

ВВРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1903.

№ 24.

ДЕКАБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Слово <i>Высокопреосвященнаго Арсенія, Архієпископа Харьковскаго и Ахтырскаго</i>	703—709
Слово при служеніи литургіи 14-го декабря въ Институтѣ <i>Благородныхъ Дѣвицъ. Высокопреосвященнаго Арсенія, Архієпископа Харьковскаго и Ахтырскаго</i>	710—712
Попытки католическихъ богослововъ найти въ твореніяхъ мужей апостольскихъ указанія на главенство римскаго папы и ихъ несостоятельность. <i>В. Логгинова</i>	718—742
Опытъ исправленія царковно-славянскаго текста въ канонахъ на Богоявленіе Господне (окончаніе). * * *	743—750
Очерки изъ жизни Христа Спасителя. (По Эддершейму) (продолженіе). <i>Свящ. Михаила Оивейснаго</i>	751—762
Исторія иудейскаго народа по археологій Юсифа Флавія. (Библиографическая замѣтка). <i>Л. Б—ва</i>	763—766
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:	
Николай Яковлевичъ Гротъ (1852 † 1899 г.) и его философскіе труды (окончаніе). <i>Александра Никольскаго</i>	513—534
„Теодицея“ Лейбница, разсматриваемая въ связи съ его метафизическимъ ученіемъ (окончаніе). <i>Н. Соловьева</i>	535—562
III. ЛИСТОКЪ ДЛН ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Высочайшія награды.—Епархіальныя извѣщенія.—Отъ Харьковскаго Епархіальнаго Попечительства о бѣдныхъ духовнаго званія.—Отъ Экзаменаціонной Комиссіи при Харьковскомъ Духовномъ училищѣ.	



ХАРЬКОВЪ.

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

1903.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СООСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный. Въ который входятъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорніе замѣчательныхъ современныхъ явленій въ 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 языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

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

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

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТѢ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 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 130 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брантано. 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. Біографическій очеркъ жизни, пастырской дѣятельности и литературныхъ трудовъ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архієпископа Харьковскаго и Ахтырскаго. Протоіерея Т. И. Буткевича. Харьковъ. 1902 г. Цѣна 2 руб. съ перес.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1904 году.

Вступая въ XXI-й годъ изданія журнала „Вѣра и Разумъ“, редакція полагаетъ, что литературное направленіе этого органа печати и его основной характеръ достаточно извѣстны нашимъ читателямъ.—Оставаясь вѣрною завѣтамъ въ Бозѣ почившаго основателя этого журнала, Архіепископа Амвросія, редакція по прежнему сохраняетъ убѣжденіе, что въ наше время современное образованное общество, кромѣ религіозно-нравственнаго назиданія, нуждается въ опроверженіи различныхъ заблужденій, въ оправданіи и выясненіи христіанскихъ началъ жизни и вообще въ указаніи на гармоническое единеніе вѣры и знанія, богооткровенной истины и человѣческой науки. Этимъ завѣтамъ почившаго Іерарха журналъ нашъ останется вѣрнымъ и въ 1904 году, это же журнальное направленіе обязательно для редакціи и на будущее время, и обязательно тѣмъ болѣе, что оно находитъ благосклонное одобреніе, архипастырское благословеніе и просвѣщенное покровительство въ лицѣ Высокопреосвященнаго АРСЕНІЯ, нынѣшняго преемника почившаго Іерарха по святительской каведрѣ.

Въ послѣднее время и въ общество, и въ повременную печать проникла мысль о каномъ-то измѣненіи направленія нашего журнала, или даже о совершенномъ прекращеніи его,—на томъ главномъ образомъ основаніи, что будто-бы для большинства приходскаго духовенства, особенно сельскаго, журналъ пожалуй является выше уровня ихъ пониманія, хотя онъ всегда былъ „дѣйствительно яркимъ свѣтильникомъ вѣры, освѣщавшимъ тѣ темные закоулки, въ которыхъ иногда блуждалъ человѣческій разумъ“. [Моск. Вѣд. 1903 г. № 296]. Но это совершенно ошибочно. Дѣло касалось только возможнаго улучшенія нашего журнала, а не видоизмѣненія его направленія, или даже прекращенія. Возможное улучшеніе этого журнала для самой редакціи столько же желательно, какъ, полагаемъ, желательно и для всякой другой редакціи. И мы надѣемся, что съ Божіею помощію достигнемъ этого улучшенія. Мы тѣмъ болѣе одушевляемся этою надеждою, что журналъ нашъ находится подъ высокимъ и просвѣщеннымъ покровительствомъ и руководствомъ нынѣшняго Харьковскаго святителя, ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННАГО АРСЕНІЯ.—Соотвѣтственно съ этимъ, журналъ нашъ по прежнему будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ:

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

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

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, будетъ помѣщаться отдѣлъ подъ названіемъ „Извѣстій по Харьковской епархіи“, въ который войдутъ 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 отдѣльными книжками ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годовое изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 202 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. съ пересылкою.

Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной семинаріи, при свѣчной лавкѣ харьковскаго Покровскаго монастыря, въ харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Гостиный дворъ, № 45. 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 руб. за 1890—1895 г., по 8 р. за 1896—1901 годы. За 1902 г. 9 р. и за 1903 г. 10 рублей. Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенныя годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 130 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. 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. Біографическій очеркъ жизни, пастырской дѣятельности и литературныхъ трудовъ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго. Протоіерей Т. И. Вуткевича. Харьковъ. 1902 г. Цѣна 2 рубля съ пересылкою.
4. Бесѣда Высокопреосвященнаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, съ о.о. Благочинными Харьковской епархіи. 1903 г. Цѣна 25 к. съ пересылкою.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Нолбрл 1903 года.

Харьковъ Типографія Губернскаго Правленія.

Пісте: вообѣен.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Декабря 1903 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

С Л О В О

Высокопреосвященнаго Арсенія,
Архієпископа Харьковскаго и Ахтырскаго.*)

Поздравляю васъ, юныя отроковицы, съ храмовымъ праздникомъ вашего учебнаго заведенія и желаю, чтобы великій и святой образъ великомученицы Варвары навсегда оставался для васъ назидательнымъ примѣромъ, а чудныя свойства ея души, великія черты ея ума и сердца, славныя добродѣтели жизни ея всегда отражались бы во всей жизни вашей. Я увѣренъ, что всѣ вы неоднократно читали дивное житіе св. великомученицы и не только читали, но и вдумывались, почерпая изъ него для себя вѣчные уроки жизни. Читайте и впредь сіе житіе и размышляйте надъ нимъ, помня, что св. великомученица Варвара есть покровительница заведенія и храма вашего, подъ сѣнію коего вы получаете здѣсь христіанское образованіе и что поэтому ея святая жизнь составляетъ для васъ тотъ идеаль правственнаго совершенства, къ достиженію котораго всѣ вы неуклонно должны стремиться. Особенно же умѣстно и спасительно размышленіе о жизни и подвигахъ великомученицы Варвары въ настоящій день, въ день вашего храмоваго праздника, когда она, св. заступница ваша, являетъ къ вамъ осо-

*) Произнесено въ домово́й церкви Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища, въ день храмоваго праздника Св. великомученицы Варвары, 4 декабря 1908 года.

бешную свою любовь и молитвенное ходатайство и особымъ своимъ предстательствомъ, по молитвамъ малой церкви вашей, всѣхъ васъ купно съ начальствующими, наставниками и воспитательницами укрѣпляетъ и одушевляетъ, исполняя священной ревности ко благу вашему, Церкви и отечеству на пользу.

Вся жизнь св. великомученицы Варвары представляетъ для васъ, дѣти, непрерывный рядъ великихъ уроковъ назиданія. Вспомните ея первоначальное дѣтство въ домѣ богатаго и знатнаго отца ея, язычника Діоскора, который, по смерти жены своей, всю любовь свою сосредоточилъ на дочери, превосходившей красою всѣхъ сверстницъ своихъ. Дабы скрыть прекрасную дочь свою отъ недостойныхъ взоровъ простыхъ и худородныхъ людей, Діоскоръ устроилъ высокій столпъ, а на столпѣ томъ великолѣпныя храмины и затворилъ, въ нихъ юную еще не выдавшую свѣта дѣву. На этомъ уединенномъ столпѣ, среди роскоши, въ богато украшенныхъ покояхъ, св. Варвара проводила жизнь свою, окруженная языческими рабынями и воспитательницами. Только небо да земля видны были ей изъ оконъ храмины, только видимая природа широко и открыто представлялась ея взорамъ. И что же мы видимъ? Уединенный столпъ и огражденное со всѣхъ сторонъ жилище становится для Варвары великою школою истиннаго Богопознанія. Здѣсь мудрая дѣва познаетъ тщету языческихъ идоловъ и приходитъ къ познанію истиннаго Бога. Здѣсь она впервые пренебрегаетъ богатствомъ и роскошью своего отца, ни во что вмѣняетъ суету жизни земной и даже отвергаетъ самую мысль о бракѣ, какъ недостойную. Отсюда ея сердце и душа рвались къ иному, высшему міру, горѣ, гдѣ имѣетъ свое особое присутствіе Богъ христіанскій. На Немъ, какъ единомъ и истинномъ Богѣ, сосредоточились всѣ ея помыслы, чувства и желанія, къ Нему Вѣчному.

и Бездѣсущему она стремилась всѣмъ существомъ, всѣмъ чистымъ сердцемъ своимъ. Еще язычница, она уже осязала Его своею любовію; еще не оглашенная, она познавала Его Премудраго, вѣровала въ Него Все-вѣдущаго, любила Его Милосерднаго, поклонялась Ему Всемогущему.

Откуда же почерпнула св. великомученица Варвара такія понятія объ истинномъ Богѣ и кто былъ ея наставникомъ и учителемъ въ дѣлѣ Богопознанія?

„Созерцаніе предметовъ и явленій видимой природы и размышленіе о нихъ поселили въ сердцѣ мудрой дѣвы сомнѣніе въ истинности языческихъ боговъ и, при помощи благодати Божіей, привели ее къ мысли объ истинномъ и премудромъ Создателѣ“ — вотъ истинный отвѣтъ вопрошающему данный жизнеописателемъ св. великомученицы Варвары. Но почему сама видимая природа, повидимому безмолвная и нѣмая, могла возбудить въ сердцѣ Варвары мысль о Богѣ и привести ее къ познанію Его? Нѣтъ ли въ самомъ чловѣкѣ того живого ощущенія, посредствомъ котораго онъ можетъ уловлять въ природѣ явные слѣды Божественнаго Существа? Отвѣчаемъ утвердительно. Въ нашемъ внутреннемъ оуществѣ, въ сердцѣ каждаго чловѣка, есть живое стремленіе къ познанію истиннаго Бога: душа чловѣка, по выраженію одного христіанскаго писателя, есть по природѣ христіанка. И это врожденное христіанское чувство, это сердечное стремленіе къ Богу настолько сильно и неискоренимо, что его не въ состояніи уничтожить въ насъ ничто. Правда, подъ вліяніемъ грѣха, мірской суеты и другихъ недобрыхъ воздѣйствій, оно нерѣдко глохнетъ, умолкаетъ и даже какъ бы вовсе замираетъ. Но при благопріятныхъ условіяхъ оно снова пробуждается въ насъ, снова заявляетъ о себѣ, требуя духовнаго удовлетворенія. Однимъ изъ такихъ условій и лучшихъ возбудителей

религіознаго чувства и является видимая природа, служащая какъ бы нагляднымъ отраженіемъ ея премудраго Создателя. Видимая природа со всѣмъ ея разнообразіемъ является какъ бы книгою, читая которую, мы познаемъ ея Творца и Зиждителя. Вы, дѣти—жители богатыхъ природою весей, болѣе чѣмъ живущіе во градѣ способны чувствовать и понимать благотворное религіозное въздѣйствіе видимой природы. Повсюду въ видимой природѣ ощущается присутствіе Божіе, повсюду Богъ, какъ вездѣсущій, обнаруживаетъ Свои божественныя свойства. Солнце, луна и звѣздное небо, радуга, буря и громъ, молнія и другія явленія—то грозныя и разрушительныя, то пріятныя и ласкающія—все это предметы, возбуждающіе въ насъ чувства благоговѣнія, умиленія, религіознаго восторга и благодарности предъ всемогущимъ и всеблагимъ Создателемъ міра. Поистинѣ всякій, размышляющій надъ природою, сердечно и искренно долженъ исповѣдывать, что Богъ есть Духъ вѣчный, всеблагій, всеправедный, всемогущій, вездѣсущій, неизмѣняемый, вседовольный и всеблаженный. Видимая природа со всѣмъ ея разнообразіемъ, небо и земля, и для св. Варвары были тѣми книгами естественнаго откровенія, помощію которыхъ она пришла къ познанію истиннаго Бога. Глядя изъ своего уединеннаго терема на окружавшій ее видимый міръ, она день и ночь углублялась въ это откровеніе своимъ размышленіемъ. Безсильны, говорила она, создать сей прекрасный міръ мертвые и бездушныя идолы; не они, эти вещественныя, сдѣланные изъ золота и серебра, дерева и камней статуи, виновники столь величественнаго и мудраго міропорядка. Есть иной Творецъ и Создатель вселенной, есть иной Міроправитель, есть единый, живой и истинный Богъ, цѣлесообразно все сотворившій, мѣрою и вѣсомъ все опредѣлившій. Вотъ уроки естественнаго богопознанія, заимствован-

ные изъ природы разумомъ мудрой Дѣвы, вотъ путь естественнаго откровенія, коимъ шла она отъ язычества къ христіанству, тотъ путь, какимъ еще задолго до Христа шли люди. потерявшіе способность общенія съ Богомъ, способность воспринимать непосредственно божественныя откровенія.

Но кому повѣдать свою тайную вѣру въ Бога истиннаго, съ кѣмъ побесѣдовать о Немъ? Кто скажетъ ей, что убѣжденія ея истинны и святы? Не заблуждается ли она и не ошибается ли, мѣняя вѣру отцовъ своихъ и попирая ученіе языческихъ жрецовъ? Таковы сомнѣнія и недоумѣнія благоразумной Дѣвы. Здѣсь-то, подъ вліяніемъ сихъ размышленій, на пути исканія истины, и является на помощь благодать Божія. Сердце св. Варвары открывается для благодатныхъ воздѣйствій и ея душа, алчущая и жаждущая правды и истины, насыщается благодатнымъ и святымъ утѣшеніемъ Божественная благодать, немощная врачующи и оскудѣвающая восполняющи. спѣшитъ къ ней на помощь, дабы укрѣпить ее, ободрить ее и наставить на всякую истину. По тайному водительство промысла Божія, св. отроковица сближается съ христіанскими дѣвами, которыя и сообщили ей первыя истинныя понятія о Богѣ христіанскомъ и Господѣ нашемъ Иисусѣ Христѣ. а потомъ, немного спустя, по ея желанію увѣдать истину во всей полнотѣ и совершенствѣ, къ ней тайно, подъ видомъ мимоходящаго купца, является христіанскій пресвитеръ. Онъ разсказалъ ей исторію ветхаго и новаго завѣта, исторію домостроительства спасенія рода человѣческаго, исторію о томъ, какъ Господь нашъ Иисусъ Христосъ совершилъ наше спасеніе, какъ родился Онъ, какъ училъ, жилъ, страдалъ, умеръ на крестѣ, потомъ воскресъ изъ мертвыхъ и тѣмъ даровалъ всѣмъ намъ благодатныя средства спасенія отъ грѣха, проклятія и смерти. Пресвитеръ научилъ Варвару покло-

няться Богу духомъ и истиною, наставилъ ее въ правилахъ христіанской жизни и просвѣтилъ св. крещеніемъ. Проповѣдь христіанскаго пресвитера о Сладчайшемъ Иисусѣ, проповѣдь любви совпала съ сердечною вѣрою св. Варвары, вѣрою чистою, глубокою и святою. Сѣмя упало на добрую почву и принесло обильный плодъ. Св. Дѣва усвоила ученіе вѣры всей своей невинной и въ простотѣ любящей душой, всей своей душой она возлюбила Господа и послѣдовала Ему, сдѣлавшись истинною христіанкой.

Съ этого времени св. Варвара, обручившись Жениху Небесному, вступаетъ на мученическій подвигъ. Узнавши объ обращеніи къ христіанству своей дочери, отецъ ея Діоскоръ воспылалъ гнѣвомъ и яростію и подвергъ ее ужаснымъ истязаніямъ: онъ билъ ее и влачилъ за власы по землѣ и камнямъ, мучилъ ее голодомъ, истязалъ скорпіонами. Одно лишь описаніе ужасныхъ звѣрскихъ мукъ, коимъ была подвергнута св. великомученица, приводитъ наше сердце въ содроганіе. Но мужественная Дѣва терпѣливо переносила свои мученія и на всѣ убѣжденія мучителей обратиться къ богамъ языческимъ отвѣчала обличеніемъ ничтожества бездушныхъ идоловъ и прославленіемъ Бога христіанскаго. Наконецъ злоба мучителей обезсилѣла и св. Варвара была обезглавлена собственнымъ отцомъ. Такова твердость вѣры св. Варвары и таковы ея духовныя добродѣтели.

Пусть же, юныя дѣти, будетъ образъ св. великомученицы Варвары для васъ путеводящею звѣздою во всей вашей жизни: на него взирайте, ему поклоняйтесь, предъ нимъ изливайте радости свои и горести, отъ него почерпайте силъ и бодрости на добромъ пути жизни вашей. Подражайте великимъ добродѣтелямъ и подвигамъ св. великомученицы—ея терпѣнію, кротости, любомудрію, твердости вѣры, цѣломудрію христіанскому. Она искала истиннаго Бога въ природѣ и обрѣла Его, утвердившись въ вѣрѣ помощію христіанскаго пресви-

тера; вы же будьте тверды въ истинахъ закона Божія, помня преподаваемые вамъ здѣсь уроки и подражая св. великомученицѣ въ постоянномъ и неуклонномъ стремленіи къ Богу. Пусть эти уроки запечатлѣются въ сердцахъ и умахъ вашихъ навсегда, сдѣлавшись неизмѣнными правилами всей жизни вашей. Твердо храните вѣру свою, непоколебимо стойте въ ней, неизмѣнно исповѣдуйте ее словомъ и дѣломъ, соблюдайте уставы Церкви святой; остерегайтесь волковъ, приходящихъ къ вамъ въ овечьихъ одеждахъ. Хотя и живемъ мы въ благопріятное время, когда религія христіанская считается господствующею, пользуясь покровительствомъ и защитою государства, за то силенъ и могуществененъ ея невидимый врагъ: сильно въ наше время невѣріе, сильна шугунда, упоренъ расколъ, многочисленны секты. Какъ опасно все это для васъ, еще неокрѣпшихъ въ вѣрѣ дѣтей! Какъ легко увлечь васъ на ложный путь, какъ не трудно ослабить силу вѣры вашей, чистоту воззрѣній христіанскихъ, ясность истины! Стойте же твердо и не только сами стойте, но и другихъ слабыхъ вѣрою утверждайте. Поприще ваше широкое и пространное. Вы — будущія учительницы и общественные дѣятели. Въ качествѣ учительницъ начальныхъ школъ вы легче всего можете внѣдрять истины христіанскія въ сердцахъ дѣтей. Возможны случаи, когда отъ васъ потребуется и исповѣданіе вѣры христіанской. Исповѣдуйте ее твердо и непоколебимо, подобно св. великомученицѣ Варварѣ, ничею не щадившей за вѣру свою.

Воззрите же еще разъ на пречистый образъ св. Великомученицы, умильно глаголя: „Варвару святую почитимъ: вражія бо сѣти сокруши и яко птица избавися отъ нихъ, помощію и оружіемъ креста, всечестная“. Аминь.

С Л О В О

Высокопреосвященнаго Арсенія,

Архієпископа Харьковскаго и Ахтырскаго,

при служеніи литургіи 14-го декабря въ Институтѣ
Благородныхъ Дѣвицъ.

Съ особенною готовностью я изъявилъ согласіе на приглашеніе совершить въ вашемъ храмѣ, дѣти, божественную литургію, потому что искренно желалъ принести вамъ своимъ служеніемъ духовное утѣшеніе и удовлетворить вашему религіозному чувству. Я увѣренъ, что всѣ вы глубоко-вѣрующія и религіозныя.

У вѣрующихъ людей потребность религіознаго чувства бываетъ очень сильна, и стремленіе къ удовлетворенію онаго вызываетъ ихъ на великіе подвиги. Вѣра и религіозное чувство побуждали подвижниковъ оставлять міръ, удаляться въ пустыни, возводили ихъ для молитвы на столбы на многіе годы, заставляли ихъ проводить дни и ночи въ молитвѣ. Такъ вотъ и нынѣ прославленный великій угодникъ Божій Серафимъ Саровскій провелъ въ молитвѣ въ лѣсу на камнѣ 1000 ночей. Вѣра и религіозное чувство заставляли подвижниковъ удаляться въ затворъ и проводить жизнь въ пещерахъ, вертепахъ и пронастяхъ земныхъ, нала-

гать на уста свои подвиги молчанія, возлагать на себя тяжелыя вериги. Вѣра и религіозное чувство явили міру цѣлыя сонмы мучениковъ и мученицъ. Что двигало на тяжкія страданія и смерть благородныхъ и образованныхъ дѣвъ-великомученицъ—Параскеву, Екатерину, Варвару, Вѣру, Надежду, Любовь и св. женъ-мученицъ царицу Александру, Софію и много другихъ?—Тоже глубокая вѣра и религіозное чувство.

Но все это есть необычайное проявленіе религіознаго чувства, влекущее глубоковѣрующаго человѣка на самоотверженіе. А въ обычной жизни это чувство проявляется вообще—въ благочестивой жизни, и въ частности—въ усердной неопустительной ежедневной молитвѣ, которая у нѣкоторыхъ благочестивыхъ людей продолжается иногда и въ ночное, и въ дневное время по нѣсколько часовъ.—въ сильномъ и даже непреодолимомъ желаніи посѣщать храмъ Божій во время богослуженія, въ почитаніи праздниковъ, исполненія церковныхъ уставовъ и дѣланія во имя Божіе добра ближнему. Во всѣхъ сказанныхъ случаяхъ проявленіе религіознаго чувства и удовлетвореніе онаго сопровождается неизъяснимымъ духовнымъ утѣшеніемъ, радостію, успокоеніемъ и внутреннимъ блаженствомъ. Въ этомъ состояніи несчастье облегчается, скорби и печали забываются, и является полнѣйшая покорность и преданность волѣ Божіей.

Но ничего подобнаго не бываетъ у людей невѣрующихъ. Такъ какъ вѣры въ Бога у нихъ нѣтъ, то не бываетъ и религіознаго чувства, и не можетъ быть стремленія къ удовлетворенію онаго. Такихъ людей Псалмопѣвецъ называетъ безумными: *Рече безуменъ въ сердцѣ своемъ: нѣсть Богъ.* О такихъ людяхъ мы молимся, чтобы Господь наставилъ ихъ на путь вѣры и вдохнулъ въ нихъ религіозное чувство. Но къ нѣкото-

рому утѣшенію скажемъ, что совершенно невѣрующихъ въ Бога немного. Но много—очень много слабыхъ и холодныхъ въ вѣрѣ, сомнѣвающихся и колеблющихся. Какова вѣра ихъ, таково и религіозное чувство—слабое и поверхностное. Въ храмѣ Божиѣмъ они не бываютъ, или бываютъ рѣдко, не имѣя времени, и то со скукой; дома или не молятся Богу, или же молятся рѣдко, мало и невнимательно. Въ ихъ молитвѣ не бываетъ теплоты сердечной, они не могутъ испытать и не испытываютъ той святости чувства, отрады и успокоенія и того внутренняго блаженства, каковое испытываютъ люди глубоковѣрующіе, религіозные, умѣющіе молиться и испытавшіе и понимающіе силу молитвы.

Я назвалъ васъ, дѣти, глубоковѣрующими, а потому и стремился помолиться съ вами, надѣясь принести вашему религіозному чувству удовлетвореніе—или тотъ душевный міръ внутренняго блаженства, радости и успокоенія, который, какъ я сказалъ, доставляетъ молитва.

По мѣрѣ возрастанія и воспитанія вашего здѣсь, пусть крѣпнетъ вѣра ваша и развивается религіозное чувство, чтобы оно непреодолимо влекло васъ къ молитвѣ и чтобы въ молитвѣ всегда вы получали миръ душевный, радость, утѣшеніе, надежду и успокоеніе. Аминь.

Попытки католических богословов найти въ твореніяхъ мужей апостольскихъ указанія на главенство римскаго папы и ихъ несостоятельность.

По мнѣнію римскихъ богослововъ, ученіе о главенствѣ римскаго папы имѣетъ за собой такъ много разнаго рода свидѣтельствъ, какъ немногія истины христіанскаго вѣроученія. Указанія на это главенство они видятъ, какъ во многихъ мѣстахъ Свящ. Писанія, гдѣ какъ будто говорится о главенствѣ князя Апостоловъ—Петра, а слѣдовательно и его преемниковъ римскихъ первосвященниковъ, такъ и во многихъ твореніяхъ свв. отцевъ и учителей Церкви, начиная съ I вѣка. Стараясь доказать при этомъ, что ученіе это имѣетъ за собой, такъ сказать, непрерывность церковнаго сознанія, они съ особеннымъ вниманіемъ останавливаются на твореніяхъ мужей апостольскихъ и тамъ ищутъ указаній на это ученіе. По ихъ представленію, дѣйствительно, творенія мужей апостольскихъ—эти первые опыты богословствующей мысли—изобилуютъ такого рода указаніями. Опираясь на нихъ, они смѣло утверждаютъ, что уже мужи апостольскіе учили о главенствѣ римскаго первосвященника и римской церкви. И такихъ ученыхъ очень много, напр. Rotensee ¹⁾, Perrone ²⁾, Bellarmin ³⁾, Klee ⁴⁾, Hilgenfeld ⁵⁾, Sprinzi ⁶⁾, Nirschl ⁷⁾ и др.

¹⁾ Der Primat des Pabstes in allen christlichen jahrhunderten. Mainz 1836.

²⁾ Praelectiones theologiae. IV vol. 1856. Parisiis.

³⁾ Disputatio theologiae. t. I.

⁴⁾ Lehrbuch der dogmengeschichte. Mainz. 1836.

⁵⁾ Die apostolischen Väter. Halle. 1853.

⁶⁾ Die theologie der apostolischen Väter. Wien. 1830.

⁷⁾ Die theologie des heiligen Ignatius. Mainz. 1880.

Такъ Sprinzi, разсуждая о церковной организаціи по твореніямъ мужей апостольскихъ, замѣчаетъ: „церковная организація, по нимъ, состоитъ изъ примата, епископа, пресвитеровъ и діаконовъ ¹⁾). Въ другомъ мѣстѣ онъ также говоритъ, что „приматство въ твореніяхъ мужей апостольскихъ является довольно ясно выраженнымъ ²⁾). Sprinzi готовъ въ твореніяхъ мужей апостольскихъ находить указанія даже на непогрѣшимость римскаго епископа. „Что касается непогрѣшимости римскаго папы, говоритъ онъ, то это самое въ писаніяхъ мужей апостольскихъ, если не опредѣленно выражено, то во всякомъ случаѣ заключается какъ бы въ зернѣ...; у Климента и Ерма римскій папа является какъ особый носитель ученія, а у Игнатія римская церковь *κατ' ἐξουχίαν* (по преимуществу) какъ предсѣдательница союза любви ³⁾).

И такими замѣчаніями переполнена вся книга Sprinzi'a—*Die Theologie der apostolischen Väter*, въ другихъ отношеніяхъ одно изъ лучшихъ сочиненій, посвященныхъ мужамъ апостольскимъ ⁴⁾).

Такимъ образомъ, римскіе богословы утверждаютъ, что уже въ твореніяхъ мужей апостольскихъ находятся многія указанія на главенство римскаго папы.

Но какъ вообще нельзя найти такихъ указаній на главенство римскаго папы въ твореніяхъ отцовъ и учителей Церкви первыхъ трехъ вѣковъ христіанства, такъ въ частности и въ твореніяхъ мужей апостольскихъ не только нѣтъ опредѣленныхъ указаній на это, но даже и намековъ. Только превратно толкуя различныя мѣста этихъ твореній, римскіе богословы могутъ находить такія указанія.

¹⁾ Die theologie der apos. Väter. 277.

²⁾ Ibid. 283.

³⁾ Ibid. 283—284.

⁴⁾ Такъ на страницѣ 263 мы читаемъ: „епископы стоятъ во главѣ отдѣльныхъ церквей, которыя всѣ вмѣстѣ, какъ солидарное цѣлое, образуютъ католическую церковь, невидимый Глава которой Христосъ, видимый римскій папа“; а въ примѣчаніи Sprinzi замѣчаетъ, что іерархія, по мужамъ апостольскимъ, за исключеніемъ приматства, состоитъ изъ трехъ членовъ.

Эту же мысль онъ проводитъ и въ другомъ мѣстѣ, гдѣ прямо называетъ римскаго папу главою епископовъ—„епископы и ихъ глава папа“ стр. 269. Смотри также стр. 256, 264, 268 и 288.

Sprinze наиболѣе яркій выразитель ученія о главенствѣ папы на основаніи твореній мужей апостольскихъ, почему на его книгѣ мы и остановились такъ долго.

Въ виду важности этого вопроса, мы остановимся на немъ и посмотримъ, насколько римскіе богословы отсупаютъ отъ истины, утверждая, что уже мужи апостольскіе знали и учили о главенствѣ римскаго папы.

Своему изслѣдованію мы предположимъ одно общее замѣчаніе.

Изучая творенія мужей апостольскихъ, мы видимъ, что ученію о богоустановленной іерархіи въ нихъ отводится довольно много мѣста. Трактуется она здѣсь преимущественно, какъ главное условіе церковнаго единства, столь необходимаго въ виду попытокъ еретиковъ внести рознь въ жизнь церкви. „Указывая ясно на внутреннія основы единства церкви, говоритъ пр. Сильвестръ, мужи апостольскіе вмѣстѣ съ этимъ съ достаточною полнотою и опредѣленностью выясняютъ высокое значеніе іерархіи, какъ одного изъ существеннѣйшихъ внѣшнихъ, объединяющихъ Церковь началъ, безъ котораго немыслимо и ея внутреннее единство ¹⁾).

Но рассматривая іерархію преимущественно съ этой точки зрѣнія, они вмѣстѣ съ тѣмъ достаточно ясно говорятъ и о количествѣ іерархическихъ степеней. И по нимъ такихъ степеней только три. Нигдѣ нельзя въ ихъ твореніяхъ найти и намекъ на то, что, кромѣ епископа, пресвитеровъ и діаконівъ, нужно признавать еще и приматство.

Чтобы не быть голословными, изложимъ кратко ученіе мужей апостольскихъ объ іерархіи и ея степеняхъ.

По ученію св. Климента, іерархіа въ церковномъ обществѣ необходима по двумъ основаніямъ, во-первыхъ, потому, что ею поддерживается единство ²⁾, а во вторыхъ, и потому, что она богоучреждена ³⁾. „Апостолы, говоритъ св. Климентъ, были посланы проповѣдывать евангеліе намъ отъ Господа Іисуса Христа, Іисусъ Христосъ отъ Бога. Христосъ былъ посланъ отъ Бога, а апостолы отъ Христа. Проповѣдуя по различнымъ странамъ и городамъ, они первенцевъ изъ вѣрующихъ, по духовномъ испытаніи, поставляли въ епископы и діаконы для будущихъ вѣрующихъ. Что же удивительнаго, если тѣ, коимъ

¹⁾ Арх. Сильвестръ. Ученіе о Церкви въ 1-е три вѣка христіанства. Стр. 144—145.

²⁾ Epistola Clementis 1 с. 37 и 38. ³⁾ Ibid. с. 42.

во Христѣ ввѣрено было отъ Бога дѣло сіе, поставляли вышеупомянутыхъ лицъ? И они по тому же полномочию не только сами поставляли, но и другимъ преподали это право и установили самый порядокъ постановленія на священнослужительскія степени ¹⁾).

Что касается количества іерархическихъ степеней, то Климентъ не говоритъ объ этомъ прямо и опредѣленно, но, судя по нѣкоторымъ мѣстамъ, нужно думать, что онъ признавалъ только три степени. Правда, онъ смѣшиваетъ названіе епископа и пресвитера, называя однихъ и тѣхъ же лицъ, то епископами, то пресвитерами ²⁾), но тѣмъ не менѣе дѣлаетъ существенное различіе между пресвитерами и епископами и около нихъ ставитъ діаконовъ. Это ясно изъ 44 главы, гдѣ наряду съ апостолами ставятся такъ называемые испытанные мужи, достоуважаемые мужи, которые отличаются отъ пресвитеровъ и которымъ первымъ приписывается право поставлять церковныхъ служителей. То, что Климентъ призываетъ только три степени священства, подтверждается и тѣмъ, что онъ сравниваетъ степени новозавѣтной іерархіи съ степенями іерархіи ветхозавѣтной. „Первосвященнику, говоритъ онъ, дано свое служеніе, священнику свое назначено дѣло, и на левитовъ возложены свои должности ³⁾). По Клименту, значитъ, въ новозавѣтной іерархіи есть лица, соотвѣтствующія первосвященнику, священникамъ и левитамъ. А такими лицами могли быть только епископы, пресвитеры и діаконы.

Ермъ также признаетъ необходимость іерархіи. По его понятію, она такъ же необходима, какъ необходимы главныя, основныя камни въ зданіи, подъ видомъ которыхъ она и изображается ⁴⁾). Что касается количества степеней іерархическихъ, то можно думать, что Ермъ, какъ и Климентъ допускаетъ только три. „Камни квадратные и бѣлые, хорошо прилаживающіеся своими спайками, говоритъ онъ, это суть апостолы, епископы, учителя и діаконы, какъ почившіе, такъ и живущіе еще доселѣ, которые ходили въ святомъ ученіи Божиємъ, надзирали, учили и свято и непорочно служили из-

¹⁾ Epist. Clem. I. cc. 42, 43 и 44.

²⁾ Ibid. cc. 47, 57, 44, 54.

³⁾ Epist. Clem. I. c. 40.

⁴⁾ Pastor. Herm. L. I, vos. 3, c. 5.

браннымъ Божіимъ“ и проч. ¹⁾). Если подъ учителями разумѣть здѣсь пресвитеровъ, а это должно разумѣть, слѣдуя многимъ комментаторамъ, то, очевидно, іерархическихъ степеней Ермъ признаетъ только три.

Ученіе св. Поликарпа объ іерархіи въ сущности таково, какъ и ученіе Ерма и Климента. Онъ также признаетъ іерархію необходимой, какъ получившую свое начало отъ Бога и какъ содѣйствующую ввѣдренію церковнаго единства ²⁾). Принимая во вниманіе, что св. Поликарпъ отличаетъ себя отъ пресвитеровъ и діаконовъ, которыхъ онъ вполнѣ и опредѣленно различаетъ, нужно признать, что и онъ допускаетъ только три іерархическихъ степени.

Но самое полное ученіе объ іерархіи церковной находимъ въ посланіяхъ св. Игнатія.

Іерархію онъ считаетъ необходимымъ элементомъ Церкви, какъ и паству. Безъ нея, т. е. іерархіи, нѣтъ церкви, прямо говоритъ онъ ³⁾). „Всѣ почитайте діаконовъ, какъ заповѣдь Іисуса Христа, Сына Бога Отца, пресвитеровъ, какъ собраніе Божіе, какъ сонмъ апостоловъ. Безъ нихъ нѣтъ церкви“. Въ іерархіи св. Игнатій съ совершенною ясностью и точностью различаетъ три степени, которыя и разграничиваетъ, какъ наименованіемъ, такъ и указаніемъ значенія каждой изъ нихъ. Это различіе проведено имъ во многихъ мѣстахъ. „Епископъ, говоритъ онъ въ одномъ изъ нихъ, предсѣдательствуетъ на мѣстѣ Бога, пресвитеры занимаютъ мѣсто собора апостоловъ, и діаконамъ, сладчайшимъ мнѣ, ввѣрено служеніе Іисуса Христа, Который былъ прежде вѣкъ у Отца и наконецъ явился видимо“ ⁴⁾). „Всѣ послѣдуйте епископу, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, какъ Іисусъ Христосъ Отцу, а пресвитерству, какъ апостоламъ; діаконовъ же почитайте, какъ заповѣдь Божію“ ⁵⁾).

Такимъ образомъ, св. Игнатій ясно различаетъ и признаетъ только три степени церковной іерархіи, около которыхъ должна сосредоточиваться и объединяться вся церковная жизнь членовъ церкви.

¹⁾ Ibid.

²⁾ Epist. S. Polic. ad Philip. c. 5.

³⁾ Ad Trall. c. 3.

⁴⁾ Ad Magn. 6, ad Phil 4, 7, 10, ad Trall. 3.

⁵⁾ Ad Smirn. 8.

Составляя необходимое условіе истинной церкви, іерархія, по ученію св. Игнатія, не есть явленіе случайное, не есть установленіе общественное, обязанное своимъ происхожденіемъ общинѣ, а есть дѣло напередъ предназначавшей судьбы церкви, воли Божіей.

Всѣ іерархическія лица: епископъ, пресвитеры и діаконъ, по его представленію, поставлены „изволеніемъ Іисуса Христа и по благоволенію Его утверждены непоколебимо Духомъ Его Святымъ ¹⁾), т. е. всѣ они получаютъ свой авторитетъ не въ силу избранія народнаго, не отъ общины, а въ силу благоволенія Іисуса Христа чрезъ Святаго Духа, непоколебимо ихъ утверждающаго. Относительно епископовъ онъ, кромѣ того, замѣчаетъ, что они не возникли по случайной мысли человѣческой, но существуютъ по мысли Іисуса Христа. „Ибо, замѣчаетъ св. Игнатій, и Іисусъ Христосъ—общая наша жизнь, есть мысль Отца, какъ и епископы, поставленные по концамъ земли, находятся въ мысли Іисуса Христа ²⁾). Но эта параллель на то и указываетъ, что епископъ есть установленіе божественное.

На богоучрежденность іерархіи указываютъ, очевидно, и тѣ мѣста изъ его посланій, гдѣ онъ говоритъ, что „епископъ предсѣдательствуетъ вмѣсто Бога“, что „пресвитеры занимаютъ мѣсто собора апостоловъ“ и что, діаконамъ ввѣрено служеніе Іисуса Христа“ ³⁾), гдѣ онъ убѣждаетъ всякаго, кого посылаетъ Домовладыка для управленія домомъ своимъ, принимать какъ Пославшаго ⁴⁾), и гдѣ вообще замѣчаетъ, что въ епископа нужно смотрѣть, какъ на Самого Господа ⁵⁾), на пресвитеровъ, какъ на апостоловъ ⁶⁾), а на діаконъ, какъ на служителей Христовыхъ ⁷⁾). Ясно, что только считая іерархію богоустановленной, св. Игнатій могъ такъ выражаться объ іерархическихъ лицахъ. Назвать епископа „предсѣдательствующимъ вмѣсто Бога“, пресвитеровъ „сонмомъ апостоловъ“ и діаконъ „служителями Іисуса Христа“—лицъ, получившихъ свои полномочія отъ общества вѣрующихъ, само собой понятно, онъ не могъ бы.

¹⁾ Ad Philip. praef.

³⁾ Ad Magn. 6.

⁵⁾ Ibid.

²⁾ Ad. Ephes. 3.

⁴⁾ Ad. Ephes. 6.

⁶⁾ Ad. Trall. 3.

⁷⁾ Ibid.

Такимъ образомъ, іерархія, по ученію св. Игнатія, не есть уставовленіе общественное, вытекающее изъ самаго общества вѣрующихъ; она напротивъ, есть видимое, узаконенное Богомъ, Его представительство на землѣ и является поэтому въ Церкви, какъ носительница особенной, духовной, отъ Христа исшедшей и въ вей находящейся власти и должна быть почитаема, какъ самъ Христосъ и апостолы.

На ученія св. Игнатія объ обязанностяхъ и служеніи каждой изъ іерархическихъ степеней, изложенномъ у него также очень полно, мы останавливаться не будемъ. Для нашей цѣли достаточно сказаннаго.

Уже изъ этого краткаго изложенія ученія мужей апостольскихъ объ іерархіи мы видимъ, что они признавали ее богоустановленной и въ ней различали только три степени—епископа, пресвитера и діакона; о степени же выше епископской никто изъ нихъ нигдѣ не говоритъ. На нее у нихъ не только нѣтъ опредѣленныхъ указаній, но даже и намековъ.

Ясно, что римскіе богословы, только ложно толкуя отдѣльныя мѣста ихъ твореній, извращая обстоятельства, при которыхъ они были написаны, могли находить и находятъ указанія на „приматство“, на главенство римскаго папы.

Обратимся поэтому къ католическимъ богословамъ и посмотримъ, какъ именно и въ какихъ мѣстахъ писаній мужей апостольскихъ они стараются найти такіа указанія и насколько попытки ихъ основательны.

И прежде всего остановимся на первомъ посланіи св. Климента римскаго къ Коринтянамъ.

Поводомъ къ написанію такъ называемаго перваго посланія, опираясь на свидѣтельство Иринея ¹⁾ и на самое посланіе, нужно думать, были раздѣленія и споры, возникшія въ коринтской церкви—„не приличный и чуждый избранникамъ Божиимъ, преступный и нечестивый мятежь“, какъ говорится въ посланіи ²⁾. Именно, немногіе „дерзкіе и высокоумные люди“ ³⁾, отличавшіеся особенною гордостью и „превозносившіеся и хвалившіеся пышностью слова своего“ ⁴⁾, возстали противъ

¹⁾ Ad haer. III, 3.

³⁾ Ibid.

²⁾ Epistola Clem. I. c. 1.

⁴⁾ Epist. Clem. I. c. 21.

опредѣленнаго порядка богослуженія и законнопоставленной власти церковной и сдѣлались предводителями возмущенія и раздѣленія ¹⁾). Въ своей дерзости они дошли то того, что „низвели съ церковныхъ должностей нѣкоторыхъ уважаемыхъ предстолтелей церкви, поставленныхъ самими апостолами или ихъ преемниками“. „Такимъ образомъ, читаемъ мы у Климента, безчестные возстали противъ почтенныхъ, безславные противъ славныхъ, глупые противъ разумныхъ, молодые противъ старыхъ“ ²⁾).

Очень возможно, что римская церковь, до которой дошли печальные слухи объ этомъ, добровольно приняла участіе въ тяжеломъ состояніи коринѣской церкви, безъ всякаго, такъ сказать, внѣшняго вызова. Возможно и то, что коринѣскіе христіане, вѣроятно, не имѣя способовъ сами прекратить возникшія между ними несогласія, просили содѣйствія у римской церкви, епископъ которой Климентъ, какъ ученикъ первоверховныхъ апостоловъ Петра и Павла, пользовался особымъ уваженіемъ коринѣскихъ христіанъ. Результатомъ этого обращенія и было рассматриваемое нами посланіе.

Это такъ естественно въ практикѣ древнихъ церквей. И тѣмъ не менѣе римскіе богословы въ самомъ обращеніи коринѣской церкви къ содѣйствію римской, въ самомъ написаніи этого посланія, видятъ неопровержимое указаніе на верховное положеніе римскаго епископа, который, по ихъ представленію, имѣлъ право вмѣшиваться въ жизнь другой Церкви и рѣшать вопросы ея жизни.

Аргументъ этотъ въ пользу главенства римскаго епископа, не смотря на всю свою несостоятельность, приводится католическими богословами уже очень давно. Fuldensis еще въ 18 в. развилъ его довольно подробно. Сказавъ, что написаніе посланія указываетъ на преимущество римской церкви предъ другими, онъ продолжаетъ: „развѣ церковь коринѣская прибѣгла бы къ церкви римской, если бы не признавала въ этой самой нѣкотораго высшаго начальства или выдающагося нѣкотораго авторитета? Развѣ не было очень мно-

¹⁾ Ibid. с. 51.

²⁾ Ibid. с. 3.

гихъ болѣе близкихъ церквей, одинаково основанныхъ апостолами, къ которымъ она много легче могла бы прибѣгнуть, если бы она признавала за ними совершенно равный авторитетъ съ римской церковью?.. Зачѣмъ она съ такой опасностью (разумѣется гоненіе Домиціана) посылаетъ туда (разумѣется Римъ) пословъ или, по крайней мѣрѣ, письмо, если бы не почитала римскую церковь наставницей остальныхъ?“ Продолжая разсуждать въ томъ же направленіи, Fuldensis касательно св. Климента говоритъ: „Откуда, спрашиваю, такое дѣйствіе у этого посланія св. Климента, что въ церкви коринтской прекратились споры, уничтоженъ огонь возмущенія, водворился миръ? Почему посланіе божественнаго Климента было принято съ такимъ почтеніемъ, что всѣ сейчасъ же послушались его? Развѣ удѣлялось бы ему такое почтеніе, что и послѣ многихъ вѣковъ его читали въ общественныхъ собраніяхъ, если бы не почитали божественнаго Климента, какъ преемника святаго Петра, князя Апостоловъ, если бы ему не оказывали нѣкотораго большаго авторитета сравнительно съ остальными, даже святѣйшими мужами?“ Еще дальше Fuldensis говоритъ даже такъ: „божественному Клименту во блаженномъ Петрѣ была передана полная власть пасти, царствовать (что понимай въ духовномъ смыслѣ) и управлять всей (universalem) Церковью“¹⁾.

Забытый на время аргументъ этотъ теперь снова приводится католическими богословами въ пользу ихъ ученія о главенствѣ папы. „У Климента, читаемъ мы у Sprinzi'я, совершенно опредѣленнымъ образомъ является идея церковнаго посредничества чрезъ богоучрежденную церковную должность и такимъ образомъ, что эта іерархія трехчлнна, при чемъ то обстоятельство, что посланіе направлено изъ Рима въ Коринѣ, какъ и собственное возвышенное положеніе Петра и Павла, которые въ Римѣ претерпѣли мученическую смерть, позволяетъ ясно видѣть „приматство“ Рима“²⁾. Въ примѣчаніи Sprinzi еще яснѣе говоритъ объ этомъ: „уже то обстоятельство, что Климентъ пишетъ посланіе въ Коринѣ, достаточно ясно позволяетъ ви-

¹⁾ Patrologiae cursus completus. Migne. T. I. Parisiis 1866 an. p. 169—172.

²⁾ Die theologie der apost. Väter. S. 198—201.

дѣть его особенное возвышенное положеніе. И если бы это было сомнительно, то едва ли бы Коринѳяне искали его помощи“¹⁾.

Повидимому, аргументъ этотъ имѣеть нѣкоторую силу, но при ближайшемъ разсмотрѣніи оказывается совершенно несостоятельнымъ. И прежде всего нужно обратить вниманіе на то, что посланіе написано св. Климентомъ не отъ своего имени, а отъ имени римской церкви, „не въ силу высшей и личной власти, которой онъ обладалъ, но по требованію любви и во имя церкви римской“²⁾. Св. Климентъ дѣйствовалъ здѣсь не во имя собственнаго авторитета и не въ силу власти, которой онъ обладалъ, такъ сказать, индивидуально. Дѣйствовалъ онъ отъ имени церкви римской. Это видно уже изъ самаго начала этого посланія. „Церковь Божія, пишетъ Климентъ, существующая въ Римѣ, церкви Божіей, существующей въ Коринѳѣ“. За это же стоятъ и свидѣтельство древнихъ церковныхъ писателей. Евсевій прямо замѣчаетъ, что посланіе написано отъ имени Церкви римской“³⁾. „Отъ Климента существуетъ посланіе, признаваемое единодушно; оно превосходно и удивительно. Климентъ написалъ его отъ имени церкви римской къ церкви Коринѳянъ, среди которыхъ возникло важное разногласіе. Мы нашли, что у большинства церквей, какъ и въ нашей, съ незапамятныхъ временъ было обыкновеніемъ читать его. Гегелъ есть очень достовѣрный свидѣтель того разногласія, которое возникло среди Коринѳянъ во времена Климента“⁴⁾.

Такимъ образомъ, Климентъ, пользовавшійся особымъ вліяніемъ, какъ ученикъ апостоловъ, движимый любовью къ коринѳскимъ христіанамъ, пишетъ имъ посланіе отъ имени римской церкви, не приписывая себѣ однако ни особаго авторитета, ни главенства. И въ участіи его въ этомъ дѣлѣ, очевидно, нельзя видѣть никакого доказательства въ пользу мнимой власти римскихъ епископовъ. О власти Климента надъ церковью коринѳской ничто здѣсь не говоритъ.

1) Ibid. 201. Примѣч.

2) Гегте. Папство, какъ причина раздѣленія церквей. Переводъ К. Истомина. Харьковъ. 1895. с. 28.

3) Евсевій. Церковная Исторія, кн. III, гл. XXXVIII.

4) Ibid. кн. III. гл. XVI.

Нисколько не говоритъ это обстоятельство и въ пользу первенствующаго положенія вообще римской церкви, какъ это стараются доказать и Fuldensis и Sprinzi и др. Въ исторіи церковной можно найти много примѣровъ, когда одна церковь обращалась къ другой за содѣйствіемъ или въ разрѣшеніи какого-нибудь спорнаго вопроса, или прекращенія какихъ-нибудь недоразумѣній. Это было въ практикѣ церковной общимъ правиломъ. Да и вообще христіанская древность отмѣчаетъ тѣсное общеніе отдѣльныхъ церквей по дѣламъ вѣры. Въ обычаѣ римской церкви, писалъ Геласій, папа римскій, при поставленіи новаго священнослужителя посылать формулу его вѣры къ святымъ церквамъ¹⁾.

Въ подтвержденіе этого можно привести много фактовъ. Извѣстно напр., что, когда въ Римѣ возникъ расколъ Новата по спорному вопросу о крещеніи еретиковъ, римскіе христіане и сами епископы римскіе не считали унизительнымъ искать содѣйствія и совѣта у другихъ епископовъ. Они обращались и къ епископу александрійскому Діонисію, и къ карфагенскому Киприану и къ другимъ²⁾; точно также цѣлый соборъ антиохійскій не счелъ для себя унизительнымъ обратиться за совѣтомъ къ Діонисію Александрійскому по поводу ереси Павла самосатскаго³⁾. Св. Игнатій антиохійскій, св. Иринеи ліонскій и др. также писали посланія къ различнымъ церквамъ, въ томъ числѣ и къ римской.

Но само собой понятно, что та церковь или тотъ епископъ, которые обращались къ другой церкви съ посланіемъ по поводу какихъ-нибудь затруднительныхъ обстоятельствъ или писали отвѣтъ на запросъ, никогда не приписывали себѣ ни особаго авторитета ни главенствующаго положенія. Въ этомъ обращеніи можно видѣть развѣ только то, что ту церковь, къ которой обращались, почему-либо уважали больше другихъ; то же можно сказать и объ епископахъ. Въ данномъ случаѣ, т. е. въ обращеніи коринѣской церкви къ церкви римской это и наблюдается. Эти церкви, какъ насажденные первоверхов-

1) Patrologiae cursus completus. Migne. Tom I. p. 205.

2) Евсеій. Цер. Исторія. VI. 45—6; VII. 2, 4, 5, 7—9.

3) Ibid. VII. 27 и 30.

ными апостолами Петромъ и Павломъ, всегда находились въ тѣснѣйшемъ общеніи другъ съ другомъ. Какъ видно изъ посланія коринѣскаго епископа Діонисія къ римскому Сотиру, онѣ издревле считали себя сестрами ¹⁾. Помимо этого, епископомъ римской церкви былъ Климентъ, а къ Клименту коринѣскіе христіане относились съ особымъ уваженіемъ, съ особенною любовью, какъ къ ученику св. апостола Павла, имъ лично извѣстному, потому что Климентъ принималъ участіе въ дѣлѣ ап. Павла по утверженію христіанства въ Греціи (Фил. 4, 3).

Если же обратить вниманіе на предшествовавшія обстоятельства, то обращеніе коринѣскихъ христіанъ къ Клименту кажется тѣмъ естественнѣй. Среди нихъ, какъ извѣстно, возникали раздоры и раньше, еще при ап. Павлѣ, и онъ каждый разъ посылалъ къ нимъ для прекращенія несогласій своихъ учениковъ. Тимофей и Титъ, по его порученію, старались прекратить возникшіе между ними споры и утвердить ихъ въ христіанскомъ ученіи ²⁾. При возникновеніи новыхъ несогласій въ коринѣской церкви, всего естественнѣй было обратиться именно къ Клименту, какъ къ одному изъ оставшихся еще въ живыхъ учениковъ ап. Павла, пользовавшемуся при томъ общимъ уваженіемъ. Коринѣская церковь такъ и сдѣлала.

Но, возражаютъ римскіе богословы, въ это время былъ еще живъ св. ап. Іоаннъ Богословъ, къ которому коринѣскіе христіане и могли бы обратиться съ своими недоразумѣніями. И если не обратились къ нему, а обратились къ римской церкви, то ясно, что они считали ее главенствующей. Fuldensis по этому поводу говоритъ слѣдующее: „въ это самое время, какъ узнаемъ изъ Евсевія, жилъ еще въ Ефесѣ божественный Іоаннъ, апостоль и евангелистъ, любимый ученикъ Христа,... который, по свидѣтельству бл. Іеронима, основалъ и управлялъ всѣми церквами Азіи. То же обстоятельство, что свв. ап. Петръ и Павелъ претерпѣли уже мученическую кончину въ Римѣ, отъ коринѣской церкви, конечно, не было скрыто. И тѣмъ не менѣе коринѣяне посылаютъ посольство не къ божественному Іоанну, а къ римской церкви и ея настоятелю. Кто изъ этого не пой-

¹⁾ Евсевій Церк. Ист. II, 25.

²⁾ 1 Кор. I, II, IV, 17; 2 Кор. VII и VIII.

метъ, что коринѳяне св. Климента почитали, какъ главу всей церкви и отца и учителя всѣхъ христіанъ? ¹⁾).

Но ясно, что и это обстоятельство нисколько не говоритъ въ пользу главенства св. Климента и вообще римской церкви. По многимъ даннымъ, посланіе къ коринѳянамъ было написано въ 97 году, послѣ гоненія Домиціана. А въ это время св. Іоаннъ Богословъ только возвратился въ Малую Азію послѣ продолжительнаго заточенія на островъ Патмосъ. Очень возможно, что коринѳскіе христіане и не знали еще объ этомъ. Но если бы даже и знали о его возвращеніи и все таки обратились бы къ св. Клименту, а не къ нему, то и тогда это нисколько не говорило бы въ пользу того, что коринѳскіе христіане признавали Климента главою всей церкви. Они обращались вѣдь къ нему, какъ къ ученику апостольскому. А извѣстно, что мужи апостольскіе пользовались у всѣхъ христіанъ высокимъ авторитетомъ. Въ ихъ лицѣ усматривали самихъ апостоловъ. О Климентѣ же положительно извѣстно, что его въ древности чтили и величали прямо апостолемъ ²⁾). Обращеніе поэтому къ нему коринѳскихъ христіанъ за содѣйствіемъ въ прекращеніи несогласій нисколько не говоритъ въ пользу особаго авторитета и главенствующаго положенія римскаго епископа, именно какъ римскаго, и нисколько не унижаетъ авторитета св. Іоанна Богослова.

Желая во что бы то ни было доказать, что св. Климентъ въ своемъ посланіи къ коринѳянамъ учитъ о главенствѣ римскаго первосвященника, католическіе богословы утверждаютъ, что въ посланіи этомъ встрѣчаются указанія на главенствующее положеніе ап. Петра среди другихъ апостоловъ. А такъ какъ, говорятъ они, ап. Петръ и основалъ римскую церковь и епископствовалъ въ ней, и мученическую кончину претерпѣлъ въ Римѣ, что также видно изъ посланія св. Климента, то ясно, что главенствующее положеніе въ Церкви по праву наслѣдства переходитъ отъ ап. Петра къ римскимъ епископамъ. „Божественному Клименту, говоритъ *Fuldensis*, во блаженномъ Петрѣ была передана полная власть пасти, царство-

¹⁾ *Patrologiae cursus compl. Migne. T. I, p. 171—172.*

²⁾ *An. nr. 85, Clemen. Alexand. Strom. a. c. 17, § 107.*

вать и управлять всей Церковью“. Такимъ образомъ, католическіе богословы настаиваютъ на двухъ положеніяхъ: во 1-хъ), что Климентъ приписывалъ ап. Петру главенствующее положеніе среди другихъ апостоловъ, и 2-хъ), что по нему ап. Петръ и основалъ римскую церковь, и былъ епископомъ въ ней и умеръ мученически въ Римѣ.

Но по внимательномъ изученіи посланія св. Климента оказывается, что ни то, ни другое положеніе не находятъ тамъ для себя достаточнаго подтвержденія. Ни откуда не видно, во-первыхъ, чтобы Климентъ приписывалъ ап. Петру главенствующее положеніе. Наоборотъ, вездѣ, гдѣ онъ говоритъ объ апостолахъ, онъ даетъ ясно понять, что всѣ апостолы равны между собою и по своему достоинству и по своимъ полномочіямъ и даже какъ будто ставитъ выше другихъ ап. Павла за его труды по распространенію Христовой вѣры. „Ваше раздѣніе, пишетъ онъ напр. къ Коринѳянамъ, многихъ развратило, многихъ повергло въ уныніе, многихъ въ сомнѣніе и всѣхъ насъ опечалило. Возьмите посланіе блаженнаго ап. Павла. О чемъ онъ прежде всего писалъ вамъ въ началѣ проповѣди Евангелія? Въ духѣ истины онъ написалъ вамъ, какъ о себѣ, такъ и о Кифѣ и Аполлосѣ, п. ч. тогда вы раздѣлились въ вашихъ наклонностяхъ, но то раздѣленіе легло на васъ меньшимъ грѣхомъ, ибо оно проистекало изъ вашей привязанности къ *достославнымъ апостоламъ* и къ мужу, ими испытанному. Но разсудите, кто тѣ люди, которые нынѣ васъ разъединяютъ ¹⁾. Такимъ образомъ, Климентъ называетъ апостоловъ Петра и Павла одинаково достославными, не приписывая ап. Петру никакого главенства.

Слѣдующее мѣсто еще яснѣе показываетъ, что Климентъ всѣмъ апостоламъ приписывалъ одинаковое достоинство и считалъ всѣхъ ихъ имѣющими одинаковыя отъ Иисуса Христа полномочія, по распространенію вѣры Христовой и поставленію себѣ преемниковъ. „Апостолы, говоритъ онъ, намъ благовѣст-вовали отъ лица Господа Иисуса Христа, Иисусъ Христосъ отъ лица Божія. Итакъ, Христосъ посланъ отъ Бога, а апо-

¹⁾ Epist. Clem. 1, cc. 46—47.

стола отъ Христа. И тотъ, и другіе были такимъ образомъ отъ воли Божіей. Получивъ заповѣди, апостолы, совершенно убѣжденные чрезъ воскресеніе Господа нашего Іисуса Христа и утвержденные въ вѣрѣ словомъ Божіимъ, съ полнымъ Святаго Духа пошли благовѣствовать наступающее царствіе Божіе, Проповѣдуя по различнымъ странамъ и городамъ, они первенцевъ изъ вѣрующихъ, по духовномъ испытаніи, поставляли въ епископы и діаконы для будущихъ вѣрующихъ ¹⁾).

Нельзя не остановиться наконецъ и на слѣдующихъ словахъ св. Климента, всецѣло опровергающихъ первое положеніе католическихъ богослововъ. „Апостолы наши знали чрезъ Господа нашего Іисуса Христа, что будетъ раздоръ о епископскомъ достоинствѣ. По этой самой причинѣ они, получивши совершенное предвѣдѣніе, поставили вышеозначенныхъ служителей и потомъ присовокупили законъ, чтобы, когда они почіютъ, другіе, испытанные мужи, принимали на себя ихъ служеніе. Итакъ, почитаемъ несправедливымъ лишить служенія тѣхъ, которые поставлены самими апостолами или послѣ нихъ другими достоуважаемыми мужами, съ согласія всей церкви, и служили стаду Христову неукоризненно, со смиреніемъ, кротко и безпорочно, и притомъ въ теченіе долгаго времени отъ всѣхъ получили одобреніе“ ²⁾). Итакъ, и это мѣсто съ очевидностью доказываетъ, что, по Клименту, всѣ апостолы обладали одинаковою властью, которую и передали своимъ преемникамъ, т. е. епископамъ. И какъ среди апостоловъ не было такого, который бы среди нихъ занималъ главенствующее положеніе, пользовался бы особой властью, такъ не можетъ быть такого и среди епископовъ. Утвержденіе католическихъ богослововъ, что ап. Петръ былъ главою апостоловъ и передалъ свою власть римскимъ епископамъ, очевидно, ложно.

Ложно и то положеніе ихъ, что, по Клименту, ап. Петръ основалъ римскую церковь, епископствовалъ въ ней и умеръ мученически въ Римѣ.

Перронъ ³⁾ для подтвержденія этого положенія просто

¹⁾ Epist. Clem. I. c. 42.

²⁾ Epist. Clem. I. c. 44.

³⁾ Praelectiones theolog. 4-й т. стр. 299.

ссылается на V и VI главы посланія Климента, не дѣлая никакихъ комментарій. Но такъ какъ въ этихъ главахъ говорится только о мученической кончинѣ апостоловъ Петра и Павла безъ точнаго обозначенія мѣста, гдѣ она произошла, то Sprinzi, ссылаясь на эти же главы для доказательства того, что мученическая смерть ап. Петра произошла въ Римѣ, что даетъ въ свою очередь право утверждать, будто ап. Петръ и епископомъ былъ тамъ же, присоединяетъ и свои комментаріи. „Мученическая смерть Петра въ Римѣ, говоритъ онъ, V, 4 гл. если не ясно выражается Клементомъ, то, безъ сомнѣнія, tacite предполагается. За это ручается сопоставленіе съ Павломъ (V г.), который мученическую смерть, несомнѣнно, претерпѣлъ въ Римѣ, далѣе связь съ VI, 1 гл., гдѣ говорится, что къ этимъ двумъ присоединилось множество избранниковъ, которые чрезъ свои страданія сдѣлались прекрасными образцами ἐν ἡμῖν, т. е. слѣдовательно въ Римѣ (ἐν ἡμῖν означаетъ общество въ Римѣ и въ LV, 2 гл.). Возвышенное значеніе мученической кончины Петра и Павла само имѣетъ теперь ближайшимъ образомъ основаніе въ томъ уваженіи, какимъ оба апостола пользовались; но въ связи съ фактомъ увѣщательнаго посланія къ коринтянамъ въ этомъ можетъ лежать также осуществленіе начинающагося главенствующаго положенія римской церкви, какъ скоро приматство Петра предполагается какъ извѣстное, и только на этомъ опирается первенство римскаго епископа. Быть можетъ, по этой также причинѣ, Петръ ставится предъ Павломъ на первомъ мѣстѣ ¹⁾).

Чтобы судить, насколько это толкованіе правильно, приведемъ подлинныя слова св. Климента. „Возьмемъ, говоритъ онъ, предъ глаза наши благихъ апостоловъ. Петръ отъ незаконной зависти понесъ не одно, не два, но многія страданія и такимъ образомъ претерпѣвши мученичество, отошелъ въ подобающее мѣсто славы. Павелъ, по причинѣ зависти, получилъ награду за терпѣніе: онъ былъ въ узахъ семь разъ, былъ изгоняемъ, побиваемъ камнями. Будучи проповѣдникомъ на Востокѣ и на Западѣ, онъ приобрѣлъ благородную славу за свою вѣру,

¹⁾ Sprinzi. Die theologie der ap. Väter. s. 201—202 (прямъчаніе).

такъ какъ научилъ весь міръ правдѣ, и, пришедши въ предѣлы запада и пострадавъ отъ властей, тамъ переселился изъ міра и отошелъ въ мѣсто святое, содѣлавшись величайшимъ образомъ терпѣнія. Къ этимъ мужамъ, свято провождавшимъ жизнь, присовокупилося великое множество избранныхъ, которые по причинѣ зависти претерпѣли поруганія и мученія и оставили среди насъ прекрасный примѣръ¹⁾.

Такимъ образомъ, св. Климентъ, близко знакомый съ обстоятельствами жизни апостоловъ Петра и Павла, свидѣтельствуетъ здѣсь только о томъ, что ап. Петръ жизнь окончилъ мученически, ни слова не говоря, гдѣ именно произошла эта мученическая кончина. Объ ап. Павлѣ Климентъ, по крайней мѣрѣ, говоритъ, что онъ пришелъ въ предѣлы Запада и тамъ, пострадавъ отъ властей, отошелъ въ мѣсто святое. Подъ предѣлами Запада, не смотря на различное толкованіе ученыхъ, несомнѣнно, нужно разумѣть Италію, область римскую, гдѣ были сосредоточены власти, отъ рѣшенія которыхъ зависѣла и смерть апостола²⁾.

Сопоставленіе ап. Петра съ ап. Павломъ ничего не говоритъ за то, что Петръ скончался въ Римѣ. Климентъ ставитъ ихъ рядомъ не для удостовѣренія того, что Петръ умеръ въ Римѣ, а просто потому, что онъ былъ ихъ ученикомъ. И обстоятельства ихъ жизни и мученическая ихъ смерть ему были доподлинно извѣстны и онъ могъ представить ихъ, какъ „величайшій образецъ терпѣнія“.

Ничего не говоритъ за это и связь пятой главы съ VI-й, гдѣ говорится, что къ апостоламъ присоединилось „множество избранниковъ“, которые также „оставили прекрасный примѣръ среди насъ, т. е., какъ толкуетъ Sprinzi, среди живущихъ въ Римѣ. По сличенію съ LV гл., ἐν ἡμῖν (у насъ) дѣйствительно можетъ означать живущихъ въ Римѣ. Но развѣ только умершіе въ Римѣ могли служить образцомъ терпѣнія? Развѣ не могъ св. Климентъ разумѣть здѣсь всѣхъ вообще доблестно окончившихъ жизнь и внѣ Рима, о которыхъ было извѣстно, что они пре-

¹⁾ Epist Clem. I, сс. 5—6.

²⁾ Италію, въ частности Римъ, разумѣютъ подъ „предѣлами Запада“ напр. Гильгенфельдъ—Die apost. Väter s. 109, Шевкель и др.

терпѣли мученія? По контексту это и слѣдуетъ. „Возьмемъ достойные примѣры нашего поколѣнія, говоритъ Климентъ въ началѣ V-й главы: По ревности и зависти величайшіе и праведные столпы церкви подверглись гоненію и смерти“. Ясно, что здѣсь онъ разумѣлъ не однихъ только тѣхъ, которые претерпѣли мученія въ Римѣ, но и всѣхъ вообще пострадавшихъ и умершихъ за вѣру христіанъ, гдѣ бы они ни жили, вѣсть о которыхъ дошла до живущихъ въ Римѣ.

Наконецъ и *ἐν ἡμῖν* можетъ означать не только христіанскую общину въ Римѣ, но и всѣхъ вообще христіанъ. Вѣдь апостолы Петръ и Павелъ и „великое множество избранниковъ“ могли служить величайшими образцами терпѣнія не только для христіанъ, живущихъ въ Римѣ, но и вообще для всѣхъ христіанъ, напр. для коринѣскихъ, которымъ написано посланіе. Климентъ о всѣхъ христіанахъ могъ выразиться „*ἐν ἡμῖν*“ просто потому, что всѣхъ ихъ считалъ за одну великую христіанскую семью, считалъ ихъ всѣхъ братьями между собой.

Правъ Sprinzi говоря, что значеніе мученической смерти апостоловъ Петра и Павла тѣмъ важнѣй, что они сами пользовались высокимъ уваженіемъ среди христіанъ. Но, несомнѣнно, также, что о главенствѣ ап. Петра среди другихъ апостоловъ не можетъ быть здѣсь и рѣчи. Какъ уже выяснено, св. Климентъ всѣхъ апостоловъ считаетъ равными между собой, имѣющими одинаковыя полномочія, одинаковую власть. Значитъ ап. Петръ не могъ передать своимъ преемникамъ власти большей, чѣмъ другіе апостолы и на этомъ, слѣдовательно, не можетъ опираться приписываемое римскимъ епископамъ главенствующее положеніе, тѣмъ болѣе, что ни откуда не слѣдуетъ, чтобы ап. Петръ былъ епископомъ въ Римѣ. По Клименту римская церковь скорѣе основана ап. Павломъ, чѣмъ ап. Петромъ. Объ ап. Павлѣ въ V гл. говорится, по крайней мѣрѣ, что онъ проповѣдывалъ на Западѣ и тамъ мученически умеръ. А подъ Западомъ, какъ уже сказано, нужно непременно разумѣть римскую область. Объ апостолѣ же Петрѣ ни въ V гл., ни въ другомъ мѣстѣ ничего подобнаго не говорится.

Ясно такимъ образомъ, что положеніе католическихъ богослововъ, будто ап. Петръ претерпѣлъ мученическую кончину

въ Римѣ, что онъ основалъ тамъ церковь и былъ епископомъ въ ней, не находить для себя ни малѣйшаго подтвержденія въ посланіи св. Климента п, какъ ничѣмъ не доказанное, должно быть отвергнуто. Долженъ быть отвергнутъ, очевидно, и тотъ выводъ, который дѣлается отсюда тѣми же богословами, т. е. что ап. Петръ, самъ занимавшій главенствующее положеніе среди другихъ апостоловъ, передалъ свою власть римскимъ епископамъ и что они, какъ получившіе отъ ап. Петра такое наслѣдіе, также должны занимать такое же главенствующее положеніе среди другихъ епископовъ.

И вообще, изслѣдуя посланіе св. Климента къ коринтянамъ, мы нигдѣ не находимъ и намека на то, что онъ признавалъ главенство римскаго первосвященника. Наоборотъ, въ посланіи очень много такихъ мѣстъ, изъ которыхъ съ очевидностью слѣдуетъ, что Климентъ и римскую церковь и римскаго епископа ставитъ въ рядъ другихъ церквей и епископовъ, нисколько не выдѣляя ихъ.

Это ясно уже слѣдуетъ изъ самой надписи посланія: „Церковь Божія, находящаяся въ Римѣ, церкви Божіей, находящейся въ Коринѣ“. Изъ этихъ словъ слѣдуетъ полнѣйшее уравненіе этихъ двухъ церквей. Климентъ не ставитъ римскую церковь выше коринтской, а одинаково считаетъ ихъ Божіими ¹⁾.

Въ іерархіи, какъ уже сказано раньше, Климентъ различалъ только три степени, нигдѣ не дѣлая намека на то, что видимой главой церкви онъ считалъ римскаго епископа. Напротивъ, онъ прямо замѣчаетъ, что глава церкви—Иисусъ Христосъ, Котораго онъ называетъ „Первосвященникомъ нашимъ и Ходатаемъ“ ²⁾.

Говоря далѣе о поставленіи епископовъ въ древней церкви, Климентъ не дѣлаетъ и намека на мнимое право римскаго епископа принимать въ избраніи и утвержденіи ихъ верховное участіе, что, несомнѣнно, сдѣлалъ бы, разъ признавалъ бы римскаго первосвященника главенствующимъ ³⁾.

¹⁾ Epist. Clem. I, praef.

²⁾ Ibid. 48.

³⁾ Ibid. 44. „Почитаемъ несправедливымъ лишить служенія тѣхъ, которые поставлены самими апостолами или послѣ нихъ другими достозажачеными мучами съ согласія всей церкви, и служили стаду Христову неуворизненно, со смиреніемъ“ etc.

Наконецъ, еслибы Климентъ признавалъ главенство римскаго епископа, онъ не могъ бы не отмѣтить, что самовольное низверженіе коринѳянами нѣкоторыхъ священнослужителей сдѣлано ими въ ущербъ его власти, какъ римскаго епископа. Однако онъ этого не сдѣлалъ. Онъ замѣтилъ только, что лишеніе епископства тѣхъ, которые поставлены апостолами или „другими достоуважаемыми мужами съ согласія всей церкви“, и которые „служили стаду Христову неукоризненно, со смиреніемъ, кротко и безпорочно“—актъ глубокой несправедливости и достойно всеобщаго порицанія ¹⁾.

Изъ всего сказаннаго видно, что утвержденія католическихъ богослововъ, будто въ такъ называемомъ первомъ посланіи Климента римскаго къ коринѳянамъ замѣчаются твердыя указанія на главенство римскаго епископа и римской церкви не выдерживаютъ строгой критики. Они или основаны на ложномъ пониманіи отдѣльныхъ мѣстъ посланія или коренятся въ искаженіи нѣкоторыхъ обстоятельствъ, при которыхъ оно составлено, и, какъ таковыя, должны быть отвергнуты. Въ посланіи Климента такихъ указаній на главенство римскаго епископа не имѣется.

Не имѣется указаній на главенство римскаго папы и въ другомъ литературномъ памятникѣ римской церкви—въ книгѣ „Пастырь“ Ерма. На нее, впрочемъ, католическіе богословы, для доказательства своего ученія о главенствѣ папы, долго не ссылались. И только въ недавнее время Sprinzi отыскалъ въ ней такое указаніе. По его мнѣнію, римскій епископъ у Ерма, какъ и у Климента представляется, какъ „особый носитель ученія“ ²⁾. Для подтвержденія своего мнѣнія онъ ссылается на слѣдующее мѣсто изъ книги „Пастырь“: „для этого ты напишешь двѣ книги и одну отдашь Клименту, а другую Граатѣ. Климентъ отошлетъ во внѣшніе города, *ибо ему это предоставлено*; Грапта же будетъ назидать вдовъ и сиротъ“ ³⁾. „Если, замѣчаетъ Sprinzi, Климентъ римскій эту препровожденную къ нему Ермомъ книгу долженъ былъ послать во внѣшніе города то, очевидно, авторитетъ его во внѣшнихъ городахъ долженъ

¹⁾ Epist. Clem. I. c. 44.

²⁾ Die Theologie der apost. Väter S. 234.

³⁾ Vis. II. 4.

былъ стоять твердо и пріемъ книги у нихъ могъ быть гарантированъ авторитетомъ Климента. Такимъ образомъ, ясно выступаетъ авторитетъ учительства Климента во внѣшнихъ церковныхъ общинахъ и это нисколько не случайно, а по должности, какъ сказано: ἐκέλευο ἄρ ἐπιτέτραπται (ему предписано) ¹⁾. Порученіе, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, послать книгу во внѣшніе города доказываетъ несомнѣнное главенство Климента, какъ римскаго епископа, надъ всѣми христіанскими общинами, который здѣсь является въ высочайшемъ авторитетѣ учительства ²⁾. Такимъ образомъ, Sprinzl, опираясь на приведенныя слова книги „Пастырѣ“ утверждаетъ, что у Ерма „ясно выступаетъ главенство римскаго епископа“ ³⁾.

Хотя мнѣнія ученыхъ, кто былъ Климентъ, о которомъ говорится въ книгѣ „Пастырѣ“ и расходятся до того, что одни признають въ немъ Климента, епископа римскаго, другіе простого человѣка, смотря по тому, къ какому времени относятъ написаніе книги „Пастырѣ“, къ концу перваго вѣка или къ половинѣ второго, однако съ большимъ вѣроятіемъ должно остановиться на томъ мнѣніи, что Климентъ „Пастыря“ былъ никто иной, какъ знаменитый епископъ римскій, скончавшійся въ царствованіе Траяна (около 101 года).

Но изъ этого однако ничего не слѣдуетъ въ пользу того мнѣнія, что въ приведенныхъ выше словахъ книги „Пастырѣ“ говорится о главенствѣ римскаго епископа.

Климентъ, какъ епископъ, пользовался правомъ сноситься съ епископами другихъ церквей и этимъ онъ отличался отъ другихъ предстоятелей римской церкви. Какъ епископъ, онъ съ большимъ удобствомъ могъ переслать книгу „Пастырѣ“ и въ другія церкви, „во внѣшніе города“. Но это право было предоставлено всѣмъ епископамъ и за главенство епископа римскаго, очевидно, нисколько не говорить.

Кромѣ этого, нельзя упускать изъ виду и того главнымъ образомъ обстоятельства, что Климентъ, какъ уже сказано выше, пользовался глубокимъ уваженіемъ христіанъ. Какъ ученикъ апостоловъ, какъ ихъ сотрудникъ, наконецъ, какъ

¹⁾ Die Theologie der apost. Väter S. 61 (примѣч.).

²⁾ Ibid. S. 210 (примѣч.).

³⁾ Ibid. 210 (текстъ).

человѣкъ выдающихся личныхъ качествъ, онъ почитался наравнѣ съ апостолами. Его даже въ древности апостоломъ и называли. Естественно вполнѣ, что къ нему обращались за совѣтами, за разрѣшевіемъ недоразумѣній, какъ напр. коринѳяне. Естественно, что своимъ именемъ онъ могъ сообщить и книгѣ Ермы извѣстный авторитетъ и содѣйствовать ея распространенію въ другихъ церквахъ. Быть можетъ, по этому то старица и предложила Ерму написать свою книгу въ двухъ экземплярахъ и одинъ передать Клименту для распространенія во внѣшнихъ городахъ. Въ этомъ смыслѣ и сказано главнымъ образомъ о Климентѣ, что ему „это предписано (*ἐκεῖνο γὰρ ἐπιγέγραπται*)“.

Очевидно, о главенствѣ римскаго епископа не можетъ быть здѣсь и рѣчи. Предполагается здѣсь, что Климентъ будетъ дѣйствовать во первыхъ, какъ епископъ, которому предоставлено право сноситься съ другими церквами, и во вторыхъ, въ силу того глубокаго уваженія, какое оказывалось ему лично, но ничуть не въ силу власти его, какъ именно римскаго епископа, надъ всѣми христіанскими общинами.

Такимъ образомъ, то единственное мѣсто изъ книги „Пастырѣ“, на которое ссылается Sprinzi для доказательства ученія о главенствѣ римскаго папы, какъ видимъ, никакихъ указаній на это главенство не содержитъ.

Переходимъ теперь къ посланіямъ св. Игнатія Антиохійскаго.

Какъ мы уже видѣли, св. Игнатій церковь ставитъ подъ управленіе іерархіи, состоящей изъ епископа, пресвитеровъ и діаконовъ, нигдѣ не говоря и даже не упоминая о представителѣ болѣе высшей власти, чѣмъ власть епископа. Не смотря однако на это, католическіе богословы и въ его посланіяхъ ухищряются найти указанія на главенство папы и первенствующее значеніе всей римской церкви. Выше перечисленные, Перронъ, Беллярминъ, Клее, Möhler, Sprinzi, Schmidt ¹⁾, Nirschl и многіе другіе, опираясь на нѣкоторыя, ложно ими понимаемыя мѣста посланій св. Игнатія къ Римлянамъ, утверждали и утверждаютъ, что и онъ ясно училъ объ исключи-

¹⁾ Grundlinien der Patrologie. 2 auf. 1886 с. 33.

тельномъ достоинствѣ римской церкви вообще и о главенствѣ папы въ частности. Наиболее яркимъ выразителемъ этого мнѣнія за Sprinzl'емъ ¹⁾ смѣло можно назвать Nirschl'я. Исходя изъ той идеи, что частная церковь, по св. Игнатію, служитъ изображеніемъ Церкви всеобщей, Nirschl говоритъ, какъ раньше Möhler ²⁾, что всеобщая церковь, по нему, должна также имѣть видимую главу, какъ имѣетъ ее церковь частная въ лицѣ епископа и какъ имѣла ее церковь въ лицѣ Іисуса Христа, когда Онъ былъ на землѣ. Полное осуществленіе идеи св. Игнатія о всеобщей церкви съ видимой главой Nirschl видитъ въ всеобщей церкви съ папою во главѣ, замѣняющимъ Христа, и съ епископами, окружающими папу ³⁾. Последніе имѣютъ значеніе двойное. Въ частныхъ церквахъ они являются замѣстителями Бога и Іисуса Христа, по отношенію же къ папѣ они замѣняютъ апостоловъ, какъ его совѣтъ и соборъ Божій. Утверждая это, Nirschl основывается, во-первыхъ, на томъ, что св. Игнатій въ посланіи къ Римлянамъ церкви римской приписываетъ такіа добродѣтели, для восхваленія которыхъ не находится словъ. Такъ онъ называетъ ее: „предсѣдательствующей, богодостойной, достославной, достоблаженной, достохвальной, достовожденливной, чистой, первенствующей въ любви, Христоименной, Отцеименной ⁴⁾ и под. Во-вторыхъ, на томъ, что онъ приписываетъ ей и учительскую дѣятельность и при томъ въ такомъ видѣ, что она „какъ учительница можетъ предписывать всѣмъ заповѣди и давать законы“ ⁵⁾ Это особенно по Nirschl'ю сказалось въ слѣдующихъ словахъ св. Игнатія по адресу римской церкви: „вы никогда никому не завидовали и другихъ учили тому-же. Желаю, чтобы вы подтвердили дѣломъ, что преподаете въ своихъ наставленіяхъ“ ⁶⁾.

1) Die Theologie der. apos. Väter. s. 66—67. Здѣсь Sprinzl, опираясь на нѣкоторые мѣста посланій св. Игнатія, говоритъ, что у „Игнатія церковь римская — предсѣдательница союза любви, т. е. собранныхъ въ союзъ любви отдѣльныхъ церквей Христа на землѣ и что поэтому епископъ римскій также видимый замѣститель Христа, какъ Епископа католической церкви (Ad Sm. 8. 2.

2) Patrologie ad. christl. Literalgesch. B I.

3) Die Theologie des heiligen Ignatius. Mainz. 1880. s. 62, ср. Sprinzl. L. c. s. 67 (2 прим.). Regensburg. 1840. s. 144.

4) Ad Rom. pref.

5) Nirschl. L. c. 64.

6) Ad. Rom. c. 3.

Уже на этихъ основаніяхъ Nirschl утверждаетъ, что св. Игнатій смотритъ на римскую церковь съ исключительной точки зрѣнія, какъ на Церковь, достойную удивленія за свои добродѣтели, какъ на учительницу истины и законодательницу ¹⁾. Но главное основаніе для него и для другихъ католическихъ богослововъ утверждать преимущество ея предъ остальными церквями заключается въ томъ, что св. Игнатій римскую церковь называлъ „предсѣдательствующей на мѣстѣ страны римлянъ“ (*ἡ τις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ ἁγίου Ρωμαίων* — *praef*) и при томъ предсѣдательствующей въ силу божественнаго установленія, ибо здѣсь онъ выражается такъ же, какъ и объ епископѣ, который, по его выраженію, „предсѣдательствуетъ на мѣстѣ Бога“. Это во-первыхъ. А во вторыхъ, св. Игнатій называлъ ее „предсѣдательствующею въ любви“ (*προκαθημένη τῆς ἀγάπης*). Любовь же, говоритъ Nirschl, по Игнатію, это краткое названіе для церкви. Принимая это во вниманіе, смыслъ этого названія можетъ быть тотъ, что римская церковь является предсѣдательствующей въ Церкви и, чѣмъ дальше распространяется вѣра и любовь, т. е. чѣмъ больше устраивается отдѣльныхъ церквей, тѣмъ все больше и больше распространяется и ея значеніе ²⁾. Фактическое доказательство этого значенія Nirschl видитъ въ томъ, что св. Игнатій поручилъ свою церковь молитвамъ не другой какой либо церкви, а именно церкви римской: „поминайте въ молитвѣ вашей церковь сирскую; у ней вмѣсто меня пастырь теперь Богъ. Одивъ Иисусъ Христосъ будетъ епископствовать въ ней и любовь ваша“ ³⁾. Но если значеніе римскаго епископа простирается на сирскую церковь, то оно, очевидно, простирается и на всякую другую. Переносъ дальше всѣ полномочія съ римской церкви на епископа ея и утверждая его главенство, Nirschl замѣчаетъ: „такимъ образомъ, римскій епископъ для всей церкви то же, что отдѣльный епископъ для своей церкви: ея видимый верховный пастырь, и, какъ такой, замѣститель всеобщаго, невидимаго Пастыря—Христа. Его

¹⁾ Nirschl. I. с. 64.

²⁾ Nirschl. L. с. S. 65—66. Справ. Sprinzi. L. с. 66—67.

³⁾ Ad Rom. 9.

окружаютъ епископы, какъ собраніе апостоловъ. И такимъ образомъ, церковь дѣйствительно такъ организуется, какъ она была, когда ее основалъ Господь и Самъ, окруженный собраніемъ апостоловъ, былъ ея видимою главою¹⁾.

Такъ Nirschl и многіе другіе, на основаніи нѣкоторыхъ мѣстъ посланій св. Игнатія, утверждаютъ главенство папы. Но, очевидно, всѣ эти усилія найти въ посланіяхъ св. Игнатія подобныя указанія—тщетны. Утверждать, выходя изъ его идеи о Церкви необходимость одной видимой главы всеобщей Церкви никакъ нельзя. Если отдѣльная община имѣетъ видимую главу, то развѣ необходимо и всеобщая Церковь должна имѣть ее? Развѣ церковь, въ которую входятъ христіане всѣхъ мѣстъ и странъ, по св. Игнатію, организуется такъ же, какъ и отдѣльная церковь? Думать съ точки зрѣнія св. Игнатія, что она имѣетъ такое же внѣшнее единство—нѣтъ никакого основанія. Нельзя не согласиться съ слѣдующими словами Zahn'a по этому поводу: „Игнатій первый, у котораго встрѣчается названіе „всеобщей церкви“, но объ организаціи этой церкви, т. е. о какихъ либо органахъ и твердо установившихся формахъ отношенія и взаимнаго дѣйствія частей у него ничего не говорится. Заключать отъ этой идеи къ этому факту—ошибка. Изъ того, что онъ, какъ Ермъ, собраніе христіанъ всѣхъ временъ и мѣстъ называетъ церковью, или что онъ, какъ ап. Павелъ, представляетъ церковь, какъ тѣло, въ которомъ соединены іудеи и язычники²⁾. не слѣдуетъ однако, что она есть корпорація съ органами ея общественной жизни“³⁾. Нужно при этомъ замѣтить, что въ томъ самомъ мѣстѣ, гдѣ говорится о церкви католической, св. Игнатій замѣчаетъ, что она связана съ именемъ Иисуса Христа и въ Немъ находитъ свою главу, какъ отдѣльная церковь въ епископѣ: „гдѣ Иисусъ Христосъ, тамъ и католическая церковь“⁴⁾. О видимой же главѣ нѣтъ и намека. И вообще епископомъ всеобщей Церкви, какъ мы видимъ изъ посланій Игнатія, всегда у него считается или Иисусъ Христосъ или Богъ. Такъ, въ посланіи

1) Nirschl. L. c. 68. Cp. Sprinzi L. c. 67.

2) Ad Smir. 1.

3) Zahn. Ignatius von Antiochien. Gotha. 1873. S. 315.

4) Ad. Smir. 8.

къ Магnezійцамъ Богъ называется невидимымъ Епископомъ всѣхъ ¹⁾, въ посланіи къ Римлянамъ замѣчается, что Богъ и Иисусъ Христосъ управляютъ оставшеюся безъ епископа сирскою церковью ²⁾. Этотъ невидимый Епископъ даетъ отдѣльнымъ церквамъ пастырей. Въ приведенныхъ уже мѣстахъ посланій онъ называетъ пастырей „поставленными по воленію Иисуса Христа“, „поставленными по любви Бога Отца и Господа Иисуса Христа“ ³⁾. Наконецъ, св. Игнатій замѣчаетъ, что Епископъ невидимый подъ свое покровительство беретъ и видимыхъ: „Игнатій Богоносецъ Поликарпу, епископу церкви смирской, лучше-же состоящему подъ епископствомъ Бога Отца и Господа Иисуса Христа, желаетъ премного радоваться“ ⁴⁾.

Не ясно ли, что, по св. Игнатію, католическая церковь находится подъ верховнымъ епископствомъ Бога Отца и Господа Иисуса Христа, а не подъ управленіемъ видимой главы, о которой нѣтъ и рѣчи; не ясно ли также, что и вообще выходить изъ организаціи частной церкви къ этому утвержденію никакъ нельзя. Отдѣльная церковь часть всеобщей и типомъ быть не можетъ.

На особенное значеніе церкви римской не могутъ указывать и тѣ добродѣтели, которыя онъ ей приписалъ, такъ какъ подобныя привѣтствія находятся почти во всѣхъ посланіяхъ св. Игнатія и служатъ выраженіемъ его взгляда на церковь, какъ на собраніе вѣрующихъ, святыхъ. Такъ въ привѣтствіи посланія къ Ефесянамъ мы читаемъ: „Игнатій Богоносецъ достоблаженной церкви ефесской въ Азіи, благословенной въ полнотѣ величіемъ Бога Отца, прежде вѣкъ предназначенной быть, въ вѣчную и неизмѣнную славу, всегда соединенною и избранною въ истинномъ страданіи“ etc. Подобное находимъ и въ другихъ посланіяхъ. Церковь траллійскую онъ называетъ „возлюбленной Богомъ Отцомъ Иисуса Христа, святой, избранной и богодостойной церковію“ ⁵⁾, церковь филладельфійскую „помилованной и утвержденной въ единомысліи Божию, удостовѣренной во всякой милости“ ⁶⁾. Но развѣ на основаніи этихъ привѣтствій можно заключать къ особенному

1) Ad Magn. 3.

2) Ad Rom. 9.

3) Ad Phil praef.

4) Ad Pol. praef.

5) Ad Trall. praef.

6) Ad Philad. praef.

достоинству известной церкви? Никакъ нельзя дальше думать, что св. Игнатій словами 3-й главы посланія къ римлянамъ: „вы никогда никому не завидовали и другихъ учили тому же. Желаю, чтобы вы подтвердили дѣломъ, что преподаете въ своихъ наставленіяхъ—хотѣлъ выразить, что церковь римская, какъ находящаяся въ исключительномъ положеніи, какъ „учительница могла предписывать заповѣди и давать законы“. Святой мужъ этими словами только на то хотѣлъ указать, что римская церковь не должна препятствовать мученической его смерти, какъ церковь, сама проповѣдующая объ этомъ. Значить, онъ имѣлъ въ виду прежнюю проповѣдническую дѣятельность римской церкви, продолжающуюся и теперь. Пусть, какъ утверждаютъ Funk ¹⁾, Zahn ²⁾, а за ними и католическіе ученые ³⁾, св. Игнатій имѣлъ въ виду посланіе св. Климента къ коринтянамъ и посланіе папою на Востокъ книги Ерма „Пастырь“, но это не доказываетъ еще, что она могла учить „по специфически церковному основанію“ (Nirschl). Это просто указываетъ на всю проповѣдническую дѣятельность, которая исходитъ изъ церкви римской къ церквамъ, получившимъ отъ нея начало, что вполне естественно. Каждая частная церковь поставляла себѣ въ обязанность распространять христіанскую вѣру. Тѣмъ болѣе должна была это поставять своею задачею церковь римская, какъ находящаяся въ царствующемъ городѣ и располагающая всѣми средствами.

Итакъ, и въ этихъ словахъ св. Игнатія видѣть указаніе на преимущественное значеніе римской церкви—никакъ нельзя.

Но, утверждая главенство римской церкви на разобранныхъ уже нами основаніяхъ, католическіе богословы главное значеніе даютъ тѣмъ словамъ привѣтствія посланія къ римлянамъ, гдѣ она называется „предсѣдательствующею“ ἐν τόπῳ ἁγίου Ρωμαίου и προκαθήμενῃ τῆς ἀγάπης“. При этомъ, если прежніе ученые католики—Белларминъ, Перронъ—видѣли указаніе на главенство папы въ ἡ τις καὶ προκαθεται ἐν τόπῳ ἁγίου Ρωμαίου, то новѣйшіе Sprinzi и Nirschl, сознавая нелѣпность этого, стали утверждать, что этими словами указывается на предсѣдатель-

¹⁾ Opera Patrum apostolicorum. Tubingen. 1878. p. 215.

²⁾ L. c. 314.

³⁾ Nirschl l. c. 64.

ство ея въ римской области, основанное при этомъ на божественномъ уставовленіи, а словами *προκαθήμενη τῆς ἀγάπης* на предсѣдательство во всей церкви, такъ какъ „ἀγάπη“ (любовь) обозначаетъ будто бы всю церковь. „Ἐν τότῳ (въ мѣстѣ) онъ, т. е. Игнатій, говоритъ Sprinzi, желаетъ обозначить мѣстное предсѣдательство, которое римская церковь, какъ находящаяся въ главномъ городѣ, имѣла надъ церквами римской области, даже всего римскаго царства.

Конечно, и согласиться съ Zahn'омъ, что необходимо читать вмѣсто *τοπος*—*τόπος* (мѣсто—образецъ) основаній нѣтъ достаточныхъ, такъ какъ слово *τόπος* удержано во всѣхъ переводахъ, но мысль его, что св. Игнатій не указываетъ приведеннымъ выраженіемъ на главенство папы—вѣрна и заслуживаетъ полнаго вниманія. Поэтому не соглашаясь съ Funk'омъ и другими, которые, пользуясь словомъ *προκαθίηται* въ широкомъ смыслѣ и присоединяя *ἐκκλησίας* (церковь), утверждаютъ, что римская церковь предсѣдательствуетъ во всей церкви и въ томъ мѣстѣ, гдѣ находится¹⁾, надо согласиться съ Pearson'омъ, который переводитъ это такъ: *quae praesiderit in ipsa urbe Roma cum suburbis* ²⁾. То же самое почти утверждаютъ и наши ученые богословы: преос. Никаноръ ³⁾ и преосв. Сильвестръ ⁴⁾. По ихъ мнѣнію, здѣсь можно видѣть указаніе только на предсѣдательство римской церкви въ области италійской, что вполне естественно. Этимъ значеніе ея и ограничивается.

Итакъ, главенство папы, на основаніи приведенныхъ мѣстъ посланій св. Игнатія, признать нельзя.

Есть, наконецъ, еще одинъ аргументъ, который католическіе богословы—Беллярминъ ⁵⁾, Перронъ ⁶⁾ и др. приводятъ въ доказательство своего мнѣнія, что св. Игнатій училъ о главенствѣ папы. Они говорятъ, что св. Игнатій, какъ и св. Кли-

1) Funk. I. с. 212. Противъ такого пониманія даже Sprinzi. I. с. 67 (примѣч.).

2) *Vindiciae ignatianae* (помѣщ. у Минн, въ 5 т. греч. серіи).

3) Разборъ римскаго ученія о видимомъ (папскомъ) главенствѣ. Казань. 1871. с. 97.

4) Ученіе о церкви въ первые три вѣка христіанства, Кіевъ 1872 с. 133. Опять догм. богословія т. IV, стр. 248.

5) *Praelectiones Theologiae* t. II, p. 957

6) *Disputatio Theologiae* t. I, p. 818.

ментъ, признавалъ ап. Петра имѣющимъ особенное значеніе въ сонмѣ апостоловъ. Для доказательства этого они ссылаются на то мѣсто посланія св. Игнатія къ Смирнянамъ ¹⁾. гдѣ онъ, рассказывая о явленіи воскресшаго Господа апостоламъ, выдвигаетъ на первое мѣсто ап. Петра— „и когда Онъ пришелъ къ бывшимъ съ Петромъ, то сказалъ имъ: возьмите, осяжите“ etc.

Но ясно, что и этотъ аргументъ не выдерживаетъ критики. Изъ приведеннаго мѣста, будучи безпристрастнымъ человѣкомъ, можно вывести только то пожалуй, что св. Игнатій приписывалъ ап. Петру первенство, но никакъ ужъ не главенство надъ другими апостолами. Что дѣйствительно это такъ, доказываетъ и то, что въ посланіяхъ св. Игнатія достаточно мѣстъ, гдѣ онъ положительно уравниваетъ ап. Петра съ другими апостолами. Онъ напр. всѣхъ ихъ называетъ „сопмомъ апостоловъ“, никого не выдѣляя изъ нихъ и никому не приписывая особой власти и значенія: „старайтесь дѣлать все въ единомысліи Божіемъ, такъ какъ епископъ предсѣдательствуетъ на мѣсто Бога, пресвитеры занимаютъ мѣсто *собора апостоловъ*, и діаконамъ. сладчайшимъ мнѣ, ввѣрено служеніе Іисуса Христа ²⁾“ etc., или „всѣ послѣдуйте епископу, какъ Іисусъ Христосъ— Отцу, а пресвитерству, какъ апостоламъ“ ³⁾, ставитъ дальше апостола Петра въ рядъ съ ап. Павломъ и при томъ тамъ, гдѣ говоритъ о нихъ, какъ объ учителяхъ именно римской церкви— „не какъ Петръ и Павелъ заповѣдую вамъ. Они апостолы, а я осужденный, они свободные, а я доселѣ рабъ“ ⁴⁾. Кажется, здѣсь и умѣстно было бы показать, что ап. Петръ— глава апостоловъ и что онъ къ церкви римской находится въ особенномъ отношеніи. Однако онъ этого не дѣлаетъ, давая ясно понять, что ап. Петра онъ считаетъ такимъ же апостоломъ, какъ и всѣхъ остальныхъ. Всѣ они, по Игнатію, равны и всѣ имѣютъ одинаковую власть и значеніе.

Но если такъ, если ап. Петръ, по Игнатію, не былъ главою апостоловъ, то, очевидно, не можетъ быть и рѣчи о главенствѣ римскихъ епископовъ, какъ его преемниковъ и наслѣдниковъ.

¹⁾ Ad Smir. 3

²⁾ Ad Magn. 6

³⁾ Ad Smir. 8.

⁴⁾ Ad Rom. 4

Изъ сказаннаго видно, что римско-католическіе богословы сильно погрѣшаютъ противъ истины, утверждая, что уже мужи апостольскіе знали и учили о главенствѣ папы римскаго. Въ твореніяхъ мужей апостольскихъ, представляющихъ обильный источникъ для характеристики послѣ апостольскаго вѣка со стороны религіозно-нравственной, не только нѣтъ опредѣленныхъ указаній на это главенство, но даже и намековъ. Только при крайней тенденціозности, характеризующей католическихъ богослововъ, можно было находить такія указанія тамъ, гдѣ безпристрастный ученый никогда ихъ не увидитъ.

В. Ломиневъ.

Опытъ исправленія церковно-славянскаго текста въ канонахъ на Богоявленіе Господне.

(Окончаніе *).

П Ъ С Н Ъ 6-Я.

Ирмосъ. Гласъ словесе, свѣтильникъ свѣта, денница солнца, предтеча, въ пустыни покайтеся всѣмъ вопіетъ людемъ, и предъочиститесь: се бо предстоитъ христосъ, отътлѣ мѣръ избавляяй.

Рождѣя нетлѣнно отъ бога и отца, отъ дѣвы кромѣ скверны воплощается христосъ: емуже ремень, яже отъ насъ слова сочетанія, разрѣшити неудобь учитъ предтеча, земнородныя отъ лести избавляя.

Огнемъ креститъ конечнымъ христосъ противныя, а не бога мудрствующихъ его: духомъ же обновляетъ водою благодати, разумливыя божества его, отъ прегрѣшеній избавляя.

Ирмосъ. Гласъ Слова, свѣтильникъ свѣта, денница—предтеча Солнца вопіетъ въ пустыни всѣмъ людемъ: покайтеся и прежде очиститесь: се бо предстоитъ Христосъ, избавляяй мѣръ отъ тлѣнія.

Предтеча учитъ: Христосъ, Егоже ремень—отъ насъ (пріятый) составъ Слова—невозможно разрѣшити, рождѣся нетлѣнно отъ Бога и Отца, безъ скверны воплощается отъ Дѣвы, дабы избавити земнородныя отъ заблужденія (Л. 3, 16).

Огнемъ смертнымъ креститъ Христосъ невѣрующыя (въ Него) и мудрствующыя о Немъ, яко Онъ не Богъ есть; Духомъ же благодатно чрезъ воду обновляетъ исповѣдающихъ Божество Его, избавляя (ихъ) отъ прегрѣшеній. (Лук. 3, 16).

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1903 г. № 23.

Инь Ирмось. Вождельнаго явствова со всеблаженнымъ гласомъ отецъ, егоже изъ чрева отрыгну: ей, глаголетъ, сей соестественъ сынъ смй свѣтозаренъ, произниче пзъ человекъчарода: слово же мое живо, и человекъкъ промышленіемъ.

Отъ глубиннаго льва, треверчерній страннѣ пророкъ во внутреннхъ валяся, абіе произыде, накнбытія спасеніе, отъ змія человекъкоубійцы, всѣмъ предъявляя въ послѣдняя лѣта

Отверсту небу всесвѣтлыхъ писаній *) ученикъ **) зрять отъ отца посылаемый: пребывающъ же духъ на пречистѣмъ словѣ, нашедъ яко голубь ***) неизреченнымъ образомъ, людемъ же является пришедшимъ ****) ко владыцѣ.

*) *Отверсту небу всесвѣтлыхъ писаній* погреч. Ἀνεῳγμένον πύλον παρφαῶν πτοχῶν букв. (род. сам.) когда раскрылся всесвѣтлый свитокъ неба. Въ церк. переводѣ невѣрно разобрано слово πύλον (πόλος, полюсь, небо); оно не подлежащее въ оборотѣ род. сам., а опредѣленіе къ πτοχῶν; подлежащимъ же въ этомъ оборотѣ служитъ πτοχῶν (πτόξ=πτοχῆ ἡ—складка, изгибъ, сводъ, свитокъ и т. д.).

**) *Ученикъ* погреч. μύστης—таинникъ, посвященный въ тайны...

***) *Яко голубь*—ὡς πέλιαν мы перевели: въ видѣ голубинѣ.

****) *Пришедшимъ* погреч. προσβραβεῖν неопредѣленное, зависящее отъ φαίνε (объявляетъ народу, чтобы онъ приходилъ), въ церк. переводѣ ошибочно передано причастіемъ.

П Ъ С Н Ъ 7-Я.

Ирмось. Юношы благочестивыя, печи огненнѣй приобщившыся, шумящъ духъ росный невредимы сохрани, и божія ан-

Инь ирмось. Отецъ вседовольнымъ гласомъ яви возлюбленнаго, Егоже роди изъ чрева: ей, глаголетъ, Сей, смй Сынъ единосущный (Мой), свѣтозарно произыде изъ человекъческаго рода, по Моему промышленію, и Слово Мое живое, и (вкупѣ) человекъкъ.

Пророкъ, дивно пребывъ три ноци во утробѣ морскаго звѣря, накл (оттуда) изыде, предображая всѣмъ чрезъ возрожденіе спасеніе въ послѣдняя времена отъ змія человекъкоубійцы.

Егда отверзошася всесвѣтлая небеса, посвященный въ тайну зрять псходящаго отъ Отца и пребывающаго на пречистѣмъ словѣ Духа, неизреченнымъ образомъ низшедшаго въ видѣ голубинѣ, и возвѣщаетъ людемъ, да приступятъ ко Владыцѣ. (Іоан. 1, 32, 33, 34).

Ирмось. Шумящій вѣтръ росный и ангела Божія низхожденіе сохраниша невредимыми благочестивыя юношы, въ печи

гела сннзхожденіе. тѣмже въ пламени орошаеми, благодарственно воспѣваху: препѣтый отецъ господи и боже благословенъ еси.

Якоже на небеси съ трепетомъ и чудомъ предстояху, во іорданѣ силы ангельскія, смотряюще толнка божія схожденія: яко держай превышнихъ водъ составъ, въ водахъ плотоносець стояше, богъ отецъ нашихъ.

Облакъ древле и море божественнаго проображаху крещенія чудо, въ нихже древніи крестинася, исходяще законніи людіе. море же бѣ образъ воды, и облакъ духа: имиже совершаеми *), благословенъ еси, зовемъ, господи боже во вѣки.

*) *Совершаеми телоборзвы.*

Вси вѣрніи, въ немже совершеніе пріяхомъ, богословяще немолчно со ангелы, прославимъ отца и сына и духа святаго: се бо троица ипостасьми еднносущная, единъ же богъ, емуже поемъ: благословенъ еси господи боже во вѣки.

Инь ирмосъ. Опамн струею змиевы главы, нещный высокій пламень, юношы носящъ благочестивыя, утишивый неудободержимую мглу изъ грѣха, всю же омываетъ росю духа.

огнениѣй бывшыя: сего ради въ пламени орошаеми благодарственно воспѣваху: преславный Господи и Боже отецъ. благословенъ еси.

Съ трепетомъ и изумленіемъ, якоже и на небеси, предстояху на Іорданѣ силы Ангельстін, зряще толнкое ннзхожденіе Божіе, како держай основаніе горнихъ водъ Богъ Отець нашихъ въ водахъ стояше во плоти. (Быт. 1, 7, Ис 6, 2 4)

Иѣкогда облакъ и море, въ нихже древніи людіе крестинася въ законодателя, прообразоваху чудо Божественнаго крещенія: море бѣ образъ воды и облакъ— Духа, имиже освящаеми зываемъ: Благословенъ еси, Господи Боже, во вѣки. (I Кор. 10, 1, 2).

Вся мы вѣрніи, богословяще Того, отъ Негоже освященіе пріяхомъ, немолчно со ангелы прославимъ Отца и Сына и Святаго Духа: сн бо Ипостасьми Троица еднносущная, но единый Богъ, Ему же поемъ: благословенъ еси Господи Боже во вѣки.

Инь ирмосъ. Иже охладн высокій нещный пламень, объявній благочестивыя юношы, струею попали главы змиевъ, росю же Духа омываетъ всю неудободержимую нечистоту грѣха.

Тебе живописующій ассирійскій пламень, ужасенъ поставляеши, въ росу преведенъ *): тѣмже вода нынѣ, якоже пламень одѣвай **) вредную злобу ***) христе, прикровенную опалаетъ, отъ поползновенныя стези призывающаи ****).

Христе, прообразующій Тя ужасный ассирійскій пламень Ты преложилъ еси въ росу; тако и нынѣ, облечся водою, попалилъ еси сокровеннаго злѣйшаго губителя, призывающаго насъ на стезю гибельную. (Ис. 73, 13, 14).

*) *Поставляеши... преведенъ* ἵστης... μετήμενην—мы (какъ у Ловягина) переводимъ однимъ глаголомъ *преложилъ еси*.

**) Вторая половина этого тропаря въ церковномъ переводѣ во многомъ не соотвѣтствуетъ греческому тексту. *Вода*—ὕδωρ по греческому тексту не подлежащее, а дополнение къ *одѣвай*—облечшись водою. Славянское причастіе *одѣвай* погреч. поставлено въ изъяв. накл. аор. 1-го 2-го лица—ἀμφέσσαο (отъ глагола ἀρφένωμι—одѣваю); словамъ *яко пламень* и *опалаетъ* соотвѣтствуетъ одно греческое причастіе φλέγων (отъ гл. φλέγω жгу, палю). Очевидно, оригиналь для церк. перевода въ этомъ мѣстѣ не походилъ на нашъ греческій текстъ (въ изд. Ловягина). Если въ оригиналѣ у церковныхъ переводчиковъ стояло не изъяв. накл. ἀμφέσσαο, а причастіе ἀμφέσσας, въ такомъ случаѣ послѣ него должно было стоять слово ἔφλεξας (или какая либо подобная ему форма глагола φλέγω въ изъявительномъ накл. 2-го лица); другія вставки или прибавки падобно считать искаженіемъ греческаго текста. Если же переводчики ошибочно прочитали ἀμφέσσας вм. ἀμφέσσαο (что вполне возможно) и чтеніе этого слова въ изд. Ловягина слѣдуетъ считать правильнымъ, въ такомъ случаѣ, намъ думается, φλέγων (въ изд. Ловягина) удобнѣе понимать какъ причастіе будущаго времени, обозначающее цѣль дѣйствія главнаго глагола (облечся еси, дабы погнати); соотвѣтственно этому въ изданіи Ловягина вм. φλέγων удобнѣе чптать φλεῶν. Такъ исправленный текстъ будетъ вполне удовлетворять требсаніямъ логики, грамматики и метрики (ямбъ).

***) *Злобу* погреч. σίντην. Σίντης прилагат. хищный въ значеніи сущ. хищникъ, губитель.

****) *Призывающаи*—ἐκκαλούμενον въ церк. переводѣ ошибочно согласовано со словомъ вода (ὕδωρ); это причастіе слѣдуетъ разсматривать какъ опредѣленіе къ σίντην—*противника, призывающаго* на гибельную стезю. Πρός τήν ὀλισθήν... τρίβον вин. над. обстоят. мѣста на вопросъ куда? Такой внимательный въ церковномъ переводѣ ошибочно переданъ обстоят. мѣста на вопросъ откуда? отъ поползновенныя стези. На вопросъ откуда? обстоят. мѣста обычно выражается погреч. род. падежемъ.

Раздѣльшуся іордану древле, по суху переходятъ людіе израильстїи, тебе державнѣйшаго, содержаща тварь некоснитель-

Егда древле раздѣлися Іорданъ, по суху переходятъ людіе израильстїи, прообразующе Тебе, державнѣйшаго некоснитель-

нѣ, нынѣ въ водахъ написующія,
къ нетлѣннѣй и полезнѣй стези.

Вѣмы первѣе всепагубный по-
топъ, милостивно тя всѣхъ во
тлю привести *) о тревеликая
сотворяя и странная! нынѣ же
потопляша христе грѣхъ, за бла-
госердіе и человѣческое спасе-
ніе **).

*) *Вѣмы перѣе... потопъ... тя... привести*—буквальный переводъ грече-
скаго дополн. предложенія, сокращеннаго въ оборотъ винит. съ неоп-
редѣленнымъ.

**) *Нынѣ же потопляша...* тоже доп. предложеніе, сокращенное въ при-
частіе вмѣсто вин. съ неопр. Оба эти доп. предложенія зависятъ отъ
вѣмы (ὄψεσθαι), и въ обоихъ подлежащимъ является тя (σὺ)—вѣмы, яко ты.

П Ъ С Н Ъ 8-Я.

Ирмосъ. Тайну преславную
вавилонская показа пещь, исто-
чившая росу, яко струями пмя-
ше невещественный огонь воси-
рїяти іорданъ, и объяти плотію
крещаема зиждителя: егоже
благословятъ людїе, и превозно-
сятъ во вся вѣки.

Отложн страхъ весь, избави-
тель предтечи рече, мнѣ же по-
винися, яко благому, мнѣ при-
ступи, сіе бо естествомъ быхъ.
моимъ повелѣніемъ покорися и
крести мя сопедшаго: егоже
благословятъ людїе, и превозно-
сятъ во вся вѣки.

Глаголы якоже услыша кре-
стителъ владычи, съ трепетомъ
длань простираеть: обаче же

нѣ нынѣ приводящаго тварь
струями на неизмѣнну и по-
лезну стезю. (Ис. Н. 3, 16).

О Христе, творяй превеликая
и дивная дѣла! Вѣмы, яко древ-
ле Ты со скорбію навелъ еси
всегубительный потопъ во ист-
ребленіе всѣхъ, нынѣ же пото-
пилъ еси грѣхъ, благостоянія
ради и спасенія человѣковъ.
(Б. 7, 4).

Ирмосъ. Вавилонская пещь,
источившая росу, показа пре-
чудную тайну, яко Іорданъ имя-
ше восирїяти невещественный
огнь и объяти Зиждителя, кре-
тившагося плотію, Егоже людїе
благословятъ и превозносятъ во
вся вѣки.

Избавитель рече Предтечи:
отгони всякій страхъ, повинуй-
ся Мнѣ и приступи, яко ко бла-
гому: ибо таковъ есмь Азъ есте-
ствомъ; Моему повелѣнію поко-
рися и крести Мя низшеднаго,
Егоже людїе благословятъ и
превозносятъ во вся вѣки. (Мр.
10, 18).

Егда Креститель услыша гла-
голы Владыки, съ трепетомъ
простираеть руку; коснувся же

рукою коснувся верху зиждителя своего, крещемуся вопіяше: осяти мя, ты бо еси богъ мой. его же благословятъ людіе, и превозносятся во вся вѣки.

Троицы явленіе во іорданѣ бысть, самое бо пребожественное естество отецъ возгласи: сей крещаемый сынъ возлюбленный мой: духъ же пріиде къ подобному, его же благословятъ людіе, и превозносятся во вся вѣки.

Инь прмось. Свободна убо тварь познавается и сынове свѣта прежде омраченніи *), единъ стелеть тьмы предстатель, нынѣ да благословитъ усердно виновнаго прежде окаянное языковъ всенаслѣдіе **).

*) *Прежде омраченніи*—οὐκ ἐν ἁμαρτίᾳ: мы переводимъ сѣдѣціи во мрацѣ.
 **) *Языковъ всенаслѣдіе ἢ τῶν ἔθνων παγκλήρῃα*—всѣ племена языковъ букв. все наследство народовъ.

Тріе боговидніи во огни орошаеми, озаряющесея тремя все-свѣтлѣ святынями, явѣ показоваху превышнее естество смѣшеніемъ чловѣческимъ, огнепалящее рососою милостивно всяку пагубную леть.

Да убѣлится всякое земное естество, отъ паденія нынѣ на небо возводимо: имже бо вся соблюдаются

дланію главы Зиждителя своего, крещаемуся вопіяше: осяти мя; Ты бо еси Богъ мой, Егоже людіе благословятъ и превозносятся во вся вѣки. (Мѣ. 3, 15).

На Іорданѣ бысть явленіе Троицы: се Божественное естество Отецъ возгласи: „сей крещаемый (есть) Сынъ возлюбленный Мой“; Духъ же пребываше со равнымъ (Себѣ), Егоже благословятъ людіе и превозносятся во вся вѣки. (I Кор. 8, 5, Мѣ. 3, 17)

Инь прмось. Свободною тварь (нынѣ) является и сынами свѣта—сѣдѣціи прежде во мрацѣ: единъ тьмы начальникъ стелеть. Да благословятъ же нынѣ усердно Виновника вся прежде страдавшая племена языковъ. (I. 8, 34, 12, 36).

Тріе боговидніи (отроцы), во огни орошаеми, явѣ показоваху превышнее естество, пресвѣтло озаряющесея троичною святостію, въ соединеніи же съ чловѣческимъ естествомъ милостивно истребляющее, яко рососою огонь, всякій пагубный соблазнъ. (Лук. 3, 16)

Да убѣлится всякое земное естество, нынѣ возводимое отъ паденія на небо, ибо омовенное

словомъ *), текущими струями омывшеся, прегрѣшеній прежнихъ убѣже, пресвѣтло измывено.

*) *Имже вся соблюдается словомъ.* ὃ (γάρ) τὰ πάντα συντετέθηται λόγῳ; *вся τὰ πάντα*—*весь міръ.* Λόγῳ изъ главнаго предложенія перенесено въ придаточное опредѣлительное (обр. аттр.); при переводѣ на слав. и русскій языкъ λόγῳ нужно вынести изъ придаточнаго предл. въ главное и поставить въ связь съ „убѣже“ πέφευγε; тогда получится такая конструкция: (всякое земное естество), омытое текущими струями (ἐκπλῶνεται ὑποὺς ρεϊθροῖς), пресвѣтло омытое (παμφαῶ; λελευμένη), свободися (πέφευγε) отъ прежнихъ прегрѣшеній (τῶν πρὶν πασχημάτων) Словомъ, имже весь міръ (вся) соблюдается.

П Ъ С Н Ъ 9-я.

Ирмосъ. Недоумѣть всякъ языкъ благохвалити по достоинству, изумѣваетъ же умъ и премірный пѣти тя богородице: обаче благая сущи, вѣру приими, ибо любовь вѣси божественную нашу: ты бо христіанъ еси предстательница, тя величаемъ.

Давиде, прииди духомъ къ просвѣщеннымъ: нынѣ приступите, пой къ богу вѣрою, глаголя: просвѣтитесь, сей нищій возва адамъ въ паденія: ибо того услыша господь, пришедъ струями іорданскими, тлѣннаго же обнови.

Исаія, измѣйтесь, очиститесь, глаголетъ, лукавствія предъ господемъ оставите: жаждущіи на воду живу идите; кропитъ бо водою обновляя *) христоръ, приступающыя къ нему вѣрою и къ животу пестарѣемому, крещаетъ духомъ.

Немощствуетъ всякъ языкъ благохвалити по достоинству, недоумѣваетъ даже и горній умъ, како воснѣвати Тя, Богородице: обаче, благая сущи, вѣру нашу приими, любовь же нашу богодухновенную Ты вѣси: Ты бо еси христіанъ предстательница, Тя величаемъ.

Давиде, духомъ прииди къ просвѣщаемымъ и пой: нынѣ приступите къ Богу; просвѣтитесь вѣрою; сей нищій—Адамъ въ паденія—возва, и Господь пришедъ услыша его и обнови тлѣннаго струями Іорданскими. (Ис. 33, 6, 3. Еф. 2, 4, 5)

Исаія глаголетъ: измѣйтесь, очиститесь, оставите лукавство предъ Господемъ; жаждущіи, идите на воду живу: Христоръ бо кропитъ водою обновляющею и крещаетъ Духомъ приступающыя къ Нему съ вѣрою. (Ис. 1, 16, 55, Іез. 36, 25, Іоан. 4, 14).

*) *Водою обновляющею*—ἕδωρ καὶ ζωοποιόν. Церк. переводчики, вѣроятно, читали καὶ ζωοποιόν (прич. муж. род.), и согласовали это слово съ Χριστὸς (Христоръ обновляй).

Соблюдаемся благодатию вѣр-
ни, и печатию: яко бо губите-
ля бѣжаша, прага евреи древле
окровавлена *); тако и намъ ис-
ходное божественное сіе, паки-
бытія баня будетъ. отсюда и тро-
ицы узримъ свѣтъ незаходимый.

*) *Прага... окровавлена* погреч. φλιάς... αίμαυθείσης — родит. самостоятель-
ный. По славянски слѣдуетъ перевести этотъ оборотъ или дат. само-
стоятельнымъ иля, какъ у насъ, полнымъ предложениемъ.

Инь нрмось. О паче ума рож-
дства твоего чудесь *), невѣ-
сто всечистая, мати благосло-
венная, еюже получивше несо-
вершенное спасеніе, достойно
хвалимъ яко благодателя, даръ
носяще пѣснь благодаренія.

*) *Чудесь* родит. падень при междометіи вмѣсто звательнаго.

Увѣдѣхомъ Моисею купиною
явленная, гради странными уста-
вы содѣланная *): яко бо спасе-
ся огнь носящи дѣва, свѣтонос-
на рождни благодѣтеля, во іор-
данскихъ же струяхъ явленна.

*) Первая половина этого тропаря погреч. читается такъ: Ἰδμεν τὰ
Μωσαϊ τῆ βίτω δεδειγμένα δεύρο ξένοισ ἕσμοισι ἐξειργασμένα. Здѣсь отъ глав-
наго предложія ἰδμεν (вѣмы) зависитъ сокращенное въ причастіе до-
полнительное предложіе, въ которомъ подлежащее—τὰ... δεδειγμένα, а
сказуемое ἐξειργασμένα... Очевидно, что деύρο гради въ этомъ прид. пред-
ложіи не сказуемое, а обстоят. слово при ἐξειργασμένα (исполнилось здѣсь).

Помазуеши, совершая человѣ-
ческое существо царю безначаль-
не, духа общеніемъ, струями чи-
стыми отмывъ: и тьмы крѣ-
пость же посрамль возвышен-
ную, нынѣ въ безпрестаннѣмъ
воздати *) житіи.

*) *Воздати* погреч. ἐξαρτίβωαι 2-е лице наст. врем. изъяв. накл. отъ
глагола ἐξαρτίβωαι. Церк. переводчики, вѣроятно, читали это слово ἐξα-
ρτίψαι: неопр. аорист.).

Вѣрни, да сохраняетъ насъ
благодать и печать (Св. Духа):
ибо, яко Евреи древле избѣжаша
губителя, понеже прازی быша
окрошлени кровію, тако и сія Бо-
жественная баня возрожденія бу-
детъ (намъ) избавленіемъ, и отсю-
думы узримъ незаходимый свѣтъ
Троицы. (Исх. 12, 7—13 Тит. 3, 5).

Инь нрмось. О, паче ума чу-
деса рожденія Твоего, Невѣсто
пречистая, Мати благословен-
ная! Получивше Тобою несовер-
шенное спасеніе, достойно хва-
лимъ Тя, яко благодѣтельницу,
приносяще (въ) даръ пѣснь бла-
годаренія.

Вѣмы, яко купиною явленное
Моисею содѣся здѣ дивнымъ
устроениемъ: яко бо и сія огне-
носная, сохранися Дѣва, родши
свѣтоноснаго благодѣтеля, яв-
леннаго въ струяхъ Іорданскихъ.
(Исх. 3, 2—4).

Царю безначальне! усовершая
человѣческое существо, Ты по-
мазуеши его общеніемъ Духа;
омывъ же его чистыми струями
и посрамивъ превознесшюся
силу тьмы, возводиши въ не-
скончаемое житіе.

ОЧЕРКИ ИЗЪ ЖИЗНИ ХРИСТА СПАСИТЕЛЯ.

(ПО ЭДЕРШЕЙМУ).

(Продолженіе *).

На праздникъ кущей. Первая рѣчь въ храмѣ. (Іоанн. VI. 11—36).

Быль *холь га моэдз* или несвященное время праздничной недѣли, дни эти назывались полусвятыми ¹⁾. Иерусалимъ, городъ торжествъ, городъ дворцовъ, городъ красоты и славы, имѣлъ необычайный видъ. Городъ казался инымъ въ сравненіи съ тѣмъ, какимъ онъ былъ, когда на его улицахъ толпились приходившіе на праздникъ богомольцы, во время пасхальной недѣли или въ пятидесятницу. Потому что праздникъ кущей имѣлъ особенное предназначеніе, и именно для чужеземныхъ богомольцевъ, приходившихъ издалека. Въ это время съ нихъ собирались и сосчитывались подати на храмъ. Несмотря на странныя одежды жителей изъ Мидіи, Аравіи, Персіи или Индіи и даже отдаленнѣйшихъ странъ; несмотря на западный акцентъ и поведеніе богомольцевъ, прибывшихъ изъ Италіи, Испаніи, современнаго Крыма и съ береговъ Дуная, если только не изъ еще болѣе чуждыхъ и варварскихъ странъ, не трудно было признать іудеевъ по ихъ облику или понять, что климатъ, гдѣ они жили, не былъ причиною перемѣны въ нихъ ума. Иерусалимляне смотрѣли гордо и высокоумно, не безъ снисходительности впрочемъ и покровительства, на этихъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1903 г. № 18.

¹⁾ Также *холо шель моэдз*, или *моэдз катонз*.

смуглыхъ чужестранцевъ, которые были однако ихъ близкими и соотечественниками, или—на галилеянъ съ ихъ блестящими и быстрыми глазами, съ любопытствомъ озиравшимися вокругъ. Точно также и богомольцы, въ свою очередь, смотрѣли съ примѣсю благоговѣнія и удивленія на эти новыя для нихъ сцены. Тутъ, въ Іерусалимѣ, осуществлялись любимѣйшія ихъ грезы, начинавшіяся со времени дѣтства; Іерусалимъ былъ источникомъ и мѣстомъ ихъ святѣйшихъ помысловъ и лучшихъ надеждъ. Здѣсь казавшіеся наружно побѣжденными одерживали внутреннюю побѣду и преслѣдуемымъ давалась возможность предчувствовать торжество.

Богомольцы любили приходить именно на праздникъ кущей, а не на пасху въ зимнее время года; они не съ большою охотою отправлялись въ Іерусалимъ и въ лѣтнюю жару, на праздникъ пятидесятницы. Но теперь, во время пріятной прохлады ранней осени, когда вся жатва и собираніе вкусныхъ плодовъ и винограда оканчивались, а листья только что начинали желтѣть, прибывшіе изъ дальнихъ странъ и провинціалы изъ Іудеи, Переи и Галилеи могли сходитьсь на улицахъ Іерусалима, подъ непрекращающейся тѣнью того славнаго храма, который выстроенъ былъ изъ мрамора, кедра и золота, и толпились до самой вершины горы Моріа, бывшей символомъ безконечной славы и сѣни присутствія Того, Кто былъ святъ среди Израиля. Въ теченіе всего дня, даже до времени, когда звѣзды заливали своимъ бескомъ темно-голубой небесный шатеръ надъ головой, дымъ отъ куренія и отъ сожигавшихся жертвъ поднимался въ видѣ медленно расширяющейся колонны между горою Масличною и Сіономъ. Пѣніе левитовъ и торжественные звуки *галлела* раздавались въ воздухѣ; эхо вдали повторяло чистые звуки серебряныхъ священническихъ трубъ! И затѣмъ, когда наступала ночь, всѣ эти обширныя храмовыя зданія, освѣщенные большими канделябрами, горѣвшими во дворѣ жевцинь, и яркимъ свѣтомъ факеловъ, какъ будто выдвигались на темномъ фонѣ неба. Въ ночное время странные звуки тайственныхъ пѣснопѣній и шумъ плясокъ проносились по городу среди перемежающейся мглы! Подлинно, Израиль справедливо могъ называть празд-

никъ кущей „истиннымъ праздникомъ“ (*сахалъ*); а іудейскій историкъ выражается о немъ, какъ о „святѣйшемъ и величайшемъ“ (*Ios. Ant. VIII. 4, 1*). ¹⁾

Всѣ богомольцы прибывали на праздникъ рано 14 тишири (соотвѣтствуетъ нашему сентябрю или октябрю). Въ это время повсюду начинались хлопоты и дѣятельность. Прибывшіе искали гостепрѣимства и находили его; гости принимались и приглашались; все нужное для праздника приготавливалось. Главнымъ же образомъ занимались устройствомъ кущей—повсюду, на дворахъ, на крышахъ домовъ, на улицахъ и площадяхъ, чтобы помѣстить въ этихъ кущахъ и пріютить великое множество. Онѣ устраивались изъ вѣтвей, чтобы напомнить о путешествіи по пустынѣ, а теперь о плодоносной странѣ. Только страшная крѣпость Антонія, пасмурно выдвигавшаяся надъ храмомъ, не покрывалась этимъ праздничнымъ потокомъ, которымъ обливалась страна. Для Іудея видъ башни былъ ненавистенъ.

Это была крѣпость, изъ которой наблюдали за его собственнымъ городомъ и храмомъ и которая господствовала надъ ними. Ненавистенъ былъ видъ и звуки, слышавшіеся оттуда, ненавистенъ былъ и римскій гарнизонъ, съ его чуждымъ языческимъ говоромъ и обычаями. Однако и при всемъ этомъ Израиль не могъ всетаки прочесть на помрачившемся небѣ знаменій времени, не узналъ времени своего посѣщенія. А между тѣмъ этотъ праздникъ кущей яснѣе всѣхъ другихъ праздниковъ долженъ былъ бы указывать на то, что предстояло въ будущемъ.

Дѣйствительно, всѣ символы праздника, начиная съ оконченной жатвы, за которую приносилось въ праздникъ кущей благодареніе, указывали на будущее. Сами равнины согласны были съ этимъ. Странное число приносившихся въ жертву воловъ, семьдесятъ, равнины относили къ „семидесяти языческимъ народамъ“ (*Сукк. 55 b; Песикты, изд. Бубер., стр. 17 a; 194 a; Шабб. 88 b*). Выливаніе воды, которое, какъ полагали, имѣло такую житейскую важность, что было причи-

¹⁾ Полное описаніе праздника кущей во дни Христа можно найти въ „*The Temple and its Services*“.

ною названія всего праздника „днемъ изліянiя“, символически изображало изліаніе Святаго Духа. Короткая ночь, въ которую зажигалась великая храмовая иллюминація, оканчивалась; и въ концѣ ея приносилось торжественное свидѣтельство предъ Іеговой противъ язычества. Было очень трогательно, когда изъ массы левитовъ съ музыкальными инструментами, толпившихся на пятнадцати ступеняхъ, спускающихся отъ двора Израиля ко двору женщинъ, выступали два священника съ своими серебряными трубами. Какъ только пѣтухи пѣніемъ возѣщали о наступленіи дня, священники трижды трубили въ свои трубы. Раздавался еще одинъ трубный звукъ на десятой ступени, и затѣмъ опять трубили въ трубы, когда входили во дворъ женщинъ. Наконецъ раздавался еще разъ троекратный звукъ, и затѣмъ, трубя въ свои трубы, священники проходили черезъ дворъ женщинъ къ краснымъ вратамъ. Здѣсь, обратившись назадъ, лицомъ къ западу, къ святому мѣсту, они повторяли: „наши отцы, которые стояли на этомъ мѣстѣ, обращались спиной къ храму Іеговы, а лицами къ востоку, потому что молились на востокъ, солнцу; но мы поступаемъ иначе, наши очи—къ Іеговѣ“. „Мы принадлежимъ Іеговѣ, наши очи къ Іеговѣ“ (Сукк., V, 4)¹⁾. Да и всѣ эти ночныя и утреннія дѣйствія были полны символизма: храмовая иллюминація была символомъ свѣта, который долженъ былъ освѣщать изъ храма языческую темную ночь; затѣмъ, во время ранняго утренняго разсвѣта, раздавался звукъ серебряныхъ трубъ священниковъ, этого Божія воинства, когда оно шло впередъ съ праздничными трубными звуками и восклицаніями, имѣвшими цѣлю пробудить спящихъ. Священники шли впередъ къ крайнимъ предѣламъ храма, къ краснымъ вратамъ, которыя открывались во дворъ язычниковъ, и затѣмъ опять обращались назадъ, чтобы выразить этимъ свой торжественный протестъ противъ язычества и торжественно исповѣдать Іегову!

Но Іисусъ Христосъ не появлялся въ храмѣ во время первыхъ двухъ праздничныхъ дней. Богомольцы, прибывшіе изъ всѣхъ мѣстъ страны, можетъ быть и изъ за границы, ожидали

¹⁾ Это—вторая форма, согласно преданію р. Іегуды.

Его въ храмѣ, потому что всѣ говорили теперь о Немъ, хотя и „не открыто“, въ Иерусалимѣ, боясь своихъ начальниковъ. Едва ли было безопасно говорить о Немъ вслухъ. Прибывшіе въ Иерусалимъ искали Его, спрашивали о Немъ, говорили о Немъ, хотя бы только шепотомъ, и тихо, неразборчиво разсуждали о Немъ „въ народѣ“ ¹⁾, или въ средѣ праздничныхъ группъ, прибывшихъ изъ разныхъ мѣстностей. Нѣкоторые говорили: Онъ добръ; а другіе объявляли, что Онъ вводитъ въ заблужденіе простой, невѣжественный народъ. И вотъ, совсѣмъ неожиданно, во время *холъ ии мездъ* ²⁾. Иисусъ Христосъ Самъ явился въ храмъ и началъ учить. Мы знаемъ, что въ одномъ позднѣйшемъ случаѣ (Иоанн. X. 23) Онъ уходилъ въ „притворъ Соломоновъ“ и училъ тамъ; а изъ обстоятельства, что для первыхъ учениковъ Христовыхъ первое обычное мѣсто свиданія (Дѣян. V. 12) находилось здѣсь, можемъ сдѣлать выводъ, что ученики нашли Спасителя именно въ „притворѣ Соломоновомъ“. Хотя ни мишна, ни Иосифъ не упоминаютъ объ этомъ „притворѣ“ ³⁾, мы имѣемъ всѣ данныя предполагать, что такъ называлась восточная колоннада, которая выстроена была противъ горы Елеонской, обращенная къ „краснымъ вратамъ“, представлявшимъ главный входъ во дворъ женщинъ и такимъ образомъ въ храмъ. Потому что вдоль во всей внутренней части большой стѣны, составлявшей ограду храма, направлялась двойная колоннада. Каждая колонна въ ней была монолитомъ изъ бѣлаго мрамора, 25 локтей въ высоту, и покрыта была кедровыми балками. Колоннада на южной сторонѣ (ведущей изъ западнаго входа къ притвору Соломонову) извѣстна была подъ именемъ царскаго портика. Она была тройною, состояла изъ четырехъ родовъ колоннъ, каждая 27 локтей въ высоту, и увѣнчивалась коринтскими

¹⁾ Во множ. числѣ это слово встрѣчается только въ данномъ мѣстѣ у ев. Иоанна и однажды у ев. Марка (1, 38), но шестьдесятъ разъ у ев. Луки и еще чаще у ев. Матвея.

²⁾ См. выше, стр. 753.

³⁾ Это, какъ обнаруживающее знакомство съ мѣстностію писателя четвертаго евангелія, должно быть принято, какъ добавочное доказательство подлинности евангелія, точно такъ же, какъ и упоминаніе объ этомъ предметѣ въ книгѣ Дѣяній указываетъ на іерусалимскій источникъ свѣдѣній автора.

капителями. Что „Соломоновъ притворъ“ была восточная колоннада, объ этомъ заключаемъ изъ обстоятельства, что она была единственною, оставшеюся отъ Соломонова храма (*Ios. Ant. XV. II. 5; XX. 9. 7*). Эти колоннады, которыя, вслѣдствіе занимаемаго ими огромнаго пространства, были одинаково и мѣстомъ для спокойныхъ прогулокъ, и для обширныхъ собраній, снабжены были скамьями. Такъ какъ среди Израиля можно было говорить и учить свободно, то Іисусъ Христосъ могъ здѣсь обращаться къ народу съ рѣчью на самыхъ глазахъ Своихъ враговъ.

Мы не знаемъ, что было предметомъ ученія Христа въ настоящемъ случаѣ. Но оно вызвало въ народѣ общее удивленіе. Народъ зналъ, каковы были обыкновенные не ученые галилейскіе торговцы. Но *Этотъ*,—откуда у Него такое знаніе (*Іоанн. VII. 15*)? Какъ Онъ знаетъ литературу (письмена науку) (*ср. Дѣян. XXVI. 24*), никогда не учившись? Для іудея былъ только одинъ родъ науки—богословіе. И только одинъ путь къ ней—школы раввиновъ. Ихъ большая посылка была истинна; но ихъ малая посылка была ложна, и Іисусъ Христосъ поспѣшилъ исправить ихъ заблужденіе. Онъ именно „учился“ только въ школѣ совершенно иной, а не въ тѣхъ школахъ, которыя признавали іудеи. Однако, какъ они и сами показывали, Его ученость требовала самага полнаго признанія съ ихъ стороны. Среди іудеевъ ученіе какого либо раввина только тогда получало надлежащій авторитетъ, когда фактически согласовалось съ преданіемъ—точно воспроизводило воспринятое отъ какого либо прежняго учителя и такъ далѣе—до Моисея и Самого Бога. На этомъ-то основаніи Христосъ и предъявлялъ и присвоивалъ Себѣ высочайшій авторитетъ. Его ученіе не было вымышленно Имъ Самимъ, оно было получено Имъ отъ Того, Кто послалъ Его. Ученіе Его было принято имъ отъ Бога; да и Самъ Христосъ былъ посланъ отъ Бога непосредственно, чтобы возвѣстить ученіе. Онъ былъ вѣстникомъ его для іудеевъ (*Іоан. VII, 16, 17*). Для такого двойного заявленія о Своихъ достоинствахъ существовало двойное и доказательство. Не утверждалъ ли Онъ, что Его ученіе было получено Имъ отъ Бога? Пусть изслѣдуютъ это ученіе. Всякій,

чувствующій въ своей душѣ, что онъ привлеченъ Богомъ; всякій, кто дѣйствительно желаетъ творить волю Его, узнаетъ „о семъ ученіи отъ Бога ли оно“, или же отъ человѣка ¹⁾. Тутъ было чувствуемое, хотя и непонятное вліяніе, которое привлекало всѣхъ людей ко Христу, такъ что они боялись проронить даже одно Его слово. Тутъ на лицо было то, что, въ часъ величайшаго испытанія и духовнаго затрудненія, заставило Петра, отъ лица другихъ, закончить скорбную внутреннюю борьбу, утвердившись на фактѣ: „къ кому намъ идти? Ты имѣешь глаголы „вѣчной жизни, и мы увѣровали и познали, что Ты Святый Божій“ (Іоанн. VI, 68, 69). Замѣтивъ мимоходомъ, что внутренняя связь между обученіемъ и ученостью и настоящимъ случаемъ могла составлять болѣе глубокую причину, почему въ евангеліи отъ Іоанна одинъ разсказъ непосредственно слѣдуетъ за другимъ, мы останавливаемся, чтобы сказать, насколько реально оказалось для всѣхъ вѣковъ и для всѣхъ состояній христіанской науки,—именно, что сердце доставляетъ истинную ученость отъ Бога (*pectus facit theologum*) и что внутреннее истинное стремленіе къ божественному готовится къ созерцанію божественной реальности во Христѣ. Но если это такъ, то не видно ли отсюда, что Христосъ истинно посланъ отъ Бога, что Онъ есть дѣйствительно Мессія Божій? Если ученіе Іисуса Христа отвѣчаетъ нашей нравственной природѣ и удовлетворяетъ ее, если оно приводитъ къ Богу, то не есть ли Онъ дѣйствительно Христосъ?

Это приводитъ насъ ко второму заявленію, сдѣланному Христомъ, что Онъ посланъ отъ Бога. Существуетъ и иная логическая связь въ Его разсужденіи. Онъ сказалъ: „тотъ узнаетъ о семъ ученіи, отъ Бога ли оно, или Я Самъ отъ Себя говорю“. Но: „говорящій самъ отъ себя ищетъ славы себѣ“. Въ этомъ нельзя ни сомнѣваться, ни спорить. Но Я Своей ли славы ищу? „А кто ищетъ славы Пославшаго Его, тотъ истиненъ (истинный посланникъ) и вѣтъ неправды въ немъ“ (Іоанн. VII, 18). „Такъ Христосъ говорилъ и доказывалъ положеніе: Мое ученіе отъ Бога; и Я посланъ отъ Бога“.

¹⁾ Мѣсто, процитированное епископомъ Весткоттомъ изъ Аб. 11, 14, не представляется параллельнымъ.

Посланный отъ Бога, нѣтъ никакой неправды въ Немъ! И однако какъ разъ въ этотъ именно моментъ надъ Нимъ и тяготѣло обвиненіе въ нарушеніи закона Моисеева,—нѣтъ, закона Божія, чрезъ открытое нарушеніе заповѣди о субботѣ, тутъ, въ этомъ самомъ городѣ, во время послѣдняго пребыванія Его въ Іерусалимѣ. За это нарушеніе, равно какъ и за бывшее при немъ заявленіе о Своихъ божественныхъ достоинствахъ, іудеи уже тогда искали „убить Его“ (Іоанн. V, 18). И это составляетъ переходъ къ тому, что можетъ бытъ названо второю частію рѣчи Христа. Если іудейская форма рѣчи въ первой части разсужденія очевидна, то всякій знакомый съ іудейскими формами рѣчи, почти не можетъ и понять какимъ образомъ можно было не усматривать подобныхъ же формъ и въ дальнѣйшей рѣчи ¹⁾. Рѣчь Христа въ точности соотвѣтствуетъ способу, въ которомъ іудеи могъ говорить съ іудеями, только по сущности своей разсужденіе относится ко всѣмъ временамъ и ко всѣмъ народамъ. Христосъ защищается здѣсь противъ обвиненія, которое возникло естественно, когда говоритъ, что Его ученіе отъ Бога и что Самъ Онъ посланъ Богомъ дѣйствительно и бесспорно. Въ Его отвѣтъ взяты двѣ нити прежняго доказательства. Дѣланіе есть условіе знанія, а посланникъ посланъ отъ Бога! Несомнѣнно и Моисей былъ таковымъ, и однако каждый изъ іудеевъ нарушалъ законъ, который данъ Моисеемъ; потому что не искали ли іудеи убить Христа, не имѣя на то никакого права и не соблюдая при этомъ никакой справедливости? Это доказательство, выраженное въ формѣ двойного вопроса (Іоанн. VII. 19, 20), составляетъ особенность іудейскаго способа аргументаціи, за которой скрывается страшная истина, что тѣ, которые въ сердцѣ своемъ такъ мало расположены исполнять волю Божію, не только должны оставаться въ невѣдѣніи относительно Его ученія, какъ ученія Божія, но отвергаютъ и ученіе Моисея.

Общее несогласіе, крикъ: „не бѣсъ ли въ Тебѣ? кто ищетъ Тебя?“ прервали здѣсь рѣчь Спасителя. Но Онъ не желалъ

¹⁾ Я смотрю на это, какъ на почти рѣшительное доказательство противъ теоріи объ ефесскомъ происхожденіи четвертаго евангелія. Даже двойной вопросъ въ ст. 19 въ данномъ случаѣ имѣетъ значеніе.

перерыва и продолжалъ: „одно дѣло сдѣлалъ Я, и всѣ вы дивитесь“¹⁾. Это была ссылка на исцѣленіе Имъ въ субботу и на полную неспособность іудеевъ понять Его поведеніе. Хорошо, Моисей былъ посланъ отъ Бога; и Я также посланъ отъ Него. Моисей далъ законъ объ обрѣзаніи не своею властію; законъ первоначально былъ данъ отъ Бога и чтобы соблюсти этотъ законъ, никто не задумался бы нарушить субботу²⁾, потому что, по принципу раввиновъ, положительная заповѣдь имѣла преимущество предъ отрицательной. И однако, когда Христосъ, какъ посланный отъ Бога, во всѣхъ отношеніяхъ исцѣлилъ человѣка въ субботу („всего человѣка исцѣлилъ въ субботу“), то іудеи разгнѣвались на Него (ст. 21—24). Всѣ аргументы, которые можно было привести въ пользу отсрочки исцѣленія Христомъ человѣка до наступленія будничнаго дня, могли бы быть приложены и къ обрѣзанію; между тѣмъ какъ всякое доказываніе необходимости совершать обрѣзаніе въ субботу могло бы превратиться сторицею въ пользу дѣйствія Христа. О, пусть они не судятъ по внѣшности, пусть судятъ „судомъ праведнымъ“. Не для того ли, чтобы убѣдить ихъ въ приверженности къ внѣшностямъ, Христосъ въ эту субботу началъ великій споръ между письменемъ, которое убиваетъ, и духомъ, который животворитъ, когда повелѣлъ расслабленному взять домой постель, на которой онъ лежалъ?

Если возможно сомнѣніе въ томъ, насколько дѣйствительно было обличеніе Иисусомъ Христомъ существовавшего тогда положенія вещей, когда Онъ противопоставлялъ сердечное желаніе дѣлать волю Божию въ качествѣ необходимаго приготовления къ принятію принесеннаго Имъ ученія отъ Бога дикимъ намѣреніямъ іудеевъ, возникавшимъ изъ слѣпой привя-

1) Слова „по поводу его“, переданныя въ А, V, словомъ „therefore“ (поэтому, — въ русск. иѣтъ), поставленный въ ст. 22 (Іоанн. VII гл.), въ дѣйствительности составляютъ конецъ ст. 21. По крайней мѣрѣ они не могутъ приниматься въ смыслѣ „поэтому“.

2) Таковъ былъ хорошо признанный раввинами принципъ. Ср. напр. Шабб. 132a, гдѣ доказывается, что если обрѣзаніе, которое совершается надъ однимъ изъ 248 членовъ, изъ которыхъ, по мнѣнію раввиновъ, состоитъ человѣческое тѣло, замѣнило субботу, то насколько больше способно замѣнить ее все тѣло.

занности къ буквѣ и невѣдѣнія духа божественнаго закона, то замѣчаній, сообщенныхъ въ евангеліи нѣкоторыхъ іерусалимлянъ въ толпѣ, будетъ достаточно, чтобы убѣдить насъ въ этомъ (Іоанн. VII. 25—27). Фактъ, что Христу, Котораго іудеи хотѣли убить, было позволено говорить открыто, толпѣ казался непонятнымъ. Ужъ не случилось ли такъ, что начальники оставили свои прежнія мнѣнія о Христѣ и теперь не считали ли Его Мессіей? Но этого не могло быть ¹⁾. Въ народѣ установилось мнѣніе, и нельзя сказать, чтобы оно было вполне безсознательно, въ нѣкоторомъ смыслѣ,—что явленіе Мессіи совершится быстро и неожиданно. Онъ могъ быть и не быть извѣстнымъ; или же могъ придти и опять скрыться на время (ср. также Санг. 97 а; Мидр. Пѣсн. Пѣсн. II. 10) По мнѣнію толпы, когда Мессія придетъ, никто не будетъ знать, откуда Онъ придетъ; но всѣ знали, „откуда Онъ“. Давая столь грубый и поспѣшный отвѣтъ, отличавшійся грубымъ реализмомъ, они, какъ и многіе изъ насъ, быстро и однажды навсегда рѣшили великій вопросъ. Но Іисусъ Христосъ не могъ, даже только ради Своихъ слабыхъ и бѣдныхъ учениковъ, предоставить толпѣ успокоиться на этомъ. „Тогда“ Онъ „возгласилъ“ ²⁾, такъ что голосъ Его былъ услышанъ разсѣвающейся, отступающей отъ Него толпой. Да эта толпа думала, что она знаетъ и Его и откуда Онъ. Это была бы правда, еслибы Онъ пришелъ Самъ по Себѣ. Но Онъ посланъ, и Тотъ, Кто послалъ Его, есть „истиненъ“ ³⁾. Это было

¹⁾ Въ подлинникѣ: „можетъ ли это быть?“

²⁾ „Закричалъ“.

³⁾ Слово *ἀληθινός* не имѣетъ точнаго эквивалента въ англ. языкѣ и едва ли въ нѣмецкомъ (*wahrhaftig*?). Это любимое слово ев. Іоанна, которое онъ употребляетъ восемь разъ въ своемъ евангеліи, или, если въ VIII. 16 будетъ принято чтеніе R. V., девять разъ (I. 9; IV. 23, 37; VI. 22; VII. 28; VIII. 16?; XV. 1; XVII. 3; XIX. 35) и четыре раза въ своемъ первомъ посланіи II. 8, и четыре раза въ гл. V. 20. Смыслъ, который придаетъ этому слову евангелистъ Іоаннъ, лучше всего можетъ выясниться чрезъ сопоставленіе его съ словомъ *ἀληθής* (напр. I. Иоанн. II. 8). Но въ Откров. гдѣ *ἀληθινός* встрѣчается десять разъ (III. 7, 14; VI. 10; XV. 3; XVI. 7; XIX. 2, 9 11; XXI. 5; XXII 6) оно имѣетъ другой смыслъ и едва ли можетъ быть отличено отъ англ. „true“ (истинный, вѣрный). Оно употребляется въ томъ же смыслѣ, какъ въ евангеліи и посланіи Іоанна, у ев. Лук. XVI. 11, въ 1 Фесс. 1, 9; и три раза въ посланіи къ Евреямъ (III. 2; IX. 24;

истинное посланничество и Того, Кто послалъ Христа, хотя толпа не знала этого. И этимъ новымъ подтвержденіемъ Своихъ достоинствъ Господь заключилъ Свою рѣчь (Іоанн. VII 29). Толпа поняла Его, поняла то, о чемъ Онъ говорилъ, и съ гнѣвомъ хотѣла наложить на Него свои руки. Но Его часъ не пришелъ. Однако были люди здѣсь глубоко взволнованные, и душа ихъ открылась для вѣры. Когда толпа удалилась, они разговаривали между собою о происшедшемъ, и сущность ихъ рѣчей была такова: „когда прійдетъ Христосъ, неужели сотворитъ больше знаменій, нежели сколько Сей сотворилъ“?

Такъ окончилось первоначальное ученіе въ тотъ день, въ храмѣ. И когда народъ разошелся, вожди фарисеевъ, которые, нѣтъ сомнѣнія, знали о присутствіи Христа въ храмѣ, и однако не желали быть въ числѣ Его слушателей, наблюдали за тѣмъ, какое дѣйствіе окажетъ Его ученіе, и подслушали тихія, тайныя, наполовину только выраженные, замѣчанія („толки“) народа о Немъ. Тотчасъ они увѣдомили объ этомъ вародныхъ начальниковъ и главвхъ должностныхъ лицъ въ храмѣ ¹⁾. Хотя не составилось ни собранія, ни опредѣленія синедріона касательно даннаго предмета, да не могло и быть ²⁾ ничего подобнаго, приказанія даны были храмовой стражѣ схватить Спасителя при первой возможности. Онъ зналъ объ этомъ, и когда, въ этотъ или слѣдующій день, отправился въ храмъ, подъ надзоромъ шпионовъ, подосланныхъ начальниками,

Х. 22). Мы можемъ, поэтому, разсматривать его, какъ слово, съ которымъ соединяется греческій, а не іудейскій смыслъ. По нашему мнѣнію оно принимаетъ за истинное реальное, а за реальное то, что дѣлалось вѣдше—истиннымъ. Я совсѣмъ не понимаю,—а насколько понимаю не могу принять,—взгляда Кремера (Bibl.—theolog. Lex., англійское изд. стр. 85; Bibl.—theolog. Wörterbuch, 1895 г. стр. 123), что „ἀληθινός относится къ ἀλήθης какъ форма къ содержанію или къ сущности“. Различіе между іудейскимъ и греческимъ смысломъ не только выводится изъ книги Откр. (которая употребляетъ это слово въ іудейскомъ смыслѣ), но и въ Свр. XLII. 2, 11. У LXX ему соотвѣтствуетъ не менѣе двѣнадцати еврейскихъ словъ.

1) О главахъ и главныхъ должностныхъ лицахъ священства см. „The Temple and its Services“ гл. IV, особ. стр. 75—77.

2) Только незнакомые съ юридической процедурой синедріона могутъ вообразить, что тутъ было регулярное собраніе и состоялось его опредѣленіе. Это потребовало бы формальнаго обвиненія, свидѣтелей, допроса и проч.

съ смѣшанной толпой друзей и враговъ, слѣдовавшей за Нимъ, глубокая скорбь при мысли, каковъ долженъ былъ конецъ, наполнила Его душу. Иисусъ Христосъ сказалъ, несомнѣнно Своимъ ученикамъ, хотя и вслухъ всѣхъ: „еще недолго быть Мнѣ съ вами, и пойду¹⁾ къ Пославшему Меня; будете искать Меня, и не найдете; и гдѣ буду Я, туда вы не можете придти“ (ст. 33, 34). Скорбныя слова, которыя должны были въ скоромъ времени исполниться. Но слышавшіе ихъ естественно не могли уразумѣть ихъ смысла. Намѣренъ ли Онъ оставить Палестину и идти въ Елліяское разсѣяніе, съ среду разсѣянныхъ, жившихъ въ языческихъ странахъ, и учить грековъ? Въ иномъ случаѣ какой же могъ быть смыслъ Его словъ? Но мы, слыша эти слова по прошествіи многихъ столѣтій, чувствуемъ, что какъ будто вопросъ іудеевъ, подобно предположенію, сдѣланному первосвященникомъ въ послѣдующее время, и даже подобно многочисленнымъ людскимъ предположеніямъ, былъ пророчествомъ, произнесеннымъ совершенно безсознательно, относительно будущаго.

Свящ. Михаилъ Ошвейскій.

¹⁾ Елискоузъ Вествоттъ замѣчаетъ, что слово, злѣсь употребленное (ὀπάω) означаетъ личный актъ, между тѣмъ, какъ другое слово (πορεύομαι) намѣреніе или посольство, а третье (ἀπερχομαι) выражаетъ простое отдѣленіе.

ИСТОРИЯ ИУДЕЙСКАГО НАРОДА ПО АРХЕОЛОГИИ ЮСИФА ФЛАВИЯ.

(Опытъ критическаго разбора и обработки) И. д. доцента Московской Духовной Академіи Іеромонаха Іосифа ¹⁾). Свято-Троицкая Сергіева Лавра 1903 г. 1—483 стр.
Цѣна 2 руб. 50 коп. безъ пересылки.

(БИБЛІОГРАФИЧЕСКАЯ ЗАМѢТКА).

Какъ извѣстно, славный іудейскій историкъ Іосифъ Флавій оставилъ послѣ себя много серьезныхъ и замѣчательныхъ трудовъ, наиболѣе выдающимся изъ которыхъ является „Іудейская Археологія“ (*Ἰουδαϊκὴ Ἀρχαιολογία*)—въ XX книгахъ. Этотъ трудъ І. Фл. обнимаетъ исторію народа іудейскаго отъ начала міра и до разгара роковой войны противъ Римлянъ въ 66 году. Только благодаря трудамъ Іосифа Флавія можно знать, что происходило за время отъ періода Маккавеевъ до разрушенія Іерусалима,—почерпнуть свѣдѣнія объ Иродѣ, Пилатѣ и о многихъ другихъ важныхъ для христіанина событіяхъ и лицахъ. Но эта Археологія, при всѣхъ ея достоинствахъ, отличается и многими недостатками: тенденціозностію, некритичностію, непрагматичностію и др. Тѣмъ цѣннѣе является, поэтому, трудъ о. Іосифа, не только знакомящій насъ съ этой Археологіей, но представляющій опытъ именно критическаго ея разбора и обработки. „Нѣтъ надобности, говоритъ самъ уважаемый авторъ вышеуказанной книги, доказывать вѣсущую для русской Библейско-исторической литературы необходимость особаго труда въ такомъ родѣ. Это хорошо знаетъ всякій, кому приходилось имѣть дѣло съ Іосифомъ. Представляя исключительно—богатѣйшіе, благодарнѣйшіе матеріалы для Библейско Іудейской исторіи, впервые непрерывно на всемъ протяженіи ея отъ

¹⁾ Нынѣ экстра-ординарный профессоръ, архимандритъ и Инспекторъ Московской Духовной Академіи.

Адама до послѣднихъ временъ жизни Іосифа, т. е. (начала II или) конца I вѣка по Р. Хр.,—при томъ матеріалы весьма часто имѣющіе значеніе первоисточниковъ, Іосифъ положительно не можетъ быть игнорируемъ ни въ одномъ изъ серьезныхъ и ученыхъ изслѣдованій Библейско-исторической науки. Къ сожалѣнію, такому значенію матеріаловъ Іосифа не сообразуется *удобство* и легкость пользованія ими и примѣненія къ дѣлу. Матеріалы эти можно уподобить въ данномъ случаѣ драгоценной рудѣ, въ которой драгоценный и обильный составъ перемѣшанъ съ массою излишнихъ ненужныхъ примѣсей, отдѣленіе которыхъ необходимо должно предварять и обуславливать чистую пригодность и цѣнную примѣнимость Іосифовыхъ сокровищъ“... ¹⁾

Изъ возможныхъ путей къ осуществленію этой задачи авторъ избираетъ: „слѣдованіе по пятамъ за Іосифомъ и провѣрку каждой его оригинальности въ связи съ прагматическою разработкою его матеріала“,—путь „наиболѣе естественный, плодотворный, убѣдительный, но и за то... наиболѣе сложный, трудный“ (стр. 3). Въ общемъ весь трудъ распадается на три отдѣла по три главы въ каждомъ. Имъ предшествуютъ обстоятельныя предисловіе и введеніе (1—64 стр.). Во введеніи авторъ предлагаетъ характеристику личности Іосифа Флавія и общій обзоръ его литературной дѣятельности. Затѣмъ онъ знакомитъ читателей съ тѣми источниками, какими пользовался Іосифъ Флавій и между прочимъ рѣшаетъ вопросъ, какимъ текстомъ Библии пользовался Іосифъ (39 и сл.). Въ первомъ отдѣлѣ онъ излагаетъ содержаніе Археологіи Флавія, подробно объясняя разныя отступленія послѣдняго въ пониманіи Библии. Этотъ отдѣлъ подраздѣляется, какъ мы сказали, на три главы. Въ первой, послѣ вступленія, Археологія сопоставляется съ Пятокнижіемъ (71—136 стр.), во второй—съ историческими книгами Ветхаго Завета (136—167) и въ третьей, въ повѣствованіи объ эпохѣ плѣненія,—съ книгами пр. Даниила, Ездры, Нееміи и Есеири (168—194 стр.). Во второмъ отдѣлѣ, далѣе, подъ заглавіемъ: „Археологія—продолженіе Библии“

¹⁾ См. Богосл. Вѣстникъ, 1903 г. Окт., стр. 298. Ср. стр. 303.

(197—355 стр.), авторъ говоритъ—о Библейскомъ пробѣлѣ отъ Нееміи до Маккавеевъ (гл. IV), объ эпохѣ Маккавеевъ (гл. V) и наконецъ излагаетъ исторію послѣ библейской эпохи (гл. VI). Третій отдѣлъ, озаглавленный—„Археологія и Новый Завѣтъ“, подраздѣляется на слѣдующія главы: Археологія и Евангеліе (стр. 359—407), Археологія—*продолженіе* Евангелія (408—434) и конецъ исторіи народа Божія (435—483 стр.).

Таковъ ходъ работы автора. При характеристикѣ такой выдающейся личности, какъ Іосифъ Флавій, легко впасть въ крайность или предубѣжденнаго критика, или пристрастнаго апологета. Умѣло пользуясь обильно собраннымъ и тщательно изученнымъ матеріаломъ, о. профессоръ старается быть при этой характеристикѣ вполне объективнымъ, не скрывая и темныхъ сторонъ Іосифа Флавія (стр. 8 и др.)... Примѣняя приемы современной исторической критики, авторъ вездѣ указываетъ, что въ Археологіи І. Фл. достоверно и что—недостоверно, что слѣдуетъ ввести въ библейскую исторію (стр. 158 и др.) и что вносить не слѣдуетъ (напр. стр. 187, 192, 277 и мн. др.). Особенное значеніе настоящей трудъ имѣетъ въ тѣхъ частяхъ, гдѣ происходитъ анализъ и оцѣнка исторической достоверности сообщеній Іосифа Флавія, начиная съ эпохи Асмонеевъ и до конца исторіи народа Божія, такъ какъ эти сообщенія Іосифа независимы отъ библейскихъ писаній и о нихъ мы можемъ знать только изъ его Археологіи. Трудъ исполненъ съ большимъ знаніемъ предмета и предполагаетъ въ авторѣ большую эрудицію.

Внѣшнія достоинства книги вполне соответствуютъ ея богатому содержанию. Рѣчь автора отличается общедоступностію, легкостію и живостію. Вотъ примѣры.—„Въ жизнеописаніи Самсона, говоритъ о. профессоръ, прежде всего отличаетъ Іосифа отъ Библии замѣчаніе о необыкновенной красотѣ супруги Маноя и ревности его къ ней, по нѣкоторымъ чертамъ весьма курьезной и умѣстной только развѣ для Шекспировскаго Отелло. Таковы недоувѣріе и подозрительность Маноя въ отношеніи къ супругѣ, когда она сообщаетъ ему о явленіи Ангелоподобнаго мужа, принесшаго ей радостную

вѣсть о рожденіи отъ нея многообѣщающаго младенца. Матерью, который—по Библии—просто молится Богу, чтобы посланникъ Его снова удостоилъ ихъ своего посѣщенія и научилъ именно, что имъ дѣлать съ имѣющимъ родиться младенцемъ,— у Іосифа устраиваетъ цѣлую сцену ревности своей супругѣ, подозрѣвая ее ни болѣе, ни менѣе какъ въ преступной связи съ показавшимся ей „ангелоподобнымъ“ незнакомцемъ“... и т. д. (141 стр.). О фарисеяхъ авторъ, между проч., говоритъ: „вліятельнѣйшею и могущественнѣйшею партіею была, несомнѣнно, фарисейская. Іосифъ сохранилъ не мало достопамятныхъ свѣдѣній объ ихъ могучемъ вліяніи на среду. Это были своего рода „іезуиты“ еврейскаго государства, казуистическимъ обхожденіемъ закона, при лицемѣрномъ исполненіи его, умѣвшіе все обращать къ своей славѣ и положительно повелѣвавшіе всѣмъ вародомъ, у котораго они находились въ такомъ уваженіи, по словамъ Іосифа, что „хотя бы говорили что противъ царя и первосвященника, безпрепятственно имъ въ томъ вѣрили“. Изъ неоднократныхъ свидѣтельствъ самаго Іосифа вполне открывається, что это „хотя“ не было допущеніемъ одной возможности, или однимъ предположеніемъ автора, но было характеристическою чертою, или самою дѣйствительностью“... и т. д. (290 стр.). Издана книга изящно и снабжена рисунками храмовъ Соломонова и Иродова (по моделямъ Schick'a).

Отмѣчаемый нами ученый трудъ о. Іосифа является, такимъ образомъ, цѣннымъ вкладомъ въ нашу Библейско-историческую и Библейско-археологическую литературу. Несомнѣнно почтеннымъ, полезнымъ и назидательнымъ является онъ и для всѣхъ вообще любителей религіознаго просвѣщенія. Нельзя не пожелать, поэтому, настоящему изданію широкаго распространенія!

Л. Б—ва.

Николай Яковлевичъ Гротъ (1852 † 1899 г.) и его Философскіе труды.

(Окончаніе *).

Во второй статьѣ „объ основаніяхъ нравственнаго долга“ Гротъ разсматриваетъ выдающіяся этическія системы эвдемонизма. Всѣ этическія системы авторъ раздѣляетъ на четыре категоріи эвдемонизма¹⁾, руководствовавшіяся каждою своимъ идеаломъ счастья. Эти четыре идеала счастья, которые создало человѣчество, таковы: 1) идеаль удовлетворенія инстинктовъ плоти и чисто органическаго бытія; 2) идеаль удовлетворенія инстинктовъ жизни, или животнаго существованія; 3) идеаль удовлетворенія стремленій къ духовной дѣятельности и творчеству;—и 4) идеаль безмятежнаго загробнаго успокоенія и отрѣшенія духа отъ всѣхъ условій существованія плоти, а также—ограниченной земной жизни и дѣятельности. Всѣ эти типы этическихъ системъ нашъ мыслитель и разсматриваетъ въ своей статьѣ. Обзорніе и разборъ ихъ и даетъ Гроту точку опоры для убѣжденія въ высказанномъ имъ положеніи, что всякая этика есть этика чувства и счастья. Всѣ нравственныя ученія и этическія системы міра всегда были, по нашему мыслителю, явнымъ или скрытымъ, откровеннымъ или замаскированнымъ эвдемонизмомъ. Иныхъ системъ морали, по Гроту, и быть не можетъ, ибо человѣкъ всегда останется человекомъ, т. е. существомъ, стремящимся къ высшему возможному счастью и благу. Отсюда, по нашему мыслителю, задача

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1903 г. № 23.

1) Вопр. Фил. и Псих 15 вн. стр. 113.

этики и состоитъ въ томъ, чтобы найти и оправдать высшее человѣческое благо, хотя бы оно состояло въ добровольномъ отреченіи отъ животнаго существованія. Человѣкъ, говоритъ Гротъ,—связь двухъ міровъ, и весь вопросъ въ томъ, въ которомъ изъ нихъ онъ долженъ искать удовлетворенія своей жаждѣ полного бытія, своего законнаго стремленія къ блаженству. Отвѣтъ нашего мыслителя на этотъ вопросъ намъ вѣтъ нужды приводить: онъ ясенъ изъ анализа изложенной нами статьи. Дальнѣйшее развитіе изложеннаго нами произведенія Грота представляетъ статья его „Устои нравственной жизни и дѣятельности“¹⁾. Статью свою Гротъ начинаетъ съ указанія того, что устои нравственности находятся внутри человѣка, въ его собственной природѣ, а не гдѣ либо внѣ его. Нашъ мыслитель подчеркиваетъ ту истину, что всѣ, предполагаемыя религіей, философіей и позитивной наукой, устои нравственнаго поведенія: любовь къ Богу, къ ближнему, вѣра въ правду и совершенство, надежда на вѣчное блаженство и страхъ вѣчной кары; состраданіе и жалость, стремленіе къ счастью и идея нравственнаго долга; наконецъ, чувство само-сохраненія и родовой инстинктъ, идеи общаго блага и пользы—все это факты душевной жизни субъекта, состоянія и свойства нашего внутренняго „Я“. Отсюда нашъ мыслитель дѣлаетъ тотъ выводъ, что для автономной морали нашего времени, ищущей основнаго закона нравственныхъ поступковъ внутри человѣка, а не внѣ его, вопросъ заключается только въ томъ, въ какихъ именно природныхъ чувствахъ, стремленіяхъ и идеяхъ слѣдуетъ искать самыхъ коренныхъ внутреннихъ устоевъ нравственной жизни и дѣятельности. Предметомъ своей рѣчи Гротъ и считаетъ попытку поближе разобраться въ вопросѣ: въ какихъ же сторонахъ человѣческой природы надо искать этихъ устоевъ нравственной жизни и дѣятельности. Опредѣляя далѣе направленіе своей работы, Гротъ указываетъ, что онъ желаетъ попытаться дать новое освѣщеніе этической проблемѣ объ основаніяхъ нравственнаго поведенія

¹⁾ Статья эта представляетъ собою рѣчь, произнесенную въ публичномъ засѣданіи Психол. Общ. 4-го марта 1895 г. въ память десятилѣтія со времени основанія Общества.

на почвѣ психологической; главнымъ же мотивомъ, побудившимъ нашего мыслителя произвести пересмотръ этического вопроса, является сомнѣніе въ удовлетворительности его рѣшенія ученіями ссвременной утилитарной и эвдемонистической морали,—морали пользы и счастья. Основная точка зрѣнія этой морали состоитъ въ томъ, что въ концѣ концовъ источникомъ нравственной дѣятельности является стремленіе человека къ счастью, хотя бы самому высокому и благородному, вытекающему изъ поступковъ любви и состраданія, изъ усиленной работы умственной, духовной,—причемъ идея пользы есть только объективное выраженіе для субъективной идеи счастья. Такое воззрѣніе въ морали, прежде вполне раздѣляемое нашимъ мыслителемъ, теперь имъ рѣшительно отвергается. Эта мораль пользы и счастья, говоритъ нашъ мыслитель, забываетъ, что человеку, усвоившему ея основной принципъ, совершенно невозможно убѣдить себя въ томъ, что и онъ не имѣетъ права за добродѣтель свою брать свою долю награды отъ жизни, не имѣетъ права, какъ можно полнѣе, наслаждаться жизнью, отдавая дань своимъ страстямъ и страстишкамъ. Но если человекъ находитъ, что онъ имѣетъ и право на счастье въ жизни, то является вопросъ, какъ ему соразмѣрять высшіе и низшіе моменты своего счастья, какъ ему не жертвовать высшими духовными стремленіями неутомимой жаждѣ чувственныхъ наслажденій?

Давая краткій анализъ эвдемонистической морали, нашъ мыслитель находитъ, что эта мораль не можетъ считаться единственнымъ рѣшеніемъ нравственной проблемы. Гротъ находитъ, что этическая дилемма: нравственный долгъ или личное счастье? остается все въ прежнемъ видѣ; это—тотъ Гордіевъ узелъ, который еще не распутанъ и который потому поневолѣ приходится разрубать. Для рѣшенія вопроса о томъ, къ счастью ли, хотя бы не нашему ¹⁾, а только чужому, направляется наша нравственная дѣятельность, Гротъ считаетъ необходимымъ произвести анализъ тѣхъ нравственныхъ поступковъ, въ которыхъ мы непосредственно соприкасаемся съ

1) См. „Устои нравственной жизни и дѣятельности“, стр. 12.

другими существами, и отдаемъ имъ себя въ жертву, именно, поступковъ, внушенныхъ любовью, жалостью, состраданіемъ. Самымъ характернымъ образчикомъ такихъ поступковъ Гротъ считаетъ дѣятельность матери и вообще родителей по отношенію къ дѣтямъ: здѣсь всего менѣе можно сомнѣваться въ искренности. Мать вѣжно и съ самоотверженіемъ любитъ своихъ дѣтей, кормитъ ихъ, ходитъ, воспитываетъ, учитъ. Нѣтъ сомнѣнія, что она, какъ мать, часть которой они составляли, искренно, хотя и эгоистически, желаетъ счастья своимъ дѣтямъ; но можно ли утверждать, что нравственная точка зрѣнія ея въ этой дѣятельности должна состоять въ томъ, чтобы доставить дѣтямъ немедленно, или въ будущемъ, наибольшее возможное счастье. Нашъ мыслитель рѣшительно отрицаетъ это ¹⁾, путемъ анализа поступковъ матери онъ находитъ, что мать имѣетъ цѣлью совсѣмъ не счастье дѣтей, а нѣчто другое: то воспитаніе, которое имѣетъ цѣлью дать дѣтямъ счастье и научить ихъ пріобрѣтать въ жизни то, что можетъ составить ихъ счастье, есть дурное, вѣльное воспитаніе, обыкновенно нравственно развращающее дѣтей и имѣющее самыя грустныя послѣдствія. Оно внушается не любовью родителей къ дѣтямъ, а эгоизмомъ и стремленіемъ къ самоуслажденію. Истинно любящая и разумная мать стремится сдѣлать дѣтей хорошими, а не довести ихъ до счастья, которое не въ ея рукахъ, и хорошую мать не остановитъ въ ея работѣ мысль, что ея дѣти будутъ несчастны, лишь бы они были разумными нравственными существами. Добрая мать, хотя и съ рыданіями, посылаетъ взрослого сына на трудный подвигъ, гдѣ его, можетъ быть, встрѣтитъ смерть. Такъ дѣйствовали еще героини древнихъ языческихъ народовъ, и нельзя сказать, замѣчаетъ нашъ мыслитель, что онѣ были неправы. Сами строго исполняя свой нравственный долгъ, онѣ учили тому же и дѣтей. Очевидно, заключаетъ Гротъ, что не цѣль счастья дѣтей составляетъ нравственную сторону практики любви въ отношеніяхъ родителей къ дѣтямъ. Но также и не счастье служитъ цѣлью нашихъ отношеній къ ближ-

¹⁾ См. Устон нравственной жизни и дѣятельности, 13—15 стр.

нимъ, когда мы проявляемъ къ нимъ чувства любви, жалости и состраданія: не ради цѣли счастья, а ради искупленія тяжелой вины и ради нравственнаго возрожденія, мы спасаемъ падшихъ и караемъ преступниковъ;—не ради счастья, а ради умственнаго и нравственнаго совершенства воспитываются и обучаются нами въ школахъ молодыя поколѣнія;—не ради счастья, а ради правды и справедливости и мы, съ любовью къ людямъ, работаемъ надъ усовершенствованіемъ законовъ и общественнаго склада, надъ улучшеніемъ экономическаго положенія народа и надъ его духовнымъ просвѣщеніемъ. Если всѣми этими поступками попутно и достигается счастье тѣхъ существъ, которыхъ мы любимъ и жалѣемъ, то не какъ цѣль сама въ себѣ, а какъ возможный, но случайный, т. е. не зависящій отъ насъ, результатъ. Но если такъ, то вполне естественно является вопросъ: какой же общій положительный признакъ и внутренній смыслъ можно найти въ нравственныхъ поступкахъ, внушаемыхъ любовью и состраданіемъ, если они не направлены къ счастью другихъ существъ? Во всѣхъ нихъ, по нашему мыслителю, можно замѣтить одну несомнѣнную черту: они непосредственно и прежде всего относятся къ сохраненію и спасенію жизни другихъ существъ, независимо отъ вопроса объ ихъ счастьи, причемъ нравственный поступокъ, по общему убѣжденію, ставится тѣмъ болѣе нравственнымъ, чѣмъ болѣе ради спасенія и сохраненія чужой жизни—ставится на карту собственная жизнь любящаго и жалѣющаго. Мать и отецъ постоянно рискуютъ своею жизнью и здоровьемъ ради жизни дѣтей своихъ, врачъ и сидѣлка часто рискуютъ своею жизнью ради жизни больныхъ;—самоотверженные люди, спасающіе ближнихъ своихъ отъ всяческой смерти на сушѣ и на водѣ, охотно жертвуютъ своею жизнью ради жизни тѣхъ ближнихъ. На основаніи такого рода фактовъ нашъ мыслитель считаетъ себя въ правѣ сдѣлать тотъ выводъ, что во всѣхъ, такъ называемыхъ, альтруистическихъ поступкахъ и подвигахъ замѣчается одна эмпирическая цѣль—сохранить, умножить, увеличить жизнь внѣ и вокругъ себя, а въ любви половой и материнской—проявляется инстинктъ созданія и поддержанія жизни возможно большей и многой, хотя бы въ

ущербъ и съ умаленіемъ индивидуальной жизни родителей. Въ этомъ—смыслъ родового инстинкта и у людей и у животныхъ: непосредственною задачею каждой личности является созданіе, или поддержаніе, сохраненіе, или спасеніе возможно больше другихъ жизней, хотя бы съ пожертвованіемъ своей собственной единичной жизни. Любить, жалѣть, холить, сохранять и спасать отъ смерти все живое—вотъ, по нашему мыслителю, общая формула нашего родового инстинкта ¹⁾. Является вопросъ: какая же психическая сила лежитъ въ основѣ этой міровой любви и какъ назвать ее? Силу эту нашъ мыслитель условливается называть „міровою волею къ жизни“; главные же признаки и проявленія ея онъ указываетъ такіе: первая основная черта міровой воли къ жизни есть склонность ея къ творческому созиданію и поддержанію жизни внѣ индивидуума. Другая существенная черта ея—это ея враждебность индивидуальной воли къ жизни, эгоизму, самосохраненію. Но инстинктъ самосохраненія индивидуума есть частный случай инстинкта самосохраненія міра, въ насъ заложеннаго: эгоизмъ есть низшая форма альтруизма,—это альтруизмъ, или солидарность собранныхъ и скрѣпленныхъ въ нашемъ организмѣ „живыхъ клѣточекъ и ихъ организованныхъ ассоціаций (органовъ)“,—любовь къ себѣ есть частная форма любви къ живому вообще. Но отсюда является новый вопросъ: отчего же наша „міровая воля къ жизни“, какъ источникъ нравственной дѣятельности, враждебна нашему эгоизму, нашей индивидуальной волѣ къ жизни, когда послѣдняя есть лишь частное проявленіе первой? Разсматривая этотъ вопросъ, Гротъ открываетъ новый положительный признакъ „міровой воли къ жизни“, присущей людямъ и въ нихъ дѣйствующей. Воля стремится не только къ творчеству и созиданію жизни, но и къ „безконечному творчеству“—къ безконечной полнотѣ и совершенству своихъ жизненныхъ воплощеній, и потому враждебна всякой ограниченности, всякому окончательному своему закрѣпленію и закрѣпощенію. „Воля міровая“ въ человѣкѣ нравственномъ сильнѣе „воли индивидуальной“, какъ частнаго своего выраженія, и потому вѣчно борется съ ней и

¹⁾ „Устой нравств. жизни и дѣятельности“, 17 стр.

съ ея проявленіями—чувствомъ самосохраненія и эгоизмомъ. Области проявленія этой воли очень широки: нашъ мыслитель признаетъ эти проявленія не только въ прямомъ созданіи, сохраненіи и спасеніи конкретныхъ жизней отдѣльныхъ существъ, подъ вліяніемъ любви и состраданія, но и во всякомъ творествѣ и созиданіи идейномъ, духовномъ, связанномъ съ затратою силъ личности и съ пожертвованіемъ индивидуальнымъ благомъ, здоровьемъ, и даже жизнью, ради усовершенствованія жизни міровой. Во всякомъ самоотверженномъ служеніи идеямъ: науки, искусства, философіи, религіи, независимо отъ любви къ конкретнымъ существамъ, должно, по нашему мыслителю, видѣть подвигъ нравственный; и во всѣхъ дѣйствіяхъ этого рода, на сколько они нравственны, можно не только замѣтить склонность къ пожертвованію жизнью индивидуальной, но и стремленіе, по возможности, упрочить и расширить, умножить, и даже создать новую жизнь внѣ индивидуума. И ученый, и художникъ, и религіозный проповѣдникъ, и общественный реформаторъ—всѣ они творятъ и спасаютъ жизнь внѣ себя, широко развивая самыя коренныя ея начала. Анализируя далѣе характеръ самаго процесса творчества, нашъ мыслитель находитъ, что главной цѣлью этого творческаго процесса является—созиданіе и поддержаніе жизни высшей на счетъ низшей, жизни духовной на счетъ матеріальной. Къ этому направляется не только творчество религіозное и художественное, но и философское и научное. Религія прямо ставитъ задачею—спасти душу, дѣховную жизнь человѣка; искусство, воплощая красоту, ведетъ къ подъему въ человѣкѣ лучшихъ его чувствъ и стремленій; философія ищетъ идеала мудрости и внутренней гармоніи личности; наука проповѣдуетъ эволюцію, и, жертвуя животнымъ ради человѣка, ищетъ разъясненія и способовъ укрѣпленія въ послѣднемъ его высшихъ, человѣческихъ свойствъ. Въ общемъ, изъ анализа фактовъ творческой воли, нашъ мыслитель выясняетъ новый положительный признакъ той „міровой творческой воли“, которая въ насъ живетъ и влечетъ насъ къ созиданію міровой жизни въ ущербъ нашей собственной. Это не просто „творческая воля къ жизни“, къ механическому ея умноженію и сохране-

нію, а „неудержимое стремленіе къ созиданію, развитію и увѣковѣченію жизни духовной, высшей психической жизни въ мірѣ“,—это—по опредѣленію нашего мыслителя—стремленіе къ одухотворенію міра, къ духовному его совершенствованію. Но къ этому же направлены и тѣ поступки, которые касаются личной нравственности и внушаются намъ чувствомъ стыда, чести и нравственнаго достоинства. Всѣ задачи личной нравственности, выражающіяся въ такихъ предписаніяхъ—правилахъ, какъ: не лгать, не обманывать, не дѣлать низостей, не предаваться плотскимъ излишествамъ и т. под.,—имѣютъ нравственный смыслъ лишь настолько, насколько направлены къ обереганію, спасенію и развитію въ насъ самихъ нашего лучшаго, духовнаго „Я“,—той самой творческой силы, созидающей и улучшающей жизнь въ мірѣ, которая лежитъ и въ основаніи всей нашей общественно-нравственной работы. Ради этого начала своей высшей духовной дѣятельности, люди готовы часто пожертвовать и своею животною индивидуальностью, или умалить и ограничить ея проявленія. И въ этомъ смыслъ истиннаго аскетизма, который и есть именно путь къ широкому развитію творческихъ силъ человѣка, такъ какъ онъ освобождаетъ духовныя силы человѣка отъ гнета и цѣпей матеріальной жизни.

Подводя итоги своему воззрѣнію на устои нравственной жизни, нашъ мыслитель говоритъ, что психологическимъ главнымъ устоемъ нравственной жизни и дѣятельности является въ насъ міровая воля къ жизни духовной, міровой инстинктъ самосохраненія жизни духовной, психической, высшей. Главные положительные признаки міровой воли, по нашему мыслителю, слѣдующіе: это сила, созидающая, оберегающая и спасающая жизнь внѣ индивидуума—въ мірѣ; 2) это сила—враждебная индивидуальной волѣ къ жизни,—эгоизму и животному инстинкту самосохраненія; 3) это—сила, стремящаяся къ безковечной полнотѣ и совершенству своихъ воплощеній, реальныхъ и идеальныхъ; 4) это—сила, направленная преимущественно къ созиданію и совершенствованію духовной идеальной жизни міра. На основаніи этихъ признаковъ воли, Гротъ опредѣляетъ ее, какъ „міровой инстинктъ“ (или „волю духов-

наго самосохраненія и саморазвитія“), заложенный въ природу всѣхъ живыхъ существъ, но достигающій полноты самосознанія только въ человѣкѣ и проявляющійся въ его нравственной жизни и дѣятельности. Сообразно природѣ міровой воли, сознательнымъ идеаломъ нравственнаго поведенія должно быть „достиженіе міромъ нравственныхъ существъ—людей—возможно полнаго, всесторонняго и высокаго духовнаго развитія и творчества“, а сознательнымъ критеріемъ нравственной дѣятельности будутъ „чистота, безкорыстіе и самоотверженность работы человѣка для цѣли безконечнаго духовнаго совершенствованія міра“. Таково содержаніе идеи безусловнаго нравственнаго долга. Итакъ, по нашему мыслителю, всѣ главнѣйшіе устои нравственной жизни человѣка находятся внутри его и сводятся къ одному общему принципу—„міровой воли къ жизни высшей, духовной, которая есть и міровая любовь, и міровое сознаніе безусловнаго нравственнаго долга. Изъ такого же воззрѣнія на нравственную жизнь человѣка естественно слѣдуетъ тотъ выводъ, что личность человѣка не есть только его животно-психическая индивидуальность, а сочетаніе этой послѣдней съ міровымъ духовнымъ началомъ, съ божественною творческою силою, создавшею міръ, и въ этой-то послѣдней находятся корни всей нравственной жизни человѣка.

Въ концѣ своей статьи Гротъ касается вопроса: какова же конечная цѣль всего процесса нравственной работы міровой воли въ отдѣльныхъ существахъ? Можетъ ли этою цѣлью явиться безусловное и вѣчное духовное блаженство одухотворенной вселенной? Нашъ мыслитель допускаетъ возможность такой цѣли, но все же онъ въ послѣднемъ итогѣ своихъ разсужденій находитъ ¹⁾ очевиднымъ, что вопросъ о конечныхъ цѣляхъ нравственной дѣятельности человѣка, совпадая съ вопросомъ о конечныхъ цѣляхъ мірового процесса, можетъ быть разрѣшенъ только гадательно. То или другое рѣшеніе его можетъ быть лишь предметомъ вѣры, или плодомъ поэтической мечты, а не результатомъ строгаго и научнаго анализа. Но нашъ мыслитель находитъ, что мы и не нуждаемся въ немед-

1) См. 25 стр.

ленномъ отвѣтѣ на этотъ вопросъ. По его убѣжденію, намъ будетъ вполне достаточно, если „научная этика“ подтвердитъ и окончательно докажетъ тотъ фактъ, что психическими устоями нравственной жизни и дѣятельности являются не стремленія къ счастью личному, чужому или общему, а именно, тѣ творческія стремленія духа къ созиданію и развитію высшей психической жизни въ мірѣ, внѣ насъ, которыя проявляются, прежде всего, въ безкорыстной любви къ живымъ существамъ, затѣмъ въ безусловной преданности идеаламъ правды, красоты, добра, чести, и которыя воплощаются, въ концѣ концовъ, въ идеяхъ нравственнаго долга и самопожертвованія. Такимъ образомъ, дилемма: долгъ или счастье?—разрѣшается нашимъ мыслителемъ въ пользу долга. Но давая это разрѣшеніе, Гротъ указываетъ на то, что самый фактъ слѣдованія или не слѣдованія по нравственному пути долга зависитъ отъ нашей свободной воли, которая именно потому и свободна отъ нашей организаціи, что она есть воля міровая, а не индивидуальная, что личность есть не только органическая индивидуальность, но и „сверхъ—индивидуальное, божественное творческое начало“. Слѣдовательно, весь вопросъ въ дѣлѣ избранія пути въ нравственности сводится къ тому: захотятъ ли люди быть нравственными, т. е. свободно повиноваться внутреннему голосу міроваго сознанія, или же нѣтъ. Если захотятъ, то они должны отказаться отъ цѣли счастья и отдаться долгу служенія лучшимъ своимъ чувствамъ, стремленіямъ и идеямъ, жертвуя ближнимъ и всѣми своими индивидуальными силами, и если нужно,—то и жизнью; если же не захотятъ, то они въ самомъ мірѣ, и въ погонѣ за этими эфемерными благами счастья, могутъ найти себѣ осужденіе. Что пріятнѣе изъ этихъ двухъ возможностей, объ этомъ,—говоритъ ¹⁾ Гротъ—могутъ быть споры, но что лучше объ этомъ, по убѣжденію нашего мыслителя, и спорить неумѣстно.

Изложенную нами статью „объ устояхъ нравственной жизни и дѣятельности“. Гротъ кончаетъ выраженіемъ пожеланія, чтобы въ наше тяжкое и грустное въ нравственномъ отношеніи

¹⁾ Ibid. 26 стр.

время, побольше людей находило въ себѣ задатки высшей міровой воли и нравственнаго призванія, и шло по пути долга и самопожертвованія, отбросивши всякіе помыслы о личномъ счастіи и объ удовлетвореніи желаній своего ненасытнаго „Я“.

Устой нравственной жизни и дѣятельности были послѣднимъ произведеніемъ Грота по этикѣ; но характеръ возрѣній нашего мыслителя на нравственные вопросы опредѣлилъ собою направленіе его мысли и въ другой области его работы—именно въ соціологіи. Сочиненія Грота по соціологіи, по своему характеру и направленію, вполне примыкаютъ къ его работамъ по психологіи и этикѣ: ту эволюцію взглядовъ Грота, которую мы видѣли въ работахъ по психологіи и этикѣ, можно наблюдать и въ этюдахъ по соціологіи. Перечень работъ Грота по соціологіи очень великъ, но всѣ его работы сосредоточиваются преимущественно около вопроса о прогрессѣ. Такъ еще въ 1883 и 84 г. Гротъ даетъ слѣдующія статьи, касающіяся теории прогресса: „Опытъ новаго опредѣленія понятія прогрессъ“ (въ 1883 г.), „Прогрессъ и наука“ и „О субъективизмѣ въ соціологіи (въ 1884 г.). Послѣднею, завершительною работою Грота по соціологіи, была его предсмертная статья: „Критика понятія прогресса“ (В. Фил. и Псих. 1898 г. кн. V (45) 780—805 стр.). Статья эта, представляющая собою (какъ и всѣ другія статьи Грота за 90 годы) рефератъ, читанный имъ въ Моск. Псих. Общ. (12 декабря 1898 г.), является, какъ бы итогомъ ¹⁾ ко всѣмъ предшествующимъ работамъ нашего философа на промежуткѣ цѣлыхъ двухъ десятилѣтій, и потому она представляетъ собою особое значеніе для выясненія характера міровозрѣнія Грота.

Прогрессомъ въ жизни вселенной, по Гроту, является увеличеніе нравственной цѣнности этой жизни, происходящее отъ роста въ ней самосознанія; ростъ же этотъ зависитъ отъ превращенія міровыхъ энергій изъ низшихъ формъ въ высшія чрезъ ихъ экономизацію и накопленіе. Это сложное опредѣленіе понятія прогресса Гротъ разлагаетъ на слѣдующіе простые элементы: 1) увеличеніе внутренней, нравственной цѣн-

1) См. объ этомъ у самаго Грота, въ указ. статьѣ, стр. 802.

ности жизни; 2) ростъ сознанія и самосознанія; 3) превращеніе низшихъ формъ энергій въ высшія (психическія); 4) экономизацію энергій (работы) и накопленіе ихъ свободныхъ запасовъ. Всѣ эти элементы понятія прогресса тѣсно связаны между собою и другъ друга предполагаютъ. Увеличеніе нравственной цѣнности жизни возможно лишь вслѣдствіе роста сознанія и самосознанія; ростъ сознанія и самосознанія осуществляется лишь чрезъ превращеніе въ природѣ низшихъ формъ энергій въ высшія; это превращеніе, въ свою очередь, достигается экономизаціей энергій и накопленіемъ ихъ свободныхъ запасовъ. Такимъ образомъ, экономизація энергій въ природѣ, дающая ихъ свободные запасы, есть конечная основа прогресса. Ближайшею его основою является ростъ сознанія и самосознанія, а посредствующимъ звеномъ—превращеніе низшихъ формъ энергій въ природѣ въ высшія. Сущностью же прогресса является увеличеніе нравственной цѣнности на землѣ. Здѣсь имѣется непрерывная цѣпь причинъ и ихъ дѣйствій. Но это какъ бы механическое сдѣяніе причинъ и дѣйствій ведетъ къ опредѣленной цѣли, которая состоитъ въ увеличеніи нравственной цѣнности жизни на землѣ. Вслѣдствіе этого, если понятіе прогресса опредѣлять со стороны его цѣли, то прогрессомъ будетъ „увеличеніе нравственной цѣнности жизни; если опредѣлять прогрессъ со стороны средствъ, ведущихъ къ нему, то прогрессомъ будетъ, съ психологической стороны,—увеличеніе сознанія и самосознанія на землѣ, а съ физической стороны—превращеніе низшихъ формъ энергій въ высшія; если же опредѣлять прогрессъ со стороны его послѣдней причины и условія, то прогрессомъ можно назвать: „экономизацію энергій въ природѣ и накопленіе ихъ запасовъ“.

Выясняя далѣе частныя стороны въ опредѣленіи прогресса, нашъ философъ подчеркиваетъ то, что данная имъ формула прогресса пытается слить въ одномъ цѣломъ двѣ точки зрѣнія въ опредѣленіи понятія прогресса—объективистическую и субъективистическую; при этомъ Гротъ указываетъ на то, что прежде онъ держался болѣе объективнаго метода въ построеніи понятія прогресса, но затѣмъ, отчасти подъ вліяніемъ критики, отчасти въ силу дальнѣйшаго развитія своихъ соб-

ственныхъ положеній, пришелъ къ необходимости синтеза объективистической и субъективистической точекъ зрѣнія. Первая половина формулы—объективистическая: она обнимаетъ собою тѣ природные физическіе процессы экономизаціи и превращенія энергіи природы въ высшія формы, которые составляютъ механическую сторону и условіе всякаго прогресса. Другая же часть выражаетъ субъективные результаты, а потому и цѣли, т. е., телеологическую сторону означенныхъ природныхъ процессовъ, а именно ростъ сознанія и самосознаніе и вытекающее отсюда увеличеніе или возвышеніе нравственной цѣнности жизни (785). Опредѣливши общій смыслъ своей формулы прогресса, Гротъ переходитъ далѣе къ болѣе подробному и конкретному ея выясненію. Такъ, онъ, прежде всего, выясняетъ, что онъ разумѣетъ подъ увеличеніемъ нравственной цѣнности жизни на землѣ. Онъ приводитъ здѣсь въ разъясненіе такія мысли: когда на землѣ не было еще людей, а были только животныя различныхъ породъ, весь смыслъ жизни которыхъ сводился лишь къ тому, что они пили, ѣли, размножались и умирали, пожирая другъ друга, то, конечно, нравственная цѣнность жизни на землѣ была меньше, чѣмъ теперь. Даже и потомъ, когда были уже люди, но въ состояніи дикомъ, полуживотномъ, некультурномъ, нравственная цѣнность жизни была весьма ничтожна, сравнительно съ нынѣшнимъ временемъ. Въ исторіи культуры она росла и продолжаетъ расти съ развитіемъ сознанія и самосознанія въ людяхъ; въ будущемъ же, когда осуществится высокій нравственный идеалъ Канта, чтобы каждый человекъ былъ для другого цѣлью, а не средствомъ, нравственная цѣнность жизни на землѣ неизмѣримо возрастетъ. И вотъ, въ этомъ-то ростѣ нравственной цѣнности жизни и состоитъ прогрессъ. Условіемъ же увеличенія этой нравственной цѣнности жизни и является развитіе сознанія и самосознанія въ людяхъ, такъ какъ нравственная цѣнность жизни есть, прежде всего, сознаніе этой ея нравственной цѣнности; и съ развитіемъ въ человекѣ самосознанія, сознаніе нравственнаго смысла и нравственной цѣнности жизни непрерывно растетъ. Третій пунктъ своей формулы прогресса Гротъ выясняетъ въ связи со взглядомъ на возмож-

ность и необходимость превращенія энергій природы изъ низшихъ, физическихъ формъ, въ высшія, психическія. Нашъ мыслитель считаетъ здѣсь необходимымъ напомнить слѣдующія три свои основныя положенія, какъ выводы изъ ученія о законѣ сохраненія энергіи.

1) Психическая, сознающая міръ и сама себя сознающая энергія въ природѣ, т. е., сознание въ работѣ, или работа сознанія, является высшею формою энергіи и работы въ природѣ.

2) Эта высшая энергія или работа, есть форма низшихъ энергій и видовъ работы въ природѣ, являющаяся результатомъ ихъ накопленія и суммированія, т. е., накопленія ихъ свободныхъ, потенціальныхъ запасовъ въ организмѣ.

3) Психическая энергія, или работа сознанія, подчинена общему закону сохраненія энергіи въ той степени, въ какой онъ нуженъ для физическихъ энергій.

Къ этимъ положеніямъ нашъ мыслитель считаетъ здѣсь нужнымъ прибавить то, что онъ не только не признаетъ свою теорію материалистической, но, напротивъ, считаетъ ее единственно возможнымъ путемъ къ научному оправданію спиритуализма съ его глубокой вѣрой въ безсмертіе души, т. е., личнаго сознанія. Признавая и здѣсь то, что эта теорія еще нуждается въ экспериментальной провѣркѣ, нашъ мыслитель все таки выражаетъ глубокое убѣжденіе въ вѣрности этой теоріи, хотя и не провѣренной фактами, но, по его выраженію, предвосхищенной логикой. Но если эта теорія можетъ быть призвана логически вѣрной, то и третій пунктъ обосновываемой нашимъ мыслителемъ формулы прогресса долженъ быть признавъ оправданнымъ. Но безусловно вѣренъ и послѣдній пунктъ ея—объ экономизаціи энергій, какъ средствъ превращенія ихъ въ высшія. Нашъ философъ указываетъ здѣсь на то, что цѣль всѣхъ человѣческихъ изобрѣтеній и усовершенствованій—одна: побѣдить пространство, время и естественную физическую причинность, съ цѣлью достигнуть покоя, досуга и духовной свободы въ распоряженіи своими силами. Это—аксіома нашего внутренняго опыта и самонаблюденія. Естественный человѣческій идеаль, это—досугъ и свобода въ распоряженіи нашими силами, ради духовной работы созерцанія и

творчества; такимъ образомъ и четвертый пунктъ своей формулы прогресса Гротъ считаетъ вполне обоснованнымъ.

Выяснивъ значеніе всѣхъ элементовъ формулы прогресса, Гротъ проводитъ далѣе ту мысль, что понятіе прогресса для каждаго мыслителя является невольно тѣмъ узломъ, въ которомъ сходятся различныя нити его воззрѣнія. Вслѣдствіе этого, каждая формула прогресса основана на извѣстныхъ предпосылкахъ общаго міросозерцанія даннаго мыслителя. Такія предпосылки указываетъ въ своемъ опредѣленіи понятія прогресса и нашъ мыслитель, именно, онъ указываетъ предпосылки: этическія, психическія, логическія, метафизическія, физическія, біологическія и математическія. Всѣ эти предпосылки, вѣстѣ взятыя, составляютъ, по нашему мыслителю, основныя послылки всего его міросозерцанія, изложенію, развитію и обоснованію котораго онъ посвящалъ всѣ свои труды на протяженіи 21 года (1877—1898 г.).

Указывая на то, что въ изложенной нами его работѣ онъ только резюмировалъ свои основныя тезисы по опредѣленію понятія прогресса, Гротъ, въ концѣ своей статьи, высказываетъ предположеніе продолжать критику понятія прогресса въ цѣломъ рядѣ рефератовъ и статей, для полнаго и всесторонняго выясненія проблемы, такъ какъ вопросъ о прогрессѣ имѣетъ величайшее значеніе, ибо онъ, повторяетъ нашъ мыслитель, есть тотъ узелъ, въ которомъ сходятся всѣ нити философскаго міросозерцанія человѣчества, такъ какъ въ сущности это есть вопросъ о назначеніи и нравственномъ смыслѣ нашей человѣческой и міровой жизни, т. е., самый великій и самый важный для человѣка вопросъ, и потому наиболѣе полное освѣщеніе его имѣло бы глубочайшее значеніе. Но нашему мыслителю не пришлось болѣе поработать ни по этому, ни по другимъ вопросамъ: менѣе, чѣмъ чрезъ полгода послѣ появленія въ свѣтъ изложенной нами статьи о прогрессѣ, Грота уже не стало: онъ скончался въ маѣ 1899 г. на 47 году отъ рожденія, т. е., совсѣмъ еще не старымъ человѣкомъ.

Мы изложили всѣ главныя произведенія Грота и указали ходъ его философскаго развитія. Намъ остается теперь лишь

подвести итоги—представить въ цѣломъ ходъ его философской дѣятельности и выяснить то значеніе, которое имѣлъ этотъ нашъ даровитый, многоталантливый и въ высшей степени трудолюбивый мыслитель.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Намъ предстоитъ, прежде всего, представить въ цѣломъ ходъ философской дѣятельности Грота. Мы видѣли, что Гротъ выступилъ на философское поприще чистымъ позитивистомъ: первыя работы его всецѣло проникнуты догматическо-позитивнымъ духомъ. Такъ, въ „Критическомъ очеркѣ философскихъ этюдовъ Козлова“ онъ смотритъ на философію съ чисто-позитивной точки зрѣнія—отрицаетъ ея существованіе въ наукѣ психологическихъ и находитъ философію, какъ особую науку, совершенно излишнею, да и невозможною. Но правовѣрнымъ позитивистомъ Гротъ пробылъ недолго: научныя работы—его диссертациі: магистерская—„Психологія чувствованій“ и докторская: „Къ вопросу о реформѣ логики“ расширили философскій кругозоръ ихъ автора, и этимъ самымъ свели его съ узкаго тупика позитивизма на болѣе широкій и проходной путь идеалистической философіи. Въ своихъ дальнѣйшихъ работахъ Гротъ, мало по малу, съ ступеньки на ступеньку, поднимался съ низинъ позитивизма на высокую лѣстницу идеализма. Самой высшей ступени этой лѣстницы—вершины ея—онъ достигъ въ 1886 году въ своемъ трактатѣ: „о душѣ“. Съ того времени, въ продолженіе цѣлаго дѣсятилѣтія, Гротъ исповѣдывалъ идеи идеалистической метафизики. Въ духѣ этой метафизики имъ, въ концѣ 80-ыхъ годовъ, и написаны статьи: „О значеніи чувства въ дѣлѣ познанія и дѣятельности человѣка“ и „Что такое метафизика?“ Но въ началѣ 90-ыхъ годовъ Гротъ опять обращается къ спеціальнымъ занятіямъ главною наукою своей университетской каѣдры—психологіею. Спеціальныя занятія психологіею и на этотъ разъ, какъ 10 лѣтъ тому назадъ, сыграли по отношенію къ Гроту аналогичную роль: они, погруживши нашего мыслителя въ занятія эмпирическимъ матеріаломъ по психологіи, отвлекли его отъ высей идеалистической

метафизики и снова направили на путь эмпиризма. Завершительною работою Грота, на этой стадіи его философскаго міровоззрѣнія, была статья: „Понятія души и психической энергіи въ современной психологіи“. Воззрѣнія Грота въ этой работѣ были таковы, что давали нѣкоторымъ критикамъ поводъ заподозрить его въ скрытомъ матеріализмѣ.

Но самъ Гротъ не признавалъ себя виновнымъ въ измѣнѣ своимъ прежнимъ идеалистическимъ воззрѣніямъ, и въ будущемъ ему предстояло, въ проектированныхъ уже имъ работахъ, защитить себя отъ этихъ упрековъ въ матеріализмѣ, и развить начала своего новаго міровоззрѣнія, которое, по нашему мнѣнію, удобнѣе всего было бы назвать научно-идеалистическимъ. Но неумолимая смерть прервала энергичную и плодотворную дѣятельность нашего мыслителя: онъ умеръ, далеко не сказавши своего послѣдняго и рѣшительнаго слова въ теоретической философіи. Но и въ области нравственной философіи мы наблюдаемъ по отношенію къ нему аналогичное явленіе; и здѣсь онъ не сказалъ своего окончательнаго слова. Воззрѣнія Грота въ этикѣ, какъ мы уже говорили при изложеніи его произведеній, касающихся этой области,—стояли въ полной зависимости отъ его теоретическихъ воззрѣній: когда его воззрѣнія въ теоретической философіи были позитивными, тогда и этическія воззрѣнія были позитивными, когда же первыя превращались въ идеалистическія, таковыми становились и послѣднія. Совершенно аналогичное мы можемъ сказать и о соціологическихъ воззрѣніяхъ нашего мыслителя. Итакъ мы видимъ, что воззрѣнія Грота—и теоретическія и практическія—не были устойчивыми, и мы никакъ не можемъ сказать, чтобы въ лицѣ Грота русская мысль дала намъ творца какой либо цѣльной философской системы. Нѣтъ, Гротъ не создалъ философской системы и не съ этой стороны мы должны видѣть его значеніе, а совсѣмъ съ другой. Грота мы должны цѣнить, не какъ послѣдовательнаго философа-систематика, а какъ талантливаго работника на философскомъ поприщѣ. Гротъ изучалъ, разрабатывалъ отдѣльныя философскія дисциплины и знакомилъ съ ними русское общество—вотъ въ чемъ, прежде всего, его значеніе. И въ этой области значеніе Грота очень

велико, и заслуги его очень цѣнны. Но что же, въ частности, онъ сдѣлалъ въ этой области? Какъ мы уже видѣли изъ изложенія его произведеній, онъ, кромѣ массы мелкихъ философскихъ работъ, далъ два крупныхъ труда по двумъ важнѣйшимъ философскимъ дисциплинамъ—психологіи и логикѣ. Нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что въ русской философской литературѣ—найдется очень мало работъ, которыя по своему научному достоинству могли бы быть поставлены на ряду съ диссертациями нашего мыслителя, съ его „Психологіей чувствованій“ и „Къ вопросу о реформѣ логики“. Со времени появленія въ печати этихъ сочиненій прошло уже болѣе 2 десятковъ лѣтъ, но нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что они не потеряли своего научнаго значенія и въ настоящее время; и въ наши дни, всякій, занимающійся специальными работами по психологіи и логикѣ, не можетъ пройти мимо диссертаций Грота: масса научнаго матеріала, оригинальность его освѣщенія, широта философскаго кругозора, самостоятельность и оригинальность выводовъ,—все это такія положительныя достоинства, которыя надолго сохранятъ за сочиненіями Грота право на вниманіе къ нимъ и ученыхъ изслѣдователей и читающей публики. И это вниманіе тѣмъ болѣе должно быть сильнымъ, что есть всѣ основанія отнести къ трудамъ Грота съ полною довѣрчивостью и признаніемъ ихъ научной объективности, такъ какъ трудно найти въ исторіи русской философіи другого мыслителя, болѣе объективнаго въ изложеніи чужихъ воззрѣній и менѣе догматичнаго въ своихъ выводахъ, чѣмъ Н. Я. Гротъ. Ни о какомъ другомъ мыслителѣ мы не можемъ сказать, чтобы онъ былъ такимъ объективнымъ и строгимъ критикомъ своихъ собственныхъ произведеній, какимъ былъ Гротъ. Изучая сочиненія Грота, мы видимъ, что онъ въ своихъ послѣдующихъ работахъ, подвергалъ критикѣ свои выводы и воззрѣнія, высказанныя въ предшествующихъ трудахъ. И мы можемъ сказать, что эта критика настолько была объективна и значительна, что давала полное освѣщеніе извѣстныхъ положеній, сперва выставленныхъ Гротомъ, а затѣмъ имъ же самимъ подвергнутыхъ строгому разбору. И въ этомъ фактѣ, что воззрѣнія Грота, имъ же самимъ, когда онъ вступалъ въ новую фазу философ-

скаго міровоззрѣнія, подвергались сильнѣйшей критикѣ, и лежитъ основаніе того, что для обрисовки міровоззрѣнія Грота и уясненія состоятельности его положеній и выводовъ, нѣтъ нужды приводить о немъ и его произведеніяхъ критическую литературу, ¹⁾ ибо, повторяемъ, критика его произведеній и выясненіе состоятельности его воззрѣній—заключается въ его же собственныхъ трудахъ: послѣдующіе изъ нихъ даютъ разборъ, а часто и опроверженіе—предыдущихъ,—воззрѣнія, высказанныя въ позднѣйшихъ, уясняютъ состоятельность или несостоятельность взглядовъ, высказанныхъ въ раннѣйшихъ. Итакъ, объективность содержанія и изложенія трудовъ Грота и ихъ научная компетентность—вотъ первыя основанія для признанія за работами Грота глубокаго и серьезнаго значенія. Но труды Грота, и помимо ихъ научной компетентности, имѣютъ, какъ мы это отчасти уже указывали во введеніи къ нашей работѣ, характерное значеніе и съ другихъ сторонъ: они служатъ живыми иллюстраціями нѣкоторыхъ свойствъ, общихъ всей русской философской мысли, а также и нѣкоторыхъ тенденцій, свойственныхъ большинству проявленій этой мысли. Именно, они служатъ иллюстраціями, съ одной стороны, крайней неустойчивости русской мысли, ея постоянного „скитальчества“,—а съ другой стороны—ея горячаго стремленія во что бы то ни стало добиться истины въ рѣшеніи вопроса. Но помимо этого, мы можемъ въ произведеніяхъ Грота подмѣтить еще одну, типичную для большинства русскихъ фило-

¹⁾ Мы укажемъ здѣсь лишь имена тѣхъ писателей, которые болѣе всего писали о Гротѣ. О немъ болѣе всего писали: Коэловъ (см. его „критическіе этюды о Психологій Чувств.“ и о книгѣ „Къ вопросу о реформѣ логики“); пр. Никаноръ, давшій этюдъ „о направленіи и значеніи философіи Грота“, Э. Радловъ, подвергшій въ статьѣ: „О направленіяхъ въ психологій“ (Ж. М. Н. П. 1885, 3) разбору книгу „Къ вопросу о реформѣ Логикі“; Лесевичъ, разбиравшій то же сочиненіе Грота (Дѣло, 1883, 8—9), а также и статью Грота „Философіи, какъ вѣтъ искусства“ (Дѣло 1883, 11). Оболенскій, Слонимскій и др.. Изъ посмертныхъ статей, выясняющихъ въ цѣломъ значеніе философской дѣятельности Грота, наиболѣе значительныя принадлежатъ: П. Соколову: „Н. Я. Гротъ, какъ мыслитель“, В. Ивановскому: „Очеркъ жизни и дѣятельности Грота“ и Ю. Айхенвальду: „Очеркъ этическихъ воззрѣній Грота“. Всѣ 3 послѣднія статьи находятся въ посвященной памяти Грота 56-й (901, 1) книгѣ „Вопр. Фил. и Психол.“. Кроме того, П. Соколову принадлежитъ еще другая статья о Гротѣ, подъ заглавіемъ: „Философскій скиталецъ“—въ „Богословскомъ Вѣстанкѣ“ за 1899 годъ.

софскихъ сочиненій, тенденцію, именно тенденцію ставить и рѣшать проблемы преимущественно этическія. Мы видѣли, какъ Гротъ много интересовался этическимъ вопросомъ, и какъ онъ даже въ теоретическіе вопросы вносилъ этическую окраску. Итакъ, своею тенденціею къ постановкѣ и рѣшенію проблемъ, преимущественно этическихъ, Гротъ представлялъ живую иллюстрацію къ общеизвѣстной тенденціи русской философіи—интересоваться, болѣе всего, вопросами нравственными, ставить и рѣшать проблемы, преимущественно этическія.

До сихъ поръ мы указывали значеніе Грота со стороны его философскихъ трудовъ. Но значеніе Грота однимъ его философскими трудами не ограничивается: онъ былъ не только писателемъ по философскимъ наукамъ, но и организаторомъ перваго русскаго философскаго (Московскаго Психологическаго) общества. Заслуги его въ этомъ дѣлѣ, какъ мы объ этомъ уже упоминали во введеніи, не только велики, но и прямо исключительны. Итакъ, вотъ съ какихъ сторонъ и въ какихъ отношеніяхъ мы видимъ значеніе философской дѣятельности Грота. Соединяя теперь въ одно цѣлое все, сказанное выше, мы, для болѣе рельефнаго представленія, приведемъ, въ видѣ отдѣльныхъ краткихъ тезисовъ, тѣ данныя, которыми, по нашему мнѣнію, опредѣляется значеніе Грота въ исторіи русской философской мысли.

I. Значеніе Грота, прежде всего и болѣе всего, опредѣляется его заслугами, какъ главнаго дѣятеля по разработкѣ частныхъ философскихъ дисциплинъ.

II. Своими трудами Гротъ отвѣтилъ на вопросъ: что нужно дѣлать русской философіи, чтобы развитіе ея было велико и плодотворно. Характеромъ своихъ произведеній Гротъ показывалъ, что нужно прежде всего обрабатывать частныя философскія дисциплины, знакомить русское общество съ состояніемъ этихъ дисциплинъ въ Западной Европѣ, и затѣмъ, если хватить научной компетенціи, двигать впередъ ихъ разработку.

III. Своєю административною дѣятельностью, какъ предсѣдатель перваго русскаго философскаго (Моск. Психологическаго) общества, Гротъ удовлетворилъ назрѣвшимъ запросамъ

русской философіи: объединить научныя силы, направить ихъ на разработку философскихъ вопросовъ, и основать первый въ Россіи спеціально философскій журналъ, какъ органъ лучшихъ произведеній русской философской мысли.

IV. Научнымъ характеромъ своихъ трудовъ, всегда стоявшихъ на высотѣ требованій Западно-европейской философіи, интересомъ темъ, разносторонностью ихъ освѣщенія и глубокой искренностью въ исканіи рѣшенія философскихъ проблемъ, Гротъ представилъ русскому обществу достойный образецъ глубоко серьезнаго работника на философской почвѣ.

V. Своею тенденціею отдавать предпочтеніе разработкѣ вопросовъ этического характера, Гротъ представилъ собою живую иллюстрацію къ общеизвѣстной тенденціи русскаго ума—оказывать склонность къ поставкѣ и рѣшенію проблемъ, преимущественно этическихъ.

VI. вмѣстѣ съ тѣмъ, своими постоянными колебаніями между различными философскими направленіями, своими легкими переходами отъ одной системы къ другой, отъ одного руководителя къ другому, Гротъ представлялъ собою тоже живую иллюстрацію и къ общеизвѣстному недугу русской мысли—ея неимѣнію „своихъ“ основъ и отсюда—постоянному шатанію и колебанію въ выборѣ Западно-европейскихъ руководствъ—ея вѣчному „скитальчеству“.

VII. Одновременно съ предшествующею чертою, своимъ горячимъ стремленіемъ къ истинѣ,—своимъ глубокимъ желаніемъ добиться въ каждомъ вопросѣ истины, добиться окончательнаго (по крайней мѣрѣ, для данной минуты) рѣшенія проблемы, однимъ словомъ, своею безусловною искренностью, и серьезностью, и настойчивостью въ исканіи истины, Гротъ представилъ намъ иллюстрацію и лучшихъ чертъ русскаго ума, тѣхъ чертъ, которыя могутъ служить залогомъ для самыхъ широкихъ надеждъ на глубокое и всестороннее развитіе русской философской мысли.

Подводя теперь итоги выясненію значенія Грота, мы имѣемъ возможность сдѣлать тотъ выводъ, что это значеніе очень и очень велико и серьезно; и мы въ правѣ сказать, что имя Николая Яковлевича Грота должно быть поставлено въ ряду са-

мыхъ серьезныхъ, талантливыхъ и честныхъ русскихъ мыслителей. Мы можемъ теперь, давая общую и заключительную характеристику значенія Грота, сказать здѣсь то, что мы уже говорили во введеніи къ нашей работѣ, опредѣляя значеніе Грота, какъ организатора Психологическаго Общества: нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что будущій историкъ русской философіи помянетъ добрымъ словомъ горячую дѣятельность главнаго организатора перваго русскаго философскаго общества. Мы можемъ добавить теперь, что нѣтъ основаній сомнѣваться и въ томъ, что будущій историкъ русской философіи помянетъ добрымъ словомъ не только организаторскую дѣятельность Грота, но и вообще всю его многолѣтнюю плодотворную философскую работу: труды Грота не могли бы пройти незамѣченными и въ Западно-европейской философіи, — для нашей же русской философіи, они, со многихъ своихъ сторонъ, положительно могутъ считаться богатствомъ и украшеніемъ.

Александръ Никольскій.

„Теодицея“ Лейбница, рассматриваемая въ связи съ его метафизическимъ ученіемъ.

(Окончаніе *).

Г л а в а III-я.

КРИТИКА ТЕОДИЦЕИ.

Отдѣлъ 1-й: Критика ея съ точки зрѣнія 1) метафизики Лейбница и 2) здраваго смысла.

Въ какомъ отношеніи стоитъ Теодицея Лейбница къ принципамъ его системы, къ его монадологіи?—вотъ самый главный и существенный вопросъ, при оцѣнкѣ рассматриваемаго сочиненія, рѣшеніе котораго тѣмъ болѣе необходимо, что отвѣты на него въ философской литературѣ даются не только разнорѣчивые, но часто и діаметрально противоположные ¹⁾, а между тѣмъ отъ такого или иного рѣшенія этого вопроса зависятъ правильный или ложный взглядъ на достоинство самой Теодицеи.

При сравненіи монадологіи съ Теодицеей насъ съ перваго раза поражаетъ кажущееся разногласіе между ними, преимущественно въ понятіи о Богѣ и Его отношеніи къ міру. Богъ, съ точки зрѣнія монадологіи Лейбница, есть высочайшая монада, которой завершается постепенное царство вещей и вы-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1903 г. № 28.

¹⁾ Сравн.: Feuerbach — Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz. Philos. Kuno Fischer — Geschichte der neuern Philos. Pfaff и Leclerc — Leibnitii opera изд. Erdm. Prefacio XXV p.

полняется міровая гармонія. Какъ высочайшая монада, монас. monadum, Богъ неизмѣримо возвышается надъ всякой другой монадой; но оставаясь всетаки монадой, Онъ долженъ имѣть и всѣ существенные признаки таковой.

При изложеніи метафизическаго ученія Лейбница мы уже говорили о свойствахъ монадъ: каждая монада есть существо автономное, т. е., дѣйствія котораго проистекаютъ исключительно изъ него самого, безъ всякаго воздѣйствія и содѣйствія другихъ существъ, такъ какъ монады, по образному выраженію Лейбница, не имѣютъ оконъ, черезъ которыя что нибудь могло бы входить въ монаду или выходить изъ нея; каждая изъ нихъ есть сила постоянно дѣйствующая и представляющая, которая постоянно развивается и постоянно стремится къ переходу изъ одного состоянія къ другому. Какъ монада, хотя и высшая, но всетаки монада, и Богъ долженъ быть разсматриваемъ съ точки зрѣнія монадологій Лейбница во первыхъ, какъ сила всегда дѣйствующая только изъ себя и во вторыхъ, какъ сила представляющая. Но какъ въ простыхъ монадахъ дѣйствовать значитъ представлять, такъ и въ Богѣ представлять—значитъ дѣйствовать—творить; а такъ какъ Онъ не можетъ не представлять, то Онъ не можетъ и не творить. Твореніе, такимъ образомъ, изъ акта свободнаго превращается въ необходимое слѣдствіе активности высочайшей монады. Понятіе о Богѣ, какъ высочайшей монадѣ, логически доведенное до конца, ведетъ къ пантеистическому взгляду на міръ, какъ необходимому проявленію единой абсолютной субстанціи. Во многихъ мѣстахъ своихъ сочиненій Лейбницъ очень ясно обнаруживаетъ свои пантеистическія тенденціи, когда называетъ вещи лучами, фюльгураціями Божества, или когда для обозначенія идеи творенія употребляетъ прямо пантеистическій терминъ „эманация“. Такъ въ письмѣ къ Бэйлю ¹⁾, говоря о внутренней силѣ самодѣятельности, присущей каждой монадѣ, изъ которой въ закономѣрной послѣдовательности происходятъ явленія и которая сохраняется въ ней Создателемъ вещей, онъ замѣчаетъ, что всѣ дѣйствительныя вещи проистекаютъ (*émanent*)

¹⁾ Lettre à Mr Bayle. 1702. 191 p.

отъ Бога посредствомъ нѣкотораго рода непрерывнаго творенія; или въ другомъ своемъ сочиненіи онъ пишетъ: „созданныя субстанціи зависятъ отъ Бога, Который ихъ сохраняетъ и даже непрерывно производитъ путемъ нѣкотораго рода *эманации* (par une manière d'émanation), подобно тому, какъ мы производимъ наши мысли“¹⁾. Въ томъ и другомъ выраженіи: „эманация“ „фульгурація“ не слышится ли пантеистическая нотка? и фульгураціи Лейбница не напоминаютъ ли намъ модусы Спинозы.

Правда, Лейбницъ считалъ себя противникомъ всякаго пантеизма и свою философію всегда противопоставлялъ ученію Спинозы, которое онъ принималъ за основную формулу всѣхъ пантеистическихъ ученій, но никогда не нужно опускать изъ виду, что часто бываетъ громадная разница между убѣжденіями извѣстнаго мыслителя и логическими выводами его системы; и какъ бы ни смотрѣлъ Лейбницъ на пантеизмъ, какъ бы ни возставалъ противъ него, всетаки остается несомнѣннымъ, что его монадологія въ своихъ послѣднихъ выводахъ носитъ пантеистическій характеръ, такъ какъ превращаетъ твореніе міра—свободный актъ Божественнаго всемогущества—въ невольную эманацию Божества и этимъ уничтожаетъ въ Богѣ нравственное самоопредѣленіе.

Богъ монадологіи, какъ монада, находится въ средствѣ со всѣми другими монадами, и есть необходимое звено въ ряду ихъ. Богъ Теодицеи—есть Существо высочайшее, не матеріальное и абсолютно совершенное, которое не входитъ въ цѣпь конечныхъ существъ, находится внѣ естественной связи съ міромъ и стоитъ выше его. Твореніе же міра есть совершенно свободный актъ Божественнаго всемогущества, а не Его невольное произведеніе, или эманация.

Такъ велико, повидимому, различіе монадологіи и Теодицеи во взглядахъ на Верховное Начало и міръ, какъ Его произведеніе, но это только повидимому: Лейбницъ имѣлъ благочестивое намѣреніе представить въ своей Теодицеѣ міръ совершенно свободнымъ произведеніемъ, но не выполнилъ своего

¹⁾ Grotéfend—Briefwechsel zwischen Leibnitz, Arnauld und dem Landgrafen 167 S.

намѣренія и изобразилъ его такимъ же, какимъ изображаетъ его въ своей монадологiи. Въ этомъ мы сейчасъ же убѣдимся, если только поглубже вдумаемся въ ученіе Лейбница о твореніи. По Теодицеѣ Богъ свободно избираетъ и творитъ міръ, но въ то же время изъ всѣхъ возможныхъ міровъ воля Божественная приводитъ въ бытіе только одинъ опредѣленный міръ. Гдѣ же основаніе для выбора этого, а не иного міра?

Такимъ основаніемъ Лейбницъ считаетъ сравнительное превосходство этого міра предъ всѣми другими возможными мірами: Божественная воля изъ всѣхъ идеальныхъ возможностей, или изъ всѣхъ возможныхъ міровъ, избираетъ наилучшій съ точки зрѣнія Божественнаго разума. Принципъ наилучшаго, которымъ воля Божественная руководствуется при избраніи и твореніи міра, есть необходимый законъ для нея, въ силу котораго она не можетъ поступать иначе, т. е., не можетъ не избирать наилучшаго и въ этомъ смыслѣ бытіе существующаго міра, какъ наилучшаго изъ возможныхъ, необходимо. Правда, Лейбницъ строго различаетъ необходимость метафизическую, необходимость въ собственномъ смыслѣ, отъ необходимости нравственной, которая опредѣляетъ волю, не нарушая ея свободы, такъ какъ противоположное этой необходимости не заключаетъ въ себѣ противорѣчія и этимъ хочетъ спасти свободу въ Богѣ, подчиняя ее только этой послѣдней необходимости, но этимъ не помогаетъ дѣлу, такъ какъ онъ, самъ не замѣчая, сводитъ въ заключеніи нравственную необходимость къ метафизической же необходимости, къ абсолютно неизмѣннымъ законамъ, которые исключаютъ всякую свободу и всякій свободный выборъ. Въ самомъ дѣлѣ, хотя Богъ свободно, по своей волѣ, осуществляетъ тѣ возможности, которыя отъ вѣчности заключались въ Его разумѣ, этой „идеальной странѣ всѣхъ возможностей, но основанія, по которымъ осуществляются однѣ, а не другія изъ этихъ возможностей, опредѣляются законами, совершенно необходимыми и независимыми отъ воли Божественной. Въ понятіи наилучшаго, которымъ руководствуется Божественная воля, мыслится нѣкоторая соотнесенность, или соразмѣрность вещей, сравнительное ихъ достоинство; а эта соотнесенность въ свою очередь имѣетъ свои причины и

основанія, обусловливаемая Божественнымъ разумомъ и какъ такія, совершенно неизмѣнныя и необходимыя, такъ какъ разумъ Божественный можетъ мыслить только такъ, какъ онъ мыслить, а не иначе, необходимо долженъ представлять вещи такъ, какъ требуютъ этого ихъ понятія, т. е., и онъ подчиненъ той необходимости, которую Лейбницъ называетъ логической или метафизической необходимостью. Затѣмъ—такъ какъ всякій изъ возможныхъ міровъ менѣе совершенъ, чѣмъ существующій, который, по Лейбницу, есть наилучшій изъ возможныхъ, то кромѣ дѣйствительнаго міра другіе міры и не возможны, а слѣдовательно существующій міръ одинъ только и возможенъ. Для Бога нѣтъ выбора между многими возможными мірами. Онъ даетъ бытіе только одному міру, единственно возможному и въ этомъ смыслѣ необходимому.

Такимъ образомъ, кажущіяся противорѣчія между монадологіей и Теодицеей исчезаютъ. При внимательномъ сличеніи ихъ обнаруживается глубокое единство и тождество ихъ взглядовъ. Что же касается тѣхъ противорѣчій, на которыя мы указывали, то они произошли не отъ того, что будто Теодицея противорѣчитъ принципамъ общей системы Лейбница, а отъ того, что Лейбницъ внесъ противорѣчіе въ самое понятіе о Богѣ. Въ понятіе каждой монады Лейбница необходимо входитъ вещественность и ограниченность, а между тѣмъ Богъ, по Лейбницу, это *monas monadum*, есть Существо не матеріальное и безграничное. Понятіе о Богѣ, какъ безграничномъ и вѣчномъ Существомъ и понятіе о монадѣ, включающее въ себя принципъ границы и вещества, не мирятся другъ съ другомъ и не могутъ быть объединены въ одномъ понятіи, такъ что вина въ указанномъ противорѣчій должна быть отнесена на счетъ всей системы Лейбница, а не на счетъ одной его Теодицеи, съ которой долженъ быть снятъ упрекъ, что она есть излишняя приставка, искусственно и слабо связанная со всей системой Лейбница.

Показавъ тѣсную связь Теодицеи со всей системой Лейбница, перейдемъ теперь къ оцѣнкѣ достигнутыхъ ею результатовъ. Начнемъ съ предисловія къ Теодицѣ, посвященнаго вопросу объ отношеніи вѣры къ разуму.

Основной тезисъ Лейбница въ вопросѣ объ отношеніи вѣры къ разуму тотъ, что истины вѣры, собственно нѣкоторыя изъ нихъ, т. е. тайны,—превышаютъ нашъ разумъ, но не противорѣчатъ ему, потому что не заключаютъ въ себѣ логическаго противорѣчія.

Бэйль сильно возстаетъ противъ дѣлаемаго Лейбницемъ разграниченія свѣрхразумнаго отъ противоразумнаго. „Мнѣ кажется, говоритъ онъ, что проскользнуло двусмысліе въ это пресловутое различіе. Обыкновенно говорятъ, что таинства Евангелія возвышаются надъ разумомъ, но не противорѣчатъ ему. Я же полагаю, что въ этомъ случаѣ даютъ не одно и то же значеніе слову: „разумъ“ въ первой и во второй части этого положенія, тогда какъ въ первой части разумѣютъ разумъ человѣческой или разумъ *in concreto*, во второй—разумъ вообще, или разумъ *in abstracto*. Если предположить, что въ обѣихъ случаяхъ имѣется въ виду разумъ вообще, или разумъ верховный, всеобщій, существующій въ Богѣ, тогда одинаково вѣрно, что таинства евангельскія и не возвышаются надъ разумомъ и не противорѣчатъ ему. Если же въ той и другой части положенія имѣть въ виду разумъ человѣческой, то я не вижу большой основательности этого различія, потому что самые правомыслящіе богословы утверждаютъ, что таинства не согласны съ положеніями философіи. А то, что кажется намъ несогласнымъ съ истинокъ, то противорѣчитъ ей“¹⁾. Но если смотрѣть, подобно Лейбницу, на разумъ, какъ на связь истинъ, извѣстныхъ намъ „посредствомъ естественнаго свѣта“, т. е., до которыхъ мы доходимъ естественнымъ способомъ, то принятое Лейбницемъ положеніе не будетъ заключать въ себѣ ничего противорѣчиваго и несообразнаго. Тайны вѣры, дѣйствительно только превышаютъ нашъ разумъ, потому что онѣ заключаютъ въ себѣ истины, не содержащіяся въ той связи истинъ, которая мы постигаемъ естественнымъ способомъ, но и не противорѣчащія ей. Здѣсь идетъ рѣчь не о разумѣ вообще, а о нашемъ человѣческомъ разумѣ, разумѣ *in concreto*, какъ выражается Бэйль. То, что особенно смущало Бэйля въ

¹⁾ Theodicée § 63. 496 p.

тайнствахъ, такъ это ихъ непостижимость и малая ихъ вѣроятность. Но то и другое нисколько не говоритъ объ ихъ противоразумности. Намъ не понятны многія чувственныя качества предметовъ, напр. природа запаха и вкуса, однакожь мы убѣждены, что эти чувственныя качества вовсе не иллюзія и имѣютъ реальное основаніе. ¹⁾ То же нужно сказать и относительно малой вѣроятности тайнъ. Въ жизни людей бываютъ почти невѣроятные случаи и если они кажутся неправдоподобными и невозможными, то это еще не значитъ, что ихъ на самомъ дѣлѣ и не было. Кромѣ того тайны, если и непостижимы, то во всякомъ случаѣ не настолько, чтобы можно было сказать, что ихъ совершенно не повимаютъ и непредубѣжденные умы всегда найдутъ объясненіе достаточное для того, чтобы вѣрить въ нихъ.

Но не противорѣчатъ-ли Лейбницъ себѣ, признавая христіанское ученіе о тринитности Лицъ и воплощеніи Сына Божія? Не нарушаютъ-ли эти догматы математическіе законы, метафизически необходимые и, какъ такіе, не должны-ли они, съ точки зрѣнія самого Лейбница, быть признаны противорѣчащими разуму, такъ какъ по одному изъ нихъ—три Лица составляютъ единое Существо, а по другому—безконечное вмѣщается въ конечномъ и два естества составляютъ одно лице? Кирхманъ, комментаторъ Теодицеи, выражаетъ удивленіе, какимъ образомъ Лейбницъ, вопреки установленному имъ разграниченію необходимостей могъ утверждать, что эти тайны не противорѣчатъ „ни какой естественной истинѣ, или истинѣ человѣческаго разума“ ²⁾. Но здѣсь нѣтъ противорѣчія въ полномъ смыслѣ, потому что Богъ единъ по существу, а тринитенъ въ Лицахъ (а не по существу); равно какъ и въ Іисусѣ Христѣ два естества и одно Лице (а не естество)—это во первыхъ; во вторыхъ, тайны нашей вѣры принадлежатъ къ иному порядку вещей, къ которому не приложимы законы нашего физическаго міра, такъ что Лейбницъ совершенно правъ, когда называетъ ихъ сверхразумными, а не противоразумными.

И такъ, Лейбницъ и съ своей точки зрѣнія, и вообще—

¹⁾ Theodicée § 41. 491 p.

²⁾ Kirchman—Erläuterung zur Theodicée 38 S.

правъ, утверждая, что тайны возвышаются надъ разумомъ, но не противорѣчатъ ему. Что же касается тѣхъ доказательствъ, которыми у него обставлено это положеніе, то ихъ нельзя оставить безъ возраженій. ВѢра и разумъ, говоритъ Лейбницъ, какъ двѣ истины, не могутъ противорѣчить другъ другу. Дѣйствительно двѣ истины не могутъ противорѣчить другъ другу. Но почему и вѢру, и разумъ Лейбницъ считаетъ истинами, т. е., положеніями несомнѣнными? потому что они происходятъ отъ Бога? Но это еще требуетъ раціональныхъ доказательствъ, которыхъ нѣтъ у Лейбница и пока эти доказательства не будутъ представлены, всѣ предшествующія умозаключенія будутъ представлять изъ себя зданіе, построенное на пескѣ. Кромѣ того Лейбницъ забываетъ о глубокомъ поврежденіи разума человѣческаго послѣ грѣхопаденія первыхъ людей. Если имѣть въ виду разумъ идеальный, какимъ владѣлъ человѣкъ до паденія, то положеніе Лейбница, что христіанскіе догматы согласны съ разумомъ—совершенно вѣрно, но едва ли будетъ справедливо утверждать, что они согласны и съ тою частью разума, которая осталась послѣ поврежденія его и которою человѣкъ пользуется для сужденія о предметахъ. Разумъ человѣческій до того помрачился послѣ грѣхопаденія, что и „къ тому, что есть самаго яснаго въ природѣ, относится, какъ глаза ночной птицы къ дневному свѣту“¹⁾. Что же касается истинъ вѢры, то онѣ, особенно нѣкоторыя изъ нихъ, часто кажутся не только не понятными для разума человѣческаго въ его настоящемъ положеніи, но даже и противорѣчащими ему. Впрочемъ эти кажущіяся противорѣчія между вѢрою и разумомъ не даютъ намъ права видѣть между ними дѣйствительное противорѣчіе и нисколько не колеблютъ истинности основного тезиса Лейбница въ этомъ вопросѣ.

То различіе, какое устанавливаетъ Лейбницъ между сверхразумнымъ и противоразумнымъ имѣетъ у него тѣсную связь съ его ученіемъ о различнаго рода необходимостяхъ. Лейбницъ, какъ извѣстно, различаетъ двоякаго рода истины: 1) вѣчныя или метафизическія и 2) фактическія. Къ первымъ относятся

¹⁾ Геттингеръ—Апология христіанства ч. I, отл. 2, 18 стр.

истины математическія и логическія, абсолютно, метафизически необходимы; другого рода истины суть законы, данные Богомъ природѣ. Природа этихъ законовъ не заключаетъ въ себѣ логической необходимости, что „даетъ возможность Богу препо-бѣждать ихъ чудомъ, по требованію болѣе важныхъ причинъ высшаго порядка, чѣмъ тѣ основанія добра и порядка, кото-рыя привели Бога къ избранію этихъ законовъ“.

На этомъ основаніи Лейбницъ допускаетъ возможность чу-десъ, которыя онъ считаетъ лишь сверхъразумными, а не про-тиворазумными.

Но вся его система противится вторженію всего сверхъесте-ственного въ стройный, гармоническій порядокъ міровой жизни, какъ его изобразилъ Лейбницъ. По его ученію, каждый фактъ природы стоитъ въ самой тѣсной связи съ общей міровой гар-моніей, такъ что измѣненіе одного закона природы нарушаетъ всю систему этихъ законовъ. Правда, эти законы, по Лейб-ницу, не абсолютно необходимы, но всетаки тѣ основанія добра и порядка, которыя привели Бога къ избранію этихъ законовъ дѣлаютъ ихъ нравственно необходимыми и если Богъ и могъ вообще совершить какое нибудь чудо, не противорѣча логическимъ или математическимъ законамъ, т. е., метафизи-ческой необходимости, то Онъ не долженъ былъ этого сдѣ-лать по нравственнымъ основаніямъ. Разумѣется—съ точки зрѣнія самого же Лейбница. Мало того, можно сказать даже, что, съ его точки зрѣнія, чудо даже абсолютно, метафизически невозможно, хотя Лейбницъ и старается доказать противное. „Если кто претерпѣваетъ чудесное дѣйствіе, говоритъ Куно-Фишеръ, то это значитъ, что его существо измѣняется чужимъ произволомъ, для чужихъ цѣлей, а слѣдовательно теряетъ свою естественную автономію и своеобразность. Въ силу чуда мо-нада, которой оно коснулось, превращается въ иное существо, чѣмъ какимъ она была отъ природы. А это, по ученію самого же Лейбница, невозможно. Это противорѣчитъ положенію $A=A$, верховному принципу всѣхъ раціональныхъ истинъ“¹⁾. Такимъ образомъ то примѣненіе, какое сдѣлалъ Лейбницъ изъ

1) Kuno-Fischer.—Geschichte... II, 681. S.

своего различія сверхразумнаго отъ противоразумнаго въ отношеніи къ чудесамъ противорѣчить основнымъ принципамъ его метафизики.

Разборъ самой Теодицеи мы начнемъ съ разсмотрѣнія вопроса о злѣ, главной и существенной части ея и отъ него, какъ отъ центра перейдемъ уже къ другимъ вопросамъ Теодицеи, такъ сказать къ периферіямъ его. Возврѣнія Лейбница на зло мы изложили выше. Главный ихъ недостатокъ состоитъ въ томъ, что въ нихъ смѣшивается идея ограниченности тварей съ идеею зла и несправедливо послѣднее подставляется на мѣсто первой. Если бы несовершенство само по себѣ было причиною зла или самимъ зломъ, то чѣмъ совершеннѣе было бы то или другое существо, тѣмъ болѣе оно должно было бы проявлять добра, но на самомъ дѣлѣ, какъ каждому извѣстно, такого соотвѣтствія между степенью совершенства тѣхъ или другихъ существъ и степенью проявленія въ нихъ добра—нѣтъ. Многоодаренныя натуры часто глубоко падаютъ, а люди ограниченные достигаютъ высокаго нравственнаго совершенства. Каждое существо считается добрымъ или злымъ не потому, что оно болѣе или менѣе совершенно, но потому—отвѣчаетъ или не отвѣчаетъ оно своему назначенію. Неразвившіяся силы ребенка ставятъ его ниже взрослого человѣка, но отсюда никакъ не слѣдуетъ, что дитя дурно само по себѣ, а взрослый есть олицетвореніе добра.

Зло, говоритъ Лейбницъ, не есть противоположность добра, а только недостатокъ или меньшая степень его. Но такой взглядъ на зло есть въ сущности отрицаніе самого зла, реальность котораго Лейбницъ всетаки признаетъ, и приводитъ къ весьма страннымъ выводамъ. Изъ положенія, что зло есть меньшая степень блага прямо слѣдуетъ, говоритъ Гартманъ ¹⁾, что „я соединеніе зла α съ благомъ A долженъ былъ бы предпочесть одному послѣднему, такъ какъ зло α далеко не есть абсолютное зло, т. е., нуль блага, а только меньшая степень блага, слѣдовательно на эту степень оно еще увеличиваетъ степень, заключающуюся въ A . По этой теоріи было

¹⁾ Гартманъ. Философія безсознательнаго ч. II 244—5 стр.

бы верхомъ безумія отказываться отъ блага для того, чтобы избѣжать большаго зла; и человѣка, который бы претерпѣвалъ въ одно и то же время всевозможныя тѣлесныя и душевныя муки въ самой высшей мѣрѣ, нужно было бы считать счастливымъ, сравнительно съ безчувственнымъ состояніемъ хлороформированнаго, не говоря уже о тихомъ снѣ смерти“. Если бы зло дѣйствительно представляло только меньшую степень добра, или недостатокъ его, то между святостью и грѣховностью было бы только количественное различіе, иначе говоря — святымъ назывался бы болѣе добрый, а грѣшнымъ — менѣе добрый. Грѣхи не уменьшали бы степени достоинства добродѣтельныхъ лицъ, а лишь увеличивали бы ихъ, такъ какъ извѣстное доброе дѣло плюсъ извѣстное зло (меньшая степень добра) въ суммѣ должны дать большее благо сравнительно съ первымъ изъ этихъ слагаемыхъ. Нѣтъ, зло не недостатокъ только и не меньшая степень добра, а нѣчто совершенно противоположное ему, какъ объ этомъ свидѣлствуетъ наша совесть, гѣлоса которой не можетъ заглушить никакая философія, какъ бы она ни обѣляла зло, представляя его необходимой формой всеобщей ограниченности и необходимымъ условіемъ наилучшаго порядка вещей. Да и самъ Лейбницъ, когда утверждаетъ, что добра больше, чѣмъ зла, этимъ самымъ уже свидѣлствуетъ, что зло и существуетъ, и есть не недостатокъ только, или меньшая степень добра, а нѣчто иное, ему враждебное, иначе ему не зачѣмъ было бы тратить столько усилій на то, чтобы въ возможно меньшемъ количествѣ представить существующее зло, потому что понимаемое въ смыслѣ недостатка или меньшей степени добра зло не противорѣчило бы премудрости и благодати Божиимъ, оправдать которыя было главной цѣлю Теодицеи.

Лейбницъ не дошелъ до той крайности, до которой его могло привести ученіе о приватности зла, т. е., до полного отрицанія въ мірѣ зла, хотя онъ всячески старался, какъ мы видѣли, уменьшить количество зла въ мірѣ и тѣмъ доказать, что существующій міръ есть наилучшій изъ возможныхъ. Увлеченный идеей наилучшаго міра, онъ изображаетъ существующій міръ не только въ смыслѣ возможно лучшаго, но и въ смыслѣ

вполнѣ хорошаго и безупречнаго. Но такъ-ли на самомъ дѣлѣ хорошъ міръ, какъ его изображаетъ Лейбницъ. „Міръ есть то, говоритъ Эрнестъ Навиль ¹⁾, что онъ есть: какъ бы мы ни украшали существующаго въ немъ порядка вещей, какіе бы логическіе эпитеты ни прилагали къ нему, это не можетъ измѣнить его дѣйствительнаго характера и природы. Возложите на чело падшей женщины вѣнокъ изъ розъ, напишите на спинѣ ссыльнаго, справедливо несущаго наказаніе, слова „честъ и добродѣтель“, вы не возвратите тѣмъ первой—ея невинности, а послѣднему—имени и достоинства гражданина“. Въ самомъ дѣлѣ, если въ мірѣ такъ мало зла, какъ это полагаетъ Лейбницъ, то откуда тѣ жалобы на бѣдственность жизни, которыя красною нитью проходятъ чрезъ всѣ періоды жизни человѣчества и которыя совершенно непонятны съ точки зрѣнія Лейбница. Недаромъ поэты и мыслители всѣхъ мѣстъ и временъ на разные лады изображали всѣ горести нашей земной жизни. Мы не говоримъ уже о мыслителяхъ—пессимистахъ, по которымъ всѣ блага жизни такъ ничтожны, а бѣдствія такъ велики, что жизнь, на ихъ взглядъ, есть „занятіе, не покрывающее издержекъ“.

Опытъ подтверждаетъ отчасти такой мрачный взглядъ на жизнь. Онъ показываетъ, что зло широко и глубоко пустило корни вездѣ и что нѣтъ возможности не только исчислить, но даже мысленно представить всю сумму его проявленій и гибельныхъ послѣдствій.

Если мы обратимся къ окружающей насъ природѣ, то увидимъ и въ ней присутствіе зла, вслѣдствіе котораго она постоянно становится во враждебныя отношенія къ человѣку и тѣмъ вызываетъ въ немъ горькія жалобы на его земное существованіе. Даже благодѣтельные сами по себѣ явленія природы нерѣдко приносятъ человѣку вредъ. Много пользы приноситъ ему дождь, но онъ же производитъ и наводненія, а съ нимъ и массу всякихъ бѣдъ. Люди не могутъ жить безъ огня, но этотъ благодѣтельный даръ природы можетъ въ нѣсколько минутъ выгнать насъ изъ теплыхъ хоромъ подъ открытое небо.

¹⁾ Эрнестъ Навиль—Вопросъ о злѣ. (Правосл. Обзор. 1869 г. 2 кн. 689 стр.).

Что можетъ быть полезнѣе солнечнаго свѣта и теплоты? но они же при отсутствіи дождя производятъ и засуху со всѣми ея гибельными послѣдствіями.

Въ царствѣ живой и одушевленной природы господство зла сказывается еще замѣтнѣе и сильнѣе. Нѣтъ момента на землѣ, когда бы одно животное не пожирало другое и само не было пожираемо другимъ; вездѣ и всюду осуществляется тотъ жестокой законъ, который обрекаетъ живыя существа на взаимное самоистребленіе. И человѣкъ—вѣнецъ творенія—стоитъ не выше этого закона. Его рука простерта также на истребленіе всего живущаго на землѣ. „Онъ убиваетъ, чтобы утолить свой голодъ, убиваетъ, чтобы запасть одеждою, убиваетъ, что бы имѣть, чѣмъ украсить свое тѣло, убиваетъ нападая и убиваетъ защищаясь, убиваетъ въ интересахъ науки, убиваетъ для забавы, убиваетъ потому, что хочетъ и можетъ убивать“¹⁾.

А всмотритесь въ жизнь каждаго человѣка. Сколько несчастій и бѣдъ приходится испытать этому высшему творенію Божию. Зло стережетъ его при самомъ появленіи въ свѣтъ и человѣкъ всасываетъ его какъ бы съ молокомъ матери, которая при самомъ рожденіи его уже заражаетъ его нравственнымъ ядомъ. Вся жизнь человѣка отъ колыбели до гроба есть непрерывный рядъ разнаго рода болѣзней, огорченій и всевозможныхъ испытаній, концемъ которыхъ является смерть, сознание неизбежности которой можетъ отравить самые счастливые моменты жизни человѣческой.

Природѣ человѣка присуще стремленіе къ истинѣ, совершенству и счастью, но ни одна изъ этихъ потребностей его духовнаго существа не находитъ здѣсь на землѣ надлежащаго удовлетворенія. И въ области знанія, и въ области воли, и въ области чувства человѣкъ является, по большей части, неудачникомъ, который постоянно стремится къ цѣли и ея не только не достигаетъ, но нерѣдко идетъ въ противоположную сторону отъ нея. Тщетно онъ пытается сдернуть покрывало съ тайнъ жизни и проникнуть въ сущность вещей—это ему никогда не удается, что тѣмъ болѣе должно угнетать человѣка,

1) De-Maistre—Soirées de St. Petersburg. 7.

что стремленіе къ познанію у него далеко заходитъ за предѣлы необходимаго и полезнаго въ обыденной жизни.

Не болѣе успѣха имѣеть человѣкъ и въ другой области, области воли. Въмѣстѣ съ стремленіемъ къ добру, къ нравственному самоусовершенствованію, въ немъ живетъ постоянная и не менѣе сильная склонность и ко злу. Каждый человѣкъ живо сознаетъ и ясно чувствуетъ, что какой-то невидимый врагъ старается подавить въ немъ всякія высшія стремленія и благородныя порывы и склоняетъ ко всему дурному и безнравственному,—врагъ, съ которымъ человѣкъ почти не въ состояніи бороться. *„Не понимаю, что дѣлаю—говоритъ св. Ап. Павелъ, потому что не дѣлаю, что хочу, а что ненавижу, то дѣлаю... Желаніе добра есть во мнѣ, но чтобы сдѣлать оное, того не нахожу... Добраго, котораго хочу, не дѣлаю, а злое, котораго не хочу, дѣлаю (Римл. 7, 15, 18—19 ст.).*

Наравнѣ съ стремленіемъ къ истинѣ и добру въ человѣкѣ всегда существовала потребность счастья и стремленіе къ его достиженію. Но какъ бесплодны были всегда усилія человѣчскія въ этомъ направленіи. „Бодро отправляетесь вы, говоритъ Фихте ¹⁾, на охоту за счастіемъ, искренно и любовно предаваясь первому лучшему предмету, который нравится и обѣщаетъ удовлетворить вашему влеченію. Но какъ только вы возвратитесь въ самого себя и спросите себя: ну счастливъ-ли я теперь?—то изъ глубины вашего сердца явственно услышите: о нѣтъ! ты еще все такъ же неудовлетворенъ и полонъ желаній, какъ и прежде! Оправившись отъ удивленія, вы подумаете, что ошиблись только въ выборѣ предмета и хватаетесь за другой, но и этотъ столь же мало удовлетворяетъ васъ, какъ и первый; и ничто, находящееся подъ солнцемъ и луною, не удовлетворитъ васъ... Такъ, озираясь, стремитесь вы всю вашу жизнь. Во всякомъ положеніи думаете, что если бы было иначе, то было-бы лучше; а если и станетъ иначе, то всетаки вы чувствуете себя не лучше; на всякомъ мѣстѣ вы думаете, что, вотъ, если бы вы достигли той высоты, на которую взираетъ вашъ глазъ, то прекратилось бы ваше

¹⁾ Fichte's—Sämmtliche Werke. Band 5. Berlin. 1845. 408—9 SS.

томленіе, но и на возжелѣнной высотѣ опять ожидаетъ васъ та же забота... Такъ-то блуждаетъ несчастный сынъ вѣчности, изгнанный изъ своего отеческаго жилища, но всегда окруженный своимъ небеснымъ наслѣдіемъ, схватить которое не смѣетъ его робкая рука, такъ-то блуждаетъ онъ нерѣшительный и безпокойный по пустынѣ, желая устроиться, но къ счастью быстрое разрушеніе каждой его хижины напоминаетъ ему, что онъ нигдѣ, кромѣ дома Отца своего, не найдетъ покоя“. Такъ бесплодна бываетъ погоня человѣка за счастіемъ. Мы далеки отъ той мысли, чтобы представлять жизнь человѣческую непрерывною цѣпью бѣдствій и страданій, мы хотимъ только показать, что зло въ мірѣ существуетъ и въ количествѣ значительно большемъ, чѣмъ въ какомъ его представляетъ Лейбницъ. Правда, Лейбницъ утверждаетъ, что бѣдствія, выпадающія на долю человѣка, служатъ лишь къ увеличенію блага и въ этомъ смыслѣ являются даже полезными и необходимыми, подобно тому, какъ тѣни на картинѣ и диссонансы въ музыкѣ. Но не нужно опускать изъ виду того, что если бѣдствія и несчастія, испытываемыя людьми, и приносятъ имъ во многомъ пользу, если они необходимы, то только при условіяхъ нашего настоящаго, падшаго состоянія, необходимы, какъ лѣкарство, какъ предостереженіе или наказаніе; въ состояніи же здоровья лѣкарства не только бесполезны, но и вредны. „Предположите, говоритъ Эрнестъ Навиль, ¹⁾ міръ въ такомъ состояніи, въ какомъ онъ долженъ быть по мысли Создателя,—и тогда должно будетъ сознаться, что скорби нѣтъ мѣста въ немъ. А такъ какъ скорби не было бы, когда бы то, что должно быть, было,—то ясно, что ея и не должно быть, что она есть зло“. Но послѣдуемъ далѣе за Лейбницемъ. Зло, по его мнѣнію, не будучи противоположно добру и способствуя увеличенію его, является еще необходимымъ, какъ условіе бытія міра и міровой гармоніи, потому что источникъ его лежитъ въ ограниченности и конечности міра, въ матеріи вообще, этомъ принципѣ всякаго различія, безъ котораго невозможно ни бытіе міра, ни его совершенство.

1) Э. Навиль. Вопросъ о злѣ. Правосл. Обзор. 69 г. 2 кн. 519 стр.

Но если зло необходимо, какъ думаетъ Лейбницъ, то оно перестаетъ быть тѣмъ, чѣмъ оно есть, т. е., ненормальнымъ явленіемъ, оно не есть уже зло. Далѣе—если оно не только не нарушаетъ общей міровой гармоніи, но еще является ея необходимымъ условіемъ, то возникаетъ недоумѣвіе, почему оно не находитъ своего естественнаго разрѣшенія въ томъ же самомъ міровомъ порядкѣ, изъ котораго оно вытекаетъ? для чего нужно было воплощеніе Іисуса Христа, необходимости котораго не отрицалъ и самъ Лейбницъ. Нѣтъ: зло не можетъ быть необходимымъ. Оно есть то, что не должно быть; источникъ его не въ физической природѣ, не въ ея конечности и ограниченности, а въ природѣ нравственной, именно въ извращеніи ея воли, въ ея ложномъ направленіи. Чтобы быть послѣдовательнымъ Лейбницъ долженъ бы былъ отвергнуть и необходимость искупленія, такъ какъ только противоестественнымъ образомъ нарушенная гармонія могла требовать для своего возстановленія вмѣшательства сверхъестественной Божественной силы.

Наконецъ, если бы зло и дѣйствительно было необходимымъ въ мірѣ, то виновникомъ этого былъ бы Самъ Богъ, Который такъ устроилъ міръ, что зло является въ немъ необходимымъ; такъ что Лейбницъ разрушаетъ одной рукой то, что созидаетъ другой. Оправдывая Бога, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ и обвиняетъ Его. Чтобы избѣжать такого упрека и такой непоследовательности Лейбницъ утверждаетъ, что въ ограниченности тварей заключается только возможность зла. Переходъ же его изъ возможности въ дѣйствительность зависѣлъ отъ самого человѣка, отъ его свободной воли, и въ этомъ случаѣ онъ былъ близокъ къ истинѣ. Если бы онъ имѣлъ правильное представленіе о свободѣ воли и только въ ней искалъ причины зла, то онъ былъ бы недалекъ отъ той цѣли, какую преслѣдовалъ въ своей Теодицѣ. Но въ томъ-то и бѣда, что при томъ взглядѣ на свободу, какой имѣлъ Лейбницъ, онъ не имѣлъ права прибѣгать къ ней для объясненія происхожденія зла; такая свобода не могла быть источникомъ зла. Въ самомъ дѣлѣ, что такое свобода воли, по Лейбницу?

Лейбницъ, какъ мы уже видѣли, требуетъ трехъ необхо-

димыхъ условій, чтобы дѣйствіе могло называться свободнымъ: 1) чтобы дѣйствующее лицо имѣло ясное и раздѣльное представленіе объекта воли, 2) чтобы дѣйствіе не было метафизически необходимымъ, т. е., противоположное ему не заключало бы въ себѣ противорѣчія и было бы возможно и 3) чтобы ово опредѣлялось извнутри, или чтобы дѣйствующее лицо въ себѣ самомъ носило принципъ своей дѣятельности. Эти три условія и суть три элемента, изъ которыхъ слагается свобода воли. Но Лейбницъ забываетъ одно изъ самыхъ существенныхъ условій свободы воли, которое составляетъ, такъ сказать, душу этой послѣдней, забываетъ то, что дѣйствіе, чтобы называться и быть свободнымъ, должно не только быть сознательнымъ, самодѣтельнымъ и случайнымъ, но и еще чтобы производящее его лицо, отъ начала до конца, было полнымъ господиномъ этого дѣйствія, такъ что оно могло бы желать и не желать его, а пожелавъ, могло и выполнить и не выполнить его, смотря по личному усмотрѣнію. Въмѣсто этого Лейбницъ, подъ видомъ свободы, даетъ намъ дѣятельность, опредѣляемую неизмѣнными законами. Какъ склонность, воля человѣческая хотя и не подвержена принужденію, но она всетаки управляется извѣстными мотивами и устремляется къ опредѣленнымъ цѣлямъ. Мотивы эти дѣйствуютъ на нее, какъ гири на чашки вѣсовъ и въ совокупности своей производятъ окончательное рѣшеніе воли, составляющее результатъ ихъ совпаденія. Въ томъ или другомъ дѣйствіи не человѣкъ, по Лейбницу, есть главный агентъ, а преобладающія склонности и мотивы. Человѣкъ же является только зрителемъ и свидѣтелемъ собственнаго дѣйствія, онъ присутствуетъ при его совершеніи, но не производитъ его, является только, такъ сказать, ареной, гдѣ совместно дѣйствуютъ нѣсколько склонностей и подчиняется преобладающей изъ нихъ. Лейбницъ, конечно, правъ, когда говоритъ, что воля человѣческая опредѣляется и руководствуется извѣстными мотивами и склонностями и направляется къ опредѣленнымъ цѣлямъ, но это еще не даетъ права утверждать, что эти мотивы и склонности и производятъ то или другое дѣйствіе, что они имѣютъ такое же отношеніе къ волѣ дѣйствующаго лица, какъ

гири къ стрѣлкѣ вѣсовъ. Мотивы совѣтуютъ только, такъ сказать, предписываютъ дѣйствовать, но сами, вмѣсто насъ, не дѣйствуютъ, а дѣйствуетъ только самъ человѣкъ, который и даетъ то или другое направленіе своей волѣ. При этомъ онъ можетъ слѣдовать и не слѣдовать извѣстному мотиву, можетъ уступить преобладающей склонности и можетъ вступить съ нею въ борьбу. Лейбницъ говоритъ: мотивы дѣйствуютъ такъ же на волю дѣйствующаго лица, какъ гири на стрѣлку вѣсовъ, но онъ забываетъ, что стрѣлка совершенно пассивна и ее направляютъ въ ту или другую сторону только гири вѣсовъ, такъ что, когда эти послѣднія равны по вѣсу, она не двигается. Совершенно въ иномъ отношеніи находится человѣкъ къ мотивамъ его дѣйствій. Мотивы дѣйствуютъ на него не такъ, какъ гири на чашки вѣсовъ, человѣкъ хотя и подчиняется имъ, но не какъ автоматъ, а самъ опредѣляетъ себя и самъ дѣйствуетъ—то по болѣе сильнымъ мотивамъ, то по слабымъ, а иногда и при совершенномъ безразличіи мотивовъ. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ воля имѣетъ достаточное основаніе только дѣйствовать, но самый способъ дѣйствованія для нея безразличенъ, такъ что не всегда можно, какъ думаетъ Лейбницъ, привести основаніе (да и не всегда оно есть), почему человѣкъ даетъ такое, а не иное направленіе волѣ, не всегда можно указать, или непременно предполагать, причину или мотивъ, который привелъ человѣка къ такому или иному выбору.

Собственно говоря, въ системѣ Лейбница даже и нѣтъ мѣста для свободы воли, понимаемой въ истинномъ ея смыслѣ. Какъ извѣстно, вселенная, по Лейбницу, есть обширное царство монадъ. Каждая монада носитъ въ себѣ, въ собственной своей природѣ, зачатокъ всѣхъ своихъ послѣдующихъ состояній, въ каждомъ актѣ ея заключается вся исторія ея развитія. Всѣ дѣйствія нашей воли въ этомъ смыслѣ предопредѣлены природою человѣческой души, которая, какъ и всякая другая монада, содержитъ въ себѣ зачатокъ всѣхъ послѣдующихъ состояній. Въ рѣшеніи воли такая же правильность, какъ и въ теченіи природы, въ человѣкѣ все напередъ извѣстно и опредѣлено и душа его есть въ нѣкоторомъ родѣ *духовный авто-*

матъ ¹⁾. Понятно отсюда, насколько неубѣдительна ссылка Лейбница на свободу тварей для оправданія Бога, допустившаго существованіе зла въ мірѣ. Лейбницъ, очевидно, не имѣлъ права прибѣгать къ свободѣ воли для объясненія зла въ мірѣ. Онъ долженъ былъ въ иномъ мѣстѣ искать его источника. Гдѣ же? Если не признавать зла порожденіемъ особаго начала, отъ вѣчности существующаго вравнѣ съ добромъ, то, очевидно, только въ одномъ Богѣ можно искать источника зла. Такимъ образомъ Лейбницъ самъ наказалъ себя за не правильное пониманіе свободы воли, которое привело его къ тому, что онъ долженъ былъ если хотѣлъ быть послѣдовательнымъ, въ одномъ Богѣ искать источника зла, что являлось положительнымъ противорѣчіемъ Его мыслямъ и намѣреніямъ.

Лейбницъ какъ будто предчувствовалъ, къ какимъ гибельнымъ для него-же самого послѣдствіямъ повлечетъ его система—отсюда его чрезвычайныя старанія и усилія уменьшить количество зла въ мірѣ. Если бы онъ былъ твердо убѣжденъ, что Богъ нисколько не виновенъ, допуская зло, то не побоялся бы прямо взглянуть въ глаза злу и не сталъ бы намѣренно ослаблять его силу и даже отыскивать въ немъ нѣкотораго рода пользу. Если же Лейбницъ въ каждомъ проявленіи зла отыскиваетъ свой *raison d'être*, свои выгоды и даже необходимость для общей міровой гармоніи, сравнивая зло то съ диссонансами въ музыкѣ, то тѣнями на картинѣ, ясно, что онъ и самъ не придавалъ значенія тому объясненію зла, по которому оно является злоупотребленіемъ разумныхъ тварей дарованною имъ свободою, да ему и не было бы тогда никакой необходимости прибѣгать къ тѣмъ натяжкамъ, къ какимъ онъ прибѣгалъ, доказывая приватность зла и его необходимость для общей міровой гармоніи. Неумолимая логика его системы заставляеть, вопреки его желанію, признать именно самого Бога виновникомъ существующаго зла. Лейбницъ думаетъ обойти это затрудненіе, къ которому приводитъ его система, тѣмъ, что полагаетъ источникъ зла въ „идеальной странѣ всѣхъ возможностей“—Божественномъ Разумѣ, который мыс-

¹⁾ Theodicée I, § 52, 517 p.

литъ вещи такими, какими онѣ суть, т. е., ограниченными и конечными. А въ этой-то ихъ ограниченности и конечности и состоитъ зло метафизическое, изъ котораго въ свою очередь проистекаетъ зло физическое и нравственное. Но если метафизическое зло и заключается въ Божественномъ Разумѣ, тѣмъ не менѣ Богъ, по Лейбницу, не можетъ быть названъ виновникомъ зла вообще, такъ какъ источникъ дѣйствительнаго зла не разумъ, а воля, источникъ же метафизическаго зла, виновникомъ котораго является Богъ, заключается „въ возможности вещей или формъ, т. е., въ единственномъ, чего Богъ не создалъ, такъ какъ Онъ не есть творецъ собственнаго разума“. Другими словами—метафизическое зло есть только возможность зла, вытекающая изъ ограниченности тварей, но не самое зло, слѣдовательно оно нисколько и не противорѣчитъ премудрости и благодати Божиимъ.

Но подобными разсужденіями Лейбницу всетаки не удается защитить Бога отъ обвиненія за допущеніе зла, потому что Разумъ Божественный мыслить зло не только, какъ нѣчто возможное, но и какъ нѣчто необходимое, безъ чего міръ или не существовалъ бы, или не былъ бы наилучшимъ, да и не только мыслить зло такимъ, но и побуждаетъ волю дать бытіе ему, привести его изъ возможности въ дѣйствительность. Если возможность зла, заключающаяся въ ограниченности тварей, не можетъ быть поставлена въ вину Богу, то признаніе необходимости его не можетъ не служить сильнымъ возраженіемъ противъ премудрости и благодати Божіихъ и противъ теоріи наилучшаго міра.

По нашему мнѣнію, Лейбницъ является крайне непоследовательнымъ, когда говоритъ о свободѣ воли въ человѣкѣ. Но принимая во вниманіе, что свобода воли въ томъ смыслѣ, въ какомъ онъ ее понимаетъ, не есть, собственно говоря, свобода—это, если можно такъ выразиться, не свободная свобода, то можно сказать, что противорѣчіе, въ какое, повидимому, впадаетъ онъ, заключается скорѣе въ словахъ, чѣмъ въ идеяхъ, такъ что Лейбницъ при всей своей видимой непоследовательности не перестаетъ быть последовательнымъ.

Отдѣлъ 2-й: Основаніе истиннаго оптимизма
христіанскаго.

Мы указали недостатки Теодицеи и непрочность основаній ея оптимизма, послѣднимъ словомъ котораго является отрицаніе зла, какъ начала противоположнаго добру, и свободы воли въ человѣкѣ. Но если оптимизмъ Теодицеи и ложенъ въ своихъ основаніяхъ и въ своихъ выводахъ, всетаки тѣ положенія его, что существующій міръ есть наилучшій изъ возможныхъ и что Богъ не виновникъ зла и не отвѣтственъ за его существованіе—несомнѣнны и большая заслуга Лейбница, что онъ провозгласилъ эти истины и сдѣлалъ попытку къ ихъ обоснованію.

Что дѣйствительный міръ есть наилучшій изъ возможныхъ и что Богъ не творецъ и не виновникъ зла—это необходимое требованіе нашего ума и сердца. Какъ произведеніе Существа абсолютно совершеннаго, міръ не могъ быть инымъ, какъ только наилучшимъ изъ возможныхъ. Только такой міръ могъ быть достойнымъ премудрости и благодати Божіихъ. Правда зло, существующее въ немъ, объяснить которое такъ усиленно старался Лейбницъ, является всегда отрицательной инстанціей противъ этого положенія, но это только повидимому.

Какъ же согласить требованіе нашего ума и сердца съ тѣми фактами опыта, которые говорятъ о полномъ господствѣ зла въ мірѣ и даютъ основаніе для самаго мрачнаго пессимизма?

Ключъ къ рѣшенію этого вопроса даетъ намъ христіанское ученіе о паденіи человѣка и искупленіи его. Въ отличіе отъ животныхъ Богу угодно было создать человѣка разумнымъ и свободнымъ. Но какъ существо конечное и ограниченное, человѣкъ долженъ былъ имѣть и свободу воли ограниченную, заключавшую въ себѣ возможность какъ постепеннаго возрастанія и укрѣпленія въ добрѣ, такъ и возможность уклоненія въ противоположную сторону, т. е., въ сторону зла. Подъ вліяніемъ діавола наклонность ко злу, присущая ограниченной свободѣ человѣка, взяла перевѣсъ надъ наклонностью къ добру и зло изъ возможности перешло въ дѣйствительность. Такъ появилось зло въ мірѣ, Оно обязано своимъ происхожденіемъ только человѣку, да еще

дiаволу, который согрѣшилъ раньше человѣка. Паденiе дiавола, а съ нимъ и другихъ духовъ вытекало также изъ ограниченности дарованной имъ свободы. Но эта ограниченность не необходимо вела дiавола къ паденiю, потому что въ ней заключалась только возможность зла, склонность къ нему, но не самое зло, и примѣръ добрыхъ ангеловъ указываетъ намъ, что можно всегда съ успѣхомъ бороться съ этой склонностью.

Такимъ образомъ изъ откровеннаго ученiя о паденiи человѣка ясенъ источникъ зла въ мiрѣ, ясно и то, откуда происходятъ всѣ страданiя настоящей жизни, откуда всѣ бѣдствiя, выпадающiя на долю человѣка, откуда противорѣчiе между тѣмъ, къ чему мы стремимся, и тѣмъ, что предлагаетъ намъ дѣйствительность. Источникомъ всего этого служитъ грѣхъ. „Это онъ выжималъ слезы, которыя когда-либо лились и льются изъ глазъ человѣческихъ. Это онъ былъ причиною каждаго вздоха, который когда либо вылеталъ изъ стѣсненнаго человѣческаго сердца; это онъ произвелъ тотъ широкiй и глубокий потокъ болѣзней и горя, который искони проходитъ чрезъ все человѣчество и изъ котораго каждый въ изобилiи почерпаетъ свою долю скорбей“¹⁾.

И такъ, Богъ—не творецъ и не виновникъ зла. Онъ не творилъ людей ни злыми, ни преступными, но лишь награждалъ ихъ величайшимъ даромъ,—свободой воли, при надлежащемъ пользованiи которымъ люди могли бы настолько укрѣпиться въ добрѣ, что для нихъ исчезла бы и самая возможность грѣха, присущая ихъ ограниченной природѣ.

Но скажутъ: положимъ, свобода, сама по себѣ, есть величайшее благодѣяние Божiе, но если это благодѣяние могло послужить къ несчастiю человѣка, не наученнаго имъ пользоваться, то не лучше ли было бы, если бы Богъ совсѣмъ не давалъ человѣку свободы, какъ не даютъ дѣтямъ остраго ножа, которымъ они могутъ обрѣзаться? Богъ долженъ былъ бы, по видимому, скорѣе отнять эту способность у человѣка, чѣмъ допустить, чтобы она послужила причиною его паденiя и источникомъ его бѣдъ и скорбей.

На это нужно сказать, что свобода воли—это такой драго-

¹⁾ Геттингеръ.—Апология христіанства ч. II, 26 стр.

цѣнный даръ Божій, безъ котораго человѣкъ былъ бы невмѣняемъ, безотвѣтенъ и не отличался бы отъ животныхъ. Даруя человѣку свободу воли, Богъ этимъ выдѣлялъ его изъ ряда всѣхъ другихъ тварей, поставлялъ его выше всѣхъ ихъ, такъ что винить Бога за то, что Онъ даровалъ человѣку свободу, значитъ винить Его въ томъ, что Онъ былъ къ нему милостивъ, возвысивъ его надъ всѣми неразумными тварями. Желать, чтобы Богъ не давалъ свободной воли разумнымъ тварямъ, потому что онѣ могутъ злоупотребить ею, значитъ желать, чтобы не существовало этихъ тварей, такъ какъ безъ свободы воли онѣ не были бы тѣмъ, чѣмъ онѣ являются теперь. Но это не было ли бы еще большимъ зломъ, чѣмъ создать ихъ съ возможностью паденія? Могъ ли Богъ отказать въ бытіи тварямъ только потому, что нѣкоторыя изъ нихъ не надлежащимъ образомъ будутъ пользоваться дарованными имъ благами? Неужели Богъ не долженъ послать дождя потому, что есть мѣста, гдѣ дождь вреденъ? Неужели солнце не должно свѣтить потому, что есть мѣста, очень сильно высыхающіе отъ него? Тѣмъ болѣе нельзя винить Бога за дарованіе человѣку свободы, что съ ней соединялась только возможность зла, а не самое зло, и отъ человѣка зависѣло то, чтобы эта возможность не перешла въ дѣйствительность.

Могутъ еще сказать: отчего Богъ не надѣлилъ человѣка такой свободой, при которой онъ не могъ бы грѣшить? Но если бы человѣкъ созданъ былъ свободою, исключавшею для него возможность грѣха, то ему нельзя было бы вмѣнить въ заслугу его доброй жизни и, слѣдовательно, онъ не имѣлъ бы права на то блаженство, къ которому онъ былъ предназначенъ и которое онъ долженъ былъ заслужить. Идея такой свободы разрѣшается въ простое представленіе безотчетности дѣйствій, или слѣпой силы, низводящей человѣка на степень животнаго.

Но если Богъ не виновенъ въ допущеніи зла, то не виновенъ ли Онъ въ распространеніи его въ видѣ первороднаго грѣха на весь человѣческій родъ? Не странно ли за вину одного человѣка наказывать все человѣчество, которое стра-

даетъ на землѣ не за личные только грѣхи, но и за вину своего родоначальника?! На это слѣдуетъ отвѣтить, что люди не суть независимыя другъ отъ друга единицы, а члены одного великаго тѣла, стоящіе въ самой тѣсной связи между собою. Органическая связь каждаго отдѣльнаго лица со всѣмъ человѣческимъ родомъ заставляетъ его участвовать во грѣхѣхъ рода, подобно тому, какъ онъ участвуетъ во всѣхъ его существенныхъ особенностяхъ. Органическая связь всѣхъ людей между собою составляетъ основаніе для вмѣненія каждому потомку грѣха его родоначальника. „Если всѣ люди происходятъ отъ одного человѣка, то весь человѣческій родъ заключается какъ идеально, такъ и реально въ этомъ праотцѣ и главѣ, поэтому его рѣшеніе *за* и *противъ* Бога является дѣломъ не индивидуума только, не отдѣльнаго человѣка, но дѣломъ всего человѣческаго рода, дѣломъ человечества“¹⁾. Но не лучше ли было бы, если бы Богъ не подчинялъ человѣка этому закону? Нѣтъ. Этотъ законъ, послужившій основаніемъ вмѣненія грѣха Адама всему человечеству, по существу своему есть величайшее благо, такъ какъ онъ, по мысли Творца, долженъ былъ послужить на пользу человѣка,—долженъ былъ послужить тѣмъ средствомъ, чрезъ которое могли бы осуществляться планы Божественнаго домостроительства, тѣмъ путемъ,—по которому благодать, святость и праведность должны были перейти отъ одного ко всѣмъ. Только при злоупотребленіи человѣкомъ свободою воли, этотъ законъ привелъ его ко грѣху и положилъ начало господству зла въ мірѣ. И такъ, должно признать справедливымъ, что Богъ не есть виновникъ зла и его тяжелыхъ послѣдствій. Но мы не можемъ успокоиться на томъ холодномъ разсужденіи, которое говоритъ намъ, что Богъ не творилъ зла и не виновенъ въ тѣхъ страданіяхъ и бѣдствіяхъ, которыя терпитъ человѣкъ по своей винѣ; мы желаемъ убѣдиться, что Богъ, и допуская зло, и подвергая человѣка всѣмъ тягостнымъ его послѣдствіямъ, не пересталъ быть благимъ по отношенію къ человѣку, что Онъ и при этомъ условіи столь же благъ, сколько и правосуденъ. Христіанскій догматъ объ

1) Геттингеръ—Апология христіанства ч. II, 293 стр.

искупленіи и приводитъ насъ къ этому, радостному для всякаго христіанина убѣжденію.

Богъ не могъ, не нарушая свободы человѣка, воспрепятствовать его паденію, но при этомъ Онъ на столько любилъ свое созданіе, свой образъ и подобіе, что не могъ оставить его безъ всякаго попеченія съ своей стороны, тѣмъ болѣе, что, если человѣкъ и нарушилъ заповѣдь Божию, то нарушилъ только по искушенію отъ діавола, а не по какому-либо ожесточенному сопротивленію волѣ Божіей. И всеблагій Богъ не оставилъ на вѣчнукъ погибель падшаго человѣка. Въ предвѣчнымъ совѣтѣ было найдено средство для его спасенія. Средство это—искупительная крестная жертва Второго Лица Святыя Троицы, „насъ ради человѣкъ и нашего ради спасенія спешаго съ небесъ и воплотившагося отъ Духа Свята и Маріи Дѣвы и вочеловѣчшася“. Богъ—Слово сжалился надъ человѣчествомъ, изнемогавшимъ подъ тяжестью своихъ грѣховъ, и восстановилъ союзъ его съ Богомъ, принесши Самого Себя въ жертву за грѣхи всего міра. Тотъ же законъ органической всязи cadaго члена организма съ цѣлымъ и цѣлаго съ каждымъ отдѣльнымъ его членомъ, законъ, который послужилъ основаніемъ вмѣненія людямъ виновности ихъ прародителя, послужилъ основаніемъ и вмѣненія имъ праведности Христа—второго Адама въ силу тѣснѣйшаго единенія вѣрующахъ со Христомъ, какъ членовъ тѣла съ его Главою (Евес. 4,15 16). „Какъ преступленіемъ одного всѣмъ чловѣкамъ осужденіе, такъ праведностью одного всѣмъ чловѣкамъ оправданіе къ жизни. Какъ непослушаніемъ одного чловѣка сдѣлались многіе грѣшными, такъ и послушаніемъ одного сдѣлаются праведными многіе“ (Римл. 5, 18—19 ст.).

Богъ создалъ человѣка для блаженства, для свѣтлой и радостной жизни личнаго самоусовершенствованія. Преступивъ заповѣдь Божию, данную ему въ раю, человѣкъ уклонился отъ предназначеннаго ему пути, но искупленный Христомъ опъ снова получилъ возможность къ осуществленію главной цѣли своего бытія, къ достиженію вѣчнаго спасенія. Съ момента искупленія у него явилось „все потребное для жизни и благоденствія“ (2 Петра 1, 3). Въ благодати Божіей, подаваемой

людямъ ради заслугъ Иисуса Христа, человекъ приобрѣлъ глубочайшую, созидающую силу, которая какъ бы воскрешаетъ его, возрождаетъ для новой жизни во Христѣ, укрѣпляетъ въ немъ стремленіе къ добру и вводитъ въ тѣснѣйшій союзъ съ Богомъ. Благодаря искупленію, надъ предшествующей жизнью человека поставленъ былъ крестъ. Человекъ сдѣлался новымъ существомъ; для него какъ бы снова возвратился первый день его бытія. Земныя бѣдствія не страшны стали для него. У нихъ отнято было то, что дѣлаетъ ихъ особенно ощутительными,—отнята безнадежность, которая теперь уступила мѣсто полному упованію, что они приближаютъ насъ къ Господу и что даже *кратковременное и легкое страданіе наше производитъ въ безмѣрномъ избыткѣ вѣчную славу* (2 Кор. 4, 17). Не страшна стала для человека и смерть: она хотя и не уничтожена, но всетаки побѣждена искупительными заслугами Иисуса Христа. По словамъ Его, *вѣрующій въ него если и умретъ, то оживетъ* (Іоанна 2, 25), такъ что смерть есть не уничтоженіе, а переходъ только къ другой жизни, лучшей сравнительно съ настоящей. Умирающій съ вѣрою во Христа смѣло можетъ вступать въ *долину смертной тѣни* (Пс. 22, 4), потому что для него *лучше выдти изъ тѣла и водвориться у Господа* (2 Коринт. 5, 8). Иисусъ Христосъ болѣе, чѣмъ возстановилъ человека: Онъ преобразилъ его, сдѣлалъ природу его выше и совершеннѣе, чѣмъ она была раньше, облекъ ее божественнымъ достоинствомъ и тѣмъ возвелъ ее на такую высоту, до которой едвали могла подняться человѣческая мысль. Теперь понятна стала и та цѣль, какую Богъ имѣлъ, допуская существованіе зла въ мірѣ. Цѣль эта заключалась въ томъ, чтобы создать еще высшее, чѣмъ первое царство—царство оправданныхъ и чтобы тѣмъ виднѣе была вся полнота любви Божіей къ тварямъ.

Итакъ, исторія происхожденія зла и христіанское ученіе объ искупленіи падшаго человека даютъ намъ прочное основаніе для убѣжденія, что зло, существующее въ мірѣ, нисколько не говоритъ противъ премудрости и благодати Божіихъ, потому что Богъ, какъ мы видѣли, не творецъ и не виновникъ зла. Онъ только допустилъ возможность его и то только

потому, что безъ этого не мыслима была бы свобода воли. Но какъ только эта возможность зла, присущая свободѣ воли, по винѣ человѣка, перешла въ дѣйствительность, Богъ, не нарушая свободы воли, т. е., не отнимая у зла возможности свободно развиваться, заставилъ его же служить орудіемъ для исполненія Его всеблагой воли. Паденіе человѣка вызвало искупленіе его Богочеловѣкомъ—высочайшій актъ Божественнаго милосердія. *O felix culpa*, говоритъ Блаженный Августинъ, *quae tantem ac talem habere Redemptorem*, т. е., блаженна та вина, которая вызвала Такого Избавителя отъ нея!

Христіанское міровоззрѣніе, такимъ образомъ, отъ начала до конца, представляетъ изъ себя полный оптимизмъ. Свобода же человѣка и безконечная любовь Божія къ нему, христіанское ученіе о паденіи и искупленіи падшаго человѣка—суть тѣ основанія, на которыхъ покоится этотъ оптимизмъ и на которыхъ только и можетъ быть построена Теодицея.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Лейбницевскому оптимизму и лейбницевской Теодицеѣ мы противопоставили христіанскій оптимизмъ и христіанскую Теодицею для того, чтобы показать, чего недостаетъ Лейбницу для правильнаго рѣшенія поставленныхъ имъ вопросовъ и пришли къ выводу, что только христіанство даетъ вѣрное рѣшеніе вопросовъ Теодицеи и только въ немъ одномъ можно найти основанія истиннаго оптимизма. Но вѣдь и Лейбницъ—христіанинъ. Повидимому и его Теодицея покоится на христіанскихъ началахъ. Такъ Лейбницъ часто черпаетъ доказательства для своихъ положеній изъ Священнаго Писанія и Твореній Святыхъ Отецъ и главной задачей своей Теодицеи поставляетъ защитить христіанскіе догматы отъ разнаго рода возраженій противъ нихъ и показать ихъ согласіе съ началами разума. Гдѣ же причина того, что опытъ Теодицеи Лейбницу не удался? Причина этого заключалась въ томъ, что Лейбницъ не понялъ сущности христіанства. Иисусъ Христосъ, по его воззрѣнію, не есть Сынъ Божій, принявшій зракъ раба для искупленія падшаго человѣка, а только провозвѣстникъ, на-

равнѣ съ Моусеемъ и Магометомъ, естественной религіи, возведшій эту послѣднюю въ законъ и давшій ей значеніе общественной вѣры. Правда, Иисусъ Христосъ, по Лейбницу, конечно выше всѣхъ пророковъ и основателей религій, но только лишь какъ наилучшій изъ нихъ, какъ завершитель естественной религіи, соединившій монотеизмъ съ высокимъ чувствомъ гуманности.

Въ системѣ Лейбница, какъ мы видѣли, нѣтъ мѣста для свободы воли человѣка и для уклоненія разумно-свободныхъ существъ въ ихъ дѣйствіяхъ отъ предустановленныхъ отъ вѣчности законовъ, а безъ этого не возможны ни паденіе человѣка, ни его искупленіе. Въ виду этого пришествіе Христа теряетъ тотъ смыслъ, какой ему придаетъ христіанская догматика. Потому-то Лейбницъ и обошелъ христіанскіе догматы о паденіи и объ искупленіи падшаго человѣка, не воспользовался ими для цѣлей Теодицеи и для обоснованія своего оптимизма, между тѣмъ какъ въ нихъ-то и крылся ключъ къ объясненію въ мірѣ зла и къ оправданію Бога, его допустившаго. Метафизическая система Лейбница съ ея предустановленной гармоніей и управляющими ею вѣчными и неизмѣнными законами были для него завѣсой, закрывшей отъ него сущность христіанства и заставившей его уклониться въ сторону отъ правильнаго рѣшенія занимавшихъ его вопросовъ, возможнаго только на почвѣ христіанской.

Но если Лейбницъ и не достигъ тѣхъ результатовъ, къ которымъ стремился и которыхъ ожидалъ достигъ въ своей Теодицеѣ, тѣмъ не менѣе его Теодицея есть несомнѣнно великое и замѣчательное произведеніе, какъ гениальная попытка примиренія Богооткровенной религіи съ началами разума и какъ блестящее свидѣтельство въ пользу тѣхъ несомнѣнныхъ истинъ, которыя начертаны въ душѣ каждаго вѣрующаго человѣка, а именно, что Богъ не творецъ и не виновникъ зла и что существующій міръ, какъ произведеніе Существа абсолютно совершеннаго, достоинъ своего Творца и есть наилучшій изъ возможныхъ.

Л И С Т О КЪ

Л. П.

Х А Р Ъ К О В С К О Й Е П А Р Х І И

31 Декабря  № 24.  1903 года.

Содержаніе. Высочайшія награды.—Епархіальныя извѣщенія.—Отъ Харьковскаго Епархіальнаго Попечительства о бѣдныхъ духовнаго званія.—Отъ Экзаменаціонной Коммиссіи при Харьковскомъ Духовномъ училищѣ.

I.

Высочайшія награды.

Государь Императоръ, по всеподаниѣйшему докладу Синодальнаго Оберъ-Провурора, согласно опредѣленію Святѣйшаго Синода, Всемилостивѣйше соизволилъ, въ 18-й день ноября текущаго года, на награжденіе, за 50 лѣтнюю службу, *золотою медалью*, съ надписью „за усердіе“, для ношенія на шеѣ на *Аннинской лентѣ*, псаломщика Владимірско-Богородичной церкви села Кочетка, Зміевского уѣзда, *Михаила Семейкина*.

Къ 6-му декабря 1903 года Всемилостивѣйше пожалованы *медалями* съ надписью „за усердіе“ для ношенія на шеѣ: *золотыми*: на *Владимірской лентѣ*—староста Вознесенской церкви города Харькова 2-й гильдіи купецъ *Антоній Бьлошенко*; для ношенія на груди, *золотыми*, на *Станиславской лентѣ*: староста церкви слободы Пархомовка, Богодуховскаго уѣзда, крестьянинъ *Акимъ Бутылка*, попечитель Дерновской церковно-приходской школы и Полянской школы грамоты, Ахтырскаго уѣзда, крестьянинъ *Иванъ Дудка*; *серебряными* на *Аннинской лентѣ*: старосты церквей—слободы Ново-Россош Старобѣльскаго уѣзда, крестьянинъ *Иванъ Синчинъ*, слободы Рублевки, Богодуховскаго уѣзда, крестьянинъ *Дмитрій Папуня*, слободы Камышевки, Изюмскаго уѣзда, крестьянинъ *Григорій Крячко*; на *Станиславской лентѣ*: служитель при харьковскомъ епархіальномъ женскомъ училищѣ, отставной

рядовой *Степанъ Жиряковъ*, староста церкви с. Можнякова, Старобѣльскаго уѣзда, крестьянинъ *Андрей Тарасенко*.

Епархіальныя извѣщенія.

ВАКАНТНЫЯ МѢСТА.

Священническія:

- При Покровской церкви с. Грипцева, Лебединскаго уѣзда.
 — Троицкой церкви с. Поповки, Богодуховскаго уѣзда.
 — Сшествіевской церкви с. Хатней, Волчанскаго уѣзда.
 — Троицкой церкви с. Бобрюка, Лебединскаго уѣзда.
 — Каз-Богородичной церкви с. Старовѣровки, Купянскаго уѣзда
 — Николаевской церкви с. Ольшаной, Харьковскаго уѣзда.

Діаконскія:

- При Покровской церкви сл. Большой-Писаревки, Богодуховскаго уѣзда.
 — Покровской церкви сл. Огульцовъ, Валковскаго уѣзда.

Псаломщицкія:

- При Арх.-Михайловской церкви с. Ольшаной, Лебединскаго уѣзда.
 — церкви с. Польнаго, Волчанскаго уѣзда.
 — Николаевской церкви с. Ново-Бурлуцка, Волчанскаго уѣзда.
 — Троицкой церкви с. Стеблянкина, Лебединскаго уѣзда.
 — Косью-Даміановской церкви с. Терповой, Волчанскаго уѣзда.
 — Покровской церкви с. Бабки, Волчанскаго уѣзда.
 — Ахтырско-Богородичной церкви с. Ново-Ахтырки, Старобѣльск. уѣзда.
 — Николаевской церкви с. Наугольновки, Купянскаго уѣзда.
 — Петро Павловской церкви г. Бѣлополя, Сумскаго уѣзда.
 — Троицкой церкви с. Перекопа, Валковскаго уѣзда.
 — Николаевской церкви с. Свинолицевки, Харьковскаго уѣзда.
 — Софійевской церкви сл. Малой-Алексѣевки, Харьковскаго уѣзда.
 — Покровской церкви сл. Огульцовъ, Валковскаго уѣзда.
 — Митрофаніевскій церкви с. Валвенкина, Изюмскаго уѣзда.
 — Предтечевской церкви с. Станячнаго, Валковскаго уѣзда.
 — Рожд-Богородичной церкви с. Княгинина-Лимана, Изюмскаго уѣзда.
 — Николаевской церкви с. Гіевки, Харьковскаго уѣзда

Отъ Харьковскаго Епархіального попечительства о бѣд- ныхъ духовнаго званія.

Согласно § 3 дополнительныхъ правилъ о просфорникахъ, утвержденныхъ Его Высокопреосвященствомъ, Епархіальное попечительство извѣщаетъ о слѣдующихъ *вакантныхъ мѣстахъ просфорниковъ*: при Воскресенской церкви слободы Боголюбовки, Кулинскаго уѣзда; при Александро-Невской церкви слободы Лимаревскаго Государственнаго конскаго завода, Старобѣльскаго уѣзда; при Архангело-Михайловской церкви слободы Краснянки, Кулинскаго уѣзда; при Воскресенской церкви с. Ясеноваго, Лебединскаго уѣзда; при Троицкой церкви с. Бѣловодска, Старобѣльскаго уѣзда; при Иоанно-Богословской церкви с. Павленкова, Старобѣльскаго уѣзда; при Александро-Невской церкви с. Песчаного, Кулинскаго уѣзда; при Покровской церкви с. Козѣвки, Богодуховскаго уѣзда; при Сопествѣевской церкви села Малой Волчьей, Волчанскаго уѣзда; при Николаевской церкви с. Верхо-Пожип, Ахтырскаго уѣзда; при Успенской церкви слоб. 2-й Николаевки, Волчанскаго уѣзда; при Варваровской церкви с. Капютольскаго, Изюмскаго уѣзда; при Николаевской церкви с. Старого, Сумскаго уѣзда; при Петро-Павловской церкви с. Заводовъ, Изюмскаго уѣзда; при Николаевской церкви с. Вудокъ, Лебединскаго уѣзда; при Прептченской церкви с. Ивановскаго (Трхоцкаго) Изюмскаго уѣзда; при Архангело-Михайловской церкви, слоб. Козипки, Волчанскаго уѣзда.

Отъ Экзаменаціонной Коммисіи при Харьковскомъ Ду- ховномъ училищѣ.

Экзаменаціонная Коммисія при Харьковскомъ Духовномъ училищѣ по производству испытаній на права полученія сана діакона и должности псаломщика объявляетъ, что для испытаній въ 1904 году на права полученія сана діакона и должности псаломщика ею назначаются слѣдующіе дни: 15 января, 17 февраля, 16 марта, 15 апрѣля, 19 мая, 19 августа, 16 сентября, 18 октября, 16 ноября и 15 декабря.

II.

Содержаніе. Мысли сельскаго священника о распространеніи Св. Библіи среди прихожанъ. *Священника Николая Чепурина.*—Одно изъ пренитстнй пастырямъ Церкви при ихъ заботахъ о релягіозныхъ нуждахъ прихода. В. Епархіальная хроника Архіерейское богослуженіе въ церкви Харьковскаго Института благородныхъ дѣвицъ.—Архіерейскія богослуженія 21, 24, 25, 26, 28 декабря.—Освященіе новоустроеннаго зданія церковно-приходской школы въ сл. Малой Писаревкѣ Богодуховскаго уѣзда.—Празднованіе 50-лѣтняго юбилея священнослуженія Протоіерея І. К. Иванова. Иноепархіальный отдѣлъ Начало церковныхъ сношеній съ американцами. Разныя извѣстія и замѣтки. Церковно-школьная выставка въ С.-Петербургѣ. Объявленія.

Мысли сельскаго священника о распространеніи Св. Библіи среди прихожанъ.

Теоретически вопросъ о распространеніи среди мірянъ Св. Библіи Православною Грекороссійскою Церковью разрѣшается въ положительномъ смыслѣ. Это видно ужъ изъ того, что она осуждаетъ папское запрещеніе мірскимъ людямъ читать Священное Писаніе. Но на практикѣ въ рѣшеніи этого вопроса и у насъ можно замѣчать два противоположныя теченія мыслей. Одно теченіе полагаетъ, что съ Библіею, хотя и слѣдуетъ знакомить мірянъ, только самой-то Библіи, какъ святой книгѣ, неудобно находиться въ ихъ рукахъ, въ ихъ непосредственномъ пользованіи. Напротивъ того, другое теченіе мыслей сохраняетъ убѣжденіе въ несомнѣнной пользѣ широкаго распространенія и непосредственнаго пользованія мірянами книгъ Св. Писанія. Оба эти теченія мыслей находятъ отраженіе и въ нашей духовной литературѣ. Такъ въ № 45 „Церк. Вѣдом.“, за тек. г., читаемъ: „сѣздъ о. о. предсѣдателей отдѣленій Калужскаго епархіальнаго уч. Совѣта, уѣздныхъ наблюдателей и завѣдующихъ церковными школами... выразилъ желаніе, чтобы объяснительное классное чтеніе (воскресныхъ утреннихъ и литургійныхъ евангелій) въ школахъ велось *не по евангелію*, каковое становилось бы въ такихъ случаяхъ *учебной книгой* и подвергалось бы иногда въ рукахъ школьниковъ небрежному обращенію, а по книгѣ Ильминскаго или же по книгѣ историческихъ библейскихъ чтеній изданія Святѣйшаго Синода“ (стр. 1753 и 1754). Очевидно, Калужскій Епархіальный училищный Совѣтъ, или по крайней мѣрѣ, нѣкоторые члены его, не хотѣли бы знакомить школьниковъ съ Св. Библіею. Но въ

томъ же № 45-мъ „Церк. Вѣд.“ можно встрѣтиться и съ противоположнымъ мнѣніемъ членовъ этого Совѣта. „Не-сомнѣнно, говорятъ они, ничего не могло бы быть полезнѣе, если бы ввести Библию въ самое широкое употребленіе и побудить народъ читать ее, какъ можно чаще. Поэтому всякій, кто имѣетъ хотя маленькое желаніе дать доброе воспитаніе и приготовить душу своихъ ближнихъ въ вѣчному блаженству, можетъ, сдѣлавъ небольшую затрату, подарить эту книгу своему семейству и друзьямъ. Это наилучшій подарокъ“ (стр. 1766). Вотъ противоположное убѣжденіе. Оно подтверждается ссылкой на одну итальянскую газету, опирающуюся въ данномъ случаѣ на мнѣнія профессора Валари и извѣстнаго ученаго Франческо де Санктисо, который сталъ вѣровать въ Бога и почитать Его только тогда, когда самолично познакомился со Священнымъ Писаніемъ. Католическій редакторъ убѣжденъ, что въ Италіи, гдѣ папы издавна запрещали мірянамъ читать Библию, „христіанство является только внѣшней формой, въ которой нѣтъ внутренняго содержанія“ потому, что итальянцы „лишены возможности пріобрѣсти священныя книги посредствомъ покупки или получить бесплатно. Они не могутъ мечтать о чтеніи Священнаго Писанія“ (стр. 1766).

Въ виду того, что вопросъ о непосредственномъ пользованіи мірянами Св. Библіей есть жгучій и мучительный вопросъ для религіозной совѣсти многихъ русскихъ священниковъ и вообще людей, близко стоящихъ къ религіозному возростанію народа, а съ другой стороны, въ силу того, что отъ такого или иного практическаго разрѣшенія этого вопроса зависитъ успѣхъ или неуспѣхъ приходской дѣятельности нашего духовенства, особенно миссіонерствующаго, мы рѣшаемся подѣлиться съ своими собратіями о Христѣ своими мыслями и наблюденіями по этому вопросу.

Обыкновенно боятся, что св. Библія, при непосредственномъ пользованіи ею мірянами, легко можетъ сдѣлаться простой учебной книгой и потому можетъ подвергнуться небрежному и неразумному съ ихъ стороны обращенію: думаютъ, что какъ только св. Библія попадетъ въ руки простыхъ прихожанъ, она дѣлается для нихъ предметомъ обычнымъ и, слѣдовательно, возбуждающимъ къ себѣ меньшее уваженіе и по-

чтеніе. Выводъ такой: не давайте народу въ руки Библию, а лишь читайте ему ее, не допускайте къ ней вѣрующихъ слишкомъ близко, держите ее на почтительномъ отъ нихъ разстояніи, опасайтесь неразумнаго отношенія къ ней нашего простаго народа.

Конечно, признаютъ эти люди, Св. Писаніе полезно народу „для наученія, для обличенія, для исправленія, для ваставленія въ праведности (2 Тим. 3, 10) и терпѣннн (Рим. 15, 4; 1 Кор. 10, 11), оно умудряетъ и просвѣщаетъ (Пс. 18, 8; 118, 130), можетъ вызвать въ душѣ человѣка вѣру (Дѣян. 4, 4; Іоан. 20, 31; I Іоан. 5, 13; Рим. 10, 17) и превлечь его къ Богу (Дѣян. 6, 7); но всеже надобно опасаться неразумнаго и неблагоговѣйнаго отношенія къ св. Библии со стороны вашего простаго народа; надобно знакомить его съ священными книгами подъ покровомъ нѣкоторой таинственной отдаленности отъ этихъ св. книгъ, внушающей невольное уваженіе, сродное съ невольнымъ страхомъ; надобно знакомить народъ не непосредственно чрезъ его, такъ сказать, личное обращеніе съ Библией, а чрезъ посредствующую инстанцію: книгу Ильминскаго или чрезъ что-нибудь другое подходящее. Очевидно, люди раздѣляющіе это убѣжденіе, полагаютъ, что слово Божіе, изложенное не въ св. Библии, а отрывочно перепечатанное въ другихъ книгахъ,—уже не *настоящее* слово Божіе и потому можетъ обойтись и безъ благоговѣйнаго и разумнаго отношенія къ нему.

Но есть-ли какія-нибудь болѣе или менѣе достаточныя основанія такъ думать, какъ думаютъ эти люди?.. Проверимъ.

Еще въ Ветхомъ Заветѣ для всѣхъ истинныхъ израильтянъ обязательно было знаніе Торы, т. е. боговдохновенныхъ писаній Моисея. Самъ Богъ говоритъ: „Я возвѣщу имъ слова Мои, изъ которыхъ они научатся бояться Меня во всѣ дни жизни своей“ (Втор. 4, 10). „Сынъ мой! если ты примешь слова мои и сохранишь при себѣ заповѣди мои, то уразумѣешь *страхъ* Господень и найдешь познаніе Бога“ (Притч. 2, 1, 5). Вотъ библейское ученіе. Изъ него каждому очевидно, что всѣ опасенія, будто вѣрующій человѣкъ, непосредственно обращающійся съ книгами Священнаго Писанія, не застрахованъ отъ печальной возможности относиться къ нимъ неблагоговѣнно,—

совершенно напрасны. Читая ихъ, онъ все болѣе и болѣе ставеть проникаться искреннимъ и сознательнымъ къ нимъ почитаніемъ и священнымъ благоговѣніемъ предъ ними.

Если онъ хорошо ознакомится со словомъ Божиимъ (что возможно только тогда, когда онъ и самъ лично будетъ его читать), то отъ одного уже этого научится *бояться* Бога и Его словъ. Если онъ усвоитъ и обстоятельно прочтетъ эти *слова*, то уразумѣетъ *страхъ* Божій и пойметъ, что къ Богу и Божиему можно относиться только со страхомъ и благоговѣніемъ. Простое чтеніе мірянами св. Библии наставитъ ихъ лучше всякихъ школьныхъ пріемовъ и педагогическихъ способовъ относиться къ ней съ полнымъ и *сознательнымъ* благоговѣніемъ. Нѣтъ, не должны предстоятели Церкви опасаться, будто уваженіе мірянъ къ Библии утратится и пониманіе ея извратится, какъ только они сами начнутъ читать ее. Больше того, имъ вмѣняется въ прямую обязанность не отказывать мірянамъ въ непосредственномъ пользованіи откровеніемъ. Уже въ Ветхомъ Завѣтѣ требовалось, чтобы каждый истинный израильтянинъ „долженъ списать для себя списокъ закона съ книги, находящейся у священниковъ, и пусть будетъ у него и пусть онъ *читаетъ* во всѣ дни жизни своей, дабы научился *бояться* Господа, Бога своего“ (Втор. 17, 18—19). Пророкъ Исаія заповѣдуетъ народамъ, всей вселенной и всему рождающемуся на земли „*читать* (а не слушать только) книгу Господню (Ис. 34, 1, 6)“. Въ Новомъ Завѣтѣ мы находимъ тѣ же повелѣнія. Самъ Іисусъ Христосъ всѣмъ завѣщаетъ „*изследовать* писаніе“ (Іоан. 5, 39), т. е. основательно изучать всю Библию. Дѣписатель превозноситъ *ближмыслие* жителей Веріи предъ Фессалоникійцами, ибо Верійцы „*ежедневно разбираютъ* писаніе“ (Дѣян. 17, 11). Святой апостолъ Павелъ похваляетъ Тимоѳея: „ты *изъ дѣтства* знаешь священныя писанія, которыя могутъ умудрить тебя во спасеніи (2 Тим. 3, 15)“. Слѣдовательно, нѣтъ основанія даже и дѣтямъ вмѣсто самой Библии предлагать извлеченія изъ ней, въ родѣ извлеченій г. Ильминскаго. Вѣдь, нельзя же допустить, что и въ апостольскія времена были какія-нибудь пособія къ изученію Св. Писанія. Несомнѣнно, что св. Тимоѳей изучалъ его въ дѣтствѣ по подлинникамъ.

То же было и въ позднѣйшія времена Церкви. Приведемъ одинъ примѣръ. Св. Іоаннъ Златоустъ пишетъ о чтеніи свящ. Писанія: „я всегда убѣждалъ и не перестану убѣждать васъ, чтобы вы не только здѣсь (въ церкви) со вниманіемъ слушали то, что проповѣдывается, но и *въ домъ непрестанно занимались священнымъ Писаніемъ*. Никто не говори мнѣ оныхъ пустыхъ и достойныхъ всякаго осужденія словъ: „я человекъ мірской, не мое дѣло читать писаніе, а тѣхъ, которые отреклись отъ міра“. Не столько они имѣютъ нужду въ помощи Божественнаго Писанія, сколько тѣ, которые обращаются среди столь многихъ занятій... Не станемъ зарывать въ землю золота, но *приобрѣтемъ себѣ Св. Библию... Одно воззрѣніе на Библию само по себѣ удерживаетъ насъ отъ грѣха... И касающійся Евангелія тотчасъ перемѣняетъ свои мысли* и удаляется отъ мірскаго, даже при одномъ взглядѣ на него... *очищается* и становится лучше. Не вѣдѣніе закона Божія породило ереси, ввело въ обычай распутную жизнь. Напротивъ, *невозможно, совершенно невозможно, чтобы тотъ, кто постоянно и внимательно упражняется въ чтеніи Писанія, остался безъ плода*“ (Воскрес. Чтеніе 1841—44 г.г. стр. 79). Такъ учили и другіе отцы Церкви. У насъ люди благомыслящіе тоже заботились о распространеніи Библии среди народа. Наша исторія, напримѣръ, говоритъ, что докторъ Францискъ Скороно предпринялъ рядъ изданій библейскихъ книгъ (1517—1519 и 1529 г.г. Вильно и Прага) подъ общимъ заглавіемъ: „Библиа руска... Богу ко чти и *людемъ* посполитымъ и доброму наученію (проф. Соболевскій. „Журн. М. Н. Просв. 1888 г., № 10)“. Князь К. К. Острожскій издалъ полную Библию, „внегда бо видѣхъ церковь Христову... отовсюду враги противящимися попираему и нещадными волки... безъ милосердія пожираему“. Таковъ взглядъ древне-русскаго ревнителя чистоты православія на Св. Библию и ея практическое примѣненіе. Библия предназначалась и мірскимъ людямъ для ихъ „добраго наученія“, для народной борьбы съ враги и волки Церкви Христовой“. Здѣсь нѣтъ и намека на опасеніе будто съ нею народъ станетъ обращаться „небрежно“, или „неразумно“. Петръ Великій тоже былъ озабоченъ переводомъ Библии на русскій языкъ, чтобы ее могли понимать „не токмо церковники“. Заботы Петра осуществилъ было пасторъ

Эрв. Глюкъ, но переводъ его сторѣлъ въ 1713 г. при осадѣ и взятіи Мариенбурга.

Въ 1813 году было открыто Россійское Библейское Общество, по образцу лондонскаго „The British and Foreign Bible Society“, имѣвшее цѣлью „доставить и россіянамъ способъ читать слово Божіе на природномъ своемъ россійскомъ языкѣ“. Закрытіе этого общества митрополитъ московскій Филаретъ называетъ (въ письмѣ 1827 года) „темнымъ пятномъ для того, кто выдумалъ сію мѣру и своею *необдуманною ревностію* увлекъ другихъ“. Попытки перевести Библию на русскій языкъ для всеобщаго распространенія въ нашемъ народѣ существовали и позже. Такъ Г. П. Павскій занимался неофициальнымъ переводомъ Библии на русскій языкъ и переводъ этотъ былъ дважды отлитографированъ въ 1839 и 1841 г.г., въ количествѣ 450 экземпляровъ. Въ одно время съ Павскимъ трудился надъ переводомъ архимандритъ Макарій Глухаревъ, миссіонеръ на Алтаѣ, приславшій въ 1834 г. митрополиту Филарету записку „о необходимости для россійской церкви предложенія всей Библии съ оригинальныхъ текстовъ на современный русскій языкъ“. Святѣйшій Синодъ, въ своемъ опредѣленіи о возобновленіи перевода Библии въ 1856 г., постановилъ, что „переводъ на русскій языкъ Библии *необходимъ и полезенъ*, но не для употребленія въ церкви, для которой славянскій языкъ долженъ остаться неприкосновеннымъ“.

Всѣ эти историческія справки ясно показываютъ, что лучшіе люди русской земли, во главѣ съ великимъ святителемъ, московскимъ митрополитомъ Филаретомъ, всегда держались того мнѣнія, что св. Библия необходимо должна быть полнымъ, всецѣлымъ и непосредственнымъ достояніемъ всѣхъ вѣрующихъ, независимо отъ ихъ пола, возраста, образованія, безъ разграниченія мірянъ отъ клира.

Гдѣ-же первоисточникъ всѣхъ современныхъ страховъ и опасеній, будто св. Библия, отданная на руки мірскимъ дѣтямъ и ихъ родителямъ, легко можетъ стать предметомъ неблагоговѣйнаго и небрежнаго обращенія? Смѣемъ предполагать, что первоисточникъ этотъ, съ одной стороны, заключается въ томъ „темномъ пятнѣ“, которое, по мнѣнію митрополита Филарета, есть продуктъ „*необдуманной ревности*“, съ другой—въ не-

удачной (вслѣдствіе неумѣлости и небрежности) практики или же просто—въ непрактичности. Человѣкъ, имѣющій хотя не-многолѣтнюю, но серьезную пастырскую или педагогическую практику, относящійся къ своему дѣлу неформально, а съ любовью, часто задумывающійся надъ своею дѣятельностью,—такой человѣкъ долженъ по совѣсти сознаться, что, если дать школьнику или взрослому прихожанину Св. Библию и не по-лѣниться при этомъ нѣсколько разъ и вразумительно объяснить ему, какъ нужно обращаться съ книгами Св. Писанія, какъ надобно читать и понимать ихъ, онъ никогда „не останется безъ хорошаго плода“.

Правда, почва для сѣмени слова Божія не всегда можетъ оказаться удобной... Но мы, пастыри и ревнители Церкви Христовой должны быть добрыми пахарями душъ, намъ ввѣренныхъ и Богомъ порученныхъ! Если душа нашего прихожанина, подобно невоздѣланной почвѣ, способна заростать сорными травами лжеученій, то ее тщательно надобно воздѣлать и предохранить. Если же она, подобна камню, очерствѣла, то ее надобно разрыхлить и сдѣлать воспріимчивою къ слышанію и пониманію слова Божія... А если, наконецъ, душа эта поросла терніемъ „заботъ о богатствѣ и наслажденіяхъ житейскихъ“, то у пастырей всеже есть въ рукахъ много орудій вытравить эти тернія въ самомъ корнѣ... Во всякомъ случаѣ, пастыри должны употребить всѣ усилія, чтобы спасти эту душу, сдѣлать изъ нея „добрую землю“ для добрыхъ всходовъ, а потомъ безбоязненно бросать въ нее сѣмя—слово Божіе (Мѡ. 13, 23; Марк. 4, 20; Лук. 8, 15).

Послѣ подобнаго приготовленія души, слово Господне будетъ читаться благоговѣнно, со страхомъ Божіимъ, ибо само Слово „научаетъ бояться“ Бога и Его словъ (Втор. 4, 10).

Во многихъ православныхъ приходяхъ мы замѣчали, что прихожане, имѣющіе свои собственныя Библии, читаютъ ихъ обыкновенно стоя или сидя за столомъ подъ иконами, кладутъ ихъ въ самомъ чистомъ и священномъ мѣстѣ своего дома, нерѣдко подстилая подъ нихъ вышитыя цѣвныя полотенца, которыя потомъ уже ни въ какое другое дѣло не употребляются. Въ той комнатѣ, гдѣ хранится св. Писаніе, простолудинъ никогда не выбравится, а иной и папиросу не закуритъ. Во

вѣренной намъ церковной школѣ всѣ ученики старшаго отдѣленія имѣютъ св. Евангеліе, а нѣкоторые и полныя Библіи, при помощи которыхъ они изучаютъ извѣстный „Православный противосектантскій Катихизисъ“ Д. И. Боголюбова,—и какъ отрадно бываетъ наблюдать, что школьники даже младшихъ отдѣленій воздерживаются отъ шалостей въ классѣ на перемѣнкахъ, потому, что „у старшихъ Святое Писаніе лежитъ подъ скамейками“. Въ мѣстахъ, зараженныхъ сектантствомъ, правильная миссіонерская постановка преподаванія Закона Божія въ школѣ и противосектантское воспитаніе всего прихода *положительно* невозможно безъ самаго широкаго распространенія между православными Св. Библии. Сектантской массѣ, пытающейся обосновать свое лжеученіе на Священномъ Писаніи, необходимо противопоставить не меньшую массу православныхъ, которая не хуже сектантовъ могла бы пользоваться Св. Библіей въ дѣлѣ защиты своихъ упованій и въ обличеніи заблуждевіи еретичествующихъ земляковъ.

Не дастъ православному крестьянину Библию священникъ, получитъ онъ ее отъ сектанта... Только эта послѣдняя Библия будетъ уже въ сектантскомъ духѣ, подчеркнута сектантскимъ карандашемъ... И будетъ она помѣщаться не подъ иконами, а въ засаленныхъ карманахъ и пазухахъ получившаго, по примѣру сектантовъ. Въ № 11 „Миссіонерскаго Обозрѣнія“ за 1903 г. можно прочесть небольшой рассказъ извѣстнаго опытнаго нашего миссіонера Д. И. Боголюбова, который не хуже Глѣба Успенскаго знаетъ нашъ простой русскій народъ. Какъ радуется его сердце отъ того, что ему пришлось увидѣть, какъ легко и умѣло нѣкоторые школьники справляются съ Библіей, послѣ умѣлой подготовки мѣстнаго о. Законоучителя. „О, если бы достойнѣйшему о. Михаилу, говоритъ г. Боголюбовъ, нашлось какъ можно больше подражателей среди пастырей на святой Руси! Тогда бы безусловный успѣхъ нашей миссіи въ народѣ былъ обезпеченъ (см. „Миссіонерск. Обозр. 1903 г., № 11, стр. 75). Правильная постановка дѣла распространенія книгъ Св. Писанія въ средѣ народа есть вѣрный, испытанный залогъ „утвержденія православной паствы въ вѣрѣ и чистой нравственности, ея духовнаго возрастанія въ уразумѣніи истинъ православія, въ любви и

преданности Церкви“ (см. рѣчь Высокопреосвящ. Аѳанасія предъ открытіемъ Донского Епархіальнаго Миссіонерскаго Съѣзда, 9 сент. 1902 г.). Сектантство выросло у насъ на почвѣ религіознаго невѣжества народа. Нашъ народъ потому заблуждается, что не знаетъ Св. Писанія.—„Иисусъ сказалъ имъ: заблуждаетесь, не зная Писаній“ (Мѡ. 22, 29). Поэтому думаемъ, что религіозное невѣжество нельзя излѣчить однѣми проповѣдями, бесѣдами, да объясненіями церковныхъ евангельскихъ чтеній. Проповѣдь, даже Златоустовская, ищетъ себѣ поддержки въ чтеніи мірянами Библии на дому. Нашъ народъ необходимо съ дѣтства расположить къ Библии, помочь ему ориентироваться въ ней, побудить его обязательно имѣть свою собственную святую книгу (Пс. 49, 7; Ис. 29, 18) и читать ее такъ, „какъ научилъ батюшка“. Пусть каждый школьникъ уходитъ изъ школы въ жизнь съ подаренной ему *Церковью* Книгой жизни, вѣры и правды (Филип. 2, 15; Рим. 10, 8; Евр. 5, 13). Пусть будетъ онъ знать, что православная Церковь живетъ по слову Божию (Еф. 6, 17) и что для нея это слово не „мертвая книга, въ бархатномъ переплетѣ, лежащая на престолѣ“, а дѣйствительнѣйшій и острѣйшій мечъ, проникающій человека „до раздѣленія души и“ духа, составовъ и мозговъ“ Евр. 4, 12).

А когда школьникъ будетъ увлеченъ жизнью далеко отъ Святой Церкви, когда душа его стоскуется по Божию слову (Пс. 118, 52).. пусть онъ будетъ не лишенъ возможности уладить себя чтеніемъ той Библии, которую *подарилъ ему батюшка въ церковной школѣ*... Пусть, читая ее, онъ будетъ имѣть возможность вѣчно вспоминать и благословлять родную Церковь и *доброга* пастыря. Не бойтесь же дарить Святыя Книги даже дѣтямъ (Іер. 36, 13)! Кто не знаетъ, какъ благоговѣнно они обращаются съ Св. Евангеліями, которые имъ только иногда и то далеко не всѣмъ даются въ награду за отличные успѣхи. Надобно пожалѣть и слабыхъ!... Лишь бы только взошла заря, а день самъ собою настанетъ. Свѣтъ же непременно разгонитъ тьму...

Священ. Николай Чепуринъ.

Одно изъ препятствій пастырямъ Церкви при ихъ заботахъ о религіозныхъ нуждахъ прихода.

Въ числѣ обязанностей пастырей Церкви, какъ нравственныхъ руководителей и воспитателей своихъ пасомыхъ, является, какъ извѣстно, забота о религіозныхъ нуждахъ прихода. Эта забота требуетъ широкаго вниманія пастырей. Они должны сообщать пасомымъ, что такое христіанство, въ чемъ его сущность,—принимать мѣры къ изъясненію вѣры и къ укрѣпленію ея въ умахъ народа. Затѣмъ они обязаны опровергать ложныя предствленія и заблужденія, если таковыя замѣчаются среди пасомыхъ. вмѣстѣ съ знаніемъ и пониманіемъ вѣры, пастыри Церкви должны, далѣе, требовать отъ пасомыхъ и того, чтобы они принадлежали Церкви не по метрикамъ только, но и своими внутренними расположеніями, участвовали въ жизни Церкви, дышали ея духомъ. Другими словами, пастыри Церкви обязаны заботиться о томъ, чтобы у вѣрныхъ ихъ водительство и попеченію прихожанъ никогда не ослабѣвала связь ихъ съ живымъ тѣломъ Церкви, одушевляемымъ духомъ Божиимъ. Эта связь съ Церковію выражается, у христіанъ, между прочимъ, соблюденіемъ и празднованіемъ всѣхъ освященныхъ и нарочитыхъ дней въ году церковномъ и участіемъ въ богослуженіи и общественной молитвѣ.

Но при исполненіи этого долга пастырямъ приходится нерѣдко наталкиваться на многія препятствія... Однимъ изъ такихъ нежелательныхъ препятствій являются такъ называемые *базары*. Вотъ что говорятъ по этому поводу свящ. М. Дмитріевъ на страницахъ «Кіевск. Епарх. Вѣдом.» въ своей замѣткѣ: „*Забитый вопросъ*“.— „Какъ помнится намъ, лѣтъ десять или пятнадцать тому назадъ, горячо былъ возбужденъ вопросъ о переносѣ базарныхъ дней съ большихъ праздниковъ на будни; но и до сихъ поръ въ нашихъ мѣстечкахъ во всѣ почти двенадцатые праздники непремѣнно бываетъ базаръ. Святые храмы въ такіе, наиримѣръ, великіе праздники, какъ Успеніе Пресвятой Богородицы и Рождество Божіей Матери, пустуютъ: всѣ—старъ и младъ на базарѣ. Вслѣдствіе этого нашъ народъ привыкаетъ неуважительно относиться къ святости праздниковъ. Вставши утромъ въ таковой праздникъ, нашъ крестьянинъ собирается на базаръ, складываетъ все назначенное для продажи, въ это-же время что нибудь сломается или сломано было, и онъ, ничтоже сумняся, начинаетъ рубить, рѣзать, исправлять, чего, конечно, не сдѣлаетъ въ день воскресный. Необходимость ѣхать на базаръ заставляеть его нарушать святость праздника. А какъ онъ проводитъ этотъ день? Въ церкви

привосится безкровная жертва, а на торжищѣ въ это время ругаются, божатся, клянутся. Терминъ „не обманешь, не продашь“, къ великому сожалѣнію, принесенъ уже и въ нашу деревню, и здѣсь все звѣдется на обманѣ; продаетъ, положимъ, крестьянинъ лошадь съ порокомъ,—сколько божбы онъ употребитъ при этомъ, сколько хитрости, обмана и во все это ставитъ свидѣтелемъ Бога. Конечно, и въ будніе дни ложь и обманъ скверны сами по себѣ, но въ большой праздникъ они просто омерзительны, когда вдумашься, какія великія событія въ такой день воспоминаются. Въ молитвѣ Господней мы христіане ежедневно произносимъ слова „да святится Имя Твое“, а въ дѣйствительности такъ ли оно бываетъ? Не хуляется ли имя Божіе и наша православная вѣра въ глазахъ ино-вѣрцевъ—евреевъ такимъ недостойнымъ препровожденіемъ праздниковъ? Вѣдь сіи послѣдніе свои праздники особенно строго почитаютъ, въ ихъ мѣстечкахъ въ такіе дни совершенно прекращается всякая торговля, всякая жизнь въ смыслѣ купли, приобрѣтенія.

Нашъ крестьянинъ, нужно сознаться, живетъ болѣе обрядностью, нежели глубокимъ пониманіемъ сущности религіи. Слѣдовательно, объясняя ему истины христіанства, нужно стремиться къ поддержанію такъ дорогой ему обрядности: на ней нашъ крестьянинъ выросъ, на ней воспитался. Такое ненормальное явленіе, какъ торгъ въ праздничные дни, возникло во время крѣпостное и вызвано было необходимостью: въ праздникъ только помѣщикъ разрѣшалъ своимъ подданнымъ совершать необходимыя закупки и вообще устривать свои личныя дѣла. Теперь же народъ нашъ свободный—располагаетъ своимъ временемъ какъ хочетъ, и теперь же было бы благовременнымъ измѣнить и перенести базарные дни съ дней праздничныхъ на будни. Матеріальнаго ущерба отъ этого произойти не можетъ, а напротивъ, даже будетъ сбереженіе времени и денегъ. На базаръ въ будній день поѣдетъ только тотъ, кто имѣетъ крайнюю необходимость, и, продавши, купивши, будетъ спѣшить во свояси; между тѣмъ въ праздникъ ѣдетъ на базаръ всякій, хотя-бы только для того, чтобы людей посмотрѣть, себя показать. Не имѣя опредѣленнаго дѣла на базарѣ, все осмотрѣвши, вдосталь наговорившись... а теперь куда? задаетъ себѣ вопросъ подобный зѣвака. Отвѣтъ ясенъ: въ мовополію, и здѣсь то пропиваются деньги, можетъ быть, заработокъ чуть ли не цѣлаго лѣта, слѣдующій рабочій день потерявъ, нужно одохмѣлиться. Вотъ сильное изображеніе вреда базара въ праздничные дни. Въ наше тревожное время, въ виду проявляющагося то тамъ, то здѣсь антагонизма между крестьянами и евреями; со стороны даже поли-

цейско-гражданской было-бы лучше, если-бы на базарахъ было поменѣ болтающихся безъ цѣли людей. Повторяемъ, въ будній день только тотъ бы поѣхалъ или пошелъ на базаръ, кто имѣеть существенную нужду продать что-либо или купить. Да вь сами крестьяне не всѣ сочувственно относятся къ такимъ базарамъ. Нерѣдко приходилось слышать сѣтованіе: „О це такой велькій праздникъ, а треба ихаты на базаръ; а не грѣхъ це буде?“ задаетъ вопросъ другой. Что можетъ отвѣтить на подобный вопросъ пастырь, который вь самъ хозяинъ и имѣеть тоже нужду въ базарѣ. Что это ненормальное явленіе—это очевидно.. Вредъ въхъ въ религіозно-правственномъ, экономическомъ и даже съ чисто-гражданской стороны несомнѣиенъ, и только правительство своимъ могучимъ запрещеніемъ можетъ навсегда положить этому конецъ. Пора вь давно пора; даже наши шпундасы, въ этомъ случаѣ, зазываютъ православныхъ, такъ какъ они стараются проводить день воскресный въ покоѣ“.

Нельзя, конечно, не присоединиться къ этому благому пожеланію о. Димитріева! Тѣмъ болѣе, что, не смотря на увѣщанія пастырей, въ пасомые далеко не всегда соглашаются сами составлять прѣтворы о перенесеніи базаровъ на будни. Б.



Архіерейскія богослуженія 14-го, 21-го и 24-го декабря.

14-го декабря Высокопреосвященный Арсеній, Архіепископъ Харьковскій и Ахтырскій, изволилъ совершить божественную литургію въ церкви при Харьковскомъ Институтѣ благородныхъ дѣвицъ. Въ концѣ литургіи Владыка обратился къ молящимся съ вышеприведеннымъ словомъ.

21-го декабря Высокопреосвященный Архіепископъ Арсеній совершилъ литургію въ Покровскомъ монастырѣ. Въ словѣ, сказанномъ въ концѣ литургіи, Владыка остановилъ вниманіе насомыхъ на распространенномъ въ Малороссіи обычаѣ устраивать вечеромъ подь Рождество Христово и Крещеніе Господне трапезы съ *чрезмѣрнымъ* употребленіемъ яствъ и ивтіи, показалъ неумѣстность *такихъ* трапезъ и указалъ, какъ должно православнымъ христіанамъ готовиться и встрѣчать эти великіе праздники.

Въ тотъ же день литургію въ Каѳедральномъ соборѣ совершалъ Преосвященный Стефанъ, Епископъ Сумскій, Викарій Харьковской епархіи.

24-го декабря Высокопреосвященный Арсеній совершалъ все-нощную въ Каѳедральномъ соборѣ.

Преосвященный Стефанъ совершалъ въ этотъ день литургію въ Каѳедральномъ соборѣ, а всенощную въ Покровскомъ монастырѣ.

Архіерейское богослуженіе 25-го декабря и принесеніе поздравленій Его Высокопреосвященству.

25-го декабря, въ день праздника Рождества Христова и въ воспоминаніе избавленія Церкви и Державы Россійскія отъ нашествія Галловъ и съ ними двадцати языковъ, божественную литургію в затѣмъ молебствіе совершали въ Каѳедральномъ соборѣ, Высокопреосвященный Арсеній, Архіепископъ Харьковскій и Ахтырскій, и Преосвященный Стефанъ, Епископъ Сумскій, въ сослуженіи о. ректора семинаріи, прот. І. П. Знаменскаго, каѳедральнаго прот. С. Любичаго и др. священнослужителей. За богослуженіемъ присутствовали и д. Харьковскаго губернатора С. Н. Гербель, попечитель учебнаго округа М. М. Алексѣенко, генералитетъ, начальники отдѣльных частей и масса молящихся.

По окончаніи богослуженія, Преосвященный Епископъ Стефанъ, представители духовенства, губернаторъ и другія высокопоставленныя лица, а также начальницы и начальники учебныхъ заведеній г. Харькова изволили приносить Его Высокопреосвященству, въ его покояхъ, поздравленіе съ высокаторжественнымъ праздникомъ.

Архіерейскія богослуженія 26-го и 28-го декабря.

26-го декабря, въ день праздника Собора Пр. Богородицы, божественную литургію въ Покровскомъ монастырѣ совершалъ Преосвященный Стефанъ, Епископъ Сумскій.

Архіерейское богослуженіе въ Харьковской Свято-Духовской Церквѣ.

28-го декабря, въ Свято-Духовской церкви, по случаю оконченаго расширенія и полнаго переустройства этого храма, божественную литургію совершалъ Высокопреосвященный Архіепископъ Арсеній въ сослуженіи съ мѣстнымъ и городскимъ духовенствомъ. При окончаніи литургіи Владыка обратился къ предстоящему народу съ поученіемъ—бесѣдою въ тему о значеніи для христіанскаго міра праздника Рождества Христова. Простая и отъ сердца произнесенная рѣчь Архипастыря, видимо, взволновала слушателей и наполняла ихъ души ощущеніемъ тихой и живой радости.

Такъ какъ алтарь церковный съ престоломъ остались безъ измѣненія, то собственно освященія церкви не было, а послѣ литургіи архіерейскимъ служеніемъ былъ отслуженъ благодарственный молебенъ. Церковь была переполнена молящимися, которымъ, какъ прихожанамъ окраиннаго прихода, не часто выпадаютъ случаи видѣть благолѣпную архіерейскую службу.

Вновь отстроенный и почти вдвое, противъ прежняго, расширенный храмъ производить чрезвычайно пріятное впечатлѣніе. Масса простора, воздуха и свѣта; обширные хоры, съ сѣверной и южной сторонъ, на которыхъ помѣщается не менѣе тысячи молящихся. Замѣчательно, что перестроенный изъ стараго храма новый храмъ отличается, при простотѣ замысла, большою пропорціональностью и изяществомъ линій, какъ внутри, такъ и снаружю; прекрасныя окна дополняютъ его красоту и, такъ сказать, легкость конструкціи; бетонные своды хоровъ, металлическія дѣстницы и рѣшетки и хорошіе бергенгеймовскіе полы придаютъ солидность постройкѣ. Внутри храмъ росписанъ лишь начерно, иконостасъ же, солея и алтара оставлены пока въ прежнемъ видѣ; снаружю же остается докончить куполы, главки и расширеніе всего массива храма и добавочныхъ частей его, что, вѣроятно, будетъ исполнено въ будущемъ году. Вся постройка велась весьма спѣшно и обошлась, около 40 тыс. руб. Въ дѣлѣ переустройства Свято-Духовской церкви особенно потрудился строительный комитетъ, состоящій изъ настоятеля церкви протоіерея о. Петра Тимофеева, церковнаго старосты В. Я. Сумцова и Н. А. Чебанова, при архитекторѣ М. И. Лавцовѣ; подрядчикомъ былъ И. К. Кабановъ.

Освященіе новоустроеннаго зданія церк.-приходской школы въ слободѣ Малой Писаревкѣ, Богодуховскаго уѣзда.

3-го ноября сего 1903 года, въ день памяти св. великомуч. Георгія Побѣдоносца, совершено освященіе новоустроеннаго зданія церк.-приходской школы въ сл. Малой Писаревкѣ, Богодуховскаго уѣзда. Божественную литургію въ мѣстномъ храмѣ въ этотъ день и чинъ освященія школьнаго зданія совершалъ уѣздный Наблюдатель церковныхъ школъ, Богодуховскаго уѣзда, Благочинный священникъ А. Станиславскій, въ сослуженіи 4 священниковъ. Скромное школьное торжество, обставленное торжественнымъ богослуженіемъ священно-служителей, привлекло въ храмъ Божій много молящихся, впереди коихъ въ стройныхъ рядахъ стояли дѣти—школьники, числомъ около 200 душъ изъ мѣстныхъ церк. приходской и земской школъ. По окончаніи Божественной литургіи, при

колокольномъ звонѣ, открылся крестный ходъ къ новоустроенному школьному зданію, впереди коего шли дѣти—школьнички, въ преднесеніи образа новоявленнаго угодника Божія Препод. Серафима, Саровскаго Чудотворца. Новое зданіе школы о двухъ классныхъ комнатахъ и двухъ комнатахъ для учителя, раздѣленныхъ просторнымъ и свѣтлымъ корридормъ производятъ весьма пріятное впечатлѣніе своей вмѣстительностію, обиліемъ свѣта и воздуха... Устройство его обошлось болѣе 2000 руб., въ числѣ коихъ, помимо главной субсидіи со стороны Харьковскаго Епар. Училищнаго Совѣта, весьма оградно отмѣтны и субсидію со стороны М. Писаревскаго крестьянскаго общества: 400 руб. деньгами на устройство школьнаго зданія, безвозмездную доставку всего необходимаго строительнаго матеріала и 120 руб. ежегодной субсидіи на содержаніе учителя!

Предъ началомъ совершенія явна освященія, уѣздный о. Наблюдатель произнесъ приличествующее случаю слово назиданія... Отмѣтивъ въ своей проповѣди тѣ блага, какія приносятъ дѣтямъ церк.-приходская школа, это второе послѣ храма Божія училище благочестія, научая ихъ правильной и сознательной вѣрѣ въ Бога, воспитывая изъ нихъ полезныхъ и усердныхъ членовъ для Св. Матери—Церкви, для семьи и общества и преданныхъ сыновъ Царя и отечества, уѣздный о. Наблюдатель приглашалъ слушателей вознести вмѣстѣ съ благодарной молитвой къ Господу Богу, виснославшему ихъ дѣтямъ такое великое счастье учиться и воспитываться въ прекрасномъ, благоустроенномъ зданіи вмѣсто тѣсной в темной церковной сторожки, в горячее моленіе о здравіи и долголетіи нынѣ благополучно царствующаго Благочестивѣйшаго Государя Императора Николая Александровича и всего Царствующаго Дома, много пекущагося о всероссійскихъ школьныхъ нуждахъ по воспитанію дѣтей въ духѣ Св. Православной вѣры и Церкви... „Не забудемъ же, братіе, говорилъ подъ конецъ о. Наблюдатель, помянуть въ усердной молитвѣ къ Господу Богу в блаженную память въ Возѣ почившаго Государя Императора Александра Александровича, вызвавшаго къ существованію церковно-приходскія школы, да упокоитъ Господь Сялъ, Царь Славы, незабвеннаго Царя Миротворца въ селеніяхъ праведныхъ „идѣже нѣсть болѣзнь, ни печаль, ни воздыханіе, но жизнь безконечная!“ И трогательно было видѣть, когда послѣ многолѣтня Благочестивѣйшему Государю Императору и всему Царствующему Дому, всѣ—и священнослужители въ свѣтлыхъ облаченіяхъ, и дѣти—школьнички, и всѣ молящіеся преклонили долу

колѣни и раздалось торжественно—унылое: „во блаженномъ успеніи вѣчный покой“... Всѣ единодушно слились въ могучемъ пѣніи „вѣчная память“ въ Возвѣ усопшему Царю Миротворцу подъ пріятнымъ благоуханіемъ кадила наго ладопа, густо застывшаго голубыми клубами всѣхъ молившихся!.. Слѣдовали по чину и еще многолѣтія... Торжество освященія школьнаго зданія, по глубокому впечатлѣнію, на всѣхъ произведенному, надолго останется въ памяти и сердцахъ на немъ присутствовавшихъ, въ томъ, числѣ, безъ сомнѣнія, и на бывшихъ на школьномъ праздникѣ старообрядцевъ-безпоповцевъ, дѣти коихъ обучаются въ Мало-Писаревской церк.-приходской школѣ...

Священникъ Ник. Загоровскій.

Празднованіе 50 ти лѣтняго юбилея священнослуженія протоіерея І. В. Иванова.

27-го октября с. г., въ слоб. Булавиновкѣ, Старобѣльскаго уѣзда, съ разрѣшенія Его Высокопреосвященства, праздновалось рѣдкое торжество, по случаю исполнившагося пятидесятилѣтія священнослуженія протоіерея Іакова Васильевича Иванова. Прослуживъ на одномъ мѣстѣ почти всѣ 50 лѣтъ, пастырь этотъ приобрѣлъ всеобщую любовь какъ со стороны своихъ прихожанъ, такъ и со стороны своихъ собратій и сослуживцевъ по округу. Эта любовь и братская расположенность къ нему и создали тотъ цѣнный для него вѣнокъ, который будетъ служить отраднымъ утѣшеніемъ на склонѣ дней его жизни. Наканунѣ торжества юбиляромъ, въ сослуженіи мѣстнаго благочиннаго, окружнаго духовника и сосѣднихъ священниковъ, отслужено было всенощное бдѣніе, при многочисленномъ стеченіи народа. Это вечернее богослуженіе окончилось около девяти часовъ вечера, но народъ не выходилъ изъ церкви, ожидая, по обыкновенію, слова назиданія отъ своего престарѣлаго пастыря, который никогда не отпускалъ ихъ домой, безъ того, чтобы не сказать имъ своего пастырскаго наставленія, особенно когда молящихся бываетъ значительное количество. И въ данномъ случаѣ онъ своей простой, и безыскусственной, но живой рѣчью выяснилъ имъ, по какому случаю происходить это торжественное богослуженіе; вкратцѣ указалъ на то, какъ вообще трудно для пастыря Церкви прослужить 50 лѣтъ и, въ частности, въ краткихъ словахъ воспроизвелъ свои отношенія къ нимъ, какъ пастыря къ пасомымъ, выяснилъ имъ -- къ чему онъ стремился, когда поступилъ сюда на приходъ, чего съ помощью Божіею достигъ и чего еще не докончилъ, а потомъ, въ заключеніе, пригласилъ своихъ духовныхъ чадъ и въ самый день торжества собраться въ храмъ и

помолиться другъ за друга о томъ, чтобы Господь подкрѣпилъ ихъ обоюдныя силы, чтобы совершить недоконченное, чтобы и на будущее время не только не оскудѣвали, но еще болѣе усилялись и укрѣпились внушенные имъ ревность и усердіе къ св. храму и всегдашняя готовность ихъ приходить сюда для молитвы.

На другой день, соборне, отслужена была божественная литургія, которой священникомъ Н. Розовымъ было произнесено слово о трудностяхъ пастырскаго служенія. А по окончаніи литургіи, предъ благодар. молебномъ, когда все духовенство вышло на средину церкви, чествуемому юбиляру, остановившемуся на солеѣ, духовникомъ округа была поднесена цѣнная икона св. апостола Іакова; въ концѣ мѣстнымъ благочиннымъ, священникомъ Михаиломъ Согинномъ, при этомъ прочтанъ былъ указъ конвенторіи, которымъ разрѣшено празднованіе сего юбилейнаго торжества и непосредственно послѣ этого имъ же сказана была рѣчь. Въ этой рѣчи онъ провелъ ту мысль, что истинные и добрые пастыри за свое ревностное служеніе часто бываютъ взысканы мплостію отъ Бога еще и здѣсь—на землѣ, достигая той долголѣтней жизни, которая по нашему понятію можетъ быть названа счастливою, и что чествуемый юбиляръ, какъ пастырь церкви, какъ христіанинъ и вообще какъ человѣкъ и семьянинъ, служатъ примѣромъ для всѣхъ окружающихъ его и особенно для своихъ младшихъ собратій сопастырей, которые, за его всегда искренія и добрыя къ нимъ отношенія, какъ одного изъ достойнѣйшихъ членовъ своей окружной семьи, будучи проникнуты чувствомъ глубокаго къ нему уваженія и братской признательности, чествуютъ его поднесеніемъ отъ себя иконы св. апостола Іакова. На это привѣтствіе юбиляръ отвѣчалъ въ томъ смыслѣ, что онъ не признаетъ никакихъ за собою заслугъ, а если что и дѣлалъ хорошаго и полезнаго, то исключительно по долгу своему пастырскому и вообще по долгу христіанина; тѣмъ болѣе онъ не признаетъ себя достойно заслужившимъ той великой чести, какую ему оказываютъ его сопастыри; сердечно поблагодаривъ за оказанную ему честь, юбиляръ благоговѣнно приложился къ поднесенному образу и, принявши его, отошелъ вмѣстѣ съ духовенствомъ на средину церкви, гдѣ и начался благодарственный молебенъ. Послѣ иѣнія „Царю Небесный“, вышелъ на церковную кафедру священ. Г. Грековъ и съ чувствомъ произнесъ краткое, но сильное слово о важности пастырскаго служенія, весьма удачно приуроченное къ событію настоящаго торжества; а послѣ евангелія духовникъ округа, священникъ Н. Касьяновъ, сказалъ прекрасную рѣчь, въ которой

очень картинно уподобилъ пастырское служеніе юбиляра кораблю, плавающему на морѣ, иногда очень бурномъ, усѣянномъ подводными скалами и мелями; всѣ эти видимыя и невидимыя опасности, благодаря опытности и бдительности кормчаго, остаются въ сторонѣ и корабль, послѣ долгаго плаванія, благополучно пристаетъ къ берегу. Когда же послѣ пѣнія „Тебѣ Бога хвалимъ“ юбиляръ и все духовенство взошли на солею и уже сдѣланъ былъ отпустъ, предъ юбиляромъ предсталъ, съ иконою въ рукахъ, ученицы мѣстной женской церковно-приходской школы, съ своею учительницею Щелобовскою, которая привѣтствовала виновника торжества слѣдующею рѣчью: «Честъ и счастье выпали на мою долю, глубокоуважаемый о. протоіерей, вмѣстѣ съ питомцами своими привѣтствовать Васъ въ день 50-лѣтія служенія Вашего церкви Христовой и преподнести Вамъ въ даръ образъ Пресв. Богородицы, какъ знакъ выраженія сердечной признательности за Ваши полезныя и тяжелыя труды въ дѣлѣ народнаго образованія. Любя эти труды, любя дѣтей, для которыхъ Вы трудились и для которыхъ Вашими работами и помощью воздвигнута наша церковно-приходская школа, Вы заставили и учащихся полюбить себя и предметъ, который преподаете. Будемъ же, дѣти, молиться о невспославіи силъ и крѣпости нашему дорогому о. Законоучителю, для полезныхъ его трудовъ въ нашей школѣ еще на многія и многія лѣта!»

Одна изъ ученицъ, державшая св. образъ, вручила его юбиляру съ словами: „примите отъ насъ, дорогой Батюшка, этотъ св. образъ въ знакъ нашей къ Вамъ любви и уваженія“. Самый образъ былъ украшенъ прекрасно вышитымъ полотенцемъ, съ кружевами и инициалами, приуроченными къ торжеству 50 лѣтія; вся эта работа была выполнена самими ученицами этой же школы, гдѣ руководіе достигло желаемыхъ результатовъ.

Вслѣдъ за ученицами приступили, съ иконою въ рукахъ, прихожане о. юбиляра, крестьяне хутора Тишовка; въ своей простой рѣчи онъ благодарилъ своего приходского священника за тѣ труды, которые онъ понесъ въ теченіе 50 лѣтъ своего служенія на пользу ихъ и приходскаго ихъ храма Божія; послѣдній былъ предметомъ особаго его попеченія и заботливости, почему приведенъ имъ въ весьма благолѣпное состояніе и обогащенъ многими весьма цѣнными приобрѣтеніями. Въ благодарность за всѣ его заботы о нихъ и о приходскомъ ихъ храмѣ Божіемъ, они, отъ лица своихъ односельчанъ, поднесли ему образъ св. Серафима, Саровскаго Чудотворца, чтобы, по молитвамъ этого великаго новоявленнаго угодника Божія, Господь продлилъ его жизнь еще на многія

лѣта. Едва успѣлъ с. юбиляръ принять отъ нихъ этотъ образъ и сказать имъ въ отвѣтъ на ихъ привѣтствіе нѣсколько словъ, какъ выступили представители хутора Проѣзжаго съ иконою Спасителя. Привѣтствуя своего приходскаго священника съ исполнившимся 50-лѣтіемъ его служенія церкви, они, въ знакъ благодарности за всѣ его встпано отеческія попеченія о нихъ, какъ о своихъ дѣтяхъ, приносятъ ему въ даръ образъ Спасителя, жизнь и ученіе Котораго онъ такъ усердно проповѣдывалъ имъ для ихъ же собственнаго назиданія.

На всѣ эти рѣчи и поднесенія растроганный юбиляръ отвѣчалъ имъ, что, не сомнѣваясь въ искренности ихъ словъ, онъ въ то же время принимаетъ эту честь, какъ незаслуженную имъ милость; ибо все, что онъ хорошаго сдѣлалъ для нихъ и для храма Божія, то дѣлалъ по долгу своему пастырскоку и притомъ не одними своими силами, а съ ихъ же помощью и дѣлалъ это, нисколько не рассчитывая на ту благодарность, которую они теперь выражаютъ ему. А принимая и лобзая св. образъ, онъ каждый разъ заключалъ свою рѣчь такими словами: „пусть сей св. образъ будетъ залогомъ любви и единенія между нами до послѣднихъ дней нашей жизни“.—Послѣ этого было провозглашено обычное многолѣтіе съ присодиненіемъ къ нему многолѣтія и достоцтвтому юбиляру.

Изъ церкви всѣ отправлялись къ юбиляру въ домъ, при чемъ мѣстный благочинный въ епитрахиль и съ крестомъ въ рукахъ шелъ впереди; подлѣ него четыре священника несли четыре поднесенныхъ о. юбиляру образа, а позади шелъ самъ юбиляръ, окруженный остальнымъ духовенствомъ и народомъ, котораго было тысячъ до трехъ. Впереди же всей этой процессіи шли пѣвчіе и пѣли тропарь храму. Какъ разъ среди площади ожидали юбиляра уполномоченные отъ прихожанъ слоб. Булавиновки съ блюдомъ, на которомъ лежалъ громадныхъ размѣровъ кондитерскій хлѣбъ, украшенный инициалами юбиляра и соль въ серебряной солонкѣ. Эти представители также привѣтствовали своего пастыря съ знаменательнымъ днемъ въ его жизни и благодарили за всѣ его заботы и попеченія о своей паствѣ. Поблагодаривъ ихъ за оказанную честь и принявъ хлѣбъ-соль, юбиляръ и вся процессія двинулись дальше. Недалеко отъ дома, у самыхъ почти воротъ, встрѣтила юбиляра съ такимъ же хлѣбомъ солью на блюдѣ особые его почитателя изъ числа его же прихожанъ; одинъ изъ нихъ прочиталъ слѣдующее привѣтствіе: „Ваше Высокопреподобіе, глубокопочитаемый нашъ духовный пастырь, Отецъ Іаковъ! Сегодня,

въ знаменательный для Васъ день, исполнявшася пятидесятилѣтнѣ служенія Вашего Господу Богу и православной церкви Христовой, мы, въ лицѣ стоящихъ предъ Вами почитателей Вашихъ, движимые чувствами искренной любви, глубокаго уваженія и преданности, собрались сюда, чтобы выразить Вамъ, духовный Отецъ нашъ, нашу искреннюю радость видѣть и привѣтствовать Васъ съ такимъ рѣдкимъ и торжественнымъ днемъ! Мы не въ сплахъ и не вправѣ здѣсь перечислять Ваши заслуги и Ваши добрыя дѣла за полувѣковой періодъ служенія Вашего паствѣ, но мы, какъ современники, на долю которыхъ выпало счастье видѣть Васъ въ настоящій день духовнаго торжества, приносимъ Вамъ искреннюю благодарность за Ваши заботы, труды, за Вашу любовь къ намъ и добрыя отношенія.— Просимъ Васъ принять нашу хлѣбъ-соль и просимъ вѣрять въ искренность нашихъ пожеланій, чтобы Всемогущій Богъ сохранилъ Васъ на многіе годы (*слѣдуютъ подписи*).

Юбилляръ поблагодарилъ своихъ почитателей за ихъ вниманіе и признательность къ нему я, принимая отъ нихъ хлѣбъ-соль, выразилъ желаніе, „чтобы эта взаимная привязанность духовныхъ отношеній между пастыремъ и пасомыми не только не ослабѣвала, а укрѣплялась болѣе и болѣе къ общему ихъ благу“.

Наконецъ, вся процессія вошла во дворъ; здѣсь, у крыльца, стояли дѣти и всѣ родные юбиляра. Одна изъ дочерей его, состоящая въ замужествѣ за священникомъ Н. Жебивевымъ, привѣтствуя своего отца съ знаменательнымъ днемъ въ его жизни, преподнесла ему роскошный тортъ—хлѣбъ, а другая, состоящая въ замужествѣ за художникомъ Данилевскимъ, встрѣтила его съ иконою въ рукахъ—работы своего мужа. Стоящій тутъ же родной внукъ юбиляра, служащій по мнистерству путей сообщенія, привѣтствовалъ своего дѣдушку глубоко прочувствованною рѣчью, въ которой выразилъ ему сердечную благодарность за ту любовь, за тѣ его заботы и попеченія, которыя онъ прилагалъ въ теченіе всей своей жизни не только къ дѣтямъ, но и къ внукамъ своимъ. Въ самомъ домѣ встрѣтила юбиляра супруга его, хотя и преклонныхъ лѣтъ, но еще довольно бодрая и почтенная старица, эта неразлучная спутница его жизни.

Послѣ краткой ектеніи о здравіи юбиляра и супруги его, было провозглашено вмѣ многолѣтіе, и мѣстный благочинный, привѣтствуя вновь юбиляра съ знаменательнымъ днемъ пятидесятилѣтняго служенія его въ священномъ санѣ, привѣтствовалъ въ то же время обояхъ супруговъ и съ другимъ рѣдкимъ семейный торжествомъ—это со днемъ такъ называемый „золотой ихъ свадьбы“.

Затѣмъ юбиляромъ предложена была гостямъ хлѣбъ-соль. За столомъ юбиляръ съ большимъ воодушевленіемъ сказалъ слѣдующее: „принося сердечную благодарность всѣмъ принявшимъ участіе въ нынѣшнемъ торжествѣ, считаю своимъ непремѣннымъ долгомъ выразить свою сыновнюю и искреннюю благодарность нашему Архипастырю, Высокопреосвященнѣйшему Арсенію, милостиво разрѣшившему празднованіе этого торжества. Фактъ этотъ лишній разъ доказываетъ, что любвеобильнѣйшій нашъ Архипастырь весьма сочувственно относится къ быту сельскаго духовенства, цѣнить его труды, входить во всѣ его нужды и, хотя заглазно, всегда готовъ раздѣлать съ нимъ и его радости, и его горе, а потому провозглашаю первый тостъ за драгоцѣнное здоровье нашего Архипастыря и отъ искренняго сердца желаю ему многихъ и многихъ лѣтъ жизни“. Всѣ гости, какъ одинъ человекъ, съ воодушевленіемъ пропѣли трижды „многая лѣта“.

Такъ закончилось празднованіе этого рѣдкаго въ нашей сельской жизни юбилейнаго торжества, оставившаго по себѣ на всѣхъ и особенно на простой народъ неизгладимое впечатлѣніе.

Благочинный священникъ Михаилъ Согинъ.

Иноепархіальный отдѣлъ.

Начало церковныхъ сношеній съ Американцамъ.

Въ «Церковномъ Вѣстникѣ» подъ заголовкомъ: «Начало церковныхъ сношеній съ Американцами» епископъ Сергій, ректоръ Петербургской духовной академіи, сообщаетъ, что посѣтившій недавно Россію представитель американской епископальной церкви епископъ Графтонъ прібылъ къ намъ не въ качествѣ простаго туриста и не по своему личному почину: онъ явился какъ членъ особаго комитета междуцерковныхъ сношеній, образованнаго въ американской епископальной церкви, и явился съ цѣлью начать дѣло взаимнаго выясненія отношеній нашей церкви къ американской—съ тѣмъ, чтобы потомъ, если Богъ благословитъ, поставить вопросы о сближеніи, а, можетъ быть,—и о церковномъ еднаніи. Предварительно до своего пріѣзда епископъ Графтонъ прислалъ на имя митрополита Антонія письмо съ краткимъ очеркомъ осо-

бенностей американской церкви, а также нѣсколько богословскихъ книгъ, подробно выясняющихъ ея современное состояніе и ученіе. И теперь, явившись лично, епископъ Графтонъ представилъ владыкѣ формальную грамоту отъ своего первенствующаго епископа и рекомендательное письмо отъ председателя комитета церковныхъ священій и, сверхъ того, при личной бесѣдѣ, вручилъ владыкѣ свою особую записку, которая подробно раскрываетъ его воззрѣнія на взаимныя отношенія обѣихъ церквей и ставитъ вопросы. На эту записку митрополитъ Антоній положилъ слѣдующую резолюцію: «1903 г., октября 16 дня. Прошу преосвященнаго ректора академіи распорядиться напечатать эту записку въ «Церковномъ Вѣстникѣ», чтобы привлечь черезъ то нашихъ ученыхъ богослововъ къ обслѣдованію и обсужденію поставленныхъ въ ней тезисовъ. Митрополитъ Антоній».

Итакъ, говоритъ Преосвященный Сергій, къ обсужденію привлекаются всѣ наши богословскія силы, и дѣло получаетъ въ нѣкоторой степени характеръ общецерковный, будя и въ насъ церковное сознаніе. Въ добрый часъ! Конечно, нельзя мечтать о легкости и близости церковнаго возрожденія Америки и ея единенія съ нами. О легкости этого не мечтаетъ и высокопочтенный Графтонъ. Слишкомъ долго мы жили отдѣльно одни отъ другихъ, чтобы могли сразу же понять другъ друга. Но для друзей единенія будетъ большимъ успѣхомъ уже и то одно, если мы общими силами выяснимъ, на какой почвѣ возможно это единеніе. Будетъ время, возрастетъ и окрѣпнетъ вселенскій, католическій духъ въ нѣдрахъ американской церкви, побѣдитъ всѣ другія въ ней теченія, тогда и путь на востокъ будетъ для нея необходимымъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ не будутъ лишними и тѣ бруницы, песчанки труда, которыя каждый изъ насъ принесетъ отъ себя теперь на приготовленіе этого пути».

Разныя извѣстія и замѣтки.

Церковно-школьная выставка.

14-го декабря, въ присутствіи Оберъ-Прокурора Св. Синода, д. т. с. К. П. Побѣдоносцева, товарища его, сенатора В. К. Саблера и приглашенныхъ лицъ, состоялось, какъ сообщаетъ „Южн. Кр.“, тор-

жественное открытіе постоянной школьной выставки при статистическомъ отдѣлѣ синодальнаго училищнаго совѣта. Съ 15-го декабря выставка эта была открыта для обозрѣнія посторонней публики. При выставкѣ устроенъ кабинетъ учебныхъ пособій по предметамъ курса церковныхъ школъ, бібліотека съ аудиторіей для педагогическихъ совѣщаній по предметамъ курса начальныхъ и учительскихъ церковныхъ школъ, и для общеобразовательныхъ чтеній для учащихся въ начальныхъ школахъ. Всѣ эти учрежденія помѣщаются въ громадныхъ четырехъ комнатахъ. Въ первой разложены различныя картограммы и діаграммы, указывающія количество церковныхъ школъ, расходъ на ихъ содержаніе, количество учащихся во всѣхъ и въ каждой изъ нихъ, возрастъ и семейное положеніе учителей и учительницъ. Здѣсь же помѣщены и награды за школьное дѣло, полученныя церковными школами на чикагской и парижской выставкахъ (Grand prix). Въ слѣдующей комнатѣ размѣщены по епархіямъ издѣлія ремесленныхъ классовъ при церковно-приходскихъ школахъ. Здѣсь есть все, начиная съ различныхъ стальныхъ инструментовъ и кончая тонкими работами и шитьемъ гладью по различнымъ тканямъ—бархату, плюшу, сукну и т. п. Нѣкоторыя работы до того изящны, что не вѣрится, чтобы онѣ были исполнены крестьянскими дѣвочками школьнаго возраста. Особенно останавливаютъ на себѣ вниманіе тканые ковры, скатерти и вышивки по сукну, слѣданныя изъ птичьихъ перьевъ. Очень интересны образцы каллиграфскаго искусства и рисованія одной изъ школъ московской епархіи и карты Европы, слѣданныя „отъ руки“. Въ громадной комнатѣ, рядомъ, находится кабинетъ учебныхъ пособій по предметамъ курса церковныхъ школъ. Здѣсь много предметовъ для физическаго кабинета, приготовленныхъ помощникомъ наблюдателя церковно-приходскихъ школъ г. Дубровскимъ. Кромѣ учебныхъ пособій, употребляющихся въ церковныхъ школахъ, здѣсь помѣщено нѣсколько пособій, употребляющихся на урокахъ морали въ началахъ французскихъ школахъ. Библіотека находится въ комнатѣ, приспособленной въ то же время для педагогическихъ совѣщаній и для общеобразовательныхъ чтеній для учащихся въ начальныхъ школахъ. Въ концѣ комнаты устроена эстрада. Выставка даетъ полное представленіе о постановкѣ образованія въ церковно-приходскихъ школахъ; входъ на выставку—бесплатный.

ВЫШЛА ВЪ СВѢТЪ НОВАЯ КНИГА

подъ заглавіемъ

НАСТОЛЬНАЯ КНИГА

ПО ЦЕРКОВНО-ШКОЛЬНОМУ ОБРАЗОВАНІЮ

въ которую вошло: 1) Положеніе объ управленіи церковными школами и Положеніе о церковныхъ школахъ, 2) распоряженія и разъясненія, изданныя Св. Синодомъ и Училищнымъ при Св. Синодѣ Совѣтомъ въ развитіе сихъ Положеній, 3) тѣ изъ правилъ и распоряженій по Духовному Вѣдомству, которыя Положеніями оставлены въ силѣ, 4) извлеченіе всего относящагося къ церковно-школьному дѣлу изъ всѣхъ уставовъ, законоположеній и циркуляровъ Министерствъ, наконецъ, 5) нѣкоторыя мѣстные постановленія епархіальныхъ начальствъ, а равно постановленія съѣздовъ наблюдателей цер. школъ и относящіяся къ церковно-школьному дѣлу постановленія съѣздовъ миссіонеровъ.

Считаясь съ обширностью матеріала и желая дать дѣйствительно настольную книгу, удобную для справокъ, мы раздѣлили ее на 14 главъ: I. Управленіе церковными школами; II. Епархіальные и уѣздные наблюдатели; III. Попечители церковныхъ школъ; IV. Церковныя школы и ихъ открытіе; V. Учащіе церковныхъ школъ; VI. Учащіеся; VII. Предметы обученія; VIII. Испытанія; IX. Книги и чтенія; X. Средства содержанія; XI. Имущество школъ; XII. Отчетность о школахъ; XIII. Чины и награды и XIV. Образцовыя при духовныхъ семинаріяхъ и епарх. женскихъ училищахъ школы. Въ началѣ книги приложена кромѣ того примѣрная Вѣдомость срочныхъ донесеній и Введеніе.

Сравнительно высокая цѣна книги, вызванная ея объемомъ (XXXVI + 574 стр.), можетъ быть уменьшена съ 2 р. 50 коп. до 2 р. съ пересылкой, при условіи выписки ея не менѣе 10 экз. за одинъ разъ и въ однѣ руки.

Съ требованіями благоволятъ обращаться по адресу: Одесса, Blanco-издательство М. Шпенцера.

Причтъ и церковный староста Ольшанской Покровской церкви

слободы Ольшаной, Харьковскаго уѣзда, объявляютъ, что къ означенной церкви нуженъ учитель-регентъ на жалованье отъ 300 руб. въ годъ.

ОБЪЯВЛЕНІИ

При каждомъ № „НИВЫ“, независимо отъ другихъ приложеній, подписчики получаютъ по одной книгѣ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1904 ГОДЪ

(35-й ГОДЪ ИЗДАНІЯ)

НА ЕЖЕНЕДѢЛЬНЫЙ ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ ЖУРНАЛЬ

со многими приложеніями

НИВА.

Гг. подписчики «НИВЫ» получаютъ въ теченіе 1904 года:

52 №№ художественно-литературнаго журнала „Нива“, заключающаго въ себѣ въ теченіе года до 2000 столбцовъ текста и 1100 гравюръ, рисунковъ и художественныхъ снимковъ.

40 книгъ „Сборника Нивы“ (каждая книга отъ 10—15 листовъ, въ общемъ около 9.000 страницъ), отпечатан. четкимъ шрифтомъ на хорошо глазированной бумагѣ и содержащихъ:

Полнаго собранія сочиненій первая 20 книгъ **А. К. Шеллера-Михайлова**. (Цѣна въ отдѣльной продажѣ съ перес. 27 руб.). Подъ редакціей и со вступительною статью А. М. Скабичевскаго.

Полное собраніе сочиненій въ 16 книгахъ **Генриха Гейне**. (Цѣна въ отдѣльной продажѣ съ перес. 15 руб.). Подъ редакціей и съ біографическимъ очеркомъ **Н. И. Вейнберга** Переводъ этого изданія удостоенъ въ текущемъ году академіею наукъ пушкинской преміи.

Полное собраніе сочиненій въ 4 книгахъ **И. Ф. Горбунова**. (Цѣна въ отдѣльной продажѣ съ перес. 4 руб. 50 коп.). Подъ редакціей и съ обширнымъ вступительнымъ очеркомъ **А. Ф. Кони** и некрологомъ **Т. И. Филиппова**.

12 книгъ „Ежемесячныхъ литературныхъ и популярно-научныхъ приложений“, содержащихъ романы, повѣсти, рассказы, популярно-научныя и критическія статьи современныхъ авторовъ и отдѣлы бібліографіи, музыки, смѣси, шахматовъ и шашекъ, спорта, забавъ и разныхъ игръ. До 2000 столбцовъ текста съ иллюстраціями. 12 №№ „парижскихъ модъ“, выходящихъ ежемесячно. До 200 столбцовъ текста и 300 модныхъ гравюръ. Съ почтовымъ ящикомъ для отѣтовъ на разнообразныя вопросы подписчиковъ. 12 листовъ рисунковъ (около 300) для руководѣльныхъ и вышивальныхъ работъ и для выжиганія и до 300 чертежей выкроекъ въ натуральную величину, выходящихъ ежемесячно. 1) „Стѣнной календарь“ на 1904 г., отпечатанный въ 9 красокъ Подписная цѣна на годовое изданіе со всѣми приложеніями: безъ доставки: 1) въ С.П.Б.—6 р. 50 к. 2) въ Москвѣ, въ конт. **Н. Н. Печковской** (Петровск. линіи)—7 р. 25 к. 3) въ Одессѣ, въ кн. маг. „Образованіе“ (Ришельевск. № 12)—7 р. 50 коп. Съ доставкой въ С.-Петербургъ—7 руб. 50 коп. Съ пересылкою во всѣ города и мѣстности Россіи 8 руб. За границу—12 руб. Допускается разсрочка платежа въ 2, 3 и 4 срока. Иллюстрированное объявленіе о подпискѣ высылается бесплатно.

Требованія просятъ адресовать: въ С.-Петербургъ, въ Главную Контору журнала „Нива“ (**А. Ф. Марксу**), улица Гоголя (бывш. Малая Морская), домъ № 22.

При этомъ № прилагается объявленіе отъ Перваго Россійскаго Страховаго Общества.

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

Произведенія Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго, какъ-то: „Живое Слово“, „О причинахъ отчужденія отъ Церкви нашего образованнаго общества“, „О религіозномъ сектанствѣ въ нашемъ образованномъ обществѣ“; кромѣ того пастырскія воззванія и увѣщанія православнымъ христіанамъ Харьковской епархіи, слова и рѣчи на разные случаи и проч. Произведенія другихъ писателей, какъ-то: „Какъ всего проще и удобнѣе научиться вѣровать“? Собесѣдованія прот. А. Хойнацкаго.—„Петербургскій періодъ проповѣднической дѣятельности Филарета, митроп. Московскаго“, „Московскій періодъ проповѣднической дѣятельности его же“. Профес. И. Корсунскаго.—„Религіозно-нравственное развитіе Императора Александра I-го и идея священнаго союза“. Профес. В. Надлера.—„Архіепископъ Иннокентій Борисовъ“. Библіографическій очеркъ. Свящ. Т. Буткевича.—„Протестантская мысль о свободномъ в 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 церквахъ христіанскихъ“.—„Графъ Левъ Николаевичъ Толстой“. Критическій разборъ Проф. М. Остроумова.—„Образованные евреи въ своихъ отношеніяхъ къ христіанству“. Т. Стоянова (К. Истомина).—„Церковно-религіозное состояніе Запада и вселенская Церковь“. Свящ. Т. Буткевича.—„Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству“. Историческое изслѣдованіе А. Вертеловскаго.—„Язычество и іудейство ко времени земной жизни Господа нашего Іисуса Христа“. Свящ. Т. Буткевича.—Статьи „о штундистахъ“. А. Шугаевскаго.—„Имѣютъ-ли каноническія или общеправовыя основанія притязанія мірянъ на управленіе церковными имуществомъ“? В. Ковалевскаго.—„Основные 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. Бѣляева.—„Очерки русской церковной и общественной жизни“. А. Рождествина.—„О церковныхъ плодотвореніяхъ“. Н. Протопопова.—„Вторая книга „Исходъ“ въ переводѣ 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. Бѣляева.—„Мысли о воспитаніи въ духѣ православія и народности“. Шестакова.—„Нагѣрная проповѣдь“. Свящ. Т. Буткевича.—„О славянскомъ Богослуженіи на Западѣ“. К. Истомина.—„Ученіе Стефана Яворскаго и Теофана Прокоповича о св. Преданіи“ М. Савкевича.—„О православной и протестантской проповѣднической импровизаціи“. К. Истомина.—„Отношеніе раскола къ государству“. С. Г. С.—„Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.г.) включительно“. Свящ. І. Арсеньева.—„Замѣтки о церковной жизни за-границей“. А. К.—„Сущность христіанской нравственности въ отличіи ея отъ моральной философіи графа Л. Н. Толстого“. Свящ. І. Филевскаго.—„Историческій очеркъ единовѣрія“. П. Смирнова.—„Ученіе Канта о Церкви“. А. Кириловича.—„Православенъ-ли intercommunion, предлагаемый намъ старокатоликами“. Прот. Ю. К. Смирнова.

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

ОТЪ РЕДАКЦІИ

СВѢДѢНІЯ ДЛЯ ГГ. СОТРУДНИКОВЪ И ПОДПИСЧИКОВЪ.

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

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

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

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

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

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

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

■ Редакція считаетъ необходимымъ предупредить гг. своихъ подписчиковъ, чтобы они до конца года не переплетали своихъ книжекъ журнала, такъ какъ при окончаніи года, съ отсылкою последней 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: { Рectorъ Семинаріи, Протоіерей Іоаннъ ЗНАМЕНСКІЙ
Дѣйств. Статск. Совѣтникъ Константинъ ИСТОМИНЪ.