, Константинъ КОТОМЪКЪ.