

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1906.

№ 11.

ІЮНЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

	Стр.
Рѣчь къ воспитанницамъ, окончившимъ курсъ Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища, сказанная послѣ акта при послѣднемъ благословеніи ихъ 1-го іюня 1906 г. <i>Высокопреосвященнаго Арсенія, Архієпископа Харьковскаго и Агтырскаго</i>	1—VIII
Идея о премірномъ первосвященникѣ въ ся раскрытіи у Филона Александрійскаго и въ посланіи къ евреямъ <i>Е. Воронцова</i>	529—552
Методы миссіонерской проповѣди христіанства въ первые три вѣка. <i>Проф. А. Спасскаго</i>	553—592

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Ученіе Гартмана о трехъ стадіяхъ иллюзіи. <i>Константинъ Сильвестковъ</i>	383—407
„Основы психологіи религіи“. (Взглядъ проф. У. Флорноу). <i>В. Д-ва</i>	408—422

III. ИЗВѢСТІЯ ПО ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. I. Высочайшій приказъ.—Отъ Харьковской Духовной Консисторіи.—Епархіальныя извѣщенія.—Отъ Валковскаго Уѣзнаго Отдѣленія Харьковскаго Епархіальнаго Училищнаго Совѣта.—Отъ Прибалтійскаго Православнаго Братства.—II Въ защиту духовенства. *Л.*—Письма о церковномъ плѣніи. (Продолженіе). *И. К.*—Къ вопросу о преобразованіи учебныхъ курсовъ въ нашихъ духовныхъ училищахъ и семинаріяхъ. (Продолженіе). *Священники И. Вознесенскаго*.—Епархіальная хроника.—И неепархіальный отдѣлъ.—Разныя извѣстія и замѣтки — Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., п. № 17.
1906.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

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

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлая мысль языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человека и во время изгнания 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 умереніемъ страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Извѣстія по 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 приходами 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 ПЛАТѢ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія лавки, 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—1896 г. по 8 р. за 1897—1901 годы. За 1902 г.—9 р. и 1903 г. 10 рублей. Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 185 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. Рождественна. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

3. БЕСѢДЫ Высокопреосвященнаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, съ о.о. Благочинными Харьковской епархіи. 1903 г. Цѣна 25 к. съ пересылкою.

Πίστει νοοῦμεν.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI.

Р Ъ Ч Ъ

Высокопреосвященнаго Арсенія

Архієпископа Харьковскаго и Ахтырскаго

къ воспитанницамъ окончившимъ курсъ Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища, сказанная послѣ акта при послѣднемъ благословеніи ихъ 1-го іюня 1906 года.

Поздравляю васъ, дорогія юницы, съ окончаніемъ вашего образованія. Не легкой путь школьной жизни вами пройденъ, предъ вами предстоитъ теперь новая жизнь, и вамъ предлежатъ новыя задачи жизни и новыя труды. Чего пожелать вамъ теперь? Желая вамъ въ новой жизни вашей прежде всего здоровья, какъ драгоцѣннѣйшаго блага жизни, безъ котораго человекъ бываетъ не способенъ къ труду и, слѣдовательно, и не въ состояніи принести ту пользу себѣ и другимъ, какую долженъ и могъ бы принести при здоровьѣ; желаю вамъ добраго усилья во всехъ тѣхъ трудахъ, какіе Господь Богъ назначитъ вамъ въ удѣлъ вашей новой жизни и желаю, чтобы вы, соотвѣтственно полученному образованію, принесли пользу вашимъ семьямъ, обществу, среди коего вамъ придется трудиться, дорогому нашему отечеству, такъ нынѣ нуждающемуся въ нравственно-здоровыхъ и мужественныхъ работницахъ, и Св. Церкви, подъ сѣнью которой вы воспитаны, духомъ которой вы вскормлены, и преданными чадами коей вы должны остаться до конца жизни вашей...

Къ сожалѣнію, не всегда исполняются желанія наши. Вообще жизнь наша исполнена болѣе печалей и

скорбей, невзгодъ, бѣдствій и страданій... По отношенію къ частнымъ лицамъ, правда, жизнь бываетъ иногда мирной, спокойной, даритъ ихъ радостями и утѣшеніями, становится для нихъ жизнію, повидимому, вполне счастливой. Но часто ли это бываетъ? И прочно ли такое благоденствіе жизни? Не гораздо ли чаще мы наблюдаемъ, что для многихъ жизнь является не доброй матерію, а суровой и жестокой мачихою.. Поэтому, вступая въ новую жизнь, вамъ предстоящую, надобно быть готовыми на все, что можетъ встрѣтить васъ, миръ или тревога, радость или горе, счастье или несчастіе... Всегда помните, что все въ жизни—отъ Господа, что Господь, Премудрый Промыслитель міра, по неисповѣдимымъ судьбамъ Своимъ, посылаетъ для блага людей однимъ миръ и безмятежное житіе, а другимъ невзгоды и испытанія,—тѣмъ радости и утѣшенія, а инымъ лишенія и скорби.. Помните, что временная наша земная жизнь—подготовленіе къ вѣчной жизни, горнило—въ коемъ очищается и выплавляется безсмертный духъ человѣка, какъ золото отъ пѣчи стыхъ примѣсей. Тамъ, въ вѣчной жизни,—награда человѣку за все земные его подвиги и испытанія, тамъ ждутъ его тѣ радости и блаженство, какихъ онъ заслуживаетъ своимъ терпѣніемъ, безропотностью, мужествомъ и вѣрностію своему высокому назначенію, тамъ—въ будущей жизни.

Видите, дѣти, что полагается мѣриломъ доброй христіанской жизни? Покорность и преданность волѣ Божіей: въ этомъ—сила жизни и мужество добродѣтели. Вѣрующій въ Господа, преданный Ему, послушный водительство Св. Церкви не будетъ смущаться ни предъ какимъ несчастіемъ жизни, не падеть духомъ и не сойдетъ малодушно съ пути, хотя узкаго и тѣснаго, но ведущаго въ жизнь вѣчную (Мате. VII, 14). А какимъ въ жизни становится человѣкъ, не имѣющій вѣры

и преданности волѣ Божіей? Такой въ счастіи легко становится самонадѣяннымъ, гордымъ, тщеславнымъ, рабомъ своихъ прихотей и страстей, въ несчастіи становится малодушнымъ, озлобленнымъ, впадаетъ въ гнетущее уныніе, отчаяніе и даже доходитъ до самоубійства... О, возлюбленные, какъ именно въ настоящее время необходимо заблаговременно внушать вамъ это. отечески предупреждать васъ о томъ, что ожидаетъ васъ и къ чему готовыми вы должны быть...! Вы знаете, какое тяжелое время переживаемъ мы нынѣ, что испытываемъ, терпимъ и что чувствуемъ нынѣ, среди совершающихся необычайныхъ событіяхъ, всѣ мы и взрослые и дѣти, и пастыри и пасомые захваченные водоворотомъ современной жизни. Наряду съ великими и знаменательными событіями, сколько нынѣ творится ужаснаго и губительнаго: сколько покушеній на жизнь, грабежей, насилій и убійствъ,— сколько жертвъ, бѣдствій и горя? Вездѣ нынѣ льются слезы, вездѣ скорбь и туга душевная! Самыя укромныя и тихія убожища мирнаго труда, какъ напр. училища, и тѣ оказались взбаломученными волнующеюся смутою... Честь и слава вамъ, юныя лѣторасли, что вы, въ стѣнахъ сего богохранимаго заведенія, благополучно пережили этотъ годъ, честно и свято исполнивъ свой долгъ, что вы не были увлечены безумнымъ теченіемъ, какъ другія учебныя заведенія, въ томъ числѣ даже и родственное вамъ... Не хотѣлось бы, въ эту торжественно-радостную минуту вашей жизни, говорить вамъ объ этихъ печальныхъ событіяхъ нашей духовной школы, чтобы вновь не растравлять тѣхъ ужасныхъ скорбей, кои еще такъ недавно были пережиты семьями вашими, всѣмъ духовенствомъ нашей епархіи, мною, вашимъ архипастыремъ, и вашими братьями, воспитанниками семинаріи... О, какъ тяжело даже вспомнить это!... Но поэтому самому какъ страшно

становится за васъ въ наше коварное и ужасное время! Нынѣ вездѣ рыщутъ люди, которыхъ надобно всеми мѣрами остерегаться и отъ общенія съ коими нужно убѣгать. Нынѣ столько опасностей, соблазна и обольщеній для неопытныхъ, довѣрчивыхъ и увлекающихся, что нужно всюду и всегда опасаться особенно за васъ — дѣтей юныхъ, неопытныхъ и нетвердыхъ. Съ тревогой душевной боишься, какъ бы вы не подпали влiянiю людей вредныхъ, потерявшихъ вѣру въ Бога, враждующихъ противъ Церкви, богоустановленнаго порядка, противъ всякой власти, готовыхъ, по ослѣпленiю своей гордости и злобѣ сердца, на всякія насилія; боишься, какъ бы они не увлекли васъ съ вѣрнаго пути, какъ бы не растравили ваши умы и сердца зловреднымъ ученiемъ, какъ бы они не сдѣлали изъ васъ, вмѣсто вѣрныхъ чадъ Божіихъ и Церкви, врагами для семьи, общества и для Церкви... О, да не будетъ сего! Сохрани васъ. Господи!...

Если когда, то въ особенности нынѣ должны быть памятны для васъ слова Спасителя нашего: „будьте мудры, какъ змiи, и невинны, какъ голуби“ (Мѡ. X, 16) и слова св. Апостола Павла: „смотрите, поступайте съ осторожностiю, ибо дни лукавы“... (Ефес. V, 16—17). Вотъ я изобразилъ вамъ нынѣшніе дни лукавые, указалъ опасности жизни предстоящія вамъ, будьте же мудры какъ змiи и просты какъ голуби. А въ чемъ заключается мудрость змiи? Наблюденія показываютъ, что мудрость змiи состоитъ въ томъ, что въ минуту опасности змiя прячетъ голову, ибо только пораженіе головы убиваетъ ее. Смотрите же, какъ бы злые люди не поразили не только тѣло ваше, но и душу; какъ бы они не испортили въ васъ доброе сердце, не уничтожили въ васъ вѣру и похитили цѣломудріе: оберегайте сіи сокровища ваши всеми способами, ограждайте ихъ строгою бдительностiю, осторожностiю

и твердостью. Смотрите, какъ бы злые люди, нравственно убивши душу вашу, не сдѣлали васъ злымъ сѣменемъ во вредъ другимъ... Будьте цѣли, какъ голуби. Почему Спаситель въ сей заповѣди указываетъ на примѣръ голубя? Почему голубь является символомъ даже Св. Духа? А потому, что голубь особенно отличается своею чистотою, скромностію, кротостію, преданностію голубицѣ и самоотверженною любовью къ птенцамъ. Голубь является символомъ Св. Духа изъ-за этихъ своихъ свойствъ чистоты и любви. Недаромъ эти: кротость, самоотверженная преданность и любовь голубиныя воспѣваются такъ трогательно въ народной пѣснѣ, въ коей изображается тоска голубя по улетѣвшей голубкѣ, его скорбь о другѣ и смерть отъ разлуки.. Будьте же въ жизни вашей, въ вашихъ семьяхъ, въ средѣ, гдѣ вы будете вращаться, въ отношеніи ко всѣмъ людямъ, какъ голуби, чистосердечны, кротки, незлобиви и вѣрны въ добрѣ, дружбѣ и любви...

Чтобы вы были въ жизни мудрыми и цѣлыми (невинными), вамъ, въ продолженіи семи лѣтъ вашего воспитанія здѣсь, прививали и внушали тѣ правила, какими вы должны руководствоваться въ предстоящей вамъ жизни, на какомъ бы поприцѣ вамъ ни пришлось подвизаться. Здѣсь учили васъ вѣрѣ въ Бога, преданности Св. Церкви и ея уставамъ, любви къ Богу и ближнимъ. Подготавливая для жизни, васъ въ особенности здѣсь подготавливали быть, въ свою очередь, воспитательницами дѣтей народа, потому что большинство изъ васъ пойдетъ именно на это поприще. О, дорогія воспитанницы, помните всегда, какое великое и святое это дѣло, и какъ важно выступленіе на это дѣло съ вашей подготовкой! Нужно только представить себѣ учительницу, которой ввѣрены невинныя, простосердечныя и довѣрчивыя дѣти,—учительницу безъ вѣры въ Бога, безъ преданности Церкви, увлеченную вѣтромъ

ложныхъ ученій, чтобы понять и предугадать, что можетъ выйти изъ этого! А выйдетъ то, что дѣти, прямо или косвенно соблазняемая ею, проникнутся безвѣріемъ, вольномысліемъ, своеволіемъ, нравственною распущенностію, неуваженіемъ къ старшимъ, родителямъ и всякой власти.. Во что же, такимъ образомъ, можетъ превратиться школа? И развѣ подобныя явленія въ разной степени не обнаруживаются въ современной народной школѣ? А между тѣмъ—какъ необходимо нашему народу образованіе прочное, устойчивое, христіанское, которое бы вывело его изъ тьмы невѣжества на путь просвѣщенія и истинно христіанской жизни! Какъ же, посему, необходима для дѣтей народа учительница съ прочной и доброй подготовкой, и насколько такая воспитательница должна бы дорога для дѣла и цѣнима обществомъ. И знайте, юницы, что народъ дѣйствительно высоко цѣнитъ и глубоко уважаетъ учительницу церковной школы, вѣря въ ея прочное религіозно-нравственное направленіе. Церковный духъ дѣтей этой школы, знаніе ими молитвъ, ихъ церковное пѣніе и чтеніе, неукоснительное посѣщеніе храма во всѣ воскресные и праздничные дни, домашнее божественное чтеніе дѣтей,—какъ все это радуется и утѣшаетъ нашъ народъ! Какъ твердо все это держалось и въ прежней, старинной церковной школѣ: мы, люди стараго закала, еще въ школѣ научались на вою жизнь блюсти духъ и уставы Церкви и жить ея жизнью! А нынѣ, увы, нѣкоторые ложные радѣтели блага народнаго хотѣли бы все это изгнать изъ жизни и школы, вытравить въ народѣ его вѣру, его преданность уставамъ и святынямъ Церкви! Но, возлюбленные, остерегайтесь такихъ людей, не довѣряйтесь имъ и будьте осторожны; имѣйте въ своемъ сердцѣ свою святую вѣру, имѣйте свой добрый умъ; сталкиваясь съ людьми противоположнаго направленія, убѣгайте ихъ,

не слушайте ихъ, держитесь твердо правила: „мы будемъ руководствоваться тѣмъ, что намъ внушали въ нашей родной школѣ въ теченіи 6—7 лѣтъ, что завѣщано намъ нашими отцами и матерями“.

При такихъ вашихъ взглядахъ и убѣжденіяхъ ваша жизнь для васъ будетъ нравственно утѣшительна и спокойна. При всѣхъ тревогахъ жизненныхъ вы будете находить одобреніе для себя прежде всего во внутреннемъ свидѣтельствѣ совѣсти вашей, что вы творите дѣло святое, спасительное для васъ и ближнихъ. Будетъ васъ утѣшать и доброе свидѣтельство внѣшнихъ, ибо нравственною своею устойчивостію вы, несмотря ни на что, приобрѣтете себѣ отъ окружающихъ доброе и прочное имя: то училище, которое васъ подготовило къ жизни и завѣты котораго вы оправдываете, будетъ гордиться вами, а то общество, гдѣ вы будете работать, будетъ относиться къ вамъ съ довѣріемъ и уваженіемъ... Но еще высшее и сильнѣйшее утѣшеніе и подкрѣпленіе для себя вы всегда будете находить въ вѣрѣ и Церкви, васъ воспитавшей. Вы пѣли здѣсь разныя поучительныя стихотворенія, пѣсни церковныя и кантаты. Я не знаю, пѣли-ли вы стихотвореніе въ бозѣ почившаго святителя псковскаго Гермогена „Житейское море“:—въ немъ глубокая жизненная правда. „Дай добрый товарищъ мнѣ руку свою, и выйдемъ на берегъ морской, тамъ спою я грустную пѣсню про жизнь, про людей, про синее море, про штормъ кораблей... Ты видишь: какъ на морѣ вѣтеръ все рветъ, ты слышишь, какъ синее стонетъ, реветъ. Вотъ волны какъ горы, вотъ бездны кипятъ, вотъ брызги серебристыя къ небу летятъ... Ты видишь: на морѣ чолнъ къ верху, челнъ къ низу, челнъ въ безднѣ исчезъ! Вотъ снова явился, какъ мертвый воскресъ, но вѣтеръ безпощадно ударомъ рванулъ, и... челнъ, колыхаясь, въ волнахъ утонулъ. И въ морѣ житейскомъ

и въ жизни земной... тамъ бьется страдалецъ какъ рыба объ ледь, то явится помощь, то все пропадетъ, тамъ мучится бѣдный въ борьбѣ одинокъ и часто онъ тонетъ, какъ тонетъ челнокъ... Ты плачешь при пѣснѣ моей... Ты слезы отри, на тихую пристань еще посмотри. Вотъ тихая пристань — святой Божій храмъ, сюда... спѣшить нужно намъ... Здѣсь въ горѣ и нуждахъ всегда благодать готова намъ скорую помощь подать..." Такъ вотъ, дѣти, гдѣ пристань въ буряхъ житейскихъ! Если же тебя постигнутъ невзгоды, бѣды и несчастія, иди въ Божій храмъ, въ молитвѣ и благодати Церкви ты обрѣтешь и утѣшеніе и ободреніе...

Итакъ, возлюбленные дѣти, въ этотъ день окончанія учебнаго года и окончанія вашего образованія мы всѣ здѣсь вмѣстѣ съ вами усердно помолились Господу: возблагодарили за счастливое окончаніе учебнаго года и испросили Его милостей вамъ въ наступающей вашей новой жизни; васъ осѣнили св. Крестомъ, васъ по заслугамъ одарили наградами и аттестатами. А это, что я преподамъ вамъ, это будетъ вамъ моимъ архипастырскимъ благословеніемъ. Примите же отъ меня и отъ Преосвященнаго Евгенія въ благословеніе — каждая изъ васъ — св. Крестъ для постоянного вами ношенія на груди и напоминанія о мужественномъ ношеніи житейскихъ крестовъ, св. Евангеліе — для благодатнаго вамъ утѣшенія чтеніемъ этой св. Книги и молитвенникъ — для домашней молитвы и неопустительнаго соблюденія правила молитвеннаго утренняго, дневнаго и вечерняго. Это все необходимо въ жизни. Да будетъ же Господь съ вами во всѣ дни жизни вашей! Аминь.

ИДЕЯ О ПРЕМІРНОМЪ ПЕРВОСВЯЩЕННИКЪ ВЪ ЕЯ РАСКРЫТІИ У ФИЛОНА АЛЕКСАНДРІЙСКАГО И ВЪ ПО- СЛАНІИ КЪ ЕВРЕЯМЪ.

Matura ac prudens discretio verborum
Scripturae...

(Іоаннъ Кассіанъ).

Принадлежность Апостолу Павлу посланія къ Евреямъ издавна заподозривается на христіанскомъ западѣ. Если въ прежнее время стремились приписать это посланіе кому-либо изъ сотрудниковъ Апостола, то въ новѣйшее время въ ученіи посланія находили даже черты, противорѣчащія Апостольской ортодоксін ученія и заставляющія признать въ авторѣ посланія къ Евреямъ человѣка, получившаго специфическое богословско-философское образование въ духѣ Александрійской теософіи. Филонизмъ посланія къ Евреямъ это нѣчто такое, что *sub iudice est* въ современной западной библиологін, а потому небезынтересно ознакомиться съ одною изъ выдающихся чертъ въ теософемѣ Филона Александрійскаго: съ ученіемъ о первосвященствѣ его спекулятивнаго Логоса при сопоставленіи этого пункта въ Филоновой логологін съ ученіемъ сoterіологическимъ въ посланіи къ Евреямъ.

Несомнѣнно, что представленіе о Логосѣ, какъ первосвященникѣ, находится и въ логологін Филона, также и предикаты, какіе онъ приписываетъ Логосу, тождественны если не по буквѣ, то по смыслу съ встрѣчающимися въ 7 главѣ посланія къ Евреямъ, но при подобномъ внѣшнемъ совпаденіи между Филономъ и Апостоломъ непроходимая пропасть: фактъ, на которомъ зиждется все ученіе Апостола о первосвященствѣ

Господа, — Его вочеловѣченіе — не можетъ быть примиренъ съ воззрѣніями Филона, и должно сказать, что его умозрительный Логосъ только потому и первосвященникъ, что не человѣкъ. Это признаютъ и сторонники предположенія о филонизмѣ посланія къ Евреямъ, такъ Menegoz ¹⁾ замѣчаетъ: „идея о воплощеніи Логоса была противоположна теософскимъ воззрѣніямъ этой школы“ и продолжаетъ нѣсколько далѣе: „единственная черта, гдѣ Филоновскія послышки входили въ непосредственное столкновение съ христіанскими представленіями, заключалась въ вѣрованіи въ воплощеніе Сына Божія. Здѣсь филонистъ, чтобы стать христіаниномъ, имѣлъ нужду въ коренномъ преобразованіи своихъ воззрѣній“. Последнія слова Menegoz знаменательны и по нашему мнѣнію совсѣмъ разрушаютъ критическое достоинство матеріаловъ, какіе онъ собралъ, чтобы доказать филонизмъ въ воззрѣніяхъ автора посланія къ Евреямъ. Если идея о воплощеніи (*la croyance à l'incarnation*) абсолютно непримирима съ принципами Филоновой логологии, а между тѣмъ занимаетъ центральное мѣсто въ посланіи къ Евреямъ, то отсюда для изслѣдователя, чуждаго тенденціозности, возможенъ лишь тотъ выводъ, что посланіе написано не филонистомъ, такъ какъ допущеніе кореннаго преобразованія воззрѣній (*une conversion radicale*) играетъ въ данномъ случаѣ у Menegoz жалкую роль *petitio principii* для доказательства предвзятаго мнѣнія при забвеніи древняго изреченія — *non sibi res, sed se submittere rebus*. Однако въ виду того, что псевдофилонизмъ посланія къ Евреямъ многими устанавливается на ученіи о премірномъ первосвященствѣ, общемъ у Филона и у Апостола, мы постараемся показать шаткость аналогіи въ данномъ случаѣ. Естественность приписанія Филономъ Логосу первосвященническаго служенія для насъ станетъ очевидной, если мы остановимся на самомъ понятіи первосвященства и на изображеніи Филономъ космическихъ функций Логоса.

Всего нагляднѣе сущность первосвященства опредѣляется латинскимъ обозначеніемъ первосвященника — *pontifex*, т. е. по Примазію *pontem faciens* — образующій мостъ, связующій

¹⁾ Menegoz. *La theologie de l'epitre aux hebreux*, Paris 1894, p. 198 и p. 202

сферу Божественную съ областью человѣческой жизни. Въ виду правдоподобія указаннаго этимологическаго состава сложнаго выраженія pontifex ясно, что даже самое наименованіе „первосвященникъ“ говоритъ объ его посредствующемъ служеніи, а потому Филонъ путемъ логической дедукціи могъ прійти къ вышеприведенному положенію. Мы, разумѣется, не констатируемъ знакомства Александрійскаго теософа съ атинскимъ языкомъ, но отмѣчаемъ только сущность первосвященства, какъ ее понимали древніе. Средняя природа Логоса, колеблющаяся между безкачественностью Сущаго (Бога) и разнообразіемъ свойствъ твари, eo ipso дѣлала его мостомъ, связующимъ тварно-ковечный міръ съ первопричиною его бытія. На подобную необходимость первосвященническаго служенія Логоса, какъ вытекающую изъ его метафизическихъ свойствъ, можно находить намекъ въ слѣдующихъ словахъ трактата Quis regum divinarum heres:—Архангелу и старѣйшему Логосу превосходный даръ удѣлилъ Отецъ, породившій все, дабы, стоя посрединѣ (μεστωριος στας), онъ отдѣлялъ происшедшее отъ Сотворившаго. Онъ (Логосъ)—молитвенникъ за смертныхъ, вѣчно обращающихся съ воплемъ къ Нетлѣнному. Логосъ, по Филону, *ни нерожденный какъ Богъ* и съ другой стороны *ни рожденный какъ человекъ*; отсюда природа Логоса—средняя, мостъ между двумя сферами бытія, между Абсолютнымъ и условнымъ. Характерно и обозначеніе у Филона Логоса „μετρης“—ходатай, посредникъ и обоснованіе этого предиката данными общаго міросозерцанія Александрійскаго теософа. Намъ нѣтъ нужды пестрить текстъ выписками изъ Филоновыхъ сочиненій, гдѣ Логосъ называется средней природой (η μεταξω φυσικ) между смертнымъ и бессмертнымъ родомъ, средней природой между Божественнымъ и человѣческимъ, низшею сравнительно съ первымъ и высшею (лучшею) сравнительно со вторымъ, чтобы подкрѣпить сказанное о генезисѣ идеи о первосвященствѣ Логоса у Филона, такъ какъ онъ прямо говоритъ объ актѣ такового служенія Логоса въ чертахъ фаталистическихъ:—было необходимо (αναγκαιον ην—αναγκη обычное обозначеніе языческаго рока, неизбежности) даровать ходатаю, всесовершенному сыну (т. е.

Логосу) ту добродѣтель, чтобы чрезъ него было прощенье (ἀμνηστεια) прегрѣшеній и сообщенье (χορηγία) бессмертныхъ благъ. Наилучшее поясненіе, какой смыслъ имѣеть у Филона формула—*αναρχαῖον ἦν*, находимъ въ выраженіи: рожденному неизбежно измѣняться, ибо это ему свойственно—*παν μὲν το γέννητοῦ ἀναρχαίου τρεπεσθαι, ἰδίον γάρ ἐστι τοῦτο αὐτῷ*. Не можетъ быть сомнѣнія, что въ приведенномъ примѣрѣ *ἀναρχαίου* стоитъ въ логическомъ параллелизмѣ съ *ἰδίον*, а отсюда высказанное ранѣе положеніе приобретаетъ твердую опору въ Филоновомъ словоупотребленіи: необходимое совпадаетъ со свойственнымъ; мысль теософа насъ вводитъ въ циклъ явленій физической (а не моральной) необходимости.

Отъ установленія возможнаго генезиса ученія о первосвященствѣ Логоса у Филона обратимся къ [подробному разсмотрѣнію тѣхъ положеній филонизма, какія радикально противорѣчатъ ученію о воплощеніи Сына Божія. Во первыхъ Логосъ Филона не личное существо (обширное доказательство этого пункта можно найти въ изслѣдованіи профессора М. Д. Муретова), слѣдовательно филоновой теософемѣ должна быть чужда мысль объ ипостасномъ единеніи человѣческой природы съ лицомъ Божественнымъ, отличнымъ отъ Сущаго; во вторыхъ, вочеловѣченіе Логоса было бы, какъ его соединеніе съ матеріею, оскверненіемъ его Богоподобной природы, вслѣдствіе чего онъ потерялъ бы свою способность предстоять Сущему, какъ міровой ходатая и посредникъ, примиряющій Сущее съ немощною и нечистою тварью. Тѣло человѣка, по Филону, держащемуся въ этикѣ и антропологій дуалистическаго взгляда на составъ человѣка—наизагрязненная темница души, стражами заключенной души выступаютъ пожеланія чувственности. Филонъ не щадитъ уничижительныхъ образовъ, чтобы пагляднѣе предствитъ постыдный составъ тѣла: оно не болѣе какъ сметенный прахъ (*συνδετός χοῦς*), вылѣпленная кукла (*τεπλασμενός αὐδρίας*), ово по справедливости отъ рожденія до смерти дурной спутникъ, давящій душу, какъ тяжелая ноша (*οὐχος, αἴδος*)¹⁾. Взаимныя отношенія души и тѣла Филонъ изобра-

¹⁾ Phil. De agricultura 5, i 304.

жаеть, какъ пошеніе трупа: душа—*ψυχροφροουσα*, тѣло—*ψυχροφροουμενον*. Сближаясь съ языческою этикою, Филонъ различалъ 4 главныхъ (кардинальныхъ) страсти, свойственныхъ плоти—это именно сладострастіе (*ηδονη*), пожеланіе (*επιθυμια*), уныніе (*λοπη*) и страхъ (*φοβος*); благодаря злостному вліянію этихъ плотскихъ страстей на душу, человѣкъ (*σωματος και δια σωματος κακιας*)¹⁾ превращается въ гробъ добродѣтели *τοις*; связанная и погребенная въ тѣлесной оболочкѣ душа закрыта отъ луча истиннаго вѣдѣнія, разливаемого въ подсолнечной Логосомъ; главная причина невѣжества по Филону—человѣческая тѣлесность. Извѣстное мѣсто Исхода (32, 27): убивайте каждый брата своего, каждый друга своего, каждый ближняго своего, Филонъ изъясняетъ аллегорически въ смыслѣ требованія самоумерщвленія, аскетическихъ подвиговъ. Подобный взглядъ Филона на тѣло человѣка, на простую соматичность обусловленъ ученіемъ этого философа о самой матеріи: ничто Божественное не можетъ ея коснуться, по самому происхожденію матерія нечиста, и мірообразование изъ первовещества Сущее произвело при посредствѣ силъ служебно-тварнаго рода. Если Александрійскій моралистъ настойчиво проводилъ мысль, что человѣку невозможно освободиться отъ грѣха, то очевидно онъ имѣлъ въ виду тѣ глубины для нравственной чистоты свойства тѣлесности, о каковыхъ мы уже говорили ранѣе—всему смертному и рожденному не возможно освободиться отъ грѣха и стать безгрѣшнымъ. Надъ каждымъ человѣкомъ тяготѣетъ печальный рокъ страдать и заблуждаться, грѣхъ возводится въ необходимое условіе конечнаго бытія, котораго характернымъ признакомъ является удобоизмѣняемость.

Небезынтересно въ занимающемъ насъ вопросѣ о вочеловѣченіи Сына Божія, какъ фактъ, не допускающемъ никакого примиренія съ догматикой у Филона, ознакомиться съ взглядомъ Филона на ветхозавѣтныя теофаніи и съ нѣкоторыми чертами въ его ангелогіи. Примѣчательно, говоритъ Филонъ по поводу Мамврійской теофаніи, что тѣ три странника представились голодными каковыми не были и что они показались потребляющими пищу, тогда какъ не ѣли, но еще удивительнѣе,

¹⁾ De Somniis 39, i 692.

что эти безтѣлесныя существа ради снисхожденія къ благочестивому принимаютъ видъ челорѣка. Для обычнаго читателя библейскаго повѣствованія объ явленіи трехъ странниковъ Аврааму несравненно чудеснѣе фактъ потребленія пищи поѣтившими патриарха небожителями, чѣмъ фактъ призрочнаго явленія въ человѣческомъ образѣ; для Филона же наиболѣе выдающеюся чертою въ данномъ случаѣ является самое воспріятіе человѣческаго облика, какъ уподобленіе, хотя и призрочное и временное, тѣлесной формѣ.

Если и докетическія явленія духовъ въ образѣ тѣлесныхъ существъ Филонъ рассматривалъ какъ нѣчто чрезвычайное, объясняемое только особымъ благоволеніемъ невидимаго міра къ земному подвижнику, то воплощеніе духовъ для нашего теософа не можетъ быть обусловлено ничѣмъ инымъ, какъ ихъ грѣховною склонностью познать условія тѣлесной жизни. Извѣстное повѣствованіе о любви сыновъ Божьихъ къ дочерямъ человѣческимъ Филонъ относилъ, по обыкновенію аллегоризируя, къ стремленію визшихъ духовъ, въ область земли. Воплощающіеся духи по Филону, насельники ближайшихъ къ поверхности земли воздушныхъ слоевъ, которые должны быть обитаемы, такъ какъ воздухъ—одна изъ стихій, а каждая изъ таковыхъ имѣетъ свойственныхъ ей живыхъ существъ (въ огнѣ саламандра). Кромѣ того воздухъ сохраняетъ жизнь животныхъ, поддерживать ихъ дыханіе, а потому было бы неестественнымъ признать его безжизненнымъ и пустымъ. Порывая связь съ Логосомъ, митрополією добродѣтели, духи прельщаются жизнью людей и ниспольютъ въ оковы матеріи. Состояніе падшихъ духовъ отождествляется съ погребеніемъ. Александрійскій теософъ, который не щадитъ красокъ, чтобы изобразить рабство духа предъ матерією, тѣмъ открываетъ свой взглядъ на земную жизнь спадшихъ духовъ, какъ на страданіе являвшееся праведнымъ возмездіемъ за дурное направленіе ихъ любознательности, влекшее ихъ къ запретнымъ для духовъ вождельніямъ чувственности. Для обитателей далекихъ отъ земли воздушныхъ слоевъ, отличающихся нравственнымъ совершенствомъ, Филонъ не признавалъ возможности воплощенія по ихъ глубокому отчужденію отъ всего земнаго, особенно

отъ неизменнаго нобужденія подь видомъ знакомства съ плотскою жизнью получить и человѣческія похоти. Что касается до Логоса, то его полубожественная природа въ достаточной мѣрѣ препятствуетъ допускать его смѣшеніе съ матеріею: идеально Логосъ соединяется со всею совокупностью твари, но онъ не можетъ реально приобщиться къ плоти и крови; будучи душою всего міра, Логосъ не способенъ слиться въ одну ипостась съ отдѣльнымъ человѣкомъ. Если Филонъ убѣждаетъ добродѣтельнаго мужа всячески удаляться отъ тѣлесныхъ пожеланій, *φυγη εν του σωματος*, признаетъ дѣломъ мудрости отчуждаться отъ естественной жизни *ἀλλοτροῦσθαι πρός το σῶμα*, склоненъ глубоко мистически понимать бракъ у патріарховъ (жены ихъ только символъ добродѣтели *ἕκχονα τῆς ἀρετῆς*), то отсюда понятно, какъ мало онъ былъ склоненъ допустить вступленіе въ ту область, изъ которой стремился извлечь человѣка самъ Логосъ, источникъ мудрости, свѣтлѣйшій лучъ Божества. Духъ Божій, замѣчаетъ Филонъ, можетъ только *μενεῖν* — присутствовать въ людяхъ, но не способенъ въ нихъ *καταμενεῖν* — пребывать постоянно, о чемъ говоритъ Писаніе: Не можетъ Духъ Мой *пребывать* въ этихъ людяхъ, ибо они плоть ¹⁾. Аскетъ, говоритъ Филонъ по поводу отъѣзда Іакова отъ Лавана, долженъ отрѣшиться отъ чувственнаго міра. Отсюда понятно, почему всѣ изслѣдователи мнимаго филонизма въ посланіи къ Евреямъ тщательно избѣгаютъ этого подводнаго камня для ихъ аргументаціи, ибо для всевѣдущаго Логоса не было и того повода къ воплощенію, какой существовалъ для низшихъ духовъ при ограниченности ихъ познаній, — исканія знакомства съ земною жизнью.

Такъ мы установили невозможность воплощенія Логоса по возрѣнію Филона на тѣло человѣка; съ другой стороны нѣтъ и никакой необходимости въ этомъ актѣ въ сотериологіи по Филону. Логосъ у нашего теософа не первосвященникъ, примирящій Бога съ разумно—свободною тварью, — онъ міровой ходатай, представляющій предъ Сущимъ за всю вселенную; понятіе примиренія согрѣшившихъ здѣсь замѣнено идею объ умилоствленіи абсолютной въ совершенствахъ Первопричины міробытія, въ

¹⁾ Phil. De gigantibus 7, 266.

естественныхъ (необходимыхъ) несовершенствахъ ограниченной твари. Первосвященство Логоса по Филону синхронистично съ бытіемъ міра, съ первымъ его формирующимъ и дробящимъ дѣйствіемъ на безобразную и беспорядочную первоматерію: *λογος προφορικος* воспроизводитъ тѣ образы, какіе во всей подробности существовали въ *λογος ενδικητος*—мірѣ идеальномъ. Отсюда каждое міровое тѣло, какъ бы оно ни было незначительно, стоитъ въ прямомъ отношеніи не только къ Архитектому міра Логосу *προφορικος*, но и къ Логосу *ενδικητος*, какъ копія къ оригиналу, какъ слѣпокъ къ модели. Какъ видно изъ сказаннаго, первосвященство Логоса носитъ пантеистическій отпечатокъ и примиряетъ Сущее съ тварью не въ нравственно-религіозномъ, но въ метафизическомъ смыслѣ. По поводу подарка перстня Іудею Тамари Филонъ говоритъ, что Богъ впечатлѣлъ каждую вещь своимъ Логосомъ. Логосъ, являясь отцомъ твари, дѣлаетъ таковымъ же и Сущее и разливаетъ въ мірѣ красоту и гармонию Божественной жизни. Насколько въ этикѣ Филонъ унижалъ все матеріальное, настолько въ космологіи онъ его возвышаетъ, смотря на міръ чрезъ радужныя очки эллинскаго оптимизма; міръ олицетворяется, какъ младшій сынъ Сущаго, его дефекты забываются, теософъ упоенъ созерцаніемъ въ мірѣ отображенія совершенствъ Логоса; въ гармоніи жизни вселенной какъ бы тонуть для его умственнаго взора несовершенства пространственно временнаго бытія; міръ является, какъ maximum совершенства, грѣхъ—*conditio sine qua non* бытія твари; обремененной тѣлесностью, онъ неустранимое метафизическою зло, каковое забываетъ Сущее, созерцая въ своемъ Логосѣ идеально чистые первообразы земныхъ вещей. Логосъ приближаетъ самозаключенное Сущее къ міру, заставляетъ снисходить и любить ничтожную тварь, какъ собственное порожденіе. Благодать Божія, говоритъ Филонъ, разливается по міру, исходя изъ Едема Божественной мудрости, каковая Божественный Логосъ; въ другомъ мѣстѣ Логосъ уподобляется рѣкѣ, поющей и поливающей небесныя отрасли добродѣтельныхъ душъ. Отсюда Филонъ придаетъ Логосу наименованіе кравчаго Божія *ομοιοχος*—*ουμπτοσιαρχος*—виночерія, даже сопоставляетъ его самого съ амброзією и веселящимъ напиткомъ для

людей: кто наливаетъ священный кубокъ истинной радости, какъ не виночерпій Божій и кравчій Логосъ, не только подносящій напитокъ, но и являющійся самъ собою чистой утѣхой, приправой, возліаніемъ, веселіемъ, амброзією радости и удовольствія. Очевидно, что приведенная схема натуралистической сотериологіи у Филона слишкомъ далека отъ христіанскаго ученія объ искупленіи. Филоновскій Логосъ—первосвященникъ универса, Христосъ—первосвященникъ человѣчества. Господь становится первосвященникомъ не отъ созданія міра, но по страданіи (*τελευτών δια παθμάτων* Евр. 2, 10); по Филону Логосъ—истинный первосвященникъ, какъ лишенный тѣлесности, по апостолу наоборотъ приобщеніе Господа къ человѣчеству (*χωρὶς σαρκος και αματος* Евр. 2, 14)—основа для Его первосвященства. Господь долженъ былъ увлѣчься во всемъ братіи, чтобы быть милостивымъ и вѣрнымъ первосвященникомъ предъ Богомъ (Евр. 2, 17). Первосвященникъ и Апостолъ нашего исповѣданія не домірный Логосъ *ασαρκος*, но Богочеловѣкъ Иисусъ (Евр. 3, 1). Въмѣсто отвлеченной философской доктрины о вѣчномъ примиреніи Бога съ тварью выступаетъ въ посланіи ясно выраженное ученіе объ историческомъ актѣ искупленія: совершивъ очищеніе грѣховъ, Онъ возсѣлъ одесную величія на высотѣ (Евр. 1, 3), и самое примиреніе изъ области метафизической переносится въ сферу нравственную: Страдавъ и бывъ искушенъ, Господь можетъ и искушаемымъ помочь (Евр. 2, 18). Намъ думается, что сдѣланнаго указанія основныхъ противорѣчій между Филономъ и Апостоломъ достаточно, чтобы засвидѣтельствовать, что вѣчный первосвященникъ вселенной, Логосъ Филона не имѣетъ ничего общаго съ историческимъ первосвященникомъ Христомъ, кромѣ случайнаго совпаденія нѣкоторыхъ предикатовъ, къ обзорѣнію каковыхъ и обратимся.

Основнымъ свойствомъ первосвященника Христа по Апостолу является Его свобода отъ грѣха, какъ первороднаго *αχατος*, такъ и произвольнаго *αματος*, что дѣлаетъ Его все-совершеннымъ нравственно—*οσιος* (Евр. 7, 26). Филонъ также характеризуетъ Логоса какъ свободнаго отъ скверны грѣха и по происхожденію и по существеннымъ свойствамъ его при-

роды, средней между Божествомъ и тварью: Логось получилъ нетлѣнныхъ и чистыхъ родителей, Отцомъ онъ имѣеть Бога; а матерью—премудрость Божию. Въ другомъ мѣстѣ теософъ замѣчаетъ: Говоримъ, что первосвященникъ (подразумѣвается—истинный) не человѣкъ, но Божественный Лгось, не причастный не только вольнымъ, но и невольнымъ прегрѣшеніямъ. Лгось не касается ничего грѣшнаго... онъ—чистый, незапятнанный, нетлѣнный духъ. Лгось не способенъ склониться или приобщиться ко грѣху (мѣста приведены у Menegoz, Opus citatum). Конечно, было бы напраснымъ изглаждать ясно выражающееся сходство разбираемаго предиката непричастности ко грѣху у Филона и у Апостола, но вельзя упускать изъ виду, что одинъ характеризуетъ безтѣлеснаго Лгоса мѣръ Божественныхъ идей, другой Богочеловѣка; между тѣмъ Филонъ, будучи вѣренъ своимъ этическимъ принципамъ, ни одного человѣка не могъ назвать *αμαρτος*: ничто происшедшее не можетъ быть твердымъ и, какъ тлѣнное, подчинено неизбѣжнымъ переменамъ, было необходимымъ поэтому и перво-человѣку подпасть этому несчастію (разумѣется грѣху). Что касается до указанія Апостоломъ на отдѣленность первосвященника Христа отъ міра (превознесенный выше небесъ), то эта черта врядъ ли примирима съ логологіею Филона, у котораго Лгось выступаетъ синтетическимъ пунктомъ міровыхъ силъ, ихъ узломъ. Предикатъ *χωρισμενος απο του αμαρτολου*—отдѣленный отъ грѣшниковъ имѣеть у Апостола отношеніе къ пѣкоторымъ особеннымъ чертамъ въ служеніи ветхозавѣтныхъ первосвященниковъ. Главнымъ днемъ первосвященническаго служенія выступалъ день Очищенія, а потому сообщимъ пѣкоторыя подробности обрядовъ этого дня по талмудическому трактату *Ioma* (преимущественный день въ культовомъ году): за 7 дней до праздника первосвященникъ удалялся изъ своего дома и на всякій случай избирался его замѣститель (*саганъ*), имѣя въ виду возможность невольнаго оскверненія первосвященника во снѣ. Въ храмѣ первосвященникъ пребывалъ въ зданіи *Parhedrin* во внутреннемъ дворѣ. Цѣлью этой изоляціи первосвященника являлось удаление его отъ супружескаго общенія и сосредоточенія для молитвеннаго

предстательства за народъ. Первосвященникъ, пребывая въ храмѣ, или самъ читалъ Библию или слушалъ ея чтеніе, причемъ для такового избирались по преимуществу книги Ездры, хроника (Паралипоменовъ) и Іова. Въ подготовительные дни къ дню праздника Очищенія первосвященникъ выступалъ и жертвосовершителемъ обычнаго утренняго и вечерняго всесожженія (тамидъ). Апостоль показываетъ, что это требованіе обособленности первосвященника осуществляется въ служеніи первосвященника Христа, ставшаго по страданіи превознесеннымъ выше небесъ *οψηλοτερος των ουρανων*. Иное дѣло Логосъ Филона, выступающій по теософу клеємъ вселенной. Но главный пунктъ доказательства Апостоломъ непричастности Христа ко грѣху заключается въ 27 стихѣ 7 главы: не имѣетъ нужды, какъ тѣ первосвященники, приносить жертвы сперва за свои грѣхи, потомъ за грѣхи народа. Это указаніе Апостола также имѣетъ библейское основаніе, а не спекулятивное. Въ древнемъ мицрапѣ Сифра находимъ молитву первосвященника въ день Очищенія о собственныхъ грѣхахъ (т. н. *Vidus*), напоминающій покаянные селихоты синагоги. Въ *Sanhedrin* рѣшается вопросъ, почему Ной не молился объ отвращеніи потопа, и рѣшается въ томъ смыслѣ, что Ной не могъ молиться, не признавая себя совершеннымъ праведникомъ. Однако противоположеніе Господу въ Его первосвященническомъ служеніи ветхозавѣтныхъ литурговъ какъ бы говоритъ въ пользу того, что они должны были ежедневно приносить жертву и за свои грѣхи, что создаетъ *сгих interpretationis* для этого мѣста посланія къ Евреямъ. Для полноты рѣчи коснемся и его. Въ западномъ экзегесисѣ мы встрѣчаемъ попытку легкаго разрѣшенія этого труднаго вопроса, разумѣемъ гипотезу, что Апостоль при обозначеніи первосвященническаго служенія *καθ' ημεραν*—*ежедневно* имѣлъ въ виду не литургическіе акты въ Иерусалимѣ, но обычай въ Леонтополискомъ святилищѣ въ Египтѣ, построенномъ Онією (оніонъ) и впоследствии описанномъ Флавіемъ и талмудомъ (Менахотъ). Но это замѣчаніе покоится на зыбкомъ основаніи возможности иной литургической практики въ Леонтополисѣ, чѣмъ имѣвшая мѣсто въ Иерусалимѣ; между

тѣмъ по описанію Іосифа Флавія совсѣмъ не видно отступленій въ Египетскомъ святилищѣ отъ Іерусалимскаго прототипа, если не считать важною особенностью замѣну стоячаго седмисвѣщника повѣшеннымъ поликандиломъ и башнеобразный видъ постройки. Обращаясь къ изъясненію занимающаго насъ выраженія на библейско-археологическихъ данныхъ, мы найдемъ 2 типа пониманія *каѡ' ημεραυ*: одни отрицаютъ въ данномъ случаѣ буквальное значеніе. у слова *хата* (ср. Марка 14, 49; Дѣян. 16, 5). другіе, сохраняя его, добавляют *εκαστη* (т. е. ежедневно). Последнее пониманіе располагаетъ въ свою пользу талмудическими данными: въ Іерусалимскомъ талмудѣ въ *Chagiga* и въ Вавилонскомъ талмудѣ въ *Resachim* сказано, что первосвященникъ ежедневно приносилъ жертву. Филонъ также указываетъ, что первосвященникъ ежедневно молился и совершалъ жертвоприношенія *ευχας και θυσιας τελον καѡ' εκαστην ημεραν*. При подобномъ толкованіи *каѡ' ημεραυ* толкователи останавливаются на т. н. первосвященнической минхѣ, безкровной жертвѣ всеожжепія, приносившейся первосвященниками ежедневно со времени посвященія утромъ и вечеромъ. Это растительное приношеніе сыпъ Сираховъ, Филонъ и Фласій называютъ *θυσια*; но противъ такого пониманія жертвоприношенія, о которомъ сообщаетъ Апостоль, свидѣтельствуется его исключительно умиловительное за грѣхи первосвященника значеніе, тогда какъ ежедневная минха имѣла предназначеніе служить напоминаніемъ о предоставленіи священства одному потомству Аарона, слѣдовательно была въ строгомъ смыслѣ слова благодарственной жертвою (зевакъ тода).

Иные толкователи изъясняютъ мѣсто не въ смыслѣ указанія на ежедневную жертву, тѣмъ болѣе что минха первосвященника ежедневно приносилась не имъ самимъ, но только отъ его лица. Одни останавливаются на днѣ очищенія, когда первосвященническое служеніе отправлялось въ особенно торжественномъ видѣ; самую формулу *каѡ' ημεραυ* они истолковываютъ въ томъ смыслѣ, что Апостоль имѣлъ въ виду ежегодное повтореніе обряда дня очищенія; но очевидно здѣсь скрыто *petitio principii*, хотя и ссылаются на то, что множест-

венное число *αι αρχιερεας* обозначаетъ длинный рядъ преемственно смѣнявшихся первосвященниковъ, какъ литурговъ дня очищенія. Другіе выдвигаютъ возможность для первосвященника принимать участіе въ ежедневныхъ литургическихъ дѣйствіяхъ священниковъ въ храмѣ, о чемъ имѣется и свидѣтельство Флавія, говорящее въ пользу широкаго участія первосвященника въ обычныхъ священническихъ службахъ, особенно въ дни субботвіе, новомѣсячія и въ дни праздничные; но по мнѣнію Тамидъ опредѣляется такое Богослужбное участіе первосвященника, какъ результатъ его доброй воли, а не ритуальныхъ предписаній; очевидно, что это далеко отъ обозначеннаго Апостоломъ въ *αναγκη εχει*. Еще менѣе давныхъ дѣлать первосвященника участникомъ ежедневнаго жертвоприношенія на основаніи того, что онъ—главное духовное лицо, ссылаясь на Сир. 45, 8, гдѣ все священство какъ бы олицетворяется въ одномъ Ааронѣ; но въ этомъ случаѣ естественнѣе была бы постановка *Ααρων—ομοι Ααρων*, чѣмъ наименованіе служенія—*αρχιερεας*. Иные наконецъ думаютъ, что *καθ'ημεραν* имѣеть въ виду повелѣніе въ законѣ, чтобъ при каждомъ грѣхопаденіи первосвященникъ припосиль умилоствительную жертву (Лев. 4, 3). Мы можемъ избрать путеводною нитью христологическое значеніе разбираемаго мѣста въ посланіи: въ *καθ'ημεραν* Апостоль *implicite* указываетъ на частыя грѣхопаденія ветхозавѣтныхъ первосвященниковъ, ꙗкѣковыя требовали бы ежедневной жертвы за грѣхъ; отрицая необходимость подобной жертвы для Христа, Апостоль ясно выдѣлилъ Его изъ числа людей имѣющихъ помощи (2, 28). Такъ по ученію Апостола въ посланіи къ Евреямъ Господь Іисусъ Христосъ—безгрѣшный первосвященникъ, отличный отъ ветхозавѣтныхъ первосвященниковъ, таковъ же и Логосъ у Филона, безгрѣшный первосвященникъ вселенной, но здѣсь лишь вѣншее сходство при внутреннемъ коренномъ различіи. Логологія Филона ведетъ насъ въ область физическаго міропорядка, Христологія Апостола въ посланіи къ Евреямъ въ сферу исключительно этико-антропологическую.

Но самая главная ошибка заключается у допускающихъ

Филонизмъ пославія къ Евреямъ въ томъ, что они безъ достаточныхъ основаній ипостазируютъ Логоса у Филона, между тѣмъ это скорѣе всего недоразумѣніе, обусловленное образностью языка Александрійскаго теософа. Эманатическое происхожденіе Филоновскаго Логоса болѣе благопріятствуетъ пантеистической космологіи, чѣмъ представленію возникновенія личнаго деміурга.

Е. Воронцовъ.

Методы миссіонерской проповѣди Христіанства въ первые три вѣка.

Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ прежде всего нужно припомнить то, что было сказано въ первой части: въ миссіонерской проповѣди заключался уже и миссіонерскій методъ. Проповѣдь благовѣствовала о Единомъ Богѣ, Исусѣ Христѣ, Сынѣ и Господѣ, будущемъ судѣ и воскресеніи мертвыхъ. Возвѣщалось евангеліе: о Спасителѣ и спасеніи. Какъ духъ и сила излагалась новая религія и проявлялась, какъ источникъ новой нравственной жизни и воздержанія. Вѣсть разносилась объ откровеніи Бога, которому все человѣчество должно подчиниться въ вѣрѣ. Провозглашался новый народъ, явившійся только теперь и долженствующій обнять собой всѣ народы, и въ то же время народъ древній, первоначальный, предлагалась святая книга, гдѣ исторія міра объяснялась съ начала міра до конца его.

Въ посланіи къ Коринѳянамъ (гл. 1 и 2) ап. Павелъ выразительно заявляетъ, что вѣсть о распятомъ Христѣ онъ ставитъ средоточнымъ пунктомъ своей проповѣди и все остальное включаетъ въ этотъ пунктъ: онъ возвѣщаетъ о Христѣ, какъ Искупителѣ. Но это благовѣстіе предполагаетъ, что онъ предварительно раскрылъ предъ своими слушателями ихъ безбожіе и неправедность и привелъ ихъ къ сознанию ся, такъ какъ только при этомъ предположеніи проповѣдь о спасеніи могла стать дѣйствительной и умѣстной. Въ качествѣ поразительнаго доказательства безбожія и неправды онъ выставляетъ при этомъ самоосуждающее невѣдѣніе въ отношеніи къ Богу

и идолослуженіе. При развитіи мысли о виновности предъ Богомъ онъ апеллируетъ къ совѣсти слушателей и къ тѣмъ остаткамъ богопознанія, какіе еще у нихъ сохранились. Поэтому конструкція вачальныхъ стиховъ посланія къ Римлянамъ (1—3 ст.) можетъ быть разсматриваема, какъ конструкція всей павлинической миссіонерской проповѣди. Павелъ первый привелъ своихъ слушателей къ сознанію: „мы всѣ — грѣшники“, указалъ имъ на крестъ Христа и затѣмъ развилъ ученіе о крестѣ, какъ Божіей силѣ и Божіей премудрости.

Искупительное значеніе Иисуса Христа, насколько мы можемъ судить, въ первый разъ ап. Павломъ столь рѣшительно выдвинуто на первый планъ и поставлено средоточіемъ проповѣди, хотя и болѣе ранніе миссіонеры возвѣщали, что Христосъ умеръ за грѣхи наши (1 Кор., 15. 3). Но для послѣднихъ, поскольку они обращались къ іудеямъ или къ лицамъ, стоявшимъ долгое время въ соприкосновеніи съ іудействомъ, естественнѣе было ограничиваться проповѣдью о приближающемся судѣ и опирающемся на Ветхій Завѣтъ доказательствѣ, что распятый Иисусъ есть судья и имѣющійся возвратиться Господь мессіанскаго царства. Отсюда прямо возникало требованіе, предъявляемое къ слушателямъ: „повѣрьте Ему, вступите въ Его общину и исполняйте заповѣди Его“. Рѣчи ап. Петра, помѣщенные въ „Дѣяніяхъ“, съ несомнѣнностью показываютъ намъ, что на первыхъ порахъ дѣйствительно такъ проповѣдовали и притомъ не только іудеямъ, но и многимъ язычникамъ, поскольку и у нихъ предполагалось знакомство съ основнымъ содержаніемъ Ветхаго Завѣта. Но въ 17-й главѣ, гдѣ данъ образецъ миссіонерской рѣчи къ образованнымъ (въ Афинахъ), павловскій образъ проповѣди, несмотря на нѣкоторыя важныя различія, выступаетъ со всею важностью. Она начинается изложеніемъ правильнаго ученія о Богѣ, разсматриваемаго по главнымъ его сторонамъ: монотеизмъ, духовность, вездѣсущіе, твореніе и промышленіе, единство человѣческаго рода, религіозныя потребности и духовное богослуженіе. Доселѣшнее состояніе человѣчества изображается, какъ „невѣдѣніе“, и обозначается, какъ нѣчто, достойное милости, Богъ спускается къ нему. Теперь поступаетъ новое время: покаяніе и

судь, вѣра въ Иисуса Христа, посланнаго Богомъ и воскресшаго изъ мертвыхъ, Искупителя и Судью. Въ этомъ направленіи проповѣдовали многіе образованные миссіонеры, ранѣе всѣхъ ев. Лука. Христіанскіе апологеты и сочиненія, какъ „проповѣдь Петра“ доказываютъ это. Христіанская проповѣдь находила свою опору какъ въ возбужденномъ сознаніи безбожія и неправды, такъ и въ естественномъ богопознаніи; всегда она сопровождалась также и указаніемъ на ближайшій судъ.

Своеобразна и совсѣмъ не—павлинична проповѣдь, приписываемая ему въ „Актахъ Павла“; она, впрочемъ, и не представляетъ собой проповѣди въ точномъ смыслѣ слова. Апостолъ говоритъ въ формѣ евангельскихъ блаженствъ, но въ усиленномъ аскетическомъ духѣ ¹⁾. Заслуживаетъ вниманія, что содержаніе христіанской проповѣди здѣсь формулируется, какъ „ученіе о рожденіи и воскресеніи Возлюбленнаго“ и какъ „слово воздержанія и воскресенія“ ²⁾.

Вліяніе литературно обработанныхъ проповѣдей на миссію не должно слишкомъ переоцѣнивать; одна потрясающая душу, колеблющая сердце частность во всѣ времена являлась болѣе сильнымъ рычагомъ пропаганды, чѣмъ длинная проповѣдь. Дѣянія апостольскія рассказываютъ намъ объ обращеніяхъ многихъ тысячъ въ одномъ мгновенномъ шумѣ. Ан. Павелъ безъ всякаго миссіонера былъ обращенъ посредствомъ видѣнія. Вельможа Кондакии, царицы Ефіонской, былъ приведенъ ко Христу чтеніемъ пророчества Исаи (Дѣян. 6, 26 гл.). Для сколь многихъ еще душъ эта глава, быть можетъ, сдѣла-

¹⁾ Приведемъ для примѣра лишь нѣсколько изреченій. Апостолъ Павелъ находится въ Иконіи, въ домѣ Онисифора и, совершая вечерю, говоритъ поученіе въ формѣ блаженствъ, а Фекла, дочь богатыхъ родителей, обрученная уже жениху Фампрису, сидитъ у окна сосѣдняго дома и слушаетъ его слова: „блаженны чистые сердцемъ, потому что они увидятъ Бога; блаженны, сохраняющіе свою плоть чистою, потому что они будутъ храмами Бога; блаженны умерщвляющіе свою плоть и душу, потому что съ ними будетъ говорить Богъ. Блаженны презирающіе міръ, потому что они угодны будутъ Богу. Блаженны имѣющіе своихъ женъ, какъ не имѣющіе, потому что они наследятъ землю“ и т. д. См. Conze-Beaury, *Monuments of early Christianity*, London, 1894, 63 (Сирская редакція актовъ, наиболѣе достоверная). *Прим. перев.*

²⁾ Образецъ вѣткой, но богатой содержаніемъ проповѣди образованнаго христіанина данъ въ актахъ Аполлонія.

лась причиною переворота! Еекла, язычница, была приоб-
рѣтена посредствомъ „слова дѣвства и воздержанія“ (гл. 7),—
и рассказы апокрифической исторіи апостоловъ даютъ цѣлый
рядъ подобныхъ примѣровъ, такъ что въ дѣйствительности и
значенія этого мотива сомнѣваться нельзя. Что совершаемая
христіанами „изгнанія демоновъ“ производили на многихъ глу-
бокое впечатлѣніе и послужили для нихъ толчкомъ къ пере-
ходу въ христіанство, объ этомъ свидѣтельствуютъ апологеты.
Несомнѣнно также, что устрашающая проповѣдь о всеобщемъ
судѣ и его близости тысячи обращала въ христіанство. А
сколь многіе просто склонялись предъ авторитетомъ Ветхаго
Завѣта въ христіанскомъ его освѣщеніи! Гдѣ требовали дока-
зательства, тамъ на лицо была эта книга ¹⁾.

Поведеніе христіанъ и христіанокъ поддерживало миссію и
прямо дѣйствовало миссіонерски. Ап. Павелъ часто говоритъ
объ этомъ, а 1 посл. Петра (гл. 3, 1) свидѣтельствуетъ, что
тѣ, которые не покорялись слову, поведеніемъ женъ своихъ
приобрѣтаемы были безъ слова ²⁾. Во время Іустина нравственная

1) Проповѣдническихъ сочиненій въ точномъ смыслѣ слова до нашего време-
ни не сохранилось, кромѣ „Преповѣди Петра“ и аналогій, которыя, впрочемъ,
преслѣдовали апологетическія цѣли въ отношенія къ приобрѣтеннымъ уже хри-
стіанамъ. Въ Новомъ Завѣтѣ нѣтъ ни одной книги съ спеціально миссіонерскимъ
характеромъ, такъ какъ синаоптическія евангелія не могутъ быть разсматриваемы
съ этой точки зрѣнія. Она представляютъ собой катихизическія сочиненія, слу-
жившія наставленію тѣхъ, которые уже слышали основы ученія и посредствомъ
его обогащались и укрѣплялись. Съ нѣкоторымъ правомъ миссіонерскимъ трудомъ
можно было бы назвать 4-е евангеліе, въ особенности прологъ его, но и здѣсь
этотъ терминъ неумѣстенъ.

2) Подробности о женщинахъ см. ниже,—но и здѣсь можно привести поучи-
тельное изображеніе ежедневной жизни христіанской жены, имѣющей мужа—
язычника, предлагаемое Тертуліаномъ (къ женѣ, II, 4): „нужно ли явиться на
столикъ, мужъ въ раннее утро назначаетъ свиданіе въ банкъ; придетъ ли день
поста?—мужъ именно въ этотъ день устроитъ пиршество для гостей; нужно ли
ей выйти, тотчасъ же явятся препятствія въ видѣ необходимыхъ домашнихъ
занятий. Какой мужъ дозволитъ своей женѣ ходить по улицамъ въ чужія и бѣд-
нѣйшія хижины, чтобы погнѣять братьевъ? Можетъ ли онъ легко смотрѣть на то,
если ему нужно будетъ отпускать ее на ночь на богослужебныя собранія? Стер-
пятъ-ли онъ, чтобы она отсутствовала всю ночь въ праздникъ Пасхи, или чтобы
она являлась приобщаться вечери Господней, которой онъ гнушается и соблаз-
няется? Будетъ ли онъ смотрѣть равнодушно, что она ходитъ въ темницы цѣло-
вать оковы мучениковъ и давать братьямъ лобзаніе мира или подносить воду для
охлажденія ногъ вѣрующаго? Если придетъ братъ издалека, то какое гостепріимство

жизнь христіанъ обсуждалась съ особенной внимательностью. Мученичества дѣйствовали на широкіе круги. Нерѣдко очевидцы ихъ приходили въ такое возбужденіе, что внезапно и безъ разсужденія обращались къ христіанству. Примѣры, гдѣ бы христіане хотѣли пріобрѣтать прозелитовъ и пріобрѣтали ихъ посредствомъ той матеріальной поддержки, какую они доставляли своимъ членамъ, неизвѣстны. Правда, мы знаемъ, что иногда лицемѣры впутывались въ христіанскія общины и эксплуатировали ихъ благотворительность, но сами язычники ни разу не предъявляли упрека христіанамъ, что они миссіонерствуютъ съ помощью денегъ. Что они устрашительными рѣчами пріобрѣтали легковѣрныхъ, что они обремененнымъ и преступникамъ обѣщали пустую помощь и не дозволенное прощеніе, это язычники утверждали. Съ 3-го вѣка миссіонерскіе методы умножились. Правда, въ моментъ высшаго подъема споровъ съ гностицизмомъ, на минуту казалось, что церковь можетъ устоять лишь въ томъ случаѣ, если она запретитъ всякое соприкосновеніе съ философіей, этой блудницей діавола; „простые и неученые“ ничего не хотѣли слушать о наукѣ. Но уже самъ Тертуліанъ увидѣлъ себя вынужденнымъ бороться противъ этой точки зрѣнія, а псевдо-климентовы гомиліи развиваютъ острую критику метода, который стремится наставленіе и ученіе замѣнить снами и видѣніями ¹⁾. Это методъ Симона вохва. Преимущественно же предъ всѣми александрійская школа, Климентъ и Оригенъ, въ неутомимой работѣ защитили право науки въ церкви. Съ тѣхъ поръ христіанство

онъ встрѣтять въ домѣ язычника? Можешь ли ты укрыться, когда крестишь постель и тѣло свое и плюешь на несчастныя вещи? Если ты истинешь ночью помолиться, не будетъ ли мужъ твой подозрѣвать тебя въ магія? Не замѣтитъ ли онъ, что ты что-то тайно вкушаешь отъ пищи (Древній христіанскій обычай принимать часть евхаристіи предъ сномъ).

¹⁾ Ном. XVII, 14—19. Поражается положеніе, что лучше „слушаться видѣній или наглядности ихъ“ (14); вѣрующій на основаніи видѣній, говоритъ далѣе, или явленій и словъ не знаетъ чему вѣрить; ср. 17: и нечестивые видятъ видѣнія и слы... благочестиво воспитанному и чистому открывается умомъ истина, не сновидѣніями познаваемая, но даруемая разумѣнію добрыхъ“. Ап. Петръ заявляетъ, что его собственное исповѣданіе (Мр. 16) потому было для него цѣнно, что Іисусъ сказалъ ему, что Отецъ даровалъ ему это откровеніе. Въ § 19 вопросъ: „можетъ ли кто-либо предпочитать видѣніе наставленію“—рѣшается отрицательно.

миссіонерствовало словомъ и литературой (на Востокѣ; на Западѣ мало). Но съ 3-го вѣка могучимъ средствомъ миссіи сдѣлалась сама церковь въ ея цѣлостности. Послѣ того какъ всѣ отдѣльныя общины слились въ одну вселенскую церковь, она уже однимъ своимъ бытіемъ и силой дѣйствовала притягательно и плѣнительно.

При вступленіи въ христіанскую общину принимаемый долженъ былъ креститься. Первоначальная исторія этого обряда скрывается въ глубинѣ вѣковъ, но, очевидно, онъ не былъ введенъ только для того, чтобы противопоставить его языческой склонности къ мистеріямъ. И дѣйствительно, едва-ли можно придумать какое-либо иное дѣйствіе, которое бы при своей удивительной простотѣ такъ близко шло навстрѣчу религіознымъ стремленіямъ. Церемонія погруженія въ воду и поднятія изъ нея давала ручательство, что старое омыто и прошло и новый человекъ родился: произнесеніе имени Іисуса Христа или трехъ именъ во время этого акта поставляло крещаемого въ внутреннее общеніе съ Ними, возвышало его до Нихъ. Спекулятивная мысль скоро начала надъ нимъ свою работу: погруженіе есть умираніе, въ отношеніи къ Христу—умираніе во Христа, погруженіе въ Его смерть; вода есть символъ Его крови. Такъ училъ уже ап. Павелъ, но онъ отвергъ начавшіяся въ Коринѣ изысканныя спекуляціи касательно таинственнаго отношенія между крещаемымъ и крещающимъ (1 Кор. 15, 29). Замѣчательно, что онъ благодаритъ Бога за то, что онъ въ Коринѣ лично крестилъ только немногихъ. Безъ сомнѣнія, эти слова нельзя понимать, какъ пренебреженіе къ крещенію; онъ напоминаетъ здѣсь—и правда въ этомъ случаѣ съ радостью--о границахъ своего апостольскаго званія. Этимъ званіемъ возложена на него только проповѣдь слова Божія: крещеніе, въ строгомъ пониманіи, не принадлежитъ къ его компетенціи; онъ можетъ его исполнять, но по правилу оно—дѣло другихъ, потому что для большинства оно предполагаетъ продолжительный періодъ наученія и испытанія. Такъ много времени апостоль не имѣетъ. Крещеніе не начальный актъ, но заключеніе этого начального акта.

„Дѣлаются, но не раждаются христіане (Апол., гл. 18)“—

эти слова Тертуліана обозначаютъ собой фактъ, преобладавшій до половины второго столѣтія, когда наступило естественное распространеніе христіанства отъ родителей къ дѣтямъ. Около этого же времени получила свое начало и практика крещенія дѣтей; за существованіе ея въ раннѣйшую эпоху не имѣется твердыхъ данныхъ. Но былъ ли крещаемый взрослымъ человѣкомъ или ребенкомъ, крещеніе все равно понималось какъ таинство съ сверхъестественными слѣдствіями. Что оно, безотносительно къ той или другой степени воспримчивости крещаемого, очищаетъ отъ всѣхъ прежнихъ грѣховъ, что выходящій изъ купели крещенія человѣкъ становится вполне чистымъ и святымъ,—это было общепризнаннымъ положеніемъ. Таинство крещенія имѣло очень большое значеніе для миссіи. Оно было столь же понятнымъ, сколько и утѣшительнымъ дѣйствиемъ; церемонія его совершенія не была настолько необычна, чтобы, подобно обрѣзанію или таврососу, вызывать противъ себя соблазнъ и отвращеніе; она представляла собой вѣчто понятное, что само въ себѣ заключаетъ глубокий смыслъ. Сопоставленіе обряда съ крещеніемъ Христа отъ Іоанна не только открывало новое поле для глубокомысленныхъ комбинаций и спекуляцій, но и самому крещенію придавало новую святость и болѣе высокое содержаніе. При крещеніи Іисуса Духъ Божій сошелъ на Него. Духъ Божій носится надъ водой при каждомъ крещеніи и дѣлаетъ ее банею возрожденія и обновленія. Не только уже Тертуліанъ высказалъ въ своемъ трактатѣ „о крещеніи“ все, что можно сказать о немъ, но и простой христіанинъ Ермъ, на шестьдесятъ лѣтъ ранѣе, не находитъ достаточно словъ, когда онъ говоритъ о крещеніи: апостолы низошли во адъ и тамъ крестили давно упокоившихся.

Въ церкви изъ язычниковъ крещеніе съ самаго начала понималось, какъ таинство ¹⁾; это показываетъ исторія развитія его:

1) Сначала и очень продолжительное время совершеніе крещенія не производилось тайно отъ язычниковъ; это началось съ конца второго вѣка отчасти изъ педагогическихъ цѣлей, отчасти для того, чтобы сильнѣе отгнѣнить таинственный характеръ его. Значеніе, которое придавалось самому обряду, видно изъ „Ученія Апостоловъ“ (гл. 7). „Преимущественно должно пользоваться текущей водой; если такой нѣтъ на лицо, то слѣдуетъ замѣнить ее стоячей холодной водой; за

просто крещеніемъ, какъ оно совершалось въ древности, уже не довольствовались. Обряды умножались, новыя церемоніи прибавлялись. Вышеупомянутое сочиненіе Тертуліана свидѣтельствуєтъ о томъ, что уже въ его время развитіе этого таинства стояло на высокой степени, но суть дѣла отъ этого измѣнилась мало и почти нисколько: крещеніе осталось дѣйствіемъ, очищающимъ всѣ прошлыя грѣхи.

Оно есть таинство спасительное, таинство страшное, потому что церковь первоначально не владѣла никакимъ другимъ средствомъ для отпущенія грѣховъ. кромѣ этого. Кто крестится, тотъ долженъ оставаться чистымъ ¹⁾. Секты пытались ввести вторичное крещеніе, но ихъ попытка была отвергнута. Неповторяемость крещенія стала правиломъ всей церкви. Но затѣмъ постепенно развилось таинство покаянія, возстановляющее потерянную послѣ крещенія благодать. Однако, несмотря на это, въ 3-мъ и 4-мъ вѣкахъ продолжалъ существовать обычай откладывать крещеніе, чтобы предъ самымъ концомъ жизни воспользоваться этимъ универсальнымъ средствомъ. Серьезные учителя церкви сильно боролись противъ этого обычая, но уничтожить его не могли.

Не менѣе важнымъ, чѣмъ самое крещеніе, считалось и приготовленіе къ нему: здѣсь наиболѣе ярко выступаетъ духовный характеръ этой религіи и открывается нравственно-соціальная сила ея. Это мы знали и ранѣе, но недостаточно твердо; открытіе „Ученія 12-ти Апостоловъ“ подтвердило это и привело въ полную ясность. Язычникъ, хотѣвшій сдѣлаться христіаниномъ, не тотчасъ же допускался къ крещенію. Послѣ того, какъ въ главныхъ чертахъ были проповѣданы ему Богъ и Господь Иисусъ Христосъ, Спаситель и Искупитель міра, и затронуто сердце его, его ознакомляли съ тѣмъ, въ чемъ состоитъ воля и законъ Божій, и что значило отречься отъ язычества. Не краткое ученіе только предлагалось ему тогда, но

отсутствіемъ послѣдней надо пользоваться теплой водой; наконецъ, если и теплой воды нельзя добыть въ достаточномъ количествѣ, то можно прибѣгнуть къ обливанію.

¹⁾ „Печать крещенія должно сохранить чистой и неповрежденной“,—2 посл. Климента.

въ послѣдовательной и пространной рѣчи изображались предъ нимъ „два пути“,—путь добра и путь зла; грѣхъ преслѣдовался въ самомъ зародышѣ его. Онъ долженъ былъ отречься отъ него и слушаться закона Божія, и только послѣ того, какъ церковь убѣдилась, что онъ усвоилъ себѣ нравственное ученіе ея и хочетъ слѣдовать ему, допускался къ крещенію ¹⁾. Еще синагога имѣла свой прозелитскій катихизмъ; еще она воспитывала ихъ для религіи. Христіанство приняло отъ нея этотъ порядокъ, углубило его и очистило отъ всѣхъ внѣшностей. Сильнѣйшіе мотивы опредѣляли ее здѣсь: только такъ она могла отразить идолопоклонство во всѣхъ его видахъ, только такъ открывалась для нея возможность осуществить то, чѣмъ она хотѣла быть—*святой общиной Божіей*. Въ теченіе 150-ти лѣтъ она, въ виду этой высочайшей нравственной задачи, обсуждала все другое, какъ дѣло второстепенное. Она не знала никакой вѣры, никакого прощенія, которое могло бы служить подушкой для успокоенія совѣсти вѣрующаго, и что она не сразу достигла господства надъ гностицизмомъ.—это объясняется тѣмъ, что людей, вѣровавшихъ во Христа, какъ Господа, и отличавшихся высоконравственнымъ образомъ жизни, она не могла исключить изъ себя. Въ предкрещальномъ наставленіи, какъ великомъ и связующемъ нравственномъ ученіи, заключалась ея крѣпость и она помогала и поддерживала братьевъ, чтобы они имѣли силу дѣлать то, что обѣщали ²⁾.

Къ сожалѣнію намъ неизвѣстны такія біографіи изъ первыхъ трехъ столѣтій, которыя изображали бы предъ нами обращеніе или внутренней ростъ и развитіе отдѣльныхъ личностей.

¹⁾ Іустинъ, Ап. 1, 65: „(омывается) увѣровавшій и давшій свое согласіе“. Ориг., прот. Цельс. III, 51: „христіане сначала испытываютъ, насколько это возможно, сердце тѣхъ, кто желаетъ сдѣлаться ихъ слушателями; они наставляютъ ихъ отдѣльно, и если эти слушатели представляютъ достаточныя доказательства за то, что они хотятъ вести добрую жизнь, то допускаются къ общенію... Нѣкоторые изъ христіанъ назначаются на то, чтобы наблюдать и испытывать жизнь и поведеніе тѣхъ, которые желаютъ (присоединиться къ нимъ), съ тою цѣлю, чтобы не допустить въ общество виновныхъ въ грубыхъ порокахъ, другихъ же принимаютъ съ полною радостью, и они съ каждымъ днемъ становятся лучше“.

²⁾ Оригенъ свидѣтельствуетъ (прот. Цельс.), что нравственное наставленіе оглашаемыхъ и молодыхъ членовъ общины различалось по потребностямъ ихъ положенія и познаній.

Эти біографіи не исцели; онѣ вообще не были написаны. Также и внутренняя исторія ап. Павла до дня предъ Дамаскомъ остается для насъ темной; мы знаемъ только тотъ переворотъ, который самъ Павелъ ощутилъ, какъ внезапное событіе. Іустинъ рассказываетъ намъ обстоятельства, предшествовавшія обращенію его въ христіанство (въ Разговорѣ съ Триф.), какъ онъ прошелъ всѣ философскія школы и наконецъ позналъ истину, покоящуюся на откровеніи. Но это изложеніе чрезчуръ искусственно и мало поучительно. Нѣсколько глубже мы можемъ проникнуть въ внутреннее развитіе Таціана на основаніи его „Рѣчи къ эллинамъ“, но начертать полный и дѣйствительный образъ его мы не въ состояніи. Болѣе богатый матеріалъ заключаетъ въ себѣ небольшое сочиненіе Кипріана кареагенскаго „къ Донату“: онъ искалъ силы, которая должна была спасти его изъ недостойной жизни, и нашелъ ее въ христіанской вѣрѣ.

Какъ глубоко должно было отражаться обращеніе къ христіанству въ семейной и домашней жизни, сколько ссоры, вражды и раздѣленія должны были порождать тѣ случаи, когда одна часть семейства становилась христіанскою, а другая оставалась вѣрною языческой религіи! „Предастъ братъ брата на смерть, и отецъ сына, и возстанутъ дѣти на родителей и умертвятъ ихъ“. „Не думайте, что Я пришелъ принести миръ на землю,—не миръ, но мечъ; ибо Я пришелъ раздѣлить человека съ отцемъ его и дочь съ матерію ея, и невестку со свекровію ея“ (Мѡ. 10, 21. 34—37). Только немногія изъ этихъ трагедій переданы намъ. Іустинъ рассказываетъ (Апол. II) объ одной знатной брачной парѣ въ Римѣ, жившей порочно; жена обратилась въ христіанство и, не желая оставаться при своемъ порочномъ мужѣ, потребовала развода; но мужъ донесъ на нее и на учителя ея городскому префекту ¹⁾. Эскла, ставши христіанкой, не хотѣла ничего знать о своемъ женихѣ Фамирисѣ,—эти явленія должны были происходить часто, потому что даже обращенныя жены отказывались отъ супружескаго

¹⁾ Тертуліанъ свидѣтельствуетъ (къ желѣ, II, 5), что языческіе мужья держали въ страхѣ своихъ христіанскихъ женъ уже потому, что они всегда могли донести на нихъ.

долга; женихъ сдѣлалъ доносъ судѣ на учителя ея (ап. Павла), Фекла покинула свой домъ. Наиболѣе трогательныя сцены рассказываются въ мученическихъ актахъ Перепетуи. Благо-родно рожденная, воспитанная свободно, состоявшая въ знатномъ замужествѣ, Перепетуя имѣла отца и мать язычниковъ и двухъ братьевъ, изъ которыхъ одинъ былъ оглашаемымъ. Въ качествѣ оглашаемой, Перепетуя, въ гоненіе Септимія Севера, была арестована и заключена въ тюрьму, имѣя при себѣ новорожденнаго сына, кормившагося грудью. И вотъ началась полная мученій драма между престарѣлымъ отцомъ ея, чувствовавшимъ себя опозореннымъ въ глазахъ всего языческаго общества, и Перепетуей, не сдававшейся ни на какія просьбы. Онъ пытался употребить сначала насилія: „тогда (послѣ заключенія въ темницу) бросился на меня (акты написаны отъ лица Перепетуи) отецъ, чтобы вырвать мнѣ глаза, но повредилъ ихъ только... въ теченіе нѣсколькихъ дней, пока отсутствовалъ отецъ, я воздавала хвалу Богу“. Незадолго до допроса, отецъ, снѣдаемый скорбью, снова пришелъ къ своей дочери и обратился къ пей съ такими словами: „дочь моя, сжался надъ сѣдинами моими, пожалѣй отца, если я достоинъ называться твоимъ отцомъ; вотъ эти руки привели тебя въ цвѣтуцій возрастъ; не отдавай меня на позоръ людской; посмотри на братьевъ твоихъ, на мать и тетку твою, посмотри на сына твоего, который не можетъ жить безъ тебя, это говорилъ мнѣ отецъ, цѣлуя руки мои, и даже палъ къ ногамъ моимъ со слезами, называя меня не дочерью, а госпожей“. На допросѣ отецъ снова пришелъ уговаривать ее, но былъ наказанъ розгами за вмѣшательство въ процессъ: „и прискорбень былъ мнѣ этотъ случай съ моимъ отцомъ, какъ будто бы я сама была наказана, и пожалѣла я его ради старости его“. Наканунѣ казни отецъ еще разъ явился къ ней: „пришелъ ко мнѣ отецъ, полный печали, упалъ на землю, простерся предо мной и сталъ говорить такими словами, которыя бы могли поколебать всю тварь“. Но они не поколебали Церпетуи, и она умерла мученически.—Мученицѣ Агаѳонинѣ народъ кричалъ: „сжался надъ дѣтьми твоими“! Она отвѣтила: „я имѣю Бога, который можетъ оказать милость имъ“. „Мужъ, не имѣющій болѣе по-

водовъ къ ревности, разводится съ женой, которая, сдѣлавшись христіанской, стала цѣломудренной. Отецъ лишаетъ наследства покорнаго сына, безпорядки котораго онъ прежде охотно сносилъ. Господняъ прогоняетъ вѣрнаго раба, съ которымъ до тѣхъ поръ онъ поступалъ кротко (Тертулл. Апол. гл. 3)². Многіе мученическіе акты рассказываютъ о такихъ же фактахъ ¹); Генезій говоритъ, что онъ проклялъ своихъ христіанскихъ родителей и родственниковъ ²). Но наблюдаются и обратные факты: „юный Оригенъ, почти еще мальчикъ, пишетъ своему отцу, заключенному въ темницу ради вѣры: „берегись, не перемѣняй своихъ мыслей изъ за насъ (Евс. Ц. И. VI. 2)³). Какъ многочисленны были случаи, когда мужъ былъ язычникомъ, а жена христіанкой! Чаще, конечно, семейныя отношенія не порывались, но какая масса печали и заботъ должна была сопровождать собой эти браки въ большей части ихъ.

Живая вѣра не нуждалась въ особенныхъ методахъ, чтобы постоянно распространяться: чрезъ всѣ препятствія она проходила побѣдительницей, и самыя сильныя чувства природы не могли погубить ее. Но этотъ идеальный порядокъ примѣ-

¹) Христіанскія дѣвцы изъ хорошей фамиліи (Фессалоники) во время гоненія Діоклятiana убѣжали безъ воли родителей и блуждали въ горахъ въ теченіе педѣли (Acta Agapae, Chioniae, Irenae, — у Ruinart'a, Act. Mart., p. 946). Какъ горько жалуется предъ президомъ знатный Фортунацианъ въ актахъ Сатурнина и Датива (того же времени), что Дативъ въ отсутствіе отца прокрался въ домъ и обратилъ сестеръ его въ христіанство, даже увелъ съ собой въ Абитину (Ruinart, ibid. p. 417). Ср. сцену между солдатомъ—христіаниномъ Маркіаномъ и языческой женой его въ актахъ Маркіана и Никандра (Ruinart, ibid. p. 572); когда мужъ шель въ казни, жена говорила: „горе мнѣ несчастной! что не отвѣчаешь мнѣ? презираешь меня ты, господинъ; посмотри на сына твоего сладчайшаго, возвратись къ намъ, не презирай насъ; куда сѣдшишь, куда стремишься, почему ненавидишь насъ?“—Также и въ актахъ Иринея (Ruin. p. 438): родители и жена заклиняютъ юнаго епископа сармійскаго не жертвовать собой. О мученицѣ Діонисіи Евсевій сообщаетъ, что она любила своихъ дѣтей, однако же не болѣе Господа (Ц. И. VI, 41)⁴.

²) Ruinart. ibid. p. 812.

³) Ср. жена Никандра въ актахъ Маркіона и Никандра, по имени Дарія: она убѣждаетъ мужа оставаться твердымъ; также акты Максимиліана (Ruinart. p. 340), въ которыхъ отецъ поощряетъ мученика и радуется о смерти сына за вѣру; въ актахъ Іакова и Маріана мать Маріана ликуетъ по случаю смерти ея сына Маріана.

нимъ къ 3-му столѣтію только въ ограниченной мѣрѣ. Съ этого времени христіанство дѣйствовало, какъ монотеистическая религія таинствъ и какъ могущественная церковь, имѣющая своихъ святыхъ лицъ, свои святыя книги, святое вѣроученіе и освящающій культъ. Также и потребностямъ массы она удовлетворяла теперь инымъ способомъ, чѣмъ прежде, создавая и учреждая посты, праздники святыхъ и обращая особое вниманіе на развитіе культа.

I.

Имена вѣрующихъ во Христа въ первые три вѣка христіанства.

Иисусъ Христосъ называлъ собравшихся около Него „учениками (μαθηται)“¹⁾, Себя же именовалъ учителемъ,—это несомнѣнный фактъ,—и собравшіеся около Него обращались къ Нему, какъ учителю²⁾ и обозначили себя учениками Его (какъ также послѣдователи Іоанна Крестителя назывались учениками Іоанна). Отсюда слѣдуетъ, что и отношенія Христа къ Своимъ ученикамъ за время Его земной жизни опредѣлялись не мыслью о немъ, какъ о Мессіи, а почитаніемъ Его, какъ учителя. Мессіанское достоинство Іисуса,—оно должно было сткнуться вполнѣ при второмъ Его пришествіи,—не было еще ясно понятой тайны вѣры. Самъ Христосъ публично воспринялъ это достоинство при торжественномъ входѣ въ Іерусалимъ.

По воскресеніи ученики Его съ полною увѣренностью и открыто свидѣтельствовали, что Іисусъ есть Мессія, но они продолжали называть себя учениками,—доказательство живучести разъ даннаго имени,—и двѣнадцать довѣренныхъ также именовали себя „двѣнадцатыо учениками“ или прямо „двѣ-

¹⁾ Замѣчательны слова, приведенныя у Мк. 23, 8: „не называйте себя учителями, потому что одинъ у васъ учитель; вы же всѣ братья“. Можно было бы ожидать, что онъ скажетъ: „ученики“, но это само собой разумѣлось; Христосъ хотѣлъ отбѣнить равенство всѣхъ Своихъ учениковъ и обязанность ихъ въ взаимной любви.—Любопытно, что апостолы никогда или очень рѣдко называли себя учителями“ за исключеніемъ ап. Павла.

²⁾ Параллельное обозначеніе „наставникъ“ часто встрѣчается у Луки.

надцать¹⁾. Изъ дѣяній апост. мы узнаемъ (гл. 1. 6, 11. 11—16, 18, 21), что имя учениковъ, въ собственномъ смыслѣ уже не подходящее, двумя десятилѣтїями позднѣе было принято христіанами, и именно палестинскими, какъ ихъ собственное обозначеніе²⁾. Но ап. Павелъ никогда его не употреблялъ, и вообще дальнѣйшія свидѣтельства показываютъ, что имя „ученики“ (съ прибавленіемъ „Господа“) постепенно сдѣлалось наименованіемъ, предлагаемымъ исключительно къ личнымъ ученикамъ Христа т. е. прежде всего къ двѣнадцати, а потомъ и къ остальнымъ³⁾. Такъ мы находимъ это у Папія, Иринея и др. Это имя стало почетнымъ именемъ для тѣхъ, которые сами видѣли еще Господа (но и не для всѣхъ же палестинскихъ христіанъ древняго времени?) и которые могли служить свидѣтелями противъ еретиковъ, докетически понимавшихъ лицо Христа. Но кромѣ того, исповѣдники и мученики во 2-мъ и 4-мъ столѣтіяхъ удостоивались этого почетнаго титула „учениковъ Господа“. Поскольку они своимъ исповѣданіемъ заявили твердую вѣру въ Него, то и Онъ поставляетъ ихъ наряду съ первыми Своими учениками (ср. Мѡ. 10, 32); они также близки къ Господу какъ и тѣ, ходившіе съ Нимъ по землѣ⁴⁾. Имя „учениковъ“ пришло въ забвеніе, такъ какъ

1) „Ученики“, въ древнѣйшее время это слово служило исключительнымъ обозначеніемъ только двѣнадцати учениковъ, но и всѣ христіане назывались такъ.

2) Дѣян. Апост. 21, 16, называютъ вѣстнаго Мнасона давнимъ (ἀρχαῖος) ученикомъ, онъ вѣроятно былъ или личнымъ ученикомъ Христа или ученикомъ перваго поколѣнія.—Заслуживаетъ вниманія, что Епифаній (Наст. 29, 7) называетъ учениками всѣхъ переселившихся въ Целсу христіанъ.

3) Не свидѣтельствуютъ-ли уже о суженіи понятія слѣдующія слова Мѡ. 10, 42: „кто напоитъ одного изъ малыхъ сихъ чашею холодной воды во имя ученики?“

4) Ученики безъ прибавки „Господа“ или „Христа“ въ вѣкъ послѣ Дѣяній Апост., насколько я знаю, нигдѣ не употребляется въ смыслѣ обозначенія всѣхъ послѣдователей Христа (сюда естественно не принадлежатъ тѣ мѣста, гдѣ это слово не имѣетъ техническаго значенія, такия мѣста перѣдки). То же нужно сказать и объ употребленіи слова „ученики“ съ прибавкой „Господа“. Не слѣдуетъ обманываться позднѣйшими апокрифическими книгами и апологетами 2-го вѣка. Последніе перѣдко называютъ Христа своимъ учителемъ и себя (а также и вообще христіанъ) учениками Юго. Но эта терминологія не имѣетъ никакой или только внѣшнюю связь съ древней терминологіей и возникла изъ апологическихъ основаній въ подражаніе терминологіи философскихъ школъ. Апологеты оченъ

уже не существовало тѣхъ отношеній, какія оно выражало: оно говорило слишкомъ мало или слишкомъ много. Его замѣнили другія имена для вѣрующихъ, получившія техническое значеніе.

Сначала іудеи изобрѣли для своихъ отпавшихъ соплеменниковъ разныя имена: они называли ихъ „назарейми“, „галилеянами“ и вѣроятно „нищими“, но въ дѣйствительности эти наименованія касались только небольшихъ кружковъ ¹⁾.

хорошо знали, что Христосъ не есть учитель ихъ въ собственномъ смыслѣ, но „законодатель“, „законъ“, „Логосъ“ „Спаситель“ и „судья“. Вслѣдствіе этого и выраженіе „Господне ученіе“ (апологеты в. Клим., Стром. VI, 15, 124; VI, 18, 165; 7, 10. 57; 7, 15, 90; 7, 18), не можетъ служить доказательствомъ, что апологеты серьезно смотрѣли на Христа, какъ ихъ собственнаго учителя. На нѣчто большее хотятъ претепловать „ученіе Господа (заглавіе извѣстнаго древянаго ватихизиса) и такія заявленія, какъ 1 Клим. 13: буденъ помнить слова Господа Иисуса, какія Онъ сказалъ, *поучая* (διδάσκων)“; Полк., и. 2: „Памятуя, что сказалъ Господь, *уча*“; Апост. церк. уставы (Texte und Untersuchung. Bd. II, Heft. 5, s. 25): „предусматривая слова *учителя* нашего“; „предсказалъ, когда *училъ* (S. 30)“. Относительно этихъ мѣстъ слѣдуетъ напомнить, что Апост. церк. уставы“ (какъ и „Апостольскія Постановленія“) по своей формѣ представляютъ фикцію, гдѣ говорятъ сами Апостолы.—Что мученики и исповѣдники еще при жизни носили предикать „учениковъ Христа“, видно изъ многихъ свидѣтельствъ; см. Игнат. къ Ефес. 1: „надѣюсь принять въ Римѣ борьбу со зѣбрами, чтобы посредствомъ мученичества сдѣлаться ученикомъ (Христовымъ)“; къ Рим. 4 гл.: „тогда я буду поистинѣ ученикомъ Христа, когда даже тѣла моего міръ не будетъ видѣть“; къ Рим. 5 гл. „оскорбленіями ихъ и больше научаюсь (μαθητεύομαι) становлюсь ученикомъ Христа“; Martyr. Polyc. 17: „мы любимъ мучениковъ, какъ учениковъ и подражателей Господа“. Когда Наванціанъ основалъ свою церковь катаровъ (чистыхъ), онъ пытался перенести на нее понятіе учениковъ и подражателей Христа.

¹⁾ Дѣян. 24, 5: „ересь назареевъ“; ан. Навель названъ предстоятелемъ ея. Имя распространено было въ Палестинѣ до 4-го столѣтія и далѣе; Епиф. (Haer. 1). „назореевъ или христіанъ; христіанство называемое такъ недолгое время іудеями“. Іудео-христіане, повидимому, пользовались имъ.—Первые ученики Христа назывались „галилеянами“ (Дѣян. 1, 11; 2, 7). Это было собственно географическимъ обозначеніемъ ихъ происхожденія, но заключало въ себѣ нѣкоторое пренебреженіе къ нимъ, какъ людямъ, вышедшимъ изъ полуязыческой страны. Епиктетъ одинъ разъ употребляетъ это имя для христіанъ (Arrian., Diss. IV, 7. 6). Потомъ откопалъ его Юліанъ (Григ. Богосл., Слово 4: „новости вводилъ Юліанъ относительно наименованія, называя галилеянами вмѣсто христіанъ и узаконяя именоваться такъ., имя необычное“). Несомнѣнно ясно происхожденіе имени „бѣдные (ебіонимъ—по еврейски)“. Мнѣ кажется наиболее вѣроятнымъ, что такъ называли вѣрующихъ во Христа ихъ іудейскіе противники, потому что они и на самомъ дѣлѣ были бѣдными, а потомъ и сами они усвоили себѣ это имя. (Вѣро-

Сами христіане называли себя „народъ Божій“, „Израиль по духу“, „сѣмя Авраамово“, „избранный народъ“, „двѣнадцать колѣнъ“, „избранные“, „рабы Господни“, „вѣрующіе“, „святые“, „братья“, „церковь Божія“¹⁾. Изъ этихъ именъ семь первыя (и подобныя), въ отдѣльности взятыя, никогда не были техническими, но являлись такими въ ихъ, такъ сказать, общности. Они служатъ доказательствомъ того, какъ понимала себя новая община, именно: послѣдницей всѣхъ обѣтованій и всѣхъ правъ іудейскаго народа. Впрочемъ, названія „избранные“²⁾ и „рабы Божіи“³⁾ часто пріобрѣтали техническій характеръ.

Что слово „вѣрующіе“ (πιστοί) составляло собой техническій терминъ для обозначенія христіанъ, это видно изъ выраженій ап. Павла, Дѣяній и позднѣйшихъ сочиненій⁴⁾. Называя себя вѣрующими,—можно догадываться, что это имя возникло на языко-христіанской почвѣ,—христіане обозначали имъ благо-

ятяѣе, однако, думать, что іерусалимскіе христіане сами дали себѣ это названіе, потому что не только видѣли въ нищетѣ высокую заповѣдь евангелія, но и осуществляли ее на самомъ дѣлѣ (Дѣян. 4, 34, 35). Поэтому, они сами прилагали его къ себѣ. Такъ, ап. Іаковъ, предстоятель именно іерусалимской общины, называетъ христіанъ „нищими (ебѣонитами) міра его (2, 5)“; ап. Павелъ въ посланіи къ Галатамъ іерусалимскихъ христіанъ прямо и безъ всякихъ добавленій именуетъ „нищими (2, 10)“, давая тѣмъ понять, что это имя хорошо было пзвѣстно и христіанамъ, находящимся внѣ предѣловъ Палестины. И не только палестинскіе іудео-христіане, но и христіане изъ язычниковъ нѣкоторое время носили это имя; „а что многіе изъ насъ называются нищими, то это служитъ къ славѣ нашей, а не къ безславію (Окт. 36)“. О позднѣйшихъ ебѣонитахъ Епифаній говорить, что они называютъ себя нищими (т. е. ебѣонитами) по припятому, какъ они говорятъ, во времена апостоловъ обычаю продавать свое имущество и приходивъ въ нищету. (*Прим. перев.*)

1) Производныхъ отъ имени „Іисусъ“ въ древнее время, насколько знаемъ, не существовало.

2) Ср. Минуцій Феликсъ, гл. 11.

3) Ср. Новый Заветъ и преимущественно „Пастырѣ“ Ерма.

4) Минуцій гл. 14; справедливо Виламовичъ—Меллендорфъ здѣсь вмѣсто „pintores“ (мельничные рабы) читаетъ: pistorum т. е. πιστωδν „вѣрующихъ“. Также Цельсъ даетъ понять, что обозначеніе „вѣрующіе“ было техническимъ терминомъ (Ориг. пр. Цельса, 1, 9). Язычники насмѣхались надъ этимъ именемъ, въ которомъ христіане полагали свое особенное достоинство: „они,—говорили язычники,—только вѣрующіе“ т. е. легковѣрные, люди избѣгающіе разсужденія и мысли, и потому принимающіе безразсудное (см. сужденія Лукіана о христіанахъ въ его *Церегринѣ*). Въ Пориѣ найдена надпись, гдѣ одна женщина названа „christiana fidelis (вѣрная христіанка)“.

вѣстіе, сдѣлавшее ихъ тѣмъ, чѣмъ они были, какъ исключительно главное свое дѣло. Это благовѣстіе состояло въ проповѣди о единомъ Богѣ, Сынѣ Его Іисусѣ Христѣ и будущей жизни.

Характеристичны три соединенныя между собой внутреннею связью имена „святые“, „братья“ и „церковь Божія“. Замянивши собой обозначеніе „ученики“, эти самонаименованія ¹⁾ отмѣтили важнѣйшій успѣхъ среди вѣрующихъ въ Іисуса. „Святыми“ они называли себя потому, что они освящены были для Бога Духомъ Святымъ, посланнымъ на нихъ Христомъ, и что не смотря на всѣ прилипавшіе ежедневно грѣхи, они дѣйствительно оставались святыми и сознавали себя участниками будущей славы ²⁾. Слово служило техническимъ самообозначеніемъ христіанъ до половины второго года (см. 1 Клим., Ерма, Ученіе Апост. и др.); потомъ оно начало мало по малу исчезать; христіане на основаніи всего опыта, пережитаго ими, уже не чувствовали въ себѣ смѣлости называть себя „святыми“ и какъ скоро различіе между клиромъ и мірянами (руководящими и опекаемыми) окончательно установилось, вмѣстѣ съ тѣмъ вполне уничтожилось прежнее самообозначеніе христіанъ „святыми“. Его замѣнило собой святое званіе (мученики, исповѣдники, аскеты), и святые средства (таинства), подъ возрастающимъ вліяніемъ которыхъ стояли „не святые“

1) У ап. Павла они встрѣчаются очень часто, но ни въ какомъ случаѣ онъ не первый избрѣлъ ихъ; онъ заимствовалъ ихъ отъ іудео-христіанскихъ общинъ въ Палестинѣ и своимъ ученіемъ придалъ имъ интенсивное содержаніе. Мнѣніе, что христіане въ Іерусалимѣ назывались „святыми“ κατ' εἶσοδον, которое пытаются основать на Новомъ Заветѣ, несостоятельно. Точно также нельзя согласиться и съ той гипотезой, что въ апостольскую и послѣ—апостольскую эпоху внутри христіанства существовалъ особый ограниченный кругъ, обладавшій исключительнымъ правомъ на это имя. Ни изъ 1 Тим. 5, 10, ни изъ Евр. 13, 24, ни изъ „Ученія 12-ти Ап.“ 4, 2, ни изъ другихъ казыхъ-либо свидѣтельствъ нельзя доказать этого. Нужно замѣтить, что предикать „святая“ усвоенъ церковью уже съ древнѣйшаго времени.

2) Христіане фактически ощущали свою святость въ святыхъ средствахъ, въ харизмахъ, особенно во власти изгонять демоновъ. Она имѣла не только духовно-нравственный, но и вещественный характеръ; см. 1 Кор. 7, 14: „невѣрующій мужъ освящается женой вѣрующей, и жена невѣрующаго мужа освящается мужемъ вѣрующимъ, иначе дѣти ваши были бы нечисты, а теперь они святы“.

сами по себѣ христіане, выдвинулись на передовой планъ еще сильнѣе, чѣмъ въ первомъ столѣтіи. Сознать самихъ себя святыми они уже не могли ¹⁾, но за то имѣли святыхъ мучениковъ, святыхъ аскетовъ, святыхъ книги и святое ученіе.

Съ именемъ „святые тѣсно связывалось имя „братьевъ“ и сестеръ; если первое имя выражало собой отношеніе къ Богу и будущей жизни (иначе: отношеніе „къ царству Божию“), то второе обозначало собой новое положеніе, въ какое одинъ человѣкъ поставленъ къ другому, прежде всего къ своему единовѣрцу (отсюда верѣдко употреблявшаяся формула: „братья въ Господѣ“). Со времени ап. Павла это имя столь обычно у христіанъ, что оно скоро сдѣлалось извѣстно язычникамъ; язычники насмѣхались надъ нимъ, обращали его въ позоръ для христіанъ, но и они никогда не могли освободиться отъ впечатлѣнія, что поведеніе христіанъ соотвѣтствуетъ ихъ имени ²⁾. И не только „братьями“ называли себя христіане, но также и „братствомъ (1 Петр. 2, 17; 5, 9)“. Насколько прочны и употребительны были эти обозначенія и какъ имъ соотвѣтствовала дѣйствительная жизнь, въ этомъ, не говоря уже о новозавѣтныхъ сочиненіяхъ, можно убѣдиться изъ свидѣтельствъ ³⁾ 1 посланія Климента, Ученія Апостоловъ и сочиненій апологетовъ ⁴⁾. Но и это имя, какъ и имя „святые“ въ концѣ 3-го вѣка пришло въ упадокъ ⁵⁾, хотя оно и дер-

¹⁾ Возникшая около середины 3-го вѣка новаціанская церковь называла себя чистою (*katharoi*). Было-ли это самообозначеніе вновь придумано ею, или оно представляетъ собой остатокъ древнѣйшаго времени, неизвѣстно.

²⁾ См. сужденія язычниковъ у апологетовъ и преимущественно у Тертуліана Апол., 39; Минуц. Фел., 9; ср. Лукіана „Пиретриѣ“. Тертуліанъ констатируетъ, что язычники удивлялись братскимъ отношеніямъ христіанъ: „смотрите, какъ они любятъ другъ друга“. — Въ языческихъ коллегіяхъ также встрѣчалось имя „братьевъ“, но не часто. На основаніи Дѣян. 22, 5 и 28, 21 можно допустить, что также іудеи называли себя „братьями“, но у нихъ это имя никогда не получало такого значенія, какъ у христіанъ. Затѣмъ, какъ іудейскіе учителя называли своихъ учениковъ „дѣтьми“ т. е. сыновьями (или дочерьми), а эти послѣдніе называли ихъ отцами, такъ эти же обозначенія часто встрѣчаются въ христіанствѣ (см. многочисленные примѣры у ап. Павла, Варнавы, апологетовъ и пр.).

³⁾ Уже Христосъ употребляетъ его и придаетъ ему особенное значеніе (Мѡ. 23, 8; 12, 48).

⁴⁾ Объ этомъ сказано выше.

⁵⁾ Воспитанный на стоической философіи, Тертуліанъ распространялъ это

жалось нѣсколько дольше; духовныя лица, впрочемъ, продолжали называть себя братьями ¹⁾, но тотъ фактъ считался уже особенной честью, если духовное лицо титуловало мірянина братомъ. Только въ проповѣдяхъ удержалось имя „братевъ“, да исповѣдники еще имѣли смѣлость называться братьями въ отношеніи къ духовнымъ и даже епископамъ (Кипріанъ, п. 53).

Сознаніе христіанъ себя „святыми“ и „братьями“ и въ этомъ смыслѣ „истиннымъ Израилемъ“ и въ то же время новымъ твореніемъ Божиимъ требовало для себя торжественнаго обозначенія, выражающаго собой ихъ исключительную, Богомъ узаконенную природу и единство. Терминъ „братство“ для этой цѣли не годился по своей односторонности; именемъ, на какомъ остановились христіане, оказалось слово „церковь (церковь Божія)“. Это былъ образцовый выборъ: не ап. Павелъ ввелъ его въ употребленіе; оно два раза встрѣчается въ Евангелии (Мѡ. 16, 18; 18, 17); но практическое примѣненіе дали ему впервые палестинскія общины, называвшія себя *cahal*. Съ самаго начала это слово служило общимъ обозначеніемъ ²⁾,— торжественнымъ выраженіемъ, которымъ уже іудеи называли свои богослужебныя собранія ³⁾; оно очень рано перенесено было на отдѣльныя общины и потомъ примѣнено было также и къ богослужебнымъ собраніямъ. Это разностороннее употребленіе термина въ связи съ его религіозной окраской,—„Богомъ призванныя общины“,—очень скоро выдвинули понятіе и слово на передній планъ. Наибольше распространенное среди іудейства обозначеніе религіозныхъ собраній: „синагога“ не могло быть принято христіанами ⁴⁾, потому что они и терми-

имя не только на синагогъ, но и на все человѣчество (Апол., 39: „мы братья ваши по праву природы—единственной матери нашей“).

1) Но въ 3 столѣтіи они уже именовали другъ друга „господами“.

2) Это можно наблюдать уже на слововыраженіи ап. Павла.

3) *Cahal* (у LXX-ти обычно переводится: церковь) есть община въ отношеніи къ Богу и потому представляетъ собой болѣе торжественное выраженіе, чѣмъ *jedá* (переводимое LXX-тью „синагога“). Реценцію понятія „церковь“ нужно понимать такъ же, какъ и реценцію терминовъ „Израиль“, „сѣмя Авраамово“ и пр. Въ практическомъ употребленіи у іудеевъ слово „церковь“ встрѣчалось рѣже, чѣмъ „синагога“, и это было благопріятно для христіанства.

4) Объ употребленіи этого слова у христіанъ см. мои примѣчанія къ Еремъ, Запов. 11. Вообще говоря, особо ревностному преслѣдованію со стороны хри-

нологически столь же рѣзко отдѣлили себя отъ іудейства, какъ и отъ религіозныхъ собраній послѣ того, какъ осуществился раздѣлъ. Какъ „церковь“ и какъ „церкви“ научились звать языко-христіане новую религію. Какого-либо авторитативнаго элемента первоначально въ этомъ понятіи не заключалось, но всякая духовная величина, сознающая себя какъ идеально-реальное общество, скрываетъ такой элементъ въ самой своей основѣ: она владѣетъ своими учрежденіями и преданіемъ, своими особенными силами и организаціей; все это обладаетъ своимъ авторитетомъ; кромѣ того она руководитъ отдѣльными личностями и обеспечиваетъ для нихъ содержаніе, которое она подтверждаетъ. Уже въ первомъ посланіи къ Тимоѳею мы читаемъ: „домъ Божіей т. е. церковь Бога живаго; столпъ и утвержденіе истины (3, 15)“. Но самое важнѣйшее состояло въ томъ, что церковь понималась не только какъ земная, но преимущественно какъ небесная, трансцендентальная величина. Кто принадлежитъ къ церкви, тотъ уже не имѣетъ болѣе гражданства на землѣ¹⁾, его несомнѣнное гражданство на небѣ. Это трансцендентальное понятіе оставалось живо еще во второмъ столѣтіи, въ третьемъ же оно стало ослабѣвать²⁾.

Въ теченіе второго столѣтія къ понятію церкви присоединились атрибуты „каѳолической“ и „святой“. „Каѳолическій“ первоначально обозначало собой все христіанство въ его общности, въ противоположность отдѣльнымъ общинамъ (каѳоличе-

стіанства оно не подвергалось, но техническимъ, исключая одинъ—два случая, оно никогда не сдѣлалось. Епифаній, напротивъ, свидѣтельствуетъ (Наег. 30), объ іудео-христіанахъ: „они имѣютъ пресвитеровъ и архисинагоговъ; свою церковь они называютъ синагогой, а не церковью; величаются только именемъ Христовымъ“. Дѣйствительно ли іудео-христіане отвергали слово „церковь“, въ этомъ можно сомнѣваться, но что они свои собранія и мѣста для собраній называли синагогой, это правильно.

1) Самообозначеніе христіанъ, какъ „странниковъ и пришельцевъ“ въ первомъ столѣтіи было почти техническимъ (см. посланія ап. Павла, 1 Петр. и посл. къ Евр.), но дѣйствительно техническимъ сдѣлалось выраженіе: *paroikia* или *paroikiā* (поселеніе, поселяться) для обозначенія разсѣянныхъ по всему міру христіанскихъ общинъ (ср. Ерм. Подоб. 1).

2) Теоретически оно, конечно существуетъ и въ настоящее время, но оно лишилось того вліянія на практическую жизнь, которое дѣлало древнихъ христіанъ „странниками и пришельцами“ на землѣ и „гражданами“ небеснаго отечества. (Прим. перев.).

ская церковь = вся церковь), отсюда и понятія „всѣ общины“ и „вся церковь“ совпадали между собой. Въ представленіи о католической церкви уже съ самаго начала существовалъ догматическій элементъ, поскольку она мыслилась, какъ уже апостолами распространенная по всей землѣ, и вмѣстѣ съ тѣмъ убѣжденіе, что только то истинно, и притомъ несомнѣнно истинно, что вообще находится въ церкви. Вслѣдствіе этого и понятія „все христіанство“, „христіанство, распространенное по всему кругу земли“, „истинная церковь“ оказывались тождественными. Выраженіе „католическая церковь“ въ первый разъ встрѣчается у Игнатія Богоносца (къ Смирн. 8): „гдѣ будетъ епископъ, тамъ долженъ быть и народъ, такъ же, какъ гдѣ Иисусъ Христосъ, тамъ и католическая церковь“. Въ мученическихъ актахъ Поликарпа слово это, вѣроятно, интерполировано. Изъ свидѣтельства Иринея¹⁾ (прот. ерес. III, 15, 2, видно, что въ его время валентиніане называли правовѣрныхъ христіанъ „католиками“ и „екклезіастиками“ (церковниками). Самъ Иринея не употребляетъ этого слова, но самое положеніе дѣла изображаетъ соотвѣтственно ему²⁾. Въ смыслѣ обозначенія правовѣрующей, видимой церкви слово: „католическій“ употреблено въ Мураторіевомъ фрагментѣ³⁾, у анонима (Евс. Ц. И. V, 16), Тертуліана⁴⁾, Климента Александрійскаго⁵⁾, Ипполита⁶⁾, въ актахъ мученика Піонія⁷⁾, въ письмахъ Корнилія и Кипріана⁸⁾. Заслуживаютъ вниманія слѣдующіе своеобразные обороты: „католическое преданіе“ у Тертуліана⁹⁾, „католическая вѣра“ у Кипріана¹⁰⁾, „католическое правило (κανών)“ въ мученическихъ актахъ Поликарпа¹¹⁾ и у Кипріана¹²⁾,

1) „Валентиніане тѣхъ, кто принадлежитъ къ церкви, называютъ католиками (сommunes) и еклезіастами“.

2) См. Прот. ерес. 1, 10, 2; 11, 9, 1; также Серапіонъ у Евсеія (Ц. И. V, 19): „все (находящееся) въ мірѣ, братство“.

3) Здѣсь значится только, католическая (catholica)* безъ прибавки „церковь“, какъ это позднѣе сдѣлалось обычнымъ на Западѣ.

4) Прещен. на ерет. 26. 30; противъ Маркіона IV, 4; III, 22.

5) Строматы, VII, 17, 106 сл.

8) Кипріанъ, п. 49.

6) Philosph. IX, 12.

9) О единосрачїи, гл. 2.

7) сс. 2. 9. 13. 19.

10) Пис. 25.

11) Рецензія рукописи Московской Синодальной бібліотеки.

12) Кипріанъ, п. 70, 1.

„каколическая вѣра и религія“ въ актахъ Піонія. Вообще это слово въ древе-христіанской литературѣ встрѣчается въ различныхъ комбинаціяхъ. Въ западный символъ оно внесено сравнительно позднѣе; въ древнемъ символѣ его нѣтъ.

Обращаемся къ имени „христіанъ“. Оно сдѣлалось главнымъ. Со времени Трояна ¹⁾ и вѣроятно даже въ 40—50 годахъ ²⁾ его знала и римская власть; подъ этимъ же именемъ приверженцы новой религіи были извѣстны и народу.

Евангелистъ Лука сообщаетъ намъ о томъ, гдѣ возникло это имя. Разказавъ объ основаніи языко-христіанской общины въ Антиохіи, онъ продолжаетъ: „ученики въ Антиохіи въ первый разъ стали называться христіанами (Дѣян. 11, 26)“. Нѣтъ надобности думать, чтобы имя появилось тотчасъ по основаніи общины, однако нельзя допустить и сколько нибудь продолжительнаго періода между обоими этими фактами ³⁾.

Лука не говоритъ, кто далъ это имя, но онъ ясно намекаетъ на обстоятельства его происхожденія. Не христіане были виновниками его,—Лука выражается такъ: „стали называться (χρηματίζασι)“; они, слѣдовательно не могли дать его себѣ; для этого у нихъ не было и достаточнаго образованія. Точно такъ

¹⁾ Плиній: „cognitiones de christianis“ (дознаніе о христіанахъ)—въ рескриптѣ Трояну.

²⁾ Какое впечатлѣніе произвело христіанство при первомъ своемъ появленіи въ Римѣ, понятіе объ этомъ даютъ Тацитъ и Светоній, два римскихъ историка. Разказавъ о великомъ пожарѣ въ Римѣ при Неронѣ и негодованіи народа, обвинившемъ императора въ поджогѣ города, Тацитъ продолжаетъ: „чтобы уничтожить эти слухи (императоръ) привскалъ мнимыхъ преступниковъ, которыхъ народъ называлъ христіанами и которыхъ всѣ ненавидѣли за ихъ позорный дѣла. Виновникомъ этого имени былъ Христосъ, который въ царствованіе Тиверіи казненъ былъ прокураторомъ Пантиемъ Пилатомъ. Эта нагубная секта была сначала уничтожена, но послѣ снова распространилась не только въ Іудеѣ, гдѣ получила начало, но даже въ Римѣ, гдѣ образовался центръ ихъ постыдныхъ и преступныхъ дѣлъ (Annales. XV, 44)“. Светоній о Неронѣ просто замѣчаетъ, что онъ „посредствомъ казней истребилъ новую и зловредную секту христіанъ“ (Прим. перев.).

³⁾ Сомнѣніи, предъявляемыя Бауромъ и Лиссіусомъ противъ извѣстій Дѣяній Апостольскихъ, по нашему мнѣнію, несостоятельны. Безъ сомнѣнія, образованіе прилагательныхъ на „αἰνος“ латинскаго и притомъ поздноримскаго происхожденія. Но еще въ первомъ столѣтіи, благодаря торговымъ сношеніямъ, они проникли въ греческій разговорный языкъ. Въ Новомъ Завѣтѣ встрѣчается слѣдующее словообразованіе: ἡρωδῖαινοί (Мр. 3, 6; 12, 13; Мо. 22, 16). Иустинъ пишетъ (Разгов. съ Триф. 35): маркіане, валентиніане; василидіане и т. д. При явковой претензіи на прозорливость можно допустить, что имя изобрѣтено было римскими судьями въ Антиохіи и отъ нихъ перешло въ народъ.

же и іудеи не создали его; только у язычниковъ нужно искать происхожденія его. Они слышали, что мужъ съ именемъ Христосъ (или Хрестосъ) есть господинъ и учитель новой секты и отсюда, понимая слово „Христосъ“, какъ собственное имя, образовали названіе послѣдователей Его на подобіе тому, какъ говорили „иродіане“, „маркіане“ и пр. ¹⁾). На первыхъ порахъ сами христіане естественно избѣгали этого имени; его нѣтъ у ап. Павла; оно во всемъ Новомъ Завѣтѣ отсутствуетъ въ качествѣ самообозначенія христіанъ, такъ какъ въ обоихъ случаяхъ, гдѣ оно встрѣчается, оно вляется въ уста противниковъ ²⁾). Тщетно было бы искать его у такъ называемыхъ апостольскихъ отцовъ, кромѣ Игнатія, у котораго оно употребляется очень часто ³⁾). Все это прекрасно подтверждаетъ извѣстіе Дѣяній, потому что Игнатій былъ антiохійцемъ ⁴⁾). Значитъ имя не только появилось въ Антиохіи, но здѣсь же оно сдѣлалось и самообозначеніемъ христіанъ. Вѣроятно, ко времени Трояна оно было воспринято уже всеми малоазійскими христіанами. Общее признаніе его становится извѣстнымъ въ концѣ царствованія Адріана и Антонина Пія. Тертуліанъ ⁵⁾ обсуждаетъ это имя уже такъ, какъ будто оно было изобрѣтеніемъ самихъ христіанъ ⁶⁾).

¹⁾ Быть можетъ уже съ самаго начала имя христіанъ писалось, какъ хрестіане; во второмъ вѣкѣ это ложное наименованіе было широко распространено среди противниковъ христіанства (см. Иустинъ, Апол., 1, 4; Теоф., къ Автол. 1; Тертулл., Апол., 3; Лакт., Божеств. наставленія, IV, 7, 5; Светоній, Клавдій и Тацитъ). Вѣроятно, язычники имѣли часто употребительное собственное имя Хрестосъ (но ни въ какомъ случаѣ не „Христосъ“) и думали, что такое имя и носилъ основатель христіанской вѣры.

²⁾ 1 Петр. 4, 16: „не пострадалъ бы кто нибудь изъ васъ, какъ убійца или воръ... но если какъ христіанинъ“,—рѣчь ведется, очевидно объ официальном опредѣленіи вины. Дѣян. 26, 28: „Агриппа сказалъ: ты немного не убѣждаешь меня сдѣлаться христіаниномъ“.

³⁾ Игнатій пользуется даже прилагательнымъ „христіанскій“ (Грала. 6: христіанская пища), и изобрѣтаетъ новое слово: христіанство (*христiανισμός*); Магн. 10; Рим. 3; Фил. 6.

⁴⁾ Вѣроятно, что и евангелистъ Лука былъ антiохійцемъ (ср. древнія свидѣтельства о немъ у Евсевія); потому то онъ и знаетъ о происхожденіи имени.

⁵⁾ Апол. 3: „Что новаго (въ христіанскомъ имени), когда каждая наука даетъ прозвище своимъ приверженцамъ отъ имени учителя? разлѣ философы,— платоникки, эпикурейцы, виагорейцы,—называются такъ не по имени ихъ основателей?“

⁶⁾ Заслуживаетъ вниманія свидѣтельство Тацита (Annal. XV, 44). Несомнѣнно,

Слѣдуетъ вспомнить еще объ одномъ имени, которое хотя никогда и не сдѣлалось техническимъ, но имѣло, такъ сказать, политехническое значеніе: „войско Христово“. Еще ап. Павлу этотъ образъ такъ часто предносился, что онъ употребляетъ его въ самыхъ различныхъ оборотахъ. Разсмотрите изображаемыя имъ картины въ 2 Кор. 10, 3—6 („не по плоти воинствуетъ,—на разрушеніе твердынь,—испровергая помыслы,—пльняемъ всякое помышленіе“) и Ефес. 6, 10—18 („укрѣпляйтесь могуществомъ силы Его,—облекитесь во всеоружіе Божіе,—наша брань не противъ крови и плоти, примите оружіе Божіе) и далѣе въ 1 Солун. 5, 8 („облекшись въ

что упомянутое имя преслѣдованіе было дѣйствительно преслѣдованіемъ христіанъ, а не іудеевъ; сомнѣваться можно только въ томъ не есть ли употребленіе имени христіанъ *ἰστανων*—*πρωτερον* (т. е. не перенесъ ли Тацитъ наименованіе своего времени—начало 2-го вѣка—когда имя христіанъ стало хорошо извѣстнымъ среди язычниковъ, на эпоху Нерона, когда христіане недостаточно отличались отъ іудеевъ—*замѣч. персв.*)? Но и это сомнѣніе не представляется мнѣ непреодолимымъ. Если христіане получили свое имя въ Антиохіи около 40—45 гл., то почему оно не могло сдѣлаться извѣстнымъ въ Римѣ въ 64 году, хотя бы и не христіане распространяли его, а оно само, какъ тѣнь, слѣдовало за ними? Также и Тацитъ (для источника его) не говоритъ, что это имя было ихъ самообозначеніемъ; онъ утверждаетъ противное, ясно выражался, что такъ называлъ ихъ народъ. Извѣстіе Тацита до сихъ поръ вызывало недоумѣніе главнымъ образомъ потому, что онъ изобрѣтеніе имени „христіанъ“ приписывалъ народу, хотя самъ зналъ и далѣе сообщаетъ, кто былъ виновникомъ этого имени (*auctor nominis*). Но если такъ, то ясно, что народъ сдѣлалъ нѣчто само по себѣ понятное, назвавши послѣдователей Христа „христіанами“! Почему далѣе, Тацитъ отягчаетъ обозначеніе „христіанами“, какъ народное названіе (*appellatio vulgi*)? Чтобы разрѣшить эту загадку, я ранѣе предполагалъ, что народъ называлъ такъ христіанъ въ неблагопрістойномъ или презрительномъ смыслѣ, и на это намекаетъ Тацитъ, рассказывая дѣйствительное происхожденіе слова. Но это предположеніе оказалось невѣрнымъ. Благодаря новому сравненію рукописей Тацита (*Andresen, Wocheusch f klass. Philol. 1902, № 28, col. 780 fg.*). Задача была рѣшена. Въ рукописи факсимиле, которое убѣдило меня, первоначально стояло слово „хрестіанъ“ (*chrestianos*), которое потомъ и было исправлено въ „христіанъ“, при чемъ слово „Христосъ“ написано правильно. Теперь все ясно. Тацитъ говоритъ, что народъ „называлъ эту секту христіанами“. Отсюда, ясно, что въ Римѣ еще въ 60-хъ годахъ имя это еще не было усвоено христіанами въ свою собственность, оставаясь языческимъ изобрѣтеніемъ. Но почему Тацитъ употребилъ выраженіе „называлъ (*appellabat*)“, а не „называютъ (*appellat*)“. Не значитъ ли это, что къ началу второго вѣка христіане восприняли себѣ это имя и народъ узналъ дѣйствительное происхожденіе его. (*Примѣчаніе автора русстринского переводчикомъ*).

броню вѣры и любви и въ шлемъ надежды спасенія“) и 1 Кор. 9, 7 („какой воинъ служитъ когда либо на своемъ содержаніи“); обратите вниманіе на то, что онъ своихъ союзниковъ не разъ сравниваетъ съ плѣнниками (Рим. 16, 7; Кол. 4, 10; Филим. 23), а своихъ сотрудниковъ называетъ соратниками (Фял. 2, 25; Филим. 2),—и вы убѣдитесь въ этомъ. Въ пастырскихъ посланіяхъ мы опять встрѣчаемся съ этимъ образомъ (1 Тим. 1, 18: чтобы ты воинствовалъ согласно съ ними (бывшими о тебѣ пророчествами), какъ добрый воинъ; 2 Тим., 2, 3 сл.: „переносили свои страданія, какъ добрый воинъ Іисуса Христа; никакой воинъ не связываетъ себя дѣлами житейскими, чтобы угодить военачальнику, если же кто и подвизается, не увѣнчивается“). Онъ не исчезъ и въ послѣдующую эпоху ¹⁾ и особенно прочно укрѣпился у латинянъ прежде всего для мучениковъ, а потомъ для всѣхъ христіанъ ²⁾, такъ что выраженіе „воины Христовы (milites Christi)“ стало здѣсь почти техническимъ; это доказываютъ сочиненія Тертуліана и преимущественно письма Кипріана, среди которыхъ нельзя указать почти ни одного письма, гдѣ христіане не назывались бы „воинами Бога и Христа“ или воинами. Христа“. Кипріанъ же называетъ Христа императоромъ ³⁾. Тотъ фактъ, что именно

¹⁾ Игнатій посл. къ Полик., гл. 6: „благоугождайте Тому, для Кого воинствуете вы, отъ кого получаете и содержаніе. Пусть никто изъ васъ не будетъ перебѣжникомъ. Крещеніе пусть будетъ съ вами, какъ щитъ,—вѣра, какъ шлемъ,—любовь, какъ копье,—терпѣніе, какъ полное вооруженіе. Возносомъ вашимъ пусть будутъ дѣла ваши“...

²⁾ Еще 1-е посланіе Климента характерно въ этомъ отношеніи. Онъ не только пользуется военными образами (напр. гл. 21: „надлежитъ намъ не отступать отъ воли Его“; ср. гл. 28), но въ гл. 37 ставитъ римское войско въ образецъ христіанамъ: „будемъ „братья, воинствовать святыми Его повелѣніями; представимъ себѣ воинствующихъ подъ начальствомъ пожей нашихъ, какъ стройно, какъ усердно, какъ покорно исполняютъ они приказанія. Не всѣ энархи, не всѣ тысяченачальники, или пятидесятиначальники и такъ далѣе, но каждый въ своемъ чинѣ исполняетъ приказанія царя и полководцевъ“.

³⁾ См. Кипр. и. 10 (къ мученикамъ и исповѣдникамъ): „если всѣмъ воинамъ Христовымъ должно соблюдать приказанія своего императора (въ рус. пер. „Владыка“), то тѣмъ болѣе должно хранить заповѣди Его намъ“... Выраженіе „лагерь Христа“ у него очень общо; также въ связи съ военными порядками упоминаніе „о единствѣ вѣтвы (sacramenti) см. и 54.—Ср. псевдо—Августина (August. opp. V, Append., p. 150): „мы воины Христовы и получаемъ отъ Него жалованье (stipendium)“.—Было уже ранѣе сказано, что въ древней церкви „воинствующее

Западные предпочтительно пользовались этимъ образомъ и приняли его во всѣхъ его главныхъ чертахъ, свое объясненіе находятъ въ ихъ болѣе наступательномъ, а въ то же время направленномъ на практическія дѣли смыслѣ. Въведеніе этого сравненія поддержано было также и тѣмъ обстоятельствомъ, что на Западѣ слово „sacramentum (для каждаго таинства и всего святого)“ было очень распространено и что самое крещеніе рассматривалось, какъ sacramentum въ специальномъ смыслѣ слова. Но „sacramentum“ было военнымъ терминомъ, означавшимъ собой присягу, произносимую предъ знаменами при поступленіи въ войско. Отсюда понятно, почему западные христіане сознавали себя преимущественно, какъ „воины Христовы“. Недавно доказано, что отсюда же легко объяснить и происхожденіе слова „pagani“, ставшаго постепенно наименованіемъ, общимъ для всѣхъ язычниковъ ¹⁾. Есть основанія утверждать, что это слово было въ употребленіи тогда, когда развитіе христіанства не зашло еще такъ далеко, чтобы всѣ не-христіане могли быть названы „деревенщиной“ ²⁾. Но если христіане составляли изъ себя „войско Христово“, то всѣ остальные, не принадлежащіе къ христіанамъ, оказывались простыми гражданами. Не-христіане были люди, не приносившіе клятвы Богу или Христу, не участвовавшіе, слѣдовательно, въ sacramentum, т. е. „pagani“ ³⁾.

христіанство“ осталось только образомъ (въ противоположность исламу). Только Тертуліанъ въ Апологетикѣ играетъ угрозой, что христіане могутъ возстать противъ римлянъ, какъ паронне и маркоманы, но и онъ, конечно, хорошо знаетъ и прямо говоритъ, что христіанину не дозволено „убивать“, но только „быть убитымъ“.

¹⁾ Zahn. Neue Kirchl. Zeitschrift, 1899 г. 28 ff.

²⁾ Въ первые годы Валентиніана (вторая половина IV вѣка, Cod. Theodosianus, XVI, 2, 3).

³⁾ Тертулл. (de corona II: „ради Бога должно терпѣть и то, что допускаетъ вѣра простыхъ (fides pagana)“... „у Иисуса какъ воинъ есть простой (paganus) вѣрующій, такъ и простой (paganus) человекъ есть вѣрующій воинъ“; ср. de pallio, 4), какъ это видно изъ приведенныхъ выраженій, еще употребляетъ слово „paganus“ не въ смыслѣ „языческой“.—Происхожденіе заимствовано изъ области войны образа объясняется той великой борьбой, какую каждый христіанинъ велъ съ сатаной и демонами (Еф. 6, 12: „наша брань не противъ тѣла и крови, но противъ начальствъ, противъ властей, противъ мироправителей тьмы вѣка сего, противъ духовъ злобы поднебесной“). Когда государство объявило гоненія на

Язычники отчасти усвоили себѣ тѣ наименованія, какими обозначали себя христіане ¹⁾, но естественно чаще они пользовались своими, вновь изобрѣтенными, именами. Среди нихъ были и такія, которыя преслѣдовали насмѣшку и опозореніе: „галилеяне“, „почитатели осла“ ²⁾, „маги“ ³⁾, „третье сословіе“, „сарматы“ и пр. ⁴⁾.

II.

Д р у з ь я (φίλοι).

Дружба въ глубочайшемъ и всеобъемлющемъ смыслѣ этого слова и *наука*, какъ высочайшая, всю жизнь наполняющая задача, явились на свѣтъ, какъ сестры-близнецы: Эросъ былъ ихъ общимъ отцомъ. Исторія греческихъ философскихъ школъ также представляетъ собой исторію дружбы. Никто не высказывался о ней такъ благородно и тепло, какъ Аристотель, и нигдѣ она не осуществлялась такъ жизненно, какъ въ школахъ пифагорейцевъ и эпикурейцевъ. Основанная на безстрастіи совершеннаго мудреца, этика стоиковъ не оставляла, повидимому, никакого мѣста для дружбы, но, какъ это часто случалось у нихъ, и здѣсь практика стоиковъ пошла въ разрѣзъ съ теоріей. Сенека не былъ единственнымъ среди стоическихъ моральствовъ, возвеличивавшихъ дружбу и доказывавшихъ

христіанъ, этотъ образъ само собой перенесенъ былъ на отношенія христіанъ къ имперіи. Богъ свыше взрастъ на свое войско, подвизающееся за имя Его, „охотниковъ одобряетъ, сражающихся помогаетъ, побѣждающихъ вѣнчаетъ“, — говоритъ Кирианъ въ письмѣ къ Немезіану и другимъ исповѣдникамъ. Немезіанъ въ отвѣтномъ письмѣ къ нему выражается между прочимъ такъ: „сражаясь впереди всѣхъ, ты поразилъ діавола мечемъ духовнымъ и словомъ твоимъ вездѣ устроилъ ополченія изъ братьевъ, чтобы со всѣхъ сторонъ окружить врага засадой и попать сокрушенную силу самаго трупа вражескаго“. Подобнаго рода выраженія со стороны африканскихъ мучениковъ см. *acta Saturnini et Dativi*. (Kumart, p. 420).

¹⁾ Цельсъ говорилъ напр. о „великой церкви“ въ отличіе отъ маленькихъ христіанскихъ сектъ.

²⁾ Тертулл., Апол., гл. 16 ср. Минуцій Феликсъ.

³⁾ Акты Февлы, Тертулл.

⁴⁾ Тертулл., Апол., гл. 50.

нравственную необходимость ея. Обращеніе Сократа со своими учениками, проникнутое дружбой, служило прообразомъ, всегда производившимъ живое дѣйствіе: какъ онъ жилъ съ ними, какъ онъ до смертнаго часа оставался откровеннымъ и заботливымъ для нихъ, какъ свои познанія предлагалъ имъ въ формѣ дружескихъ бесѣдъ,—все это составляло незабвенное воспоминаніе для послѣдующихъ философскихъ школъ.

Нѣтъ ничего удивительнаго, поэтому, что и эпикурейцы, какъ еще ранѣе ихъ пифагорейцы, называли себя просто „друзьями“. Это слово было самымъ удачнымъ и притомъ глубочайшимъ выраженіемъ того внутренняго жизненнаго общенія, какое царило среди членовъ школъ. Что бы ни связывало ихъ,—общее ли почитаніе учителя, одинаковость ли чувствъ и стремленій или взаимная помощь,—все обнималось однимъ этимъ обозначеніемъ: „друзья“. Но и тамъ, гдѣ это слово не употреблялось, положеніе дѣла отвѣчало ему: софистъ могъ существовать одинъ, философъ нуждался въ друзьяхъ и всѣмъ былъ другомъ.

Со дней императора Клавдія, исходя изъ Палестины, съ поразительною быстротой стали распространяться по римскому государству многочисленныя, неизвѣстныя дотолѣ „школы“. Поверхностному взгляду они казались то какъ союзъ синагогъ, то какъ общества „философовъ“, наполненныя старыми женоцнами и рабами, то какъ коллегіи возбужденныхъ и потому опасныхъ глумцовъ. Это были христіанскія церкви. Въ этихъ загадочныхъ коллегіяхъ одно было очевидно даже для самаго тупого взгляда и рѣшительнѣйшаго презрѣнія—мощное общинное чувство, связывавшее и оживлявшее ихъ. „Они всѣ имѣютъ общимъ между собою“; „они готовы пожертвовать всѣмъ въ случаѣ общаго бѣдствія“; „они относятся другъ къ другу, какъ братья и сестры“—вотъ сужденія, какія можно было слышать о нихъ по всей имперіи. И эти сужденія отвѣчали самосознанію тѣхъ людей, къ какимъ они относились. Все ихъ поведеніе было строго опредѣлено безграничнымъ долгомъ любви, преимущественно къ единовѣрнымъ; вся ихъ взаимная жизнь была проникнута духомъ дружбы и никто дру-

гой не имѣлъ такого несомнѣннаго права на имя друзей, какъ они. Но дѣйствительно ли они называли себя друзьями?

Мы уже рассматривали различныя самообозначенія послѣдователей Христа, встрѣчающіяся въ Новомъ Завѣтѣ: „святые“, „избранные“, „ученики“, „братья“ и т. д. и между прочимъ „христіане“,—имя изобрѣтенное сначала въ Антиохіи язычниками, а потомъ воспринятое христіанами. Обращаясь за поисками имени „друзей“ къ Новому Завѣту, мы встрѣчаемъ здѣсь настолько ничтожныя указанія, что можно сомнѣваться, составляло ли это имя техническое обозначеніе? Строго говоря, здѣсь идутъ въ счетъ только два мѣста ¹⁾: Дѣян. 27, 3,—гдѣ очевидецъ и спутникъ ап. Павла, описывающій путешествіе его въ Римъ, говоритъ: „на другой день мы пристали къ Сидону; Юлій, поступая съ Павломъ человеколюбиво, позволилъ ему сходить къ *друзьямъ* и воспользоваться ихъ усердіемъ“. Что обозначаетъ собой это имя „οἱ φίλοι“? вообще христіанъ или спеціальнѣйшій кружокъ друзей Павла, и если принять первое, то можно ли толковать употребленіе слова, какъ техническое? По моему мнѣнію, оба вопроса не могутъ быть рѣшены съ полной достовѣрностью, но что касается до перваго, то весьма невѣроятно, чтобы рассказчикъ имѣлъ въ виду частныхъ друзей Павла, такъ какъ онъ въ этомъ случаѣ точнѣе бы отмѣтилъ ихъ, что и дѣлаетъ наур. въ гл. 21, 6. Слѣдуетъ, поэтому, допустить, что „друзья“ здѣсь значатъ то же, что и встрѣчающіеся часто въ этомъ сочиненіи „братья“ (9, 30; 10, 23; 11, 29; 15, 32. 33. 36. 40; 17, 10, 14; 18, 18; 27 и въ особенности 21, 7. 17; 28, 15). Но если Лука и называлъ именемъ друзей всѣхъ вообще христіанъ, то на этомъ основаніи еще нельзя заключать, что употребляемое имъ обозначеніе было техническимъ. Классически образованный, писатель самъ могъ избрать это имя, какъ вполне понятное, независимо отъ общаго слововыраженія.

Небольшое третье посланіе ап. Іоанна (1, 15) заканчивается словами: „привѣтствуютъ тебя *друзья*; привѣтствуй *друзей* по-

¹⁾ Въ посланіяхъ ап. Павла нѣтъ ни одного мѣста, отсылающаго сюда.

именно". Какъ должно здѣсь понимать привѣтствіе? направлено ли оно было отъ всѣхъ окружавшихъ Іоанна христіанъ и ко всѣмъ христіанамъ въ общинѣ Гаія и такимъ образомъ хотѣло быть техническимъ обозначеніемъ всѣхъ христіанъ? Но уже оговорка „поименно“ говоритъ за тѣсный кругъ. Такое толкованіе становится очевиднымъ, если приять во вниманіе содержаніе письма, свидѣтельствующее о раздвоеніи въ общинѣ Гаія; часть сочленовъ ея во главѣ съ предстоятелемъ, была враждебно расположена къ Іоанну. Значитъ, словомъ „друзья“ онъ обозначаетъ только дружественную ему часть общины и, слѣдствительно, терминъ „друзья“ относится здѣсь не ко всѣмъ ефесскимъ христіанамъ, а только къ тѣсному кругу ихъ, группировавшемуся около Іоанна. Изъ всего сказаннаго, добавляя сюда еще отсутствіе этого имени у ап. Павла, видно, что въ исходѣ перваго столѣтія терминъ „друзья“ никоимъ образомъ не былъ техническимъ самообозначеніемъ христіанъ; иначе, если бы всѣ христіане носили это имя, Іоаннъ не могъ бы назвать имъ тѣсный кругъ своихъ друзей ¹⁾.

Результатъ удивительный, потому что христіане не только должны были считать себя „друзьями“, но и около 100 года они читали въ двухъ евангеліяхъ слова своего Учителя, въ которыхъ онъ называетъ ихъ „Моими друзьями“ ²⁾. У Лк. 12, 4 значитса: „говорю же вамъ, друзьямъ Моимъ: не бойтесь убивающихъ тѣло“... и въ евангеліи Іоанна (15, 13—15) помѣщены великія слова: „нѣтъ больше той любви, какъ если кто положитъ душу свою за друзей своихъ; вы—друзья Мои, если исполните то, что я заповѣдую вамъ; Я уже не назы-

¹⁾ Въ евангеліи Петра авторъ выражается о своихъ соученикахъ, какъ своихъ друзьяхъ—товарищахъ (ἐταῖροι), но и это обозначеніе не имѣетъ технического смысла. Клімъ Африканъ заканчиваетъ свое письмо къ Оригену слѣдующими словами: „привѣтствуйте господь моихъ; всѣ знакомые (ἐπιστάμενοι) привѣтствуютъ тебя“. Что значитъ здѣсь слово: ἐπιστάμενοι мнѣ неизвѣстно; во всякомъ случаѣ оно относится къ тѣсному кругу.

²⁾ Цитируемое Климентомъ (Quis dives salv. 33): „дарую не только друзьямъ, но и друзьямъ друзей“ представляетъ собой, быть можетъ, апокрифическое изреченіе Господа; происхожденіе его, однако, сомнительно.

ваю васъ рабами, ибо рабъ не знаетъ, что дѣлаеть господинъ его, но Я называлъ васъ друзьями, потому, что сказалъ вамъ все, что слышалъ отъ Отца Моего“. Тѣмъ не менѣе и эти Господни изреченія не могли побудить древнихъ христіанъ называться братьями, ибо они содержали въ себѣ нѣчто гораздо болѣе величественное,—утѣшеніе, что Самъ Учитель смотрѣлъ на нихъ, какъ на своихъ друзей, такъ какъ онъ открылъ имъ все, что слышалъ отъ Своего Отца. Какъ други Его, они были вмѣстѣ съ тѣмъ и „друзьями Божиими“ и возвышались къ той чести, какую получилъ Авраамъ, одинъ только ува- слѣдовавшій въ іудейскомъ преданіи почетное имя друга Божія ¹⁾. Въ посланіи къ Ефесянамъ (2 19) ап. Павелъ еще болѣе возвеличиваетъ это понятіе „друзей“: „вы уже не чужіе и пришельцы, но сограждане святыхъ и *свои оіхетос* Богу“, а Валентинъ ²⁾ замѣчаетъ о христіанахъ: „народъ Возлюбленнаго, принятый Имъ въ дружбу и дружащій съ Нимъ“.

Хотя уже отсюда можно легко повяты, почему эти изреченія Христа не могли побудить христіанъ усвоить себѣ означеніе друзей „Иисуса“ или „Божіихъ“, такъ какъ то, что содержалось въ немъ, заключало въ себѣ нѣчто возвышенное и крайне нѣжное ³⁾, все таки и при этомъ остается еще не выясненнымъ вопросъ, почему они другъ друга не вазывали братьями? ⁴⁾. Мнѣ кажется, что дать отвѣтъ на этотъ во-

1) Такъ же назывались и пророки; см. Hippol., Philos., X, 33: „праведные мужи сдѣлались друзьями Божиими; такъ назывались пророки“. Иустинъ пророковъ, составителей ветхозавѣтныхъ писаній, именуетъ „друзьями Христа (Разг. съ Триф., гл. 8)“. Иоаннъ Креститель названъ другомъ Иисуса въ евангеліи Іоанна (3, 29).

2) У Клим. Алекс., Строматы, VI, 5 52.

3) Святые вообще назывались такъ, но это названіе все же пестоятъ на такой высотѣ, какъ „друзья Божіи“. Только Климентъ александрійскій сдѣлалъ самое пашнее употребленіе нравъ предоставляемыхъ христіанской религіей: „если у друзей все общее, а человекъ боголюбивъ (*θεοφιλης*) Богу, потому что сдѣлался другомъ Его при посредствѣ Логоса, то все человѣческое становится какъ бы всѣмъ Божиимъ, и все общее обоемъ друзьямъ—Богу и человеку (Protrept 12, 122)“.

4) Наименованіе христіанъ „любезными Богу“ встрѣчается нѣсколько разъ у Кирріана (см. напр. письмо къ Деметрію).

прось не такъ трудно: христіане намѣренно избѣгали самообозначенія *друзьями*, потому что они знали и употребляли болѣе теплое и сердечное имя—*братьевъ*. Только имя братьевъ, по ихъ взгляду, являлось достаточнымъ для того, чтобы выразить то, что они были и чѣмъ должны были быть. „Братъ“ въ древнѣйшемъ христіанствѣ не могъ возобладать надъ „другомъ“, настоль сильно было сознание духовнаго единства, поглощавшаго ихъ и выполнявшее ихъ чувство обоюдной отвѣтственности. „*Братскую любовь*“, а не *дружескую* заповѣдалъ имъ Христосъ, и любовь къ Богу связалъ въ одно цѣлое не съ дружеской любовью, а съ братской. Но объ Учителѣ они могли мыслить, какъ о братѣ своемъ: „Онъ былъ первороднымъ между многими братьями (Рим. 8, 29)“,—говоритъ апостоль Павелъ.

Братское имя, въ продолженіе около 150 лѣтъ, остававшееся общимъ самообозначеніемъ христіанъ, въ теченіе 3-го столѣтія стало падать. Въ древне-христіанской литературѣ можно прослѣдить постепенное исчезновеніе его шагъ за шагомъ. Образование особаго класса клириковъ рѣшило его судьбу; клирики продолжали называть себя братьями и только въ проповѣдяхъ обращались къ мірянамъ, какъ къ братьямъ, печальный остатокъ стараго преданія, но уже въ началѣ 3-го вѣка ни оди́нъ мірянинъ не осмѣливался назвать духовное лицо своимъ братомъ.

Имя братьевъ уничтожалось и не только имя: его не замѣнило собой и обозначеніе „друзьями“¹⁾; для церкви 3 вѣка оно было уже анахронизмомъ. Правда, братское и дружеское чувство не умерло вмѣстѣ съ нимъ въ церкви,—оно всегда сохранялось, и въ 3 столѣтіи еще обнаруживаются свѣтлыя

1) Если бы всѣ христіане въ исходѣ второго вѣка были людьми подобными Клименту Александрійскому, то возможно, что христіанство изъ народа братьевъ обратилось бы въ народъ друзей. Прекрасныя слова о дружбѣ встрѣчаются въ его сочиненіи: *Quis div. salu.* 32: „Господь не сказалъ (Лк. 16, 9): дай, или оставь, или благодѣтельствуй, или помоги, но *сдѣлайся другомъ*, потому что дружба выражается не въ одномъ даніи, но въ полномъ самопожертвованіи и продолжительномъ сожителствѣ.“

черты его,—но перестало составлять собой элементъ, опредѣлявшій всю жизнь христіанству. Культъ выступилъ на его мѣсто.

Великая церковь не обнимала собой всего христіанства и ея поведеніе не было обязательно для всѣхъ сочленовъ, какихъ она включала въ себя. Отчасти подлѣ нея, отчасти внутри возникали кружки, „секты“ и сборища, пытавшіеся сплотиться тѣснѣе и возстановить первоначальное христіанство или то, что они понимали подъ нимъ. Эти кружки усвоили себѣ прежнее имя братьевъ. Поскольку это наблюдается среди гностическихъ сектъ 2-го столѣтія, не нужно забывать о вліяніи со стороны философскихъ школъ. Епифаній, сынъ Карпократа, основалъ христіанскую коммунистическую общину въ подражаніе пифагорейцамъ и по образцу эпикурейской школьной организаціи. Валентинъ, одинъ изъ глубочайшихъ христіанскихъ мыслителей 2-го вѣка, написалъ бесѣду о друзьяхъ (περὶ φίλων)¹⁾, отъ которой, къ сожалѣнію, не сохранилось ни одного отрывка ¹⁾.

III.

Собетвенныя имена христіанъ.

Существовали-ли въ употребленіи библейскія имена еще въ первыя три столѣтія? Отвѣтъ на этотъ вопросъ приводитъ къ любопытнымъ наблюденіямъ.

Разсмотримъ прежде всего древнѣйшіе соборные акты, какими мы владѣемъ, акты сѣверно африканскаго собора 256 года, сохранившіеся въ твореніяхъ Кипріана, на которомъ присутствовало 87 епископовъ. Среди 87-ми именъ, встрѣчающихся въ подписяхъ, большая часть—латинскія, значительное число—греческія, ни одного ветхозавѣтнаго и только два новозавѣтныя, именно: Петръ (№ 72) и Павелъ (№ 47). Слѣдовательно, въ срединѣ 3 столѣтія въ сѣверной Африкѣ хри-

¹⁾ Клим. Алекс., Строматы, III, 5—9.

стіане въ большей своей массѣ продолжали носить старыя языческія имена; потребности давать себѣ христіанскія названія еще не чувствовалось. То же самое наблюдаемъ мы и во всѣхъ другихъ областяхъ христіанства: надписи и литературныя произведенія показываютъ намъ, что до середины третьяго вѣка, христіане Востока и Запада исключительно или почти исключительно пользовались старыми языческими именами своего мѣстожителства и даже заимствовали ихъ изъ области языческой мифологіи и мантики. Аполлинарій, Аполлоній, Ираклій (Геркулесъ), Сатурнинъ, Меркурій, Вакхилидъ, Серапіонъ, Сатиръ, Афродизій, Діонисій, Ермъ, Оригенъ и т. п. ¹⁾; далѣе Фаустъ, Феликсъ, Фелициссимъ встрѣчаются повсюду въ качествѣ именъ христіанскихъ. „Мученики умирали, такъ какъ они противились жертвовать богамъ. имена которыхъ они носили!“

Достопримѣчательно: древнѣйшая церковь уничтожала изъ своей среды всякое многобожіе, преслѣдовала языческую мифологію, какъ діавольскую, жила образами Библии и ея изреченіями,—и все-таки оставляла неприкосновенными вошедшіе въ обиходъ языческія имена! Проблема становится труднѣе, если принять во вниманіе, что въ самой Библии даны примѣры перемѣны имени ²⁾, что прибавки къ имени и измѣненія его въ Римѣ происходили очень часто,—право на это подтверждено было даже спеціальнымъ указомъ императора Каракааллы въ 212 году для всѣхъ свободныхъ гражданъ,—и что въ древности имя отнюдь не разсматривалась, какъ нѣчто вполне безразличное.

Можно указать различныя причины въ объясненіе этого равнодушія древнихъ христіанъ въ отношеніи къ именамъ. Можно предположить, что извѣстный рядъ языческихъ именъ

¹⁾ Прибавимъ еще болѣе характерныя: Пимфія (въ посл. Игнатія). Митра (имя популярнаго сирійскаго бога) и при томъ пресвитера (Евс. II. И. VI, 41) (Прим. пер.)

²⁾ Въ Евангеліяхъ разсказывается, что Христосъ назвалъ Симона „Кифой“ и сыновей Зеведеевъ „Воннаргессомъ (сынами грома)“. Изъ Дѣян. 4, 36 узнаемъ, что апостолы одно лицо, носившее имя Іосія, переименовали въ „Варнаву“.

съ древнѣйшаго времени получилъ освященный характеръ, потому что его носили какіе-либо выдающіеся христіане. Можно далѣе припомнить, что христіане очень рано были поставлены въ такое положеніе, которое вынуждало ихъ доказывать, что имя есть нѣчто безразличное. Когда со времени императора Трояна христіане подверглись преслѣдованію и казнямъ за „одно только имя“, безъ всякаго предварительнаго изслѣдованія о томъ, дѣлаютъ ли они на самомъ дѣлѣ что-нибудь противозаконное, христіанскіе апологеты Іустинъ, Аѳинагоръ и Тертуліанъ стали настаивать, что имя есть „пустой сосудъ“, что „воплъ противъ словъ“ не имѣетъ никакого разумнаго основанія, кромѣ однако тѣхъ случаевъ,—добавляетъ Тертуліанъ,—когда имя звучитъ варварски или означаетъ какое-либо несчастіе, или содержитъ въ себѣ что-нибудь безчестное и непристойное. „Несчастіе, означающее имя“,—но для христіанъ такія „демоническія имена“, какъ Сатурнилъ, Серапіонъ или Аполлоній не означали ли несчастія, и съ другой стороны, сами христіане не придавали ли мистическаго значенія извѣстному сочетанію словъ, напр. при произношеніи имени Іисуса? Такимъ образомъ, съ этой точки зрѣнія равнодушіе христіанъ въ отношеніи къ мифологическимъ именамъ необъяснимо. Какъ же должно понять его?

На этотъ вопросъ возможенъ только одинъ отвѣтъ: всеобщій обычай міра, среди котораго христіане жили, дѣйствовалъ сильнѣе, чѣмъ всякая рефлексія. Аргументъ противъ новыхъ именъ: „никого нѣтъ въ родствѣ твоемъ, кто бы пазывался такимъ именемъ (Лк. 1, 6)“ дѣйствовалъ властно во всѣ времена, а разъ имя было дано, оно удерживалось до конца жизни. Для христіанина, назывался ли онъ Серапіономъ или Аполлономъ, не было и надобности перемѣнять свое имя на другое, такъ какъ онъ чрезъ крещеніе получалъ другое собственное и постоянное имя „христіанина“. Каждый вѣрующій считалъ его своимъ собственнымъ именемъ. Въ актахъ Карпа ¹⁾ судья спрашиваетъ обвиняемаго: „какъ называешься ты“? Обвиняемый отвѣчаетъ: „какъ первое и преимущественное имя я

¹⁾ Во время Марва Аврелія.

нопу имя „христiанинъ“, а если ты хочешь знать мое мiрское имя,—то я называюсь Карпомъ“. Мiрское имя продолжали носить, но какъ бы не считали его за собственное имя. О христiанинѣ Санктѣ въ извѣстiи лiонскихъ мучениковъ разсказывается, что на всѣ разспросы судьи о имени его, онъ отвѣчалъ одними словами: „я христiанинъ“ ¹⁾).

До половины третьяго вѣка христiане довольствовались этимъ однимъ именемъ и продолжали носить языческiя имена, вѣ мало этимъ не соблазнясь. Также прозванiя съ христiанскимъ содержанiемъ встрѣчались очень рѣдко. То было исключенiемъ, что Игнатiй Антиохiйскiй въ началѣ второго столѣтiя имѣлъ еще христiанское имя Теофора (Богоносца) ²⁾. Иначе пошло дѣло незадолго до середины третьяго столѣтiя. И замѣчательно, —медленно совершавшiйся переворотъ падаетъ не на время большаго религиознаго возбужденiя, но на перiодъ, когда церковъ сильнѣе, чѣмъ прежде, сблизилась съ мiромъ. Раздѣльная линiя между христiанствомъ и мiромъ въ тѣ дни, когда христiане носили языческiя имена, была глубже и тверже, чѣмъ тогда, когда они начали называть себя Петрами и Павлами? *Nomen est omen*, и оно, дѣйствительно, получало необычайное значенiе.

¹⁾ См. Евс. Ц. II. V, 1.

²⁾ Другiя прозвища не-христiанскiя, также встрѣчались у христiанъ; ср. Тертулл., къ Скапулѣ, гл. 4: Прокулъ христiанинъ, прозываемый Торпацiономъ“. Христiанскiй солдатъ Тарахъ (*Acta Tarachi y Ruin., Acta Martyr., p. 452*) говоритъ: „родителями я былъ названъ Тарахомъ, а когда служилъ въ военной службѣ получилъ имя Виктора“. Киприанъ назвалъ себя Цецилемъ (*Hieron., de vit illust., 67*) по имени пресвитера, обратившаго его въ христiанство. Кроме того, онъ имѣлъ прозванiе—Фасцiй, такъ что его полное имя было: Цецилiй Киприанъ, онъ же и Фасцiй (п. 66). Въ ту эпоху вообще была распространена страсть носить по нѣскольку именъ, особенно среди знатнаго сословiя. Одинъ проконсулъ времени императора Андриана имѣлъ 19 именъ. (*Прим. перев.*). Одно писъмо его назначено христiанину по имени—Флоренцию, онъ же (*qui est*) и Цувiанъ. Кюмонъ (*Cumont, Les Inscr. chrét. de l'Asie minor., p. 22*) собралъ изъ Азии рядъ примѣровъ подобнаго рода, изъ которыхъ христiанскiй характеръ носятъ слѣдующiе: Геронъ, онъ же и Киприанъ; Атталъ, называемый Псаией; Опатина Рестика или Пасказiй; М. Цецилiй Сатурнинъ—онъ же и Еусенiй; Валентина Анцилла, она же и Стефана; Аскiа или Марiа. Среди сорока Севастiйскихъ мучениковъ двое имѣли по два имени: Леонтiй, онъ же и Теокистъ; Викратiй, онъ же и Вивiанъ. Въ мученическихъ актахъ Конона встрѣчается: Иодоръ, онъ же и Апеллесъ. Мученикъ Ахаций говоритъ: „зовусь Агавост—ангелъ“.

Сознательно это во многихъ случаяхъ не происходило; здѣсь дѣйствовали три причины. Одну уже я указалъ: наблюдаемая во всей имперіи со времени эдикта Каракаллы 212 года частая перемѣна именъ, а также произвольное усвоеніе себѣ всѣхъ прозваній (cognomen). Во вторыхъ, здѣсь оказывала свое вліяніе только теперь начавшаяся практика крещенія дѣтей. Естественно, что коль скоро имя давалось при этомъ торжественномъ актѣ, оно избиралось преимущественно съ чисто христіанскимъ значеніемъ. Третья и, — самая главная причина — это распространенная тогда повсюду вѣра, что имя имѣетъ мистическое значеніе (nomen est omen), старое стремленіе пріобрѣсти на свою сторону ангеловъ и духовныхъ героевъ и благочестивая вѣра обезпечить себѣ помощь и покровительство святыхъ, посредствомъ усвоенія себѣ ихъ именъ. Отъ такого рода явленія была не совсѣмъ свободна и древнѣйшая церковь, такъ какъ древніе христіане не были только христіанами, но іудеями, сирійцами, азійцами, греками и римлянами; но ихъ національныя особенности сглаживались тамъ общимъ религіознымъ одушевленіемъ. Въ теченіе третьяго вѣка они снова выходятъ на поверхность. Теперь, правда, уже неохотно обращались къ такимъ именамъ, какъ Вакхиль или Афродизій, но стали называть своихъ дѣтей Петромъ и Павломъ въ томъ же смыслѣ, въ какомъ язычники называли ихъ Діонисіемъ и Серапіономъ.

Процессъ вытѣсненія миологическихъ именъ христіанскими совершался туго и никогда не пришелъ къ своему концу, такъ какъ не малое число такихъ именъ получило постепенно христіанскій характеръ, благодаря славнымъ носителямъ ихъ и утратили свой первоначальный смыслъ. Нѣкоторые факты изъ исторіи этого процесса могутъ быть здѣсь отмѣчены.

Въ то самое время, когда въ подписяхъ 87-ми епископовъ мы находимъ только два библейскія имени, Діонисій, епископъ александрійскій, заявляетъ, что христіане охотно даютъ своимъ дѣтямъ имена Петра и Павла ¹⁾). Также начинаютъ

¹⁾ См. у Еусев. Ц. И. VII, 25: „какъ и между дѣтьми вѣрующихъ часто слышатся имена Павла и Петра“. Это свидѣтельство Діонисія подтверждается

встрѣчаться и примѣры перемѣны имени ¹⁾. Известно, что Григорій Чудотворецъ измѣнилъ свое имя Θεодора на Григоріа ²⁾, впрочемъ, этотъ случай неясенъ. Во время гоненія Деціа (250 г.) мы узнаемъ о нѣкоей Сабинѣ, что она, спрошенная судьей о имени, назвала себя Θεодотой ³⁾. Въ мученическихъ актахъ Вальзама (311 г.) обвиняемый говоритъ: „по отеческому имени я называюсь Вальзамъ, по духовному же, какое я получилъ въ крещеніи, Петръ“ ⁴⁾. Интересенъ рассказъ церковнаго историка Евсевія о пяти египетскихъ христіанахъ, сдѣлавшихся мучениками во время Діоклитіанова гоненія. Всѣ они носили египетскія имена, но когда судья спросилъ перваго, онъ вмѣсто своего имени произнесъ имя ветхозавѣтнаго пророка. По этому поводу Евсевій замѣчаетъ ⁵⁾: „они вмѣсто именъ, давныхъ имъ родителями и вѣроятно заимствованными отъ идоловъ, стали называть другими—Иліей ⁶⁾, Іереміей, Исаіей, Самуиломъ и Даніиломъ и, такимъ образомъ, не только дѣломъ, но и самымъ наименованіемъ показали, что они истинный и дѣйствительный Израиль“.

Здѣсь еще не проявляется идея о помщи святыхъ: пророки избираются, какъ прообразы, но самая перемѣна имени представляетъ собой вѣчто новое. Это доказываютъ пасхальныя письма Аванасія александрійскаго (IV в.). Здѣсь встрѣчается замѣча-

надписью 3-го вѣка (de Rossi in Bullet. di archeol. christ. 1867, p. 6): DM. M. ANNEO. PAVLO. M. ANNEVS. PAVLVVS: FILIO. CARISSIMO. Надпись интересна въ томъ отношеніи, что Сенка происходилъ именно изъ этого рода.

¹⁾ Существуетъ мнѣніе, что Пампонія Грецина, ставши христіанкой, получила или приняла имя Люцины (De Rossi, Roma Satter. 1 p. 39; II, p. 362 sgg.), но это очень сомнительно.—Перемѣна именъ была обычна среди іудеевъ разсѣланія; см. Corpus inscript. Graec. t. IV, nr. 9905: „Beturia Paulina, —que vixit ann. LXXXVI menses VI proselyta ann. XVI nomine Sara mater synagogarum Campi et Volumni“.

²⁾ Евс. Ц. И. VI, 30.

³⁾ Acta Pionii 9. Впрочемъ, этотъ случай только косвенно относится сюда, потому что Піоній внушилъ Сабинѣ назваться Θεодотой, чтобы затруднить отождествленіе ихъ.

⁴⁾ Въ Ламасахъ три мученика носили имена Петръ, Павелъ и Андрей (Ruin., Acta Mart. 1859, 205 f.).

⁵⁾ Евс. „О палестинскихъ мученикахъ“, XI гл.

⁶⁾ Ср. еще мученика съ этимъ именемъ; тамъ же гл. X.

тельно много христіанскихъ именъ, однако всѣ они языческія греческія или египетскія; библейскія имена все еще рѣдки, такъ что упомянутый выше случай, когда пять египтянъ, называвшихъ себя именами пророковъ, является исключеніемъ. Насколько я знаю, имя Іоанна только медленно вошло въ практику въ теченіе четвертаго вѣка. Правда, Діонисій александрійскій по поводу вопроса объ Откровеніи Іоанна пишетъ: „по моему мнѣнію тогда (въ апостольское время) святыхъ, одноименныхъ съ Іоанномъ, было много, и что побуждаясь любовію къ нему, удивленіемъ и подражаніемъ, и желая, подобно ему, быть возлюбленными отъ Господа, они (христіане) съ радостію принимали его имя точно такъ, какъ теперь между дѣтьми вѣрующими слышимъ часто имена Павла и Петра“¹⁾; но здѣсь высказывается только догадка о распространенности именъ Іоанна среди древнихъ христіанъ, тогда какъ употребленіе именъ Павла и Петра для эпохи Діонисія засвидѣтельствовано точно. Это предпочтеніе, оказанное именамъ двухъ апостоловъ, поучительно; оно подтверждается однимъ мѣстомъ Евстаѳія антиохійскаго, современника Аѳанасія; онъ пишетъ: „многіе іудеи называютъ себя по именамъ прародителей и пророковъ и дѣлаютъ нѣчто доброе; многіе (христіанскіе) греки называются Петрами и Павлами и ведутъ себя въ высшей степени позорно“. Такимъ образомъ, и за это еще время ветхозавѣтныя имена предоставлялись по обычаю іудеямъ, изъ новозавѣтныхъ же именъ были въ употребленіи лишь имена Петра и Павла. Только съ половины IV вѣка²⁾ мы часто встрѣчаемъ такія имена, какъ Іоаннъ, Іаковъ, Андрей, Симонъ и Марія, а также и специфически ветхозавѣтныя имена (на Западѣ, однако, рѣже). Въ концѣ четвертаго вѣка Златоустъ убѣждаетъ слушателей давать своимъ дѣтямъ имена святыхъ, чтобы святые служили

1) Евс. Ц. И. VII, 25.

2) 80-е правило Никейскаго собора, дошедшее въ арабскомъ текстѣ, не подлинно и позднѣйшаго происхожденія. Въ немъ значитъ: „вѣрные да не возлагаютъ на сыновей своихъ языческихъ именъ, но пусть каждый христіанскій народъ пользуется своими именами, какъ язычники пользуются своими, и пусть христіанскія имена возлагаются при крещеніи сообразно писаніямъ“.

имъ примѣромъ добродѣтели. Тридцать лѣтъ позднѣе Теодоритъ, епископъ Кирскій, утверждаетъ уже окончательно установившійся порядокъ: имена святыхъ, — говорятъ онъ, — нужно давать для того, чтобы получить ихъ помощь и покровительство ¹⁾. Выборъ именъ, смотря по провинціямъ и народностямъ, былъ различенъ. Источникомъ для нихъ, кромѣ Библии, служили провинціальныя календари святыхъ, имена прославленныхъ епископовъ и т. д. Въ Антиохіи еще въ концѣ IV вѣка христіане охотно называли своихъ дѣтей по имени великаго епископа Мелетія.

Ан. Спасскій.

¹⁾ Graec. affect. curat. VIII, p. 923, ed. Schutze.

Ученіе Гартмана о трехъ стадіяхъ иллюзіи *)).

Ученіе Гартмана о трехъ стадіяхъ иллюзіи стоитъ въ тѣсной связи со всею системою его философіи, въ частности съ его взглядомъ на міръ и его судьбы.

Въ бытіи домірною Абсолютное безсознательное представляеть единство воли и представленія. Но воля безсознательнаго доселѣ есть только потенція воли, или—чистая воля (*reine Wille*): она можетъ хотѣть, но можетъ и не хотѣть. Равно и представленіе безсознательнаго находится пока въ состояніи лишь возможности бытія, и „напередъ существующее представленіе относится къ дѣйствительному представленію, какъ потенція къ акту, и при томъ оно не можетъ самостоятельно перейти отъ небытія къ бытію“ ¹⁾).

*) Газеты извѣстили насъ, что 24 мая н. г. близъ Берлина скончался знаменитый германскій философъ пессимистъ Эдуардъ-фонъ-Гартманъ, род. въ 1842 г. Онъ не былъ оригинальнымъ философомъ и усвоилъ себѣ основное воззрѣніе Шопенгаура на волю къ жизни, какъ на первоначальную сущность всякаго бытія и метафизическую основу всего мірозданія. Но онъ внесъ замѣчательную поправку въ ученіе своего предшественника, признавши существованіе *представленія* составнымъ и одновременнымъ съ движеніемъ воли къ жизни; тогда какъ Шопенгауръ раздѣлялъ эти два момента и признавалъ представленіе моментомъ производнымъ и подчиненнымъ волѣ къ жизни. Главнѣйшія сочиненія Гартмана переведены почти на всѣ европейскіе языки. На русскомъ языкѣ существуютъ переводы его „Философія безсознательнаго“ (пер. Козлова), „Спиритизмъ“ (пер. Булгера) и др. Посмертноо произведеніе его „Проблема жизни“ остается пока безъ перевода. Мы хотѣли бы познакомить нашихъ читателей съ его оригинальными мыслями о трехъ стадіяхъ иллюзіи человѣческаго сознанія и его религіозными воззрѣніями. Предлагаемая нами настоящая статья принадлежитъ перу талантливаго молодого писателя, бывшаго преподавателемъ Х. Д. Семинаріи и преждевременно скончавшагося въ ~~1901~~ году *Ред. С. С. С. 1903 г.*

¹⁾ Е. Hartmann. Philosophie des Unbewusten. Berlin 1869. S. 431—446.

Но воля бессознательнаго, какъ потенція, можетъ перейти въ волю, которая уже не можетъ не хотѣть, но исключительно стремится къ хотѣнію (*leere Wollen*), и этимъ дается начало или первый толчекъ міровому процессу. Въ этой послѣдней формѣ своей воля является источникомъ страданія, доколѣ она не находитъ себѣ осуществленія, реализаціи чрезъ подчиненіе себѣ представленія, переходящаго въ этотъ моментъ изъ состоянія возможности бытія къ бытію дѣйствительному. И такъ приобретаетъ опредѣленное содержаніе и изъ потенціи переходитъ къ полному осуществленію и воля (которая изъ *leere Wollen* или *wollen—Wollen* становится теперь *bestimtes Wollen* или *Etwas—Wollen*), и представленіе.

Но въ описанномъ процессѣ Гартманъ усматриваетъ стремленіе воли не логическое, потому что такимъ стремленіемъ ея нарушается изначальный порядокъ бытія, нарушается *Identität* т. е. тождественность Бессознательнаго, его домірнаго абсолютнаго тождества и безразличія. По его мнѣнію состояніе *Identität*'а представляетъ всю полноту совершенства Бессознательнаго, въ немъ мыслится сконцентрированнымъ всевѣдѣніе Бессознательнаго, въ немъ заключается вся его мудрость, оно царствуетъ надъ Гартмановыми идеями по подобію, какъ идея блага надъ Платоновыми¹⁾. Отсюда,—„изъ положенія *Identität*'а (и при томъ изъ совершенно неправильнаго его раскрытія) былъ выведенъ основной аргументъ пессимизма, что всякая воля (*wollen—leere*), и всякое измѣненіе, и всякое бытіе (временное), весь настоящій міровой процессъ и каждый мыслимый міровой процессъ есть нѣчто неразумное, противорѣчащее логикѣ и міровой цѣли²⁾.

Логическій разумъ Бессознательнаго не можетъ допустить нарушенія *Identität*'а, какъ явленія а—логическаго (при чемъ *leere Wollen* и *etwas Wollen—а* логичны въ противоположность *reine Wille*). „Онъ отрицаетъ отрицаніе себя самого, онъ говоритъ: противорѣчія (яменно противъ меня,—логическаго) быть не должно! и говоря это, ставитъ себѣ это

1) *Der Pessimismus und die Sittenlehre*, Gugo Sommer, II, 62.

2) *Ibidem*

цѣлью т. е. уничтоженіе нелогическаго, воли (leere и etwas Wollen) ¹⁾).

И вотъ весь міровой процессъ направляется къ уничтоженію а—логическаго стремленія воли, бывшаго причиною его бытія; окончательная побѣда логическаго разума Безсознательнаго возможна, однако, только съ полнымъ прекращеніемъ бытія міра, когда „Безсознательное опять будетъ тѣмъ, чѣмъ оно было до происхожденія міра: буддійскимъ Ничто, чуждымъ воли и движенія“ ²⁾).

Таково ученіе Гартмана о происхожденіи міра и конечной его цѣли. Мы можемъ, говоритъ онъ: сказать вмѣстѣ съ Лейбницемъ, что настоящій міръ—лучшій изъ всѣхъ могущихъ быть; но вмѣстѣ съ тѣмъ этотъ міръ, какъ и всякій другой, произошелъ отъ неразумнаго творца, т. е. такого, который при твореніи оставилъ разумъ безъ вниманія; собственно міръ возникъ чрезъ неразумный актъ, въ которомъ принималъ участіе не разумъ, но только воля или неразумная дѣятельность Безсознательнаго“ ³⁾. Иначе говоря, бытіе этого міра является заблужденіемъ, виною Вѣчнаго, и „если—бы Богъ дѣйствительно имѣлъ сознаніе до творенія, то послѣднее было бы не только заблужденіемъ, но и неизвинительнымъ преступленіемъ“ ⁴⁾).

При такомъ возрѣніи Гартмана на міръ, при утвержденіи, что его бытіе хуже небытія, заранѣе можно предполагать, какъ онъ долженъ отвѣтить на вопросъ: чего болѣе въ мірѣ—скорби или радости? Прежде всего по отношенію къ Безсознательному міръ представляетъ несравненно болѣе скорби, нежели радости, потому что воля Безсознательнаго требуетъ себѣ безконечнаго удовлетворенія по собственной своей безконечности. Но міръ, возникающій, какъ плодъ ея стремленія къ осуществленію чрезъ подчиненіе себѣ представленія,—конеченъ и слѣдовательно для безконечной воли не можетъ служить къ полному удовлетворенію. Чувство неудовлетворенности, скорби

1) Philosophie des Unbewust. S., 493.

2) Ludwig Weiss: Anti—materialismus oder Kritik aller Philosophie des Unbewust. S. 302.

3) Philos. des Unb. S. 563.

4) Ibidem S. 487.

въ безконечной степени превышаетъ въ ней чувство удовольствія, радости. „Для абсолютнаго несчастья абсолютной воли (leere Wollen) совершенно равнозначуще, существуетъ-ли возлѣ ея безконечной, никакой радостью не смягченной скорби, міръ радости или скорби, или—нѣтъ“ ¹⁾).

Но и обращаясь къ самому міру, какъ осуществленной волѣ, Гартманъ, согласно основамъ своей философіи, находитъ, что скорбь бытія отражается на всѣхъ его обитателяхъ, причѣмъ наблюдается строгая градація: чѣмъ выше стоитъ отдѣльное бытіе въ этомъ мірѣ, тѣмъ болѣе оно ощущаетъ міровую скорбь. Самое послѣднее мѣсто въ этомъ отношеніи занимаютъ минералы, далѣе слѣдуютъ различные организмы въ порядкѣ ихъ совершенства. Человѣкъ-же, по превосходству своего физическаго строенія и какъ существо, одаренное сознаниемъ, уже въ такой степени принужденъ нести міровую скорбь бытія, что сумма его скорбей далеко превосходитъ сумму его радостей. И если-бы сознаніе его стояло всегда на высотѣ той кипучей точки, какой достигаетъ оно въ своемъ развитіи, то человечество никогда не гналось-бы за счастьемъ, потому что ясно видѣло-бы его полную невозможность для себя. „Оно бы тогда прониклось той высокой меланхоліей, какая обыкновенно встрѣчается у гениевъ и высоко-развитыхъ духовно стариковъ, и подобно Эдину въ Колонѣ, предвкушая безмятежность небытія, чувствовало бы скорби бытія, какъ нѣчто чуждое себѣ, такъ что для него перестало бы существовать страданіе, и осталось бы только состраданіе къ самому себѣ... Подобно всякому престарѣлому и обладающему яснымъ сознаниемъ старцу, оно имѣло-бы тогда только одно желаніе, желаніе покоя, безмятежности, вѣчнаго сна безъ сновидѣній, въ которомъ могло-бы утолить свою усталость.

Сознаніе, по Гартману, должно разоблачить человѣку сущность міроваго процесса, какъ безумнаго по самому началу своему, должно указать „безуміе воли“ и порождаемая ею страданія; при свѣтѣ его человѣкъ ясно увидитъ, что всѣ мечты его о положительномъ счастьи суть не болѣе, какъ *Illusion*,—иллюзіи, самымъ Безсознательнымъ навѣваемыя на

¹⁾ Ibidem, S. 436.

человѣчество для смягченія безотрадности бытія его надеждами хотя-бы призрачнаго счастья.

Гартманъ и подраздѣляетъ эти иллюзіи на три стадіи: „первая стадія, по его мнѣнію, имѣла мѣсто въ древнемъ Греко-Римскомъ и Іудейскомъ мірѣ и заключалась въ предположеніи, что счастье достижимо для человека въ теченіе земной его жизни; вторая стадія иллюзіи, достигшая высшей точки развитія своего въ средніе вѣка, предполагала счастье достижимымъ въ загробной, трансцендентной жизни; наконецъ, „наше время представляетъ самое начало третьей стадіи иллюзіи, счастье предполагается достижимымъ въ будущіе періоды мірового процесса“.

Не входя пока въ болѣе подробное изложеніе и разборъ указанныхъ стадій, посмотримъ, въ какой мѣрѣ основательна самая классификація иллюзіи у Гартмана и въ какой мѣрѣ соотвѣтствуетъ она дѣйствительности.

Прежде всего всѣ три стадіи не представляютъ настолько между собою различія, чтобы имѣть право на самостоятельность, чтобы можно было считать ихъ отдѣльными стадіями. Такъ совершенно невозможно объяснить, почему вторую и третью стадіи должно принимать за двѣ различныя стадіи, а не за одну? Сущность каждой изъ нихъ—одна и таже: человекъ, убѣдившись въ недостижимости на землѣ личнаго для себя счастья, полагаетъ его достижимымъ въ будущемъ и всѣми силами стремится жить для этого будущаго, посвящая ему всю свою жизнь и дѣятельность. Различіе только въ томъ, что вторая стадія полагаетъ счастье достижимымъ въ жизни загробной, трансцендентной, а третья—здѣсь, на землѣ. Но,—спрашивается,—такое различіе даетъ-ли еще право на то, чтобы эти двѣ стадіи считать за отдѣльныя и самостоятельныя? Вѣдь, самъ Гартманъ подъ первую стадіей иллюзіи объединилъ такія понятія, какъ, напр., дружбу и недоброжелательство, чувство чести и безправственность только потому, что счастье здѣсь одинаково полагается достижимымъ въ жизни каждаго индивидуума, и не обращая вниманія на все различіе тѣхъ идеаловъ, какія преслѣдуются въ указанныхъ направленіяхъ жизни. Почему же дѣлятся между собою вторая

и третья стадіи? Вѣдь, здѣсь тоже единство въ предположеніи достижимости счастья въ будущемъ и различіе только въ идеалахъ этого счастья.

Тогда должно сказать и о неосновательности раздѣленія между первой и третьей стадіями. Между этими двумя стадіями строго-разграничительной линіи провести нельзя, потому что человѣкъ, стремящійся къ личному счастью на землѣ, долженъ по необходимости заботиться и о выработкѣ наилучшихъ условій жизни, при которыхъ это счастье было-бы достижимо,—долженъ заботиться о благоустройствѣ жизни общественной т. е. долженъ заботиться о томъ же, о чемъ заботится и человѣкъ, руководящійся вѣрою въ прогрессъ или, по Гартману, находящійся подъ обаяніемъ третьей стадіи иллюзіи. Самъ Гартманъ подтверждаетъ это, когда древній Греко-Римскій и Іудейскій міръ объявляетъ подъ вліяніемъ первой стадіи иллюзіи, а съ другой стороны утверждаетъ, что „Римляне искали счастья въ блескѣ и могуществѣ отечества“. Эта забота о благѣ отечества не могла, конечно, ограничиваться одною настоящею минутою,—она необходимо переходила въ заботу о его будущемъ, а въ этомъ видѣ своемъ она примыкаетъ уже къ третьей стадіи иллюзіи. Слѣдовательно, забота о будущемъ есть необходимый признакъ первой, какъ и третьей стадіи иллюзіи,—почему же должно признавать эти двѣ стадіи различными? Если люди древняго міра и современнаго въ своей заботѣ о будущемъ выходили изъ различныхъ основаній и преслѣдовали различные идеалы, то, вѣдь, и у приверженцевъ третьей стадіи иллюзіи понятія о прогрессѣ и идеалы счастья въ будущемъ далеко не одинаковы, что, однако-же, не побуждаетъ Гартмана къ дальнѣйшему подраздѣленію этой стадіи. Слѣдовательно, и для дѣленія между первой и третьей стадіями—основаній нѣтъ. „Чѣмъ отличается Клиссенъ и Гракхъ, Платонъ и Пинеагоръ отъ современныхъ борцовъ за прогрессъ? Если они не знали о прогрессѣ въ современномъ его значеніи, то развѣ это важно? Развѣ Платонъ изображалъ идеальное государство такъ-себѣ, для самоуслажденія, а не потому что вѣрилъ и желалъ осуществленія своего идеала? Пинеагоръ, какъ извѣстно, даже на практикѣ пытался осущест-

вить свой идеаль. И все это, по мнѣнію Гартмана, были люди, стоявшіе на первой стадіи иллюзіи! Есть-ли послѣ этого возможность опредѣлить различіе между первой и третьей стадіями?“¹⁾

Но пойдѣмъ далѣе. Вѣрна ли историческая часть гипотезы Гартмана о трехъ стадіяхъ иллюзіи? Уже по только—что сказанному ясно, что—нѣтъ, ибо въ древнемъ мірѣ, объявленномъ Гартманомъ, какъ царство первой стадіи иллюзіи, очевидно обнаруживается вліяніе и третьей. Впрочемъ, такъ какъ самъ Гартманъ въ разсужденіи объ историческомъ слѣдованіи одной стадіи иллюзіи за другой довольствуется лишь апріорными сужденіями и не считаетъ нужнымъ подтверждать ихъ фактами, то и для повѣрки этихъ его сужденій достаточно также а-ргюгі рѣшить вопросъ: возможна-ли указанная Гартманомъ смѣна стадій иллюзіи, въ исторической жизни человечества?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ долженъ быть во всякомъ случаѣ отрицательнымъ. Если, какъ мы уже видѣли, нельзя признать правильнымъ въ теоріи дѣленія иллюзіи на три стадіи, то и въ приложеніи къ дѣйствительной жизни нельзя указать эпохъ, стоящихъ подъ исключительнымъ вліяніемъ какой-либо стадіи иллюзіи. Во всякомъ обществѣ, во всякое время есть люди, проходящіе различныя стадіи „иллюзіи“: есть дѣти, живущіе почти исключительно чувственною жизнью и настоящей минутой, есть молодежь, увлекающаяся метафизическими или модными идеалами, и есть старики, уже тяготящіеся жизнью и все свое счастье въ этой жизни полагающіе въ своихъ дѣтяхъ и внукахъ. Слѣдовательно, нельзя сказать, что въ известное время человечество проходитъ одну известную стадію иллюзіи. Еще болѣе нельзя сказать этого потому, что различныя стадіи не только не исключаютъ взаимно другъ друга, не только могутъ вмѣстѣ господствовать надъ человѣкомъ и обществомъ, но еще и подкрѣпляютъ другъ друга. Человѣкъ можетъ быть прекраснымъ христіаниномъ и въ то же время спокойно наслаждаться благами бытія, какъ твореніемъ Премудраго Создателя, и, наконецъ, дѣятельно трудиться надъ

¹⁾ Мокіевскій П.: Цѣнность жизни въ Русск. Богатс. 1888. Окт., стр. 107—108.

выработкою новыхъ благотворныхъ началъ жизни для блага грядущихъ поколѣній. Все это не только не будетъ противорѣчать другъ другу, но и напротивъ—христіанство, указывая человѣку великія блага въ жизни загробной, поставляетъ его въ самыя правильныя отношенія къ земнымъ благамъ (отнюдь не однимъ способомъ отреченія отъ нихъ, какъ то думаетъ Гартманъ) и, вдохнувъ въ него великое чувство любви къ человечеству, творитъ изъ него самоотверженнаго труженника на пользу прогресса, въ истинномъ и благороднѣйшемъ смыслѣ этого слова. Куда отнесетъ Гартманъ такого человѣка и такое общество, къ какой стадіи иллюзіи причтетъ онъ ихъ дѣятельность? Нужно ли говорить при этомъ, что такого рода дѣятельность—явленіе далеко не исключительное, что оно есть плодъ нормальнаго отношенія къ жизни, тогда какъ, напротивъ,—ясклучительное уклоненіе въ сторону какой-либо „иллюзіи“ представляетъ не болѣе какъ одностороннее увлеченіе? И къ этимъ-то развѣ исключительнымъ увлеченіямъ и приложима гипотеза Гартмана о трехъ стадіяхъ иллюзіи въ ихъ исторической смѣнѣ одной другою...

Наконецъ, нельзя не указать на тотъ важный недостатокъ въ Гартмановской гипотезѣ трехъ стадій иллюзіи, что характеръ ея—чисто-отрицательный: Гартманъ вмѣсто самостоятельной и положительной оцѣнки жизни и всѣхъ ея радостей, ограничивается лишь критикою и опроверженіемъ различнаго рода „иллюзій“,—что, даже при полной убѣдительности его критики въ результатѣ можетъ привести только къ тому заключенію, что разобранныя иллюзіи суть дѣйствительно иллюзіи, но ничуть не даетъ права къ тому выводу, что и всѣ (даже возможныя только) человѣческія мечтанія о счастьи—иллюзорны. Напротивъ,—всегда остается мѣсто для предположенія, что, хотя въ разобранныхъ иллюзіяхъ, счастья дѣйствительно найти—невозможно, но быть можетъ оно заключается въ какомъ-либо еще направленіи жизни, которое, однако, или Гартманъ просмотрѣлъ и упустилъ изъ вниманія въ своей критикѣ¹⁾, или само человечество необрѣло еще его,—

¹⁾ Такъ, напр., онъ и дѣйствительно ничего не говоритъ объ очень распространенномъ мнѣніи, что счастье лежатъ въ прошлой жизни человечества, что

не дожило до него. Другое дѣло было-бы, если-бы Гартманъ положительнымъ способомъ доказалъ иллюзорность человѣческихъ надеждъ на счастье, указавъ *положительныя* основанія для невозможности его. Въ настоящемъ же видѣ своемъ Гартмановская гипотеза очень остроумна, но при всемъ томъ служить твердою основою для пессимистическаго міросозерцанія она рѣшительно не можетъ.

Послѣ этихъ предварительныхъ замѣчаній, перейдемъ къ болѣе подробному разбору каждой стадіи иллюзіи.

ПЕРВАЯ СТАДІЯ ИЛЛЮЗИИ.

Такъ какъ на этой стадіи иллюзіи счастье представляется достижимымъ для индивидуума въ теченіи его (земной) жизни, то для доказательства противнаго Гартманъ и дѣлаетъ оцѣнку различныхъ отдѣльныхъ направленій жизни и въ общемъ итогѣ стремится доказать, что скорби въ мірѣ гораздо болѣе, чѣмъ радости, что міровой балансъ удовольствій есть не положительный, а отрицательный и что поэтому мечты о достижимости для индивидуума положительнаго счастья въ его жизни являются полною иллюзіей.

Въ числѣ величайшихъ благъ жизни обыкновенно полагается *здоровье, молодость, свобода и достаточность*. Но на самомъ дѣлѣ всѣ эти блага носятъ лишь отрицательный характеръ и не даютъ положительнаго наслажденія. Такъ здоровье и молодость важны для человѣка, только какъ отсутствіе болѣзней и старческой немощи, но что они не доставляютъ положительнаго удовольствія, это видно изъ того, что пока человѣкъ не заболѣетъ и не почувствуетъ приближенія старости, онъ и не замѣчаетъ, какими благами обладаетъ онъ въ здоровьи и молодости. Замѣчательенъ въ этомъ случаѣ тотъ фактъ, что никто не чувствуетъ своихъ членовъ (напр. пальца), пока они не болятъ: здоровый человѣкъ только посредствомъ чувствъ зрѣ-

стремиться должно къ движенію не впередъ, а назадъ, что неразвитые люди счастливейше развитыхъ, какъ утверждалъ Руссо, какъ утверждаетъ и самъ Гартманъ. Что и вообще люди склонны думать подобнымъ образомъ, доказывается сказаніемъ о „Золотомъ вѣкѣ“,--этимъ, идущимъ изъ глубокой древности и общимъ для всѣхъ народовъ преданіемъ.

нія и осязанія знаетъ, что онъ имѣетъ тѣло. Совершенно аналогично съ этимъ и чувство свободы: оно важно только какъ отрицаніе не-свободы, и пока человекъ свободенъ, онъ не замѣчаетъ своей свободы, какъ здоровый—здоровья. Въ благѣ свободы его убѣждаетъ только зло принужденія. Что, наконецъ, достатокъ не есть положительное благо,—это видно изъ того, что самъ по себѣ онъ порождаетъ только скуку,—страшное бѣдствіе, для избѣжанія котораго человекъ прибѣгаетъ даже къ работѣ, къ труду, а трудъ, по Гартману, безъ всякаго сомнѣнія есть зло, „ибо никто не работаетъ, если его не принуждаетъ къ тому необходимость, т. е. нужда или скука“. Эти указанныя четыре блага, при умѣренности въ человекѣ и умѣнны ограничиваться немногимъ, порождаютъ *довольство*, но это послѣднее—также исключительно отрицательное благо, потому что состоитъ въ отрицаніи болѣзни, дрехлости, нужды и принужденія, но не въ какомъ-либо положительномъ удовольствіи. И если люди тѣмъ не менѣе возводятъ довольство на степень счастья, то отсюда ясно, какъ много скорби въ мірѣ и какъ мало въ немъ радости: нулевая точка ощущенія принимается за великое благо! Отсюда, по Гартману, прямой выводъ, что небытіе—лучше бытія.

Приступая къ оцѣнкѣ удовольствій, получаемыхъ отъ чувствъ *голода и любви*, Гартманъ, прежде всего замѣчаетъ, что „эти два влеченія почти исключительно обуславливаютъ какъ поступательное движеніе животнаго царства, такъ и начало развитія человечества и періодъ его дикости. Если придется низко оцѣнить значеніе для индивидуума этихъ двухъ условій, то останется мало надежды спасти цѣнность индивидуальной жизни гдѣ-либо въ другихъ сторонахъ ея“¹⁾. Но голодъ, хотя и можетъ при удовлетвореніи вызывать пріятныя ощущенія, является, однако, съ другой стороны источникомъ великихъ бѣдствій и скорбей, потому что большинство земныхъ обитателей не мѣгутъ всегда удовлетворять его въ моментъ его возникновенія, почему и осуждаются на страшныя иногда мученія. У животныхъ часты случаи голодной смерти, да и у людей, особенно въ большихъ городахъ, эти случаи, хотя и

¹⁾ Козловъ: изложеніе системы Философ. Безсозн. т. II; Стр. 281.

рѣдко, но бываютъ. Но роскошь тысячи гастрономовъ можетъ-ли перевѣсить муки голодной смерти одного человѣка? Если взять при томъ во вниманіе, что, хотя случаи голодной смерти и рѣдки, но за то огромное большинство людей принуждено питаться пищею малопитательною и невкусною, не доставляющею имъ особаго удовольствія, если взять въ расчетъ тѣ массы болѣзней, вымиранія дѣтей и т. п. бѣдствій, какія являются послѣдствіемъ дурнаго питанія, то ясно будетъ, что сумма страданій отъ голода далеко превышаетъ сумму наслажденій отъ его удовлетворенія. Что-бы еще болѣе убѣдиться въ этомъ, Гартманъ вмѣстѣ съ Шопенгауэромъ приглашаетъ сравнить чувства пожираемаго и пожирающаго животныхъ и убѣдиться, во сколько разъ пріятныя чувства сытаго человѣчества стоятъ ниже мученій голоднаго.

Любовь (половая) приноситъ человѣчеству также массу горя. Множество жертвъ приносится для нея: муки рожденія у женщины, потеря иногда женской чести, разрывъ семейныхъ и общественныхъ узъ, скорби при измѣнѣ и охлажденіи одной изъ любящихъ сторонъ—все это, вмѣстѣ взятое, далеко превышаетъ наслажденіе, доставляемое любовью. Къ тому-же чувство особенно сильно возбуждается только тогда, когда встрѣчаются препятствія къ достиженію соединенія съ любимымъ существомъ. „Калифъ, который знаетъ, что ему стоитъ только пожелать женщине, что-бы имѣть ее, почти не будетъ сознавать удовлетворенія своей воли, какъ-бы она ни была сильна въ отдѣльномъ случаѣ“. Но если это такъ, то должно сказать, что муки любви неудовлетворенной далеко превосходятъ тѣ наслажденія, какія получаютъ, благодаря имъ, при счастливой любви.

Немного въ процентномъ отношеніи случаевъ любви заканчивается бракомъ,—всѣ остальные, слѣдовательно оканчиваются разрывомъ, наносящимъ тяжкій ударъ по крайней мѣрѣ одному изъ любящихся лицъ. Но и браки далеко не всегда бываютъ счастливыми, и нерѣдко семейный очагъ превращается въ чистый адъ. Какъ часто браки при взаимномъ охлажденіи вначалѣ горячо другъ друга любившихъ супруговъ становятся для нихъ несносными узами и какъ рѣдко это неизбѣжное охла-

ждевіе любви смѣняется взаимнымъ уваженіемъ и симпатіей!

Сущность подробно и неоднократно раскрываемаго Гартманомъ взгляда его на любовь сводится на утвержденіе, что скрытая причина ея, ея бессознательная цѣль есть „произрожденіе такого индивидуума, который возможно совершеннѣе воспроизводитъ-бы идею рода“. Подъ вліяніемъ этой бессознательной цѣли человѣкъ и стремится къ индивидууму другаго пола, наиболѣе способному къ достиженію этой цѣли. Простое половое чувство усиливаетъ это стремленіе и—вотъ истинныя основы любви человѣка. Исканіе счастья здѣсь невозможно, напротивъ: разумно анализируя чувство любви, человѣкъ долженъ бѣжать ея, какъ великаго бѣдствія. Но таково уже не-оборимое влеченіе инстинкта, что напр., женщина, нѣсколько разъ перенесшая кесарское сѣченіе, не въ силахъ была противустоять ему, (инстинкту) несмотря на опасность потерять жизнь при новыхъ родахъ...

Одно за другимъ разсматриваетъ Гартманъ далѣе состраданіе, дружбу, семейное счастье, тщеславіе, чувство чести и другія многоразличныя направленія человѣческой жизни и вездѣ видитъ громадный перевѣсъ скорбныхъ ощущеній надъ радостными ¹⁾.

„Но если даже допустить, что воля, по своей природѣ могла бы произвести равную мѣру страданій и наслажденій *in brutto*, то слѣдующіе четыре момента сильно видоизмѣняютъ отношеніе страданій къ наслажденіямъ на сторону первыхъ *in netto*:

а) Нервное утомленіе усиливаетъ отвращеніе къ страданію и уменьшаетъ стремленіе закрѣпить наслажденіе, прибавляетъ страданіе въ страданіи и ослабляетъ наслажденіе въ наслажденіи.

б) Наслажденіе, которое возникаетъ вслѣдствіе прекращенія или ослабленія страданія, не можетъ приблизительно поравняться съ этимъ страданіемъ; а наибольшая часть наличнаго наслажденія происходитъ изъ этого источника.

¹⁾ Нельзя не замѣтить здѣсь, что въ критикѣ 1-й стадіи иллюзія у Гартмана нѣтъ никакой системы: различныя направленія жизни разсматриваются здѣсь безо всякаго порядка, безо всякой классификаціи ихъ. Можно сказать, они образуютъ у Гартмана нѣкоторый хаотическій безпорядокъ, совершенно неумѣстный въ трудѣ серьезнаго мыслителя.

с) Страданіе вынуждаетъ для себя сознаніе, въ которомъ оно должно быть почувствовано, наслажденіе-же, напротивъ, должно быть, такъ сказать, открыто и отъискано сознаніемъ, а потому, гдѣ нѣтъ мотива къ такому отъискиванію, тамъ нѣрѣдко наслажденіе потеряно для сознанія.

д) Удовлетвореніе скоротечно и затихаетъ быстро, страданіе же, поскольку оно не можетъ быть ослаблено надеждою, длится долго, пока есть въ наличности неудовлетворенное желаніе (а когда-же таковыхъ не бываетъ ¹⁾?)

Къ этимъ четыремъ моментамъ должно, по Гартману, присоединить еще и пятый:

е) Равныя количества удовольствія и неудовольствія, при соединеніи въ одномъ сознаніи, вмѣютъ неодинаковое значеніе,—они другъ друга не уравниваютъ и за неудовольствіемъ остается перевѣсъ, или отсутствіе всякаго ощущенія предпочитается новому ихъ соединенію. „Если, говоритъ Гартманъ: я могу выбирать или ничего не слушать, или-же сперва въ теченіе пяти минутъ слушать дисгармоническіе звуки и потомъ въ теченіе пяти минутъ хорошую музыку; если я могу выбирать или ничего не нюхать, или-же сперва нюхать вонь, а потомъ благовоніе; если я могу выбирать или ничего не вкушать, или-же сперва отвѣдать что-либо невкусное, а потомъ вкусное: то я во всѣхъ случаяхъ рѣшусь ничего не слушать, не нюхать и не вкушать даже и тогда, когда мнѣ слѣдующія одни за другими ощущенія недовольства и удовольствія казались-бы равными по степени, хотя, конечно, трудно было-бы констатировать ихъ равенство. Отсюда я заключаю, что удовольствіе по степени должно быть *замѣтно бѣльшимъ* сравнительно съ однороднымъ ему недовольствомъ для того, чтобы на вѣсахъ сознанія соединеніе ихъ могло стать наряду съ нулевою точкою ощущенія“ ²⁾...

Первая стадія иллюзій, по Гартману, заключается въ томъ основномъ заблужденіи, что счастье предполагается достижимымъ для индивидуума въ теченіе его жизни,—предполагается

1) Козловъ изложеніе системы Философ. Безсозн. т. II, стр. 332.

2) Ibidem, т. II; стр. 275, 276.

возможность индивидуальнаго счастья на землѣ. Слѣдовательно, прежде всего при Гартмановской критикѣ этой стадіи иллюзіи умѣстно предложить вопросъ: доказалъ-ли онъ невозможность этого счастья? И на этотъ первый вопросъ должно отвѣчать отрицательно: индивидуальное счастье человѣка Гартманъ собственно упустилъ изъ виду въ своей критикѣ, когда онъ предполагаетъ, что оцѣнку жизни должно производить по отношенію „ко все-единому Безсознательному, которое одно (а не кто-либо другой) является субъектомъ чувствъ горя и радости“. Разсматривая, такимъ образомъ, всѣ различныя направленія жизни, онъ вездѣ стремится опредѣлить, „алгебраическую сумму (радости и горя), получаемую все-единымъ Безсознательнымъ отъ единичныхъ дѣйствующихъ и страдающихъ индивидуумовъ“. Вотъ почему онъ и думаетъ, что „пятиградусное чувство скорби, которое ощущаетъ Францъ, получивъ пощечину отъ Михаила, и трехъ-градусное чувство торжества послѣдняго, какъ противоположныя чувства, какъ плюсъ и минусъ чувства, все-единымъ Богомъ въ ихъ алгебраической суммѣ ощущаются двуградусною скорбью... Люди, однако, думаютъ, что Францъ и Михаилъ чувствуютъ горе и радость, а не кто-то третій; но Гартманъ думаетъ, что Францъ и Михаилъ *только кажутся чувствующими*: Безсознательное,—все-единый Богъ, есть тотъ, кто въ дѣйствительности ощущаетъ скорбь и радость“ ¹⁾. Очевидно что съ такого рода приемами Гартманъ не могъ доказывать невозможности индивидуальнаго счастья человѣка, ибо при оцѣнкѣ различныхъ направленій жизни онъ имѣлъ въ виду именно ихъ отношеніе ко все-единому Безсознательному. Возьмемъ, напр., его оцѣнку безнравственности, какъ средства къ достиженію индивидуальнаго на землѣ счастья. Средство это, по Гартману, недѣйствительно потому, что удовольствіе и радостныя ощущенія человѣка безнравственнаго далеко уступаетъ по силѣ тому неудовольствію, тому горю, какое терпятъ отъ его безнравственности другіе. Положимъ,—это фактъ безспорный, но какъ онъ можетъ говорить въ пользу мнѣнія о недостижимости индивидуальнаго счастья? Вѣдь, страдаетъ не безнравственный человѣкъ, а—

¹⁾ Dr. Ludwig Weiss: Anti-materialismus... S. 307.

другіе,—почему-же Гартманъ думаетъ, что безнравственность не можетъ служить для этого человѣка источникомъ счастья? Предположимъ человѣка жестокаго, корыстолюбиваго и нечестнаго,—какое дѣло такому человѣку до того горя и слезъ, какія по его милости проливаютъ хотя-бы тысячи бѣднаковъ или беззащитныхъ вдовъ и сиротъ? При извѣстной степени огрубѣнія онъ можетъ даже находить наслажденіе именно въ этихъ страданіяхъ и мученіяхъ, причиняемыхъ имъ другимъ людямъ. Почему-же Гартманъ счастье этого человѣка, почерпаемое имъ въ безнравственности, можетъ назвать иллюзорнымъ? Напротивъ: если принимать *только* Гартмановскія основанія, по которымъ безнравственность не можетъ служить источникомъ индивидуальнаго счастья, то за несомнѣнное должно будетъ признать, что для отдѣльныхъ личностей она вполне можетъ служить такимъ источникомъ... Такимъ образомъ, Гартманъ, доказывая въ своемъ разборѣ отдѣльныхъ направленій жизни преросходство находимой среди ихъ скорби надъ радостью *въ общемъ* и по отношенію къ Безсознательному, какъ всеядному субъекту ощущеній горя и радости, не доказалъ, да и не могъ доказать такое-же превосходство скорби по отношенію къ отдѣльнымъ индивидуумамъ, не могъ доказать невозможности личнаго, индивидуальнаго счастья на землѣ, и потому, строго говоря, вся первая стадія иллюзіи оставлена у него безо всякой критики...

Если, предположимъ, Гартманъ и доказалъ, что въ урнѣ житейскаго счастья гораздо болѣе черныхъ билетиковъ, чѣмъ бѣлыхъ, то слѣдуетъ-ли еще отсюда, что моя надежда вынуть бѣленькій билетикъ—иллюзорна? Очевидно, она была-бы таковою только тогда, когда бѣленькихъ билетиковъ совсѣмъ бы не было въ урнѣ;—но разъ они есть, она уже имѣетъ для себя основанія, она—уже не иллюзія, какъ-бы ни было велико число черныхъ билетовъ.

Посмотримъ, однако, насколько основательно и то мнѣніе Гартмана, что *въ общемъ* скорби въ мірѣ гораздо болѣе, нежели радости; рассмотримъ, насколько правильно рѣшаетъ онъ вопросъ: „итогъ всѣхъ радостей и всѣхъ скорбей представляетъ ли положительный результатъ или отрицательный“?

„Уже самая формулировка проблемы, говорить одинъ изъ критиковъ Гартмана ¹⁾: заключаетъ въ себѣ предположеніе, что рѣшеніе ея необходимо должно приводить къ пессимизму. Это—уравненіе вообще всѣхъ достоинствъ жизни и сосредоточеніе ихъ на голомъ и абстрактномъ понятіи радости... Понятіе радости не выражаетъ ничего дѣйствительнаго,—оно по преимуществу обозначаетъ свойство, которое только въ частныхъ, конкретныхъ примѣрахъ можетъ быть дѣйствительнымъ, какъ опредѣленное драгоценное чувство опредѣленнаго рода, но не въ его абстрактной всеобщности, какъ радость вообще... Только построенная на постановкѣ воли и представленія единственными принципами міросозерцанія абстракціи, отъ всякаго специфическаго содержанія жизни, только полное устраненіе этого содержанія и опредѣленіе радости, какъ удовлетворенія всегда одинаковой волѣ, могло привести Гартмана къ той невѣроятной ошибкѣ, что будтобы радость въ ея общемъ смыслѣ есть дѣйствительное состояніе жизни, возможное въ ней (*ein wirklich erlebbarer Zustand des Lebens*). Это невозможно... и мы на дѣлѣ видимъ, что Гартманъ вездѣ, гдѣ онъ общее понятіе радости прилагаетъ къ конкретнымъ, случаямъ, молчаливо въ своей фантазіи пополняетъ содержаніе его, каковое обстоятельство не трудно замѣтить въ его разсужденіяхъ. Это молча (*stillschweigend*) къ общему понятію радости во всѣхъ конкретныхъ случаяхъ присоединяемое содержаніе есть далѣе ничто иное, какъ чувственные удовольствія... Но если не обращать вниманія на высшія блага жизни и все судить по чувственнымъ удовольствіямъ (*sinnliche Wohlbehagen*), то для всякой не совсѣмъ низкой натуры пессимизмъ является какъ неизбежное слѣдствіе, потому что только чрезъ эти высшія блага жизнь получаетъ истинную цѣну“.

Въ критикѣ различныхъ направленій жизни у Гартмана не трудно, дѣйствительно, замѣтить его полное пренебреженіе къ высшимъ интересамъ жизни и выведеніе понятія счастья человѣческаго на степень просто чувственнаго наслажденія и случайныхъ удовольствій отъ внѣшнихъ обстоятельствъ жизни. Даже въ оцѣнкѣ нравственности и безнравственности (о чемъ

¹⁾ Gugo Sommer: *der Pessimismus*..... S. 78.

рѣчь уже была), какъ источниковъ счастья можно видѣть примѣръ такой его односторонности. Такъ о нравственности въ этомъ случаѣ онъ не считаетъ нужнымъ и говорить много, замѣчая просто что „во всякомъ случаѣ положительную нравственность, выражающуюся въ дѣятельной любви (и только въ этомъ?), нужно разсматривать только, какъ необходимое зло (!) для смягченія очень большаго зла.... Всѣ дѣла любви къ ближнему только облегчаютъ большія и меньшія бѣдствія, происходящія отъ нуждъ человѣческихъ“¹⁾. Безнравственность-же (какъ мы уже видѣли) онъ отказывается признать источникомъ счастья лишь потому, что безнравственный чѣловѣкъ болѣе приноситъ горя другимъ, чѣмъ радости себѣ. Очевидно, Гартманъ нравственность отождествляетъ съ любовью къ ближнему, а безнравственность — съ отсутствіемъ этой любви, иначе говоря, онъ понималъ и ту и другую лишь въ ихъ внѣшнемъ обнаруженіи въ жизни общественной, а не въ приложеніи ихъ ко внутреннему, духовному міру чловѣка. Благодаря этому онъ и умолчалъ совершенно о томъ, что придаетъ истинную цѣну нравственности и составляетъ истинное бѣдствіе для чловѣка безнравственнаго—о мѣрѣ и мученіяхъ совѣсти.

Съ неменьшею рѣзкостью выступаетъ разбираемая односторонность Гартмана и въ его сужденіяхъ о любви, которую онъ разсматриваетъ исключительно съ точки зрѣнія чувственности и требованій инстинкта. Неужели-же, дѣйствительно, въ любви чловѣкъ является исключительно какъ животное,—неужели она совершается помимо интересовъ его духовной жизни, никакъ не затрогивая этихъ интересовъ? Факты жизни дѣйствительной ясно говорятъ о противномъ.

Чѣмъ, напр., объяснить ту величайшую скорбь, какую переносятъ одинъ изъ супруговъ при смерти другаго, послѣ многихъ уже лѣтъ супружеской жизни, когда и инстинктъ воспроизведенія рода уже нашелъ себѣ осуществленіе, и чувственная любовь, скоро, по мнѣнію самого-же Гартмана исчезающая въ супружеской жизни, уже охладѣла? Одна привычка не можетъ служить достаточнымъ объясненіемъ для столь великой скорби,—здѣсь, очевидно выступаетъ наружу духовная сторона любви, не ослабляемая ни временемъ, ни удовлетвореніемъ

¹⁾ Козловъ: изложен. Философ. Безсозн. Стр. 318.

инстинкту. Чувственная ея сторона была для супруговъ развѣ основаніемъ, на которомъ развилось ихъ духовное единеніе, и разрывъ этого единенія и ощущается столь сильно при смерти одного изъ нихъ. Такое единеніе и такое стремленіе къ нему со стороны мужчины и женщины еще болѣе естественно и необходимо, чѣмъ физическое влеченіе, потому что духовный міръ ихъ весьма различенъ въ своемъ строеніи, и они, благодаря этому, какъ бы восполняютъ взаимно другъ друга: въ то время какъ у мужчины преобладаетъ разумъ надъ сердцемъ,—у женщины—наоборотъ; отсюда и взаимное вліяніе супруговъ другъ на друга можетъ привести ихъ къ равновѣсію въ дѣятельности ихъ ума и сердца.

Духовною же стороною въ любви объясняется далѣе и тотъ фактъ, что часто слабая въ физическомъ отношеніи и некрасивая по внѣшности женщина, не могущая ни возбуждать чувственной страсти, ни казаться наиболѣе способною къ воспроизведенію рода, возбуждаетъ, однако, сильнѣйшее чувство любви въ человѣкѣ, благодаря умственнымъ и нравственнымъ качествамъ своей души или,—высокому умственному развитію.

Нельзя отрицать, конечно, того, что часто бываютъ примѣры любви исключительно чувственного характера, но можно ли такую любовь считать истинно человѣческою, какъ то дѣлаетъ Гартманъ? Частные, исключительные случаи можно ли возводить въ общее правило? А между тѣмъ Гартманъ это именно и дѣлаетъ, и потому, при опущеніи изъ вниманія истинной сущности любви, придающей послѣдней истинную ея цѣну и значеніе, онъ и приходитъ къ пессимистическому воззрѣнію на это столь важное въ человѣческой жизни чувство. Но, конечно, говорить о любви такъ, какъ говоритъ Гартманъ, значитъ—ничего не сказать о ней...

Даже въ разборѣ мистическаго настроенія Гартманъ говоритъ, что „высокія степени религіознаго вдохновенія едва ли мыслимы безъ продолжительнаго умерщвленія плоти (?) т. е. не только чувственныхъ пожеланій, но и вообще всѣхъ мірскихъ удовольствій“¹⁾. Какое стремленіе все дѣло свести къ чувственнымъ наслажденіямъ и скорбямъ даже въ такихъ актахъ духовной жизни человѣка, какъ религіозное одушевленіе!

¹⁾ Козловъ: изложеніе Философ. Безсозн. Стр. 315.

И нѣтъ ничего, дѣйствительно, удивительнаго въ томъ, что при указаннаго рода односторонности своей Гартманъ приходитъ къ такому безотрадному взгляду на жизнь. Въ жизни по большей части приходится наблюдать, что при стремленіи къ удовлетворенію высшихъ духовныхъ потребностей своихъ человѣкъ встрѣчается со множествомъ препятствій, скорбей и огорченій, но всѣ эти внѣшнія скорби ниже тѣхъ радостей, какія переживаетъ человѣкъ внутри самого себя въ глубинѣ своего духа. Если поэтому обращать вниманіе лишь на внѣшнія скорби и жизнь судить лишь по ея внѣшнимъ различнымъ обнаруженіямъ, то необходимо будетъ придти къ пессимистическому возрѣвію на нее. Но, конечно, такой взглядъ былъ-бы крайне одностороннимъ и неправильнымъ.

Но центръ тяжести въ доказательствахъ отрицательности баланса земныхъ радостей лежатъ въ вышеприведенныхъ пяти положеніяхъ Гартмана, по которымъ, если-бы на землѣ радости уравновѣсились съ горемъ *in brutto*, то все-же *in netto* перевѣсъ былъ-бы на сторонѣ горя. Перейдемъ поэтому къ разбору этихъ Гартмановскихъ положеній или моментовъ. *1-е положеніе* (утомленіе нервовъ усиливаетъ горе и уменьшаетъ радость) страдаетъ двумя односторонностями. Во-первыхъ, Гартманъ упускаетъ изъ виду, что то же утомленіе нервовъ ослабляетъ интенсивность горя, а при извѣстной степени утомленія—и совсѣмъ перестаетъ ощущаться и замѣчаться. Во-вторыхъ, далеко не всякая радость влечетъ за собою утомленіе нервовъ,—высшія духовныя радости должны быть изъяты изъ этого числа. Относительно этихъ послѣднихъ радостей должно замѣтить, напротивъ, что какъ возникать онѣ помимо нервовъ, такъ и въ продолженіи своемъ не только не зависятъ отъ нихъ, но и сами дѣйствуютъ на нервы, постоянно возбуждая и оживляя ихъ. Только тогда, когда эти духовныя радости доходятъ до слишкомъ высокой степени напряженія, до состоянія экстаза или экзальтаціи, онѣ вызываютъ реакцію въ нервной системѣ; но такіе случаи, конечно, рѣдки и исключительны. Вообще-же человѣкъ цѣлую жизнь можетъ наслаждаться духовными радостями и вездѣ искать ихъ, не вызывая тѣмъ утомленія нервовъ и порождаемаго этимъ утомленіемъ пресыщенія.

Но и въ отношеніи къ чувственнымъ удовольствіямъ указываемое Гартманомъ утомленіе нервовъ наблюдается только тогда, когда эти удовольствія—или слишкомъ сильны, или—вовсе выходятъ изъ предѣловъ умѣренности и переходятъ въ прямую невоздержность (напр., въ пищу—обжорство, въ питьѣ—пьянство и т. д.). До перехода-же въ эту крайность чувственныя удовольствія, порождаемыя удовлетвореніемъ естественныхъ потребностей человѣка, лишь живятъ его тѣло, придаютъ ему крѣпость и бодрость и тѣмъ самымъ способствуютъ оживленію и духовной дѣятельности человѣка (*mens sana in corpore sano*). Такъ это должно сказать, напр., объ умѣренномъ питаніи, снѣ, прогулкѣ и т. д.

Относительно *второго* изъ разбираемыхъ положеній Гартмана (неудовольствіе всегда болѣе удовольствія, порождаемаго прекращеніемъ этого неудовольствія) должно замѣтить прежде всего, что удовольствіе далеко не всегда возникаетъ изъ предшествующихъ имъ неудовольствій, и потому существованіе у человѣка послѣднихъ далеко не служитъ у него *conditio, sine qua non* для возникновенія первыхъ. Напротивъ,—подобное соотношеніе между удовольствіями и неудовольствіями—явленіе характера случайнаго и къ самому существу удовольствій оно ни въ какомъ случаѣ отнесено быть не можетъ. Но и въ тѣхъ случаяхъ, когда подобное соотношеніе, дѣйствительно, наблюдается, перевѣсъ предшествующихъ неудовольствій надъ послѣдующими удовольствіями имѣетъ мѣсто развѣ только въ области чувственныхъ удовольствій, которыя *нервами*, дѣйствительно, воспринимаются слабѣе соответствующихъ неудовольствій, но относительно духовныхъ радостей сказать этого никакъ нельзя въ силу одного того, что эти радости независимы отъ нервовъ и сами господствуютъ надъ ними. Впрочемъ, и къ чувственнымъ удовольствіямъ разбираемое Гартмановское положеніе далеко не всегда приложимо. „Очевидно, каждый имѣетъ право утверждать и противное. Трудности, которыя представляло мнѣ восхожденіе на гору уже настолько позабыты, что при первомъ удобномъ случаѣ охотно предпринимаются вновь въ сознаніи, что эти трудности преодолѣть—можно, и въ предвкушеніи широкаго простора для глазъ (*Weitblicks*). Труды были забыты, а удовольствіе свободы для

взора осталось незабвеннымъ; такъ очевидно здѣсь удовольствіе пересилило неудовольствіе. Конечно, найдутся нѣкоторые, которые скажутъ: и десять лошадей не потащутъ туда меня вновь. Но это уже дѣло вкуса, и Гартманъ не имѣетъ никакого права на этомъ основывать свою теорію превосходства неудовольствія (*Unlustüberschusstheorie*), въ особенности когда онъ говоритъ: единое Безсознательное ощущаетъ *все*¹⁾.

Относительно *третьяго* положенія (неудовольствіе скорѣе созвается, чѣмъ удовольствіе, которое иногда вовсе не создается) должно сказать, что сильныя по своей интенсивности удовольствія не могутъ не сознаваться, а если, дѣйствительно, и наблюдается иногда, что слабыя по силѣ и мимолетныя по времени пріятныя ощущенія ускользаютъ отъ нашего сознанія, то, съ другой стороны, то же самое явленіе наблюдается и относительно страданій. И при томъ бываетъ часто, что при сильномъ увлеченіи чѣмъ-либо человекъ не сознаетъ и весьма сильныхъ страдальческихъ ощущеній. Мать, вытаскивающая изъ пламени горящаго дома ребенка своего, не сознаетъ тѣхъ мучительныхъ обжоговъ, изъ которыхъ—въ другое время,—каждый-бы заставилъ ее громко кричать отъ боли.

Сверхъ того въ разбираемомъ положеніи своемъ Гартманъ становится въ очевидное противорѣчіе съ самимъ собою, потому что оцѣнку всѣхъ радостей земной жизни онъ производитъ по отношенію ко все-единому Безсознательному, а Оно „воспринимаетъ радость и горе непосредственно, не обращая вниманія на то, признаны-ли были (они въ какомъ-либо мозговомъ ящикѣ (*Hirnkosten*) или—нѣтъ“²⁾.

Четвертое положеніе распадается на два частнѣйшія: 1—удовольствіе отъ удовлетворенія воли—кратковременно и быстро смолкаетъ и 2—неудовольствіе, напротивъ, длится, доколѣ желаніе остается безъ удовлетворенія.

Но относительно перваго должно замѣтить, что Гартманъ неправильно понимаетъ удовольствіе, какъ мимолетный актъ удовлетворенія воли, тогда какъ на самомъ дѣлѣ удовольствіе можетъ быть болѣе или менѣе постояннымъ, постоянно сопутствуя извѣстной дѣятельности. Такъ, напр., стремленіе къ богатству (въ отдѣлѣ: влеченіе къ наживѣ и комфортъ) Гартманъ

1) Dr. L. Weiss: *Anti-materialismus*... S. 315.

2) *Ibidem*.

не считаетъ за источникъ счастья потому, что само богатство служить только средствомъ къ полученію другихъ удовольствій, тщету и призрачность которыхъ Гартманъ уже доказалъ. Но, очевидно, указывая на пустоту той конечной цѣли, которую преслѣдуетъ человѣкъ въ стремленіи къ богатству, Гартманъ совершенно опустилъ изъ вниманія тѣ радости, какія доставляетъ человѣку уже одинъ процессъ наживы, тогда какъ стремленіе къ богатству можетъ наполнить всю жизнь человѣка, доставляя ему болѣе или менѣе постоянное наслажденіе при постоянномъ ростѣ его богатствъ, и—вотъ уже примѣръ невѣрности положенія, что удовольствіе—коротко. Да если-бы оно и дѣйствительно было таковымъ, то, указавши на это, Гартманъ, собственно говоря, еще ничего-бы тѣмъ не сказалъ, ибо удовольствія мѣрять ихъ продолжительностью—нельзя, и часто единственный мигъ наслажденія при достиженіи известной цѣли, вознаграждаетъ человѣка за труды чуть ни цѣлой жизни.

Вѣрно-ли теперь, что неудовольствіе длится, доколѣ не исполнится известное желаніе? Во-первыхъ, часто наблюдается то явленіе, что человѣкъ, не нашедшій исполненія своего желанія въ одномъ, удовлетворяется и утѣшается полученіемъ какого-либо другаго удовольствія, откуда слѣдуетъ, что неудовольствіе можетъ прекратиться и до исполненія известнаго, опредѣленнаго желанія. Во-вторыхъ и самое ожиданіе полученія какого-либо удовольствія бываетъ мучительнымъ только тогда, когда человѣкъ сознаетъ невозможность или, по крайней мѣрѣ трудность полученія его, а при увѣренности въ полученіи желаемаго, человѣкъ пребываетъ въ спокойствіи и радостномъ предвкушеніи исполненія своего ожиданія. И, наконецъ, должно сказать еще разъ,—что только въ области чувственныхъ удовольствій ожиданіе полученія ихъ является неприятнымъ, потому что тамъ известному удовольствію по большей части (да и то—не всегда) предшествуетъ неудовольствіе (ѣдѣ—голодь, питью—жажда); стремленіе же человѣка къ высшимъ благамъ жизни, къ самоусовершенствованію и т. п. не предполагаютъ въ своемъ началѣ такого неудовольствія (за исключеніемъ тѣхъ случаевъ, когда къ этимъ благамъ стремится человѣкъ испорченный, вынужденный къ тому „вну-

треннимъ алканіемъ. Но, конечно, исключеніе общимъ правиломъ быть не можетъ).

Что касается, наконецъ, *пятого* положенія (при равныхъ коэффиціентахъ удовольствія и неудовольствія перевѣсъ будетъ на сторонѣ послѣдняго), то оно заключаетъ въ себѣ необъяснимое внутреннее противорѣчіе: равное оказывается неравнымъ. Положимъ, Гартманъ прибавляетъ, что неравнымъ оно будетъ *въ сознаніи*, но какъ можно узнать, что коэффиціенты горя и радости были равными внѣ сознанія? Не временемъ-же измѣрять ихъ... Относительно же примѣра, приводимаго Гартманомъ въ данномъ случаѣ должно сказать, что, дѣйствительно, мало найдется охотниковъ слушать сперва 5 мм. плохую музыку, чтобы слѣдующія 5 мм. слушать хорошую... и т. п.; но только это не потому, что во всѣхъ этихъ случаяхъ въ сознаніи перевѣсъ будетъ на сторонѣ непріятныхъ ощущеній, а единственно потому, что всякій желаетъ и надѣется получить удовольствіе, стоящее *выше* нулевой точки ощущенія.

Послѣ указанія той односторонности, которая проходитъ чрезу всю Гартмановскую критику первой стадіи иллюзіи и послѣ разбора его пяти положеній или моментовъ, составляющихъ, какъ уже было замѣчено, центръ тяжести его критики. нѣтъ уже необходимости входить въ опроверженіе его оцѣнки cadaго отдѣльнаго направленія жизни. Ограничимся лишь опроверженіемъ ея въ тѣхъ случаяхъ, когда Гартманъ, помимо всѣхъ указанныхъ, основныхъ своихъ заблужденій, допускаетъ прямое искаженіе или отрицаніе фактовъ дѣйствительной жизни. Говоримъ объ оцѣнкѣ Гартманомъ *благъ молодости, здоровья, труда.*

Относительно *первыхъ двухъ* изъ указанныхъ благъ жизни Гартманъ держится того мнѣнія, что они составляютъ лишь нулевую точку ощущенія (Nullpunkt oder Lathorizont) и за величайшее благо считаются не могутъ. Конечно, за величайшее благо считать ихъ и нельзя, ибо человѣкъ живетъ не одною тѣлесною жизнью; но нельзя согласиться и съ тѣмъ, чтобы человѣкъ не получалъ никакого положительнаго удовольствія отъ этихъ благъ. Здоровое состояніе тѣла и молодость по необходимости способствуетъ радостному настроенію человека, оптимистическому его взгляду на жизнь. Даже по жи-

вотнымъ можно наблюдать вліяніе обилія жизненныхъ силъ на возникновеніе радостныхъ ощущеній. Молодой котенокъ, щенокъ и т. д. постоянно склоненъ къ веселымъ играмъ, чего нельзя замѣтить уже у болѣе возрастныхъ животныхъ. Дѣти также склонны въ постоянному и безпричинному повидимому веселью и смѣху. Въ юные годы человѣкъ чувствуетъ себя сравнительно легко даже въ самыхъ крутыхъ обстоятельствахъ жизни. Гдѣ причина всѣхъ этихъ явленій, какъ не въ томъ обстоятельстве, что молодость и здоровье и сами по себѣ способны возбуждать радостныя ощущенія въ человѣкѣ ¹⁾?

Трудъ Гартманъ считаетъ лишь за меньшее зло, предпринимаемое человѣкомъ для избѣжанія бѣльшаго: либо нужды, либо скуки. Вопреки этому мнѣнію Гартмана, трудъ доставляетъ истинное наслажденіе,—это хорошо извѣстно каждому, когда-либо хотя однажды работавшему надъ какимъ-нибудь дѣломъ съ увлеченіемъ и охотою. Видѣть, какъ подвигается впередъ работа, чувствовать, какъ накопленію силъ соотвѣтствуетъ и ихъ трата, сознавать наконецъ, себя трудящимся человѣкомъ,—все это доставляетъ труженнику истинное и великое наслажденіе. Съ развитіемъ общественной жизни всегда почти всякій человѣкъ можетъ избрать себѣ тотъ трудъ, къ какому онъ наиболѣе чувствуетъ склонность, и этимъ доставляется еще болѣе возможности каждому отдѣльному члену общества въ своемъ трудѣ видѣть не зло, а источникъ чистыхъ наслажденій, не говоря уже о матеріальной его выгодѣ. Противное могутъ видѣть въ трудѣ лишь люди, лѣнивые и косные отъ природы. „Кто, дѣйствительно, работаетъ только, чтобы отогнать нужду или скуку, для того работа можетъ быть зломъ. Но въ этомъ-ли сущность работы“ ²⁾?

Послѣ обзора всѣхъ неправильностей, допущенныхъ Гартманомъ при сведеніи баланса земнымъ радостямъ и скорбямъ, представляется, наконецъ, вопросъ: возможна ли и самая оцѣнка различныхъ направленій жизни безъ отношенія къ тѣмъ лицамъ, которыя переживаютъ эти направленія? Очевидно, на этотъ вопросъ можно было бы отвѣчать утверди-

¹⁾ Сказанное здѣсь приложимо, хотя и отчасти, къ свободѣ и обезпеченному положенію, хотя Г-нъ принимаетъ ихъ также за Nullpunkt'ы.

²⁾ Gugo Sommer: Der Pessimismus.. S. 96.

тельно только тогда, когда-бы всѣ люди обладали одинакою впечатлительностью, чуткостью нервовъ, характерами, склонностями, привычками и находились среди одинакихъ условій жизни, за одинаковыми занятіями и т. д. Но когда мы знаемъ, что кажущееся громаднымъ горемъ или радостью черезчуръ впечатлительному человѣку—представляется самымъ обыкновеннымъ дѣломъ для другого; когда далѣе постоянно приходится наблюдать, что несходство въ характерахъ, склонностяхъ и привычкахъ доводитъ людей до прямого непониманія другъ друга; когда наконецъ, несомнѣннымъ должно признать что извѣстныя условія жизни и извѣстныя спеціальныя занятія обусловливаютъ особую впечатлительность человѣка именно по отношенію къ извѣстнымъ воспріятіямъ, при ослабленіи ея—къ другимъ: тогда все предпріятіе Гартмана должно признать ложнымъ въ самомъ его основаніи.

Въ заключеніе нашего разбора ученія Гартмана о первой стадіи иллюзіи должно сказать, что горя въ жизни, дѣйствительно, много и даже—очень много; но изъ-за этого горя не видѣть и тѣхъ великихъ радостей, какими даритъ насъ бытіе, значить быть человѣкомъ одностороннимъ и несправедливымъ. „Каждый, въ несчастливый часъ желавшій себѣ тысячи смертей, въ другое время въ состояніи былъ бы прожить тысячу жизней. Какъ часто въ жизни можетъ совершаться тотъ переходъ отъ величайшей скорби къ радостному счастью, который столь глубоко чувствовавшій Гёте представилъ намъ въ Фаустѣ. Вотъ сомнѣвающейся, о самоубійствѣ помышляющій человѣкъ, но одинъ отголосокъ дѣтства возвращаетъ къ нему свѣтлое счастье, и вновь—онъ обитатель земли (die Erde hat ihn wieder) и это побуждаетъ его вновь любоваться весенними (eisfreie) полями и *человѣкомъ* быть среди ликующаго народа... Какъ время, такъ и жизнь составляется изъ дня и ночи, и кто пожелаетъ изобразить день, тотъ обрѣтетъ его. Но Гартманъ—живописецъ лишь ночныхъ сторонъ жизни (Nachtseiten) и хочетъ быть только таковымъ“¹⁾

Константинъ Сильченковъ.

(Окончаніе будетъ).

1) Dr. L. Weiss: Antimaterialismus..... S. 306—307.

„ОСНОВЫ ПСИХОЛОГИИ РЕЛИГИИ“.

(Взглядъ проф. Th. Flournoy).

(Продолженіе *).

I.

Первое, что бросается въ глаза въ указанныхъ нами выше трудахъ и что служитъ объединяющей ихъ чертой,—это полнѣйшее игнорированіе вопроса объ объективной истинности религіи.

Какъ извѣстно,—всякій религіозный опытъ,—будучи хотя немного сознаннымъ, порождаетъ у лица, переживающаго этотъ опытъ,—вѣру въ существованіе высшихъ реальностей, увѣренность въ бытіи Бога или боговъ, нѣкоторыхъ высшихъ существъ, или—еще обширнѣе,—какъ въ первобытномъ буддизмѣ,—вѣру въ высній законъ, выснюю Правду,—короче—порождаетъ личное убѣжденіе въ томъ нѣчто, которое выходитъ за границы видимаго міра и главенствуетъ надъ нимъ, но которое въ то же время въ непосредственно переживаемыхъ данныхъ религіознаго сознанія открывается такъ явственно, что какъ будто его едва-ли нельзя ощущать („яко недалече отъ единого коегождо насъ суца“).

Какъ наши чувственные ощущенія имѣютъ „коэффициентъ виѣшней реальности“ (Baldwin), нѣкоторый родъ самостоятельной цѣнности, заставляющей насъ признать существованіе объектовъ этихъ ощущеній—плоскости, животныхъ или звѣздъ,—точно такъ же и относительно религіозныхъ переживаній можно сказать, что они обладаютъ соответствующимъ коэффициентомъ реальности, или цѣнности,—но цѣпностью или

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 10 за 1906 годъ.

реальностью трансцедентными, выходящими изъ круга доступнаго наблюденія всѣхъ внѣшняго міра и, — слѣдовательно, — непонятными, недоступными для того, кто самъ не испыталъ этихъ религіозныхъ переживаній. Извѣстно также, какимъ яблокомъ раздора было въ исторіи человѣчества опредѣленіе этой высшей реальности, — очень сильно варіировавшее и прилагавшееся къ совершенно различнымъ вещамъ — сообразно индивидуальности каждаго, опредѣлявшаго природу этой реальности. При чемъ всякій, старавшійся дать опредѣленіе высшей реальности, считалъ себя полномочнымъ судьей не только въ отношеніи къ собственному религіозному опыту (что вполне законно), но также и въ отношеніи религіознаго опыта другихъ, что было уже совершенно несправедливо и служило предметомъ безконечныхъ недоразумѣній.

Нѣтъ нужды подробно рассказывать о тѣхъ печальныхъ столкновеніяхъ богословскихъ и метафизическихъ мнѣній, о томъ морѣ чернилъ и крови, пролитыхъ и потраченныхъ въ словесныхъ сраженіяхъ между защитниками философіи и религіи, — которыя вызвалъ этотъ роковой коэффициентъ трансцедентной реальности. И все это — вслѣдствіе упорнаго стремленія заставить всѣхъ себѣ подобныхъ существъ во что бы то ни стало признать существованіе высшей трансцедентной реальности, совершенно не справляясь, — пережили-ли другіе такіа душевныя явленія, которыя расположили бы ихъ къ признанію этой трансцедентной реальности.

Если и можно говорить о важномъ значеніи для всѣхъ временъ вопроса объ абсолютной истинности религіи и природы высшихъ объективныхъ реальностей, вѣру въ которыя порождаетъ религія, — то только съ цѣлью лучше освѣтить тотъ фактъ, что этотъ вопросъ не имѣетъ какого либо мѣста въ указанныхъ трудахъ по психологіи религіи.

Всѣ авторы названныхъ трудовъ какъ будто по тайному соглашенію обнаруживаютъ одну общую черту, которую можно назвать *принципомъ исключенія трансцедентнаго*.

Исключать что-либо изъ своего изслѣдованія это не значитъ еще абсолютно отрицать исключенное, но просто не давать мѣста этому вопросу тамъ, гдѣ онъ и не долженъ имѣть мѣста.

Психологія религіи не отвергаетъ и не утверждаетъ трансцендентнаго существованія объектовъ религіи; она только ограничивается тѣмъ, что устраняетъ изъ своего изслѣдованія проблему, которую она считаетъ лежащей внѣ своего вѣдѣнія.

На самомъ дѣлѣ, еще Рибо сказалъ, что для психологіи „религіозное чувство есть фактъ, который она анализируетъ и изучаетъ во всѣхъ его измѣненіяхъ *безъ всякаго разсужденія о его объективной цѣнности или законности*“ (Рибо. Псих. чувств. II, 265).

Подчеркнутыя слова совершенно точно выражаютъ мысль, какъ надо понимать исключеніе изъ психологіи религіи трансцендентнаго. Надо сознаться, что ни одинъ изъ американскихъ авторовъ по психологіи религіи не выразилъ такъ ясно и точно этой мысли; названные авторы даже не опредѣляютъ, что собственно они разумѣютъ подъ религіей; они слишкомъ практичны, чтобы терять время на опредѣленія ¹⁾, формулировку принциповъ и другихъ бездѣлицъ, на которыхъ останавливается умъ француза въ своемъ часто преувеличенномъ стремленіи къ точности.

Это устраненіе—обдуманное или инстинктивное—происходитъ изъ яснаго и совершенно правильнаго пониманія самихъ условій существованія психологіи религіи, какъ положительной науки. И дѣйствительно, что случилось бы съ нею и ея будущимъ, если бы она позволила вовлечь себя въ эти безконечныя метафизическіе споры и старалась опредѣлить свое мѣсто между тѣми, кто допускаетъ существованіе Бога и трансцендентнаго міра, тѣми, кто видитъ здѣсь только простую иллюзію субъективнаго сознанія, и—наконецъ—тѣми, кто благо-разумно уклоняется отъ рѣшенія вопроса въ ту или другую сторону.—Какъ и другія частныя науки, существованіе и раз-

¹⁾ О безчисленныхъ опредѣленіяхъ религіи и объ ихъ бесполезности см. у Leuba; онъ оплакиваетъ потерю времени, потраченнаго на опредѣленіе сущности религіи, тогда какъ съ гораздо большей производительностью оно могло быть использовано на изученіе конкретныхъ психо-физическихъ процессовъ, чтобы потомъ изъ нихъ уже и опредѣлить „зародышевый“ принципъ, начало религіи. Leuba. Introduction to a psychological Study of religion; The Moniste, vol XI (Janv. 1901, p. 195). Та же мысль въ The Varieties of religions Experience 1902, p. 27.

витіе которыхъ находится въ зависимости отъ возможности не имѣть дѣла съ неразрѣшимыми для нихъ проблемами о внутреннемъ существѣ, послѣдней цѣли и основной причинѣ изучаемыхъ ими явленій,—точно такъ же и психологія религіи можетъ существовать и развиваться лишь при условіи рѣшительнаго уклоненія отъ всѣхъ этихъ щекотливыхъ вопросовъ, въ которыхъ она рисковала бы безнадежно запутаться съ самаго начала.

Само собою разумѣется, что всякій изслѣдователь въ области психологіи религіи можетъ имѣть свое личное убѣжденіе относительно вопросовъ о существѣ, конечной цѣли и основной причинѣ изучаемыхъ имъ религіозныхъ явленій; ибо всякій изслѣдователь—есть человѣкъ своей среды съ тѣми или иными предпочтительными метафизическими рѣшеніями основныхъ вопросовъ.

Но свое личное мнѣніе о сущности религіи и реальности невидимаго міра—психологъ викакъ не долженъ примѣшивать къ изысканіямъ научнаго характера, равно какъ, наприм., физикъ свое личное мнѣніе о признаніи или отрицаніи реального существованія внѣшняго міра не можетъ считать относящимся или препятствующимъ его занятіямъ въ лабораторіи.

Но, исключая изъ своихъ изслѣдованій метафизическія проблемы, которымъ даетъ мѣсто коэффиціентъ или чувство трансцендентнаго,—психологія религіи тѣмъ не менѣе не перестаетъ констатировать самый фактъ существованія у человѣка такого чувства и, насколько возможно, вѣрнѣе изслѣдовать его со всѣми нюансами и варіаціями,—какъ интеллектуальное данное, какъ составную часть религіознаго опыта. Опущеніе анализа убѣжденія въ существованіи высшей реальности и признанія ея объективной цѣнности и значенія, которыми религіозный опытъ сопровождается въ индивидуальномъ сознаніи, было бы совершенно произвольнымъ искаженіемъ этого религіознаго опыта. Описаніе, напр., экстатическаго состоянія, видѣнія или внутренняго преобразованія личности было бы очень неполнымъ, если бы тамъ не указали (конечно насколько это было возможно), видѣлъ ли въ нихъ самъ субъектъ, переживавшій эти состоянія, только простой случай, не имѣющій особаго значе-

нія, или—наоборотъ—признавалъ пережитое состояніе очевиднымъ откровеніемъ въ своей личной жизни невидимаго міра. Психологія религіи, регистрируя эти внутреннія открытыя или ясно выраженыя сужденія о трансцендентности,—тщательно воздерживается отъ собственныхъ сужденій по этому поводу.

Психологъ точно также признаетъ въ качествѣ психологическихъ фактовъ всѣ тѣ разнообразныя оцѣнки, которыя людьми религіозно настроенными приписываются ихъ собственнымъ духовнымъ переживаніямъ; но—опять тщательно воздерживается съ своей стороны признать правильными или неправильными эти оцѣнки.

То же самое надо сказать и о нѣкоторыхъ идеяхъ, понятіяхъ и представленіяхъ, при помощи которыхъ человѣкъ самъ для себя объясняетъ и формулируетъ свои духовныя переживанія.

Само собою разумѣется, что психологія религіи обязана выяснить по силѣ возможности природу и происхожденіе всѣхъ этихъ системъ истолковательныхъ образовъ и понятій,—ставя ихъ въ зависимость отъ вліянія получаемого воспитанія, отъ невольныхъ слѣдовъ изъ прочитаннаго, видѣнныхъ религіозныхъ церемоній и обрядностей, отъ подчиненія господствующимъ воззрѣніямъ и т. д. Но и здѣсь психологія должна воздержаться отъ своего собственнаго сужденія за или противъ абсолютной цѣнности, трансцендентной значимости, приписываемой—будь то самимъ субъектомъ или окружающей его средой—всему этому изобразительному символизму, внутренне соединенному съ самымъ религіознымъ опытомъ.

Возьмемъ, напр., извѣстный рассказъ о видѣніи Іаковомъ лѣствицы; пробудившись отъ сна, Іаковъ сдѣлалъ отъ видѣнія прямое заключеніе къ присутствію на мѣстѣ видѣнія самого Вѣчнаго Бога.—Здѣсь самъ собою невольно напрашивается вопросъ,—ошибался или не ошибался патріархъ, заключая отъ своего видѣнія къ реальному присутствію на этомъ мѣстѣ Бога.—Что можетъ отвѣтить на такой вопросъ психологія религіи? Совершенно ничего. Она должна воздержаться отъ утвержденія вслѣдъ за теологомъ—схоластикомъ,—рабомъ священнаго текста, (который,—кстати,—хранитъ полное молча-

ніе по данному вопросу), что Іаковъ не обманывался и что очевидно самое видѣніе было послано ему Богомъ; она не скажетъ также вмѣстѣ съ современнымъ диллетантомъ, опирающимся на фізіологію, что патріархъ былъ жертвой иллюзіи, вполне извинительной для времени, когда еще не знали, что сновидѣнія есть несвязный продуктъ ночного метаболизма кортикальныхъ нейроновъ; психологія не возьметъ также на себя труда объявить себя въ сторонѣ, ссылаясь на *pop liquet* философскаго сомнѣнія... вѣтъ, психологія религіи не станетъ на сторону ни одного изъ этихъ рѣшеній. Она, оставаясь глухой къ вопросу, который ея совершенно не касается,— просто будетъ констатировать: „Іаковъ рассказываетъ, что онъ видѣлъ чрезвычайно поразившій его сонъ“.—Пусть такъ.—„И онъ утверждаетъ сверхъ того, что при воспоминаніи о своемъ видѣніи онъ чувствуетъ себя вынужденнымъ признать и вѣрить, что на этомъ мѣстѣ дѣйствительно присутствовалъ Вѣчный,— почему патріархъ и утвердилъ камень на мѣстѣ видѣнія.— Вотъ фактъ“.

Потомъ психологія обратится къ аналогичнымъ случаямъ въ жизни ли того же патріарха Іакова или въ жизни другихъ индивидуумовъ и постарается изслѣдовать всѣ внѣшнія и внутреннія обстоятельства, предшествовавшія данному религіозному переживанію, сопутствовавшія и сопровождавшія его, имѣющія къ нему близкое или отдаленное, прямое и косвенное отношеніе;—короче: психологія религіи будетъ производить самое обыкновенное экспериментальное изслѣдованіе по детально разработаннымъ правиламъ методологіи, чтобы—худо ли, хорошо ли,—но выработать научное пониманіе или естественное объясненіе даннаго явленія.

Но никогда психологія религіи не возьмется утверждать,— былъ Іаковъ правъ или вѣтъ, принимая въ серьезъ ощущеніе трансцендентнаго, бывшаго составной частью его воспоминанія о своемъ видѣніи, и былъ ли онъ правъ, сбѣясняя это чувство дѣйствительнымъ присутствіемъ на томъ мѣстѣ „Вѣчнаго“ или Ваала, или Меркурія или какого бы то ни было другого божества.

Молчаніе указанныхъ авторовъ психологіи религіи по фи-

лософскому вопросу о трансцендентномъ въ религіи вполнѣ возмѣщается тѣмъ особымъ вниманіемъ, которое они удѣляютъ вопросу объ эмпирическихъ методахъ изслѣдованія. Въ этомъ отношеніи у названныхъ авторовъ встрѣчаются нѣкоторыя характеристическія особенности, которыхъ не было въ трудахъ по психологіи религій, появлявшихся ранѣе.

Прежде всего ихъ психологія религіи—психологія *физиологическая*; на первомъ мѣстѣ у нихъ—настойчивое стремленіе опредѣлить всѣ органическія условія религіознаго феномена, какъ болѣе или менѣе отдаленныя (условія возраста, пола, народности, темперамента, нормальности или болѣзненности организма), такъ и самыя непосредственныя, т. е., ихъ мозговые коррелятивы. По отношенію къ опредѣленію послѣдняго пункта пока еще успѣхъ—едва посредственный и всего чаще сводится къ изображенію условныхъ круговъ и линій. Внутренніе процессы нашихъ мозговыхъ центровъ еще слишкомъ мало изслѣдованы, темны для того, чтобы хотя даже съ приближительной вѣроятностью опредѣлить, что происходитъ подъ черепомъ у святого въ моментъ вдохновенія, религіознаго экстаза, или у грѣшника въ минуту его раскаянія и обращенія. Правда, въ объясненіе этихъ явленій съ физиологической стороны указываютъ на быструю смѣну возбужденія упадкомъ, устанавливаютъ нарушеніе нервныхъ энергій или ихъ передачу отъ низшихъ центровъ къ высшимъ, допускаютъ возникновеніе новыхъ координацій, намѣчаютъ пути возможныхъ ассоціацій, возникающихъ и стирающихся,—но все это далеко еще не исчерпываетъ дѣйствительно вообразимыхъ церебральныхъ возможностей.—Хотя съ другой стороны—при всей грубости этихъ попытокъ анатоми-физиологическихъ представленій онѣ цѣнны уже однимъ тѣмъ, что показываютъ направленіе, совершенно согласное съ общимъ духомъ научной психологіи, и имѣютъ свое значеніе, какъ вѣхи, показывающія пробѣлы нашихъ настоящихъ свѣдѣній и опредѣляющія направленіе будущихъ изслѣдованій. Нельзя, конечно, обольщаться наивной иллюзіей, что церебральная физиологія,—даже и вполнѣ завершенная,—вполнѣ объяснила бы существованіе религіознаго сознанія. Въ силу аксіомы психологическаго дуализма—о раз-

нородности духовнаго непространственнаго явленія отъ его матеріальнаго пространственнаго коррелятива—даже самое совершенное изученіе мозга, какъ физическаго органа, нисколько не уменьшило бы высшей тайны, которой покрытъ вопросъ о самой причинѣ (возникновенія) религіознаго факта. Но стремленіе данныя внутренняго опыта всегда переводить на параллельные термины нервной механики хорошо уже тѣмъ, что оставляетъ, по крайней мѣрѣ, открытой перспективу возможнаго прогресса и достижимыхъ цѣлей. Не говоримъ уже о томъ, что употребленіе болѣе или менѣе геометрическихъ схемъ часто ведетъ къ большей ясности, приучая мысль къ такой точности анализа, которой она безъ данныхъ приѣмовъ изслѣдованія въ области психологій, быть можетъ, не достигла бы.

Мало пока еще успѣвшая въ отношеніи церебральной физиологій—психологія религіи старается затушевать этотъ изъянъ самымъ тщательнымъ изслѣдованіемъ другихъ, болѣе воспріемлемыхъ условій возникновенія религіозныхъ явленій.

Отсюда психологія религіи заслуживаетъ названія *генетической* или *эволютивной* въ силу своего стремленія изслѣдовать религіозную жизнь въ ея развитіи и зависимости отъ всѣхъ внутреннихъ и внѣшнихъ факторовъ, имѣющихъ вліяніе на ея развитіе; вмѣстѣ съ тѣмъ психологія религіи становится и *сравнительной* въ томъ отношеніи, что она старается распространить кругъ своихъ изслѣдованій на возможно большее число индивидуумовъ въ возможно большемъ разнообразіи внѣшней обстановки—съ цѣлью выяснитъ сходство и различіе ихъ духовныхъ переживаній.

Методологическіе приѣмы психологій религіи совершенно справедливо могутъ быть противопоставлены приѣмамъ изслѣдованія, господствовавшимъ въ теологій. Теологи очень охотно дѣлаютъ исходной точкой своихъ изслѣдованій скрытое предположеніе, что религіозный опытъ подчиненъ одному строго опредѣленному, канонически авторизованному и единственно законному типу; внѣ этого образа люди неизбежно и роковымъ образомъ идутъ по ложной дорогѣ и могутъ окончательно заблудиться въ пустынѣ невѣрія или погрязнуть въ тинѣ венор-

мальныхъ, извращенныхъ взглядовъ. Только, къ несчастью,—сами теологи никакъ не могутъ сговориться между собою, что считать за нормальный религіозный процессъ; такъ что одинъ и тотъ же фактъ духовной жизни—внезапный внутренній переворотъ—одни изъ теологовъ считаютъ центральнымъ и необходимымъ звеномъ религіозной жизни, а другіе просто тревожнымъ признакомъ умственного расстройства.

Психологи же, первый членъ *specto* которыхъ—уваженіе къ фактамъ,—не видятъ à priori никакого основанія, чтобы все разнообразіе человѣческихъ условій необходимо сводить на единственную форму религіознаго опыта. Поэтому психологія религіи и старается установить существованіе различныхъ формъ внутренняго развитія и указать условія, опредѣляющія это различіе. Такъ Старбукъ своими изслѣдованіями доказываетъ, что въ одной и той же обстановкѣ, въ одной и той же средѣ можно встрѣтить два различныхъ типа религіознаго развитія: одинъ съ внутреннимъ душевнымъ переломомъ, другой—безъ этого перелома, причемъ тотъ и другой (подраздѣляясь каждый на собственные подвиды), приходятъ въ сущности къ одному результату—къ развитію христіанской жизни, одинаково богатой какъ внѣшними, такъ и внутренними плодами ¹⁾. Статистически—экспериментальныя изслѣдованія ²⁾ Сое уже позволяютъ большею частью видѣть причину разнообразія формъ религіознаго развитія въ точно опредѣленномъ различіи психофизиологическаго темперамента.

Но если психологія религіи устанавливаетъ категоріи и классификаціи тамъ, гдѣ теологъ, неудержимо стремящійся къ объединенію, старается подавить индивидуальныя различія подъ прессомъ обобщающей догматической формулы, то—съ другой стороны та же психологія открываетъ аналогію и существенное сходство тамъ, гдѣ этого и предполагать, повидимому, нельзя было. Такъ Daniel ³⁾ указываетъ, что у дикихъ

¹⁾ Starbuck. *The Psychology of Religion, an empirical study of the growth of Relig. Consciousness*, 1899.

²⁾ Сое. *A. study in the dynamics of personal religion. Psychological Review*, t. VI, 1899, 484.

³⁾ Daniels, *The new. life, a study of regeneration. Amer. Journ. of Psych.*, tvi, p. 61.

народовъ есть обычаи и обряды посвященія, прямо соотвѣтствующіе просвѣщенію и миропомазанію катехуменовъ въ христіанскихъ церквахъ; этотъ фактъ ясно показываетъ, что идея возрожденія, новой жизни, перехода отъ жизни низшей, эгоистической, къ жизни болѣе высокой,—какъ члена духовнаго общества,—есть всеобщая, глубокочеловѣчвая идея, отвѣчающая естественному явленію возрастанія и измѣненія фізіологическаго и моральнаго.

Здѣсь мы подходимъ къ опредѣленію четвертой характерной черты психологіи религіи, по которой ее можно назвать *динамической*. Психологія религіи не ограничивается простымъ описаніемъ религіознаго чувства, какъ чего то неподвижнаго и неизмѣнно даннаго разъ навсегда и для всѣхъ, но рассматриваетъ проявленіе религіознаго чувства въ индивидуумѣ, какъ процессъ, часто весьма сложный, обнимающій собою самыя разнородныя „факторы“, раскрывающійся въ разнообразныхъ фазисахъ. Такой характеръ психологіи религіи проявляется въ трудахъ Leuba, посвященныхъ анализу внутренняго перелома личности съ его предварительнымъ періодомъ борьбы и сомнѣній, высшей степени кризиса и рѣшительнымъ поворотомъ и наконецъ, съ его болѣе или менѣе устойчивыми слѣдами и результатами въ духовной жизни обращеннаго.

Съ большою рельефностью динамическій принципъ выступаетъ у Старбука. Его изслѣдованія отъ начала до конца проникнуты стремленіемъ прояснить „ступени развитія“ („lignes de croissances“) въ религіозной жизни индивидуума, установить связь религіознаго развитія всѣхъ психологическихъ и фізіологическихъ функцій и выдѣлить существенныя черты въ этомъ развитіи ¹⁾.

Всѣ вышеуказанныя характерныя эпитеты психологіи религіи — фізіологическая, генетическая, сравнительная и динамическая — такъ близко соприкасаются между собою и такъ тѣсно связаны другъ съ другомъ, что гораздо лучше, кажется, объединить

1) Leuba, A study in the psychology of religious phenomena. Americ. Journ. of Psych. vol. VII (avr. 1896) p 309.—Starbuck, Psychology of Religion 1899
См также Rev. Philos.—juillet et nov. 1902 г.—Leuba. Tendences religieuses chez les mystiques chretiens.

ихъ въ одну общую идею—*принципъ біологическаго объясненія* религіозныхъ явленій. При такой постановкѣ опредѣленія религія будетъ понята какъ жизненная функція, которую необходимо изслѣдовать, т. е. опредѣлить условія и формы ея развитія, нормальныя и патологическія измѣненія и различія ¹⁾),—наконецъ мѣсто религіознаго чувства, его значеніе и дѣйствіе наряду съ прочими функціями въ жизни индивидуума, какъ физическаго организма и вмѣстѣ какъ духовной личности.

II.

Вотъ—характерныя руководящія черты современной психологіи религіи. Выясненные два основныхъ принципа съ достаточной точностью позволяютъ опредѣлить тотъ уголъ зрѣнія, подъ которымъ разсматривается современной психологіей религія и который совершенно отличенъ отъ общей традиціонной точки зрѣнія. Сообразно послѣдней, религія есть прежде всего система догматовъ, которые необходимо принять, и постановленій, которымъ необходимо подчиняться въ жизни; другими словами—религія представляется здѣсь какъ совокупность трансцендентальныхъ истинъ, предлагаемыхъ сознанію человѣка съ цѣлью возбудить въ немъ отвѣчающія этимъ истинамъ чувства и развитъ направленіе воли до возможности полного перерожденія его духовнаго облика.

Біологическая же психологія религіи начинаетъ ходъ мыслей, какъ разъ съ другого конца, въ обратномъ порядкѣ. Для нея религія прежде всего есть духовное состояніе, внутренній процессус органическаго и психическаго существа, нѣкоторый видъ внезапнаго измѣненія или инстинктивнаго толчка, выходящаго изъ глубочайшихъ нѣдръ духовной индивидуальности человѣка; эти глубочайшія движенія внутренняго существа человѣка, обнаруживаясь въ явленіяхъ эмоціальнаго и волевого порядка,—уже чрезъ эти послѣднія вліяютъ на умъ, воображеніе и порождаютъ въ нихъ представленія, понятія и идеи болѣе или менѣе адекватныя тому, что субъектъ чувствуетъ и переживаетъ въ своемъ внутреннемъ мірѣ.

¹⁾ См. Starbuck loc. cit chap. XIII; Murisier,—Les maladies du sent. rel. 1901.

Поэтому богословскія догмы и опредѣленія, являющіяся результатомъ этой конечной работы мышленія,—если и сохраняютъ въ глазахъ психологіи нѣкоторую цѣнность, то никоимъ образомъ не въ качествѣ претенціозныхъ абсолютныхъ истинъ, выясняющихъ природу невидимаго міра, а просто какъ попытокъ доступно для пониманія выразить, перевести на языкъ чувственныхъ образовъ или разсудочныхъ понятій—глубочайшія личныя и непосредственно переживаемыя внутреннія состоянія, сущность которыхъ неуловима для описанія и остается невыразимой въ своей конкретной реальности.

Можно думать, что эти два различныя пониманія религіознаго процесса—въ психологіи и теологіи,—по существу не противорѣча другъ другу,—подходятъ къ вопросу съ разныхъ сторонъ и касаются совершенно различныхъ случаевъ религіозной жизни, рисуютъ два совершенно различныхъ типа религіознаго развитія.

Методъ изслѣдованія, принятый въ психологіи, начинаетъ свой анализъ религіознаго опыта изслѣдованіемъ сокровенныхъ движеній въ глубочайшихъ нѣдрахъ души индивидуума, затѣмъ переходитъ къ проявленіямъ этихъ движеній въ фактахъ внутренней жизни и, наконецъ, уже къ ихъ болѣе или менѣе измѣненной объективациі въ идеяхъ, представленіяхъ и образахъ, выработанныхъ разумомъ. Такой методъ приложимъ къ нѣкоторымъ исключительнымъ, экстраординарнымъ личностямъ, каковы—основатели религій, главари сектъ или смиренныя вѣрующіе, обладающіе необычайно оригинальнымъ духовнымъ складомъ; у всѣхъ этихъ лицъ религіозная жизнь бьетъ ключемъ изнутри безъ видимой связи, иногда даже въ прямомъ противорѣчій съ господствующими воззрѣніями и, развиваясь какъ гевіальное творчество,—отливается поэтому въ своеобразныя идеи, образы и формулы.

Съ другой стороны господствующая точка зрѣнія на процессъ религіознаго развитія остается вѣрной въ отношеніи къ общей массѣ вѣрующихъ.

Для послѣднихъ религія, будучи прежде всего дѣломъ пассивнаго подражанія и принятой отъ другихъ системой (вѣро— и правоученія),—въ силу этого должна какъ бы принуди-

тельно входить въ душу чрезъ посредство внѣшнихъ органовъ зрѣнія и слуха и, слѣдовательно, должна пройти чрезъ сознание, прежде чѣмъ проникнуть въ глубь души. И психологія религіи была бы совершенно не права, если бы она, игнорируя общій ходъ развитія и проявленія религіи въ массѣ и выбирая для своихъ изслѣдованій только исключительныя натуры великихъ иниціаторовъ,—возводила бы результаты такихъ одностороннихъ и исключительныхъ наблюденій въ общее правило. И это замѣчаніе тѣмъ болѣе справедливо, что оно именно настаиваетъ на громадномъ различіи въ глубинѣ и творествѣ личной религіозной жизни на разныхъ ступеняхъ человѣческой лѣстницы. Только не надо забывать, что въ общей то массѣ религія можетъ признаваться въ качествѣ реально существующаго факта не иначе, какъ только въ формѣ догматической системы, выработанной разумомъ, и обрядностей, поддерживаемыхъ закономъ подражанія. И собственно говорить о явленіяхъ религіознаго сознанія,—подлежащихъ изученію психологіи религіи,—можно лишь, начиная съ того момента, когда система исповѣдымаго ученія и исполненіе внѣшнихъ обрядностей усвѣли пробудить въ глубинѣ души индивидуума что либо личное,—тѣ или другія влеченія или чувства; пусть даже эти влеченія или чувства будутъ неустойчивы и легковѣсны, но они цѣнны именно тѣмъ, что *перезжиты*, тѣмъ, что они создаютъ личную религіозную жизнь въ противоположность холодному безличію интеллектуально пріемлемыхъ формулъ и машинально исполняемыхъ обрядностей. Поэтому какъ у великаго пророка, такъ и у самаго обычнаго вѣрующаго предметомъ изученія психологіи религіи можетъ быть только то, что родится и выходитъ изнутри, что „исходитъ отъ сердца человѣка“,—не важно, откуда запало зерно въ самое то сердце. Что же касается догматическихъ идей, богословскихъ построеній и другихъ работъ, производимыхъ сознаниемъ надъ данными внутренняго опыта, то психологія религіи можетъ еще интересоваться ими не потому, конечно, чтобы она видѣла въ нихъ объективное выраженіе божественной природы трансцендентнаго міра, но потому, что она видитъ въ этихъ опредѣле-

ніяхъ и формулахъ какъ бы отзвукъ, интеллектуализованный остатокъ личныхъ переживаній, плодъ внутреннихъ процессовъ человѣческаго сознанія.

Итакъ въ противоположность мнѣнію, по которому религія прежде всего есть дѣло интеллекта, нѣкоторый видъ метафизическаго объясненія вселенной ¹⁾, психологія религіи отбрасываетъ эти продукты спекулятивной работы мысли на задній планъ, какъ нѣчто второстепенное и производное; и единственно, что она признаетъ существеннымъ и основнымъ—это эмоціи, чувства, стремленія, вдохновенное созерцаніе, желанія, склонности, усилія, перевороты, внутреннее отращиваніе или сочувствіе, тревожную борьбу и волненіе, преобразование личности и т. д.—вмѣстѣ, конечно. съ изученіемъ процессовъ еще болѣе глубокихъ, подготовляющихъ и поддерживающихъ въ глубинѣ души за порогомъ сознанія всѣ эти субъективныя переживанія.

Такое пониманіе предмета и задачъ психологіи религіи нельзя назвать новымъ въ точномъ смыслѣ слова. Его можно найти еще въ евангеліи, гдѣ въ массѣ притчей и сравненій, взятыхъ изъ органическаго міра и въ частности изъ растительнаго царства проявляется чисто біологическая концепція религіозной жизни. Оно находится также у мистиковъ всѣхъ временъ, которымъ за свой страхъ удалось достичь того идеальнаго отдѣленія личной пережитой религіозной жизни отъ господствующихъ догматическихъ системъ ²⁾, осуществить которое настоящія церкви показали себя несостоятельными.

1) Какъ на примѣръ этого недавно еще такъ распространеннаго мнѣнія можно указать на предисловіе Saint Saens'a въ книгѣ Regnault, Hypnotisme, religion, 1897: „Первымъ стимуломъ движенія въ религіи служитъ изысканіе истины, стремленіе все узнать и понять вмѣстѣ съ невозможностью сдѣлать это... Религія—спинозмъ слова ифра, ибо она означаетъ допущеніе недоказанной истины, принятой въ качествѣ истины вълѣдствіе простого утвержденія“... Такая интеллектуалистическая точка зрѣнія на религію, полагающая сущность и центръ религіи въ принятіи недоказанной истины, находится въ прямой противоположности съ біологической точкой зрѣнія, господствующей въ современной психологіи религіи.

2) Сравн. превосходн. замѣтку Murisier (Arch. de Psych. tt, p. 276) до сихъ поръ только одни мистики осуществили единеніе религіознаго духа съ полной интеллектуальной свободой. Здравый мистицизмъ понятный, какъ для простого

Та же мысль проявляется и у знаменитыхъ современныхъ теологовъ, которые въ концѣ концовъ пришли къ ея призна- нію и торжественному провозглашенію; доказательствомъ этому можетъ служить хотя бы слѣдующее мѣсто, выбранное изъ двадцати другихъ подобныхъ въ послѣднемъ соч. А. Сабатье: „основаніемъ догматовъ и символовъ служитъ самый фактъ религіи, жизненный процессъ „processus vital“ въ душѣ чело- вѣка и во внѣшнихъ проявленіяхъ его благочестія (который совпадаетъ въ челоуѣкѣ проявляющимся въ немъ Безконечнымъ и Вѣчнымъ Духомъ) ¹⁾. Скобки, намѣренно введенныя мною, вы- даютъ теолога, философскія разсужденія котораго о послѣдней причинѣ этого „processus vital“,—какъ бы хороши они не были,—не имѣютъ права доступа въ нашу науку въ силу принципа исключенія трансцендентнаго;—но отбросьте эту ввод- ную фразу—и формула Сабатье будетъ самымъ точнымъ обра- зомъ выражать біологическую точку зрѣнія психологіи религіи на догматы и символы ^{*}).

В. Д—овъ.

(Окончаніе будетъ).

смертнаго—въ силу того, что онъ оставляетъ догматику въ сторонѣ,—такъ равно пріемлемый въ силу того же основанія и научнымъ умомъ, не представляетъ ли собою высшаго развитія индивидуальной и челоуѣчной религіи? (См. также Ré- céjac, —Essai sur les fondements d. l. connaissance mystique, 1897.

¹⁾ A. Sabatier. Essai d'une theorie critique de la connaissance religieuse (Rev. d. Theologie et de Philosophie t XXVI, p. 235).

^{*} Въ 10-й книжкѣ нашего журнала за н. г., въ философской статьѣ: „Осно- вы психологіи религіи“ на стр. 355—358 въ нѣкоторыхъ мѣстахъ фамиліи профес- сора Флурнуа ошибочно напечатана Флурница. Ошибки подлежатъ исправленію. *Ред.*

ИЗВѢСТІЯ

п о

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

15 Юня № 11 1906 года.

Содержаніе. I. Высочайшій приказъ.—Отъ Харьковской Духовной Консисторіи.—Епархіальныя Извѣщенія.—Отъ Валковскаго Уѣзднаго Отдѣленія Харьковскаго Епархіальнаго Училищнаго Совѣта.—Отъ Прибалтійскаго Православнаго Братства.

I.

Высочайшій приказъ.

Высочайшамъ приказомъ по вѣдомству православнаго исповѣданія производятся, за выслугу лѣтъ, со старшинствомъ: изъ коллежскихъ ассесоровъ въ *надворные советники* учитель Купянскаго духовнаго училища *Дьяковъ*—съ 1 сентября 1905 г.; изъ коллежскихъ секретарей въ *титлярные советники* столоначальникъ Харьковской духовной консисторіи *Бутковскій*—съ 28 февраля 1906 г., изъ губерскихъ въ *коллежскіе секретари* исправляющій должность столоначальника Харьковской духовной консисторіи *Дипенко*—съ 29-го января 1906 года.

Отъ Харьковской Духовной Консисторіи.

I.

Комитетъ состоящаго подъ Августѣйшимъ покровительствомъ Его Императорскаго Высочества Великаго Князя Михаила Александровича Воинскаго благотворительнаго общества Бѣлаго Креста, обратился къ Его Высокопреосвященству, Высокопреосвященнѣйшему Арсенію, Архіепаскопу Харьковскому и Ахтырскому, съ письмомъ, отъ 18 апрѣля 1906 г. за № 465, слѣдующаго содержанія: „По особому ходатайству Августѣйшаго Покровителя Воинскаго благотворительнаго Общества Бѣлаго Креста, Его Императорскаго Высочества Великаго Князя Михаила Александровича, Святѣйшій Правительствующій Синодъ опредѣлялъ разрѣшить этому Обществу произвести въ пользу его повсемѣстно въ церквахъ всѣхъ епархій Имперіи сборъ пожертвованій въ 1906, 1907 и 1908 годахъ въ праздникъ Богоявленія Господня (6 января), о чемъ и сообщено Сино-

дальнымъ указомъ, отъ 5 февраля 1905 г. за № 1233. Приступая нынѣ къ организаціи ближайшаго изъ означенныхъ сборовъ, Комитетъ Войскаго благотворительнаго Общества Бѣлаго Креста считаегь своимъ долгомъ обратиться къ Его Высокопреосвященству съ почтительнѣйшею просьбою благословить доброе дѣло оказанія помощи вдовамъ о сиротамъ Русскихъ воиновъ, убитыхъ и раненыхъ на Дальнемъ Востокѣ и не отказать въ благосклонномъ и высокопросвѣщенномъ содѣйствіи къ осуществленію выше упомянутаго сбора на нужды Общества. Вмѣстѣ съ тѣмъ Комитетъ Общества, полагая въ непродолжительномъ времени обратиться съ соответствующими сему дѣлу воззваніями ко всеѣмъ благочиннымъ и настоятелямъ церквей и монастырей, просятъ Его Высокопреосвященство, въ видахъ успѣшности предстоющаго сбора и устраненія какихъ либо недоразумѣній, не отказать въ зависящемъ распоряженіи и подтвержденіи состоявшагося объ этомъ сборѣ опредѣленія Святѣйшаго Синода, вмѣстѣ съ просьбой Комитета о содѣйствіи этому сбору, особымъ объявленіемъ духовенству епархіи черезъ напечатаніе въ епархіальныхъ вѣдомостяхъ“.

Вслѣдствіе сего и во исполненіе резолюціи Его Высокопреосвященства, Харьковская духовная Консисторія предписываетъ настоятелямъ церквей и настоятелямъ и настоятельницамъ монастырей епархіи сдѣлать зависящее распоряженіе о производствѣ во ввѣренныхъ имъ церквахъ и монастыряхъ, во время богослуженій въ праздникъ Богоявленія Господня—6 января 1907 года, тарелочнаго сбора пожертвованій въ пользу Войскаго благотворительнаго Общества Бѣлаго Креста и собранныя пожертвованія препроводить въ Комитетъ названнаго Общества къ 15 января 1907 г.: настоятели и настоятельницы монастырей непосредственно отъ себя въ Комитетъ, а настоятели церквей чрезъ благочинныхъ, по адресу: г. С.-Петербургъ, Очаковская улица, домъ № 4—5.

II.

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій Арсеній, по возвращеніи изъ Петербурга, сдѣлалъ распоряженіе о томъ, чтобы на правленіе дѣлъ во всеѣхъ духовныхъ учрежденіяхъ Харьковской епархіи приняло прежній порядокъ, какой былъ установленъ до отъѣзда Его Высокопреосвященства въ С.-Петербургъ для присутствія въ Святѣйшемъ Синодѣ.

Вслѣдствіе сего Харьковская духовная консисторія объявляетъ къ свѣдѣнію всеѣхъ лицъ и духовныхъ учреждений Харьковской епархіи списокъ дѣлъ, подлежащихъ вѣдѣнію Его Преосвященства, Преосвященнаго Викарія Харьковской епархіи, Евгенія Епископа Сумскаго.

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

1. Опредѣленіе на псаломщицкія мѣста ко всѣмъ сельскимъ и городскимъ церквамъ, кромѣ г. Харькова.
2. Посвященіе въ стихарь достойныхъ псаломщиковъ съ выдачею имъ грамотъ.
3. Дозволеніе псаломщикамъ вступать въ бракъ.
4. Увольненіе псаломщиковъ и діаконовъ въ отпускъ, кромѣ діаконовъ г. Харькова.
5. Увольненіе псаломщиковъ, за старостію ихъ или болѣзнію, за шгаты.
6. Утвержденіе опекуновъ и попечителей къ малолѣтнимъ сиротамъ по смерти духовныхъ лицъ; прошенія, доклады и журналы по дѣламъ попечительства о бѣдныхъ духовнаго званія, кромѣ годовой отчетности и выдачи полугодовыхъ пособій.
7. Опредѣленіе къ сельскимъ и городскимъ церквамъ старость и увольненіе ихъ отъ должности, кромѣ города Харькова.
8. Опредѣленіе послушниковъ въ Куряжскій монастырь и увольненіе изъ оного.
9. Разрѣшеніе браковъ въ дозволенномъ родствѣ и при недостаткѣ шести мѣсяцевъ до совершеннолѣтія.
10. Конспекторскія дѣла, не имѣющія принципиальной важности.
11. Наблюденіе за преподаваніемъ Закона Божія въ среднихъ и низшихъ учебныхъ заведеніяхъ, посѣщеніе оныхъ и производство экзаменовъ по Закону Божию.
12. Утвержденіе законоучителей въ народныхъ школахъ.
13. Распоряженія и наблюденіе за религіозно-нравственными чтеніями въ храмахъ и залахъ.
14. Утвержденіе росписаній выдачи жалованья духовенству.
15. Прошенія о выдачѣ Св. Мира и о выдачѣ сборныхъ книгъ на храмы и обители.
16. Разрѣшеніе ремонта храмовъ и причтовыхъ домовъ въ суммѣ не свыше 500 рублей.
17. Дѣла по прогупкамъ и преступленіямъ духовенства, судныя и спорныя, каковыя, по разсмотрѣнію, Преосвященный Викарій представляетъ на воззрѣніе Епархіальнаго Архіерея.
18. Слѣдственные дѣла о метрикахъ.
19. Опредѣленіе и перемѣщеніе въ селахъ и городахъ просфорентъ, кромѣ города Харькова.
20. Объ отсылкѣ по назначенію переходящихъ суммъ Духовной Конси-

сторіи и дѣла по принятію и храненію суммъ, поступающихъ въ церкви по завѣщаніямъ и пожертвованіямъ.

21. О выпискѣ и разсылкѣ въ церкви вѣщниковъ и листовъ разрѣшительной молитвы, а также листовъ для метрическихъ, исповѣдныхъ, прихода-расходныхъ и обыскныхъ книгъ и ревизій ихъ.

22. О выдачѣ свидѣтельствъ о личности дѣтей духовныхъ лицъ.

23. Донесенія духовниковъ о бывшихъ и не бывшихъ у исповѣди и Св. Причастія духовныхъ лицъ.

24. Бракоразводныя дѣла для окончательнаго рѣшенія.

25. Обзорніе епархіи по указанію Епархіальнаго Архіерея.

26. Что касается духовно-учебныхъ заведеній, то всѣ хозяйственныя дѣла оныхъ поступаютъ на разсмотрѣніе Преосвященнаго Викарія, а изъ педагогическихъ къ нему же поступаютъ всѣ таковыя дѣла мужскихъ училищъ. Педагогическія дѣла по Семинаріи и Епархіальному женскому училищу представляются Епархіальному Архіерею. Дѣла о наградахъ служащихъ въ учебныхъ заведеніяхъ и объ опредѣленіи ихъ на должность и увольненіи - тоже къ епархіальному Архіерею, а равно о важнѣйшихъ событіяхъ.

27. Дѣла по Епархіальному свѣчному заводу, кромѣ особенно важныхъ и отчетныхъ.

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

29. Предсѣдательствованіе въ Комитетѣ Харьковскаго Отдѣла Православнаго Миссіонерскаго Общества.

30. Предсѣдательствованіе въ Харьковскомъ Епархіальномъ Миссіонерскомъ Совѣтѣ.

31. Предсѣдательствованіе въ Совѣтѣ Братства Озер. Божіей Матери.

32. Совершеніе богослуженій въ разныхъ храмахъ, съ разрѣшенія епархіальнаго Архіерея и по его указанію.

III.

Харьковскій Епархіальный архитекторъ статскій совѣтникъ Владиміръ Христіановичъ Нѣмкинъ, въ виду болѣзненнаго его состоянія, по постановленію Епархіальнаго Начальства, отъ 1-го мая 1906 г., уволенъ отъ должности, а на свободную должность епархіальнаго архитектора назначенъ архитекторъ надворный совѣтникъ Владиміръ Николаевичъ Покровскій. —

Архитекторъ Покровскій имѣетъ жительство въ г. Харьковѣ на Чеботарской ул., домъ 19.

ЕПАРХІАЛЬНЫЯ ИЗВѢЩЕНІЯ.

1. Обь опредѣленіи на священно-церковно-служительскія мѣста.

а) Студентъ Харьковской духовной семинаріи *Василій Ладенко* опредѣленъ 27 мая н. г. на священническое мѣсто при Θεодосіевской церкви, слоб. Михайловки, Старобѣльскаго уѣзда.

б) Окончившій курсъ въ Харьковской духовной семинаріи *Павелъ Гораинъ* опредѣленъ 29 мая н. г. на священническое мѣсто при Благовѣщенской церкви, села Богуславскаго, Изюмскаго уѣзда.

в) Воспитаникъ Харьковской духовной семинаріи *Димитрій Яновскій* зачисленъ 20 іюня н. г. на священническое мѣсто при Николаевской церкви, слоб. Терновъ, Лебединскаго уѣзда.

г) Студентъ Харьковской духовной семинаріи *Михаилъ Макаровскій* опредѣленъ 6 іюня н. г. на священническое мѣсто при Ахтырско-Богородичной церкви слоб. Бугаевки, Изюмскаго уѣзда.

д) Псаломщикъ Воскресенской церкви, слоб. Новой Водолаги, Валковскаго уѣзда, *Іаковъ Толмачевъ* опредѣленъ 23 мая н. г. на діаконское мѣсто при Николаевской церкви, слоб. Богодаровой, Старобѣльскаго уѣзда.

е) Псаломщикъ церкви, слоб. Верхняго Салтова, Волчанскаго уѣзда, *Іоаннъ Пономаревъ* опредѣленъ 23 марта н. г. на діаконское мѣсто при церкви слободы Марковки, Лебединскаго уѣзда.

ж) Псаломщикъ церкви, слоб. Константиновки, Зміевскаго уѣзда, *Іоаннъ Бутковъ* опредѣленъ 23-го мая н. г. на діаконское мѣсто при Архангело-Михайловской церкви, слоб. Новой Айдары, Старобѣльскаго уѣзда.

з) Діаконъ-псаломщикъ Харьковской Александро-Невской церкви, Константины *Ковалевскій* опредѣленъ 31-го мая н. г. на діаконское мѣсто при той же церкви.

и) Псаломщикъ Николаевской церкви, города Купянска, *Данилъ Щелоковскій* опредѣленъ 5 іюня н. г. на діаконское мѣсто при Василіевской церкви, слоб. Епифановки, Старобѣльскаго уѣзда.

я) Псаломщикъ Иверско-Богородичной церкви, слоб. Бѣлаго Колодезя, Волчанскаго уѣзда, *Константинъ Шемигоновъ* опредѣленъ 6 іюня н. г. на діаконское мѣсто при Георгіевской церкви, слоб. Степановки, Сумскаго уѣзда.

к) Бывшій воспитаникъ 1-го класса духовной семинаріи *Николай Ступницкій* опредѣленъ 24 мая н. г. и. д. псаломщика къ церкви слоб. Новоселовки, Изюмскаго уѣзда.

л) Бывшій воспитаникъ 1 класса Харьковской духовной семинаріи

Афанасій *Любарскій* опредѣленъ 24 мая н. д. псаломщика къ Воскресенской церкви, слоб. Новой Водолаги, Валковскаго уѣзда.

м) Бывшій воспитанникъ 2 класса духовной семинаріи Сергѣй *Склярковъ* опредѣленъ 24 мая н. д. псаломщика къ церкви слоб. Шабельковья, Изюмскаго уѣзда.

и) Бывшій н. д. псаломщика Григорій *Ходаковскій* опредѣленъ 24 мая исправляющимъ должность псаломщика къ церкви слоб. Верхняго Салтова, Волчавскаго уѣзда.

о) Бывшій воспитанникъ 3 класса Харьковской духовной семинаріи Иванъ *Чертковъ* опредѣленъ 24 мая н. д. псаломщика къ церкви, сл. Константиновки, Зміевскаго уѣзда.

п) Состоящій въ числѣ пѣвчихъ Харьковскаго Архіерейскаго Дома Іоаннъ *Гнилосыровъ* опредѣленъ 2 іюня на псаломщицкое мѣсто при Харьковской Благовѣщенской церкви.

2. О перемѣщеніи священно-церковно-служителей на другія мѣста.

а) Священникъ Николаевской церкви, слоб. Терновъ, Лебединскаго уѣзда, Георгій *Владыковъ* перемѣщенъ 30 мая въ Покровской церкви, слоб. Ольшаной, Харьковскаго уѣзда.

б) Священникъ Ахтырско-Богородичной церкви, слоб. Изюмца (Бугаевки), Изюмскаго уѣзда, Платонъ *Стаховскій* перемѣщенъ 2-го іюня н. г. на священническое мѣсто при Николаевской церкви, гор. Чугуева.

в) Діаконъ-псаломщикъ Харьковской Благовѣщенской церкви Василій *Ивановъ* перемѣщенъ 2 іюня на псаломщицкое мѣсто при Крестовоздвиженской церкви, города Харькова.

г) Псаломщики церквей: Покровской, села Веселаго, Харьковскаго уѣзда, Митрофанъ *Шебатинскій* и Харьковской Николаевской, Петръ *Петинъ*, перемѣщены 6 іюня одинъ на мѣсто другаго.

3. Объ увольненіи за штатъ.

а) Протоіерей Покровской церкви, слободы Ольшаной, Харьковскаго уѣзда, Николай *Житловъ* уволенъ, согласно прошенію, за штатъ 30-го мая настоящаго года.

б) Псаломщикъ Покровской церкви, сл. Глазуновки, Зміевскаго уѣзда, Киріель *Алексыевъ* уволенъ, согласно прошенію за штатъ 30 мая н. г.

в) Псаломщикъ Николаевской церкви, слоб. Танюшевки, Старобѣльскаго уѣзда, Пантелеймонъ *Поповъ* уволенъ, согласно прошенію.

4. Освобожденіе отъ должности.

Профессоръ Императорскаго Харьковскаго Университета, Протоіерей Тимофей *Буткевичъ*, вслѣдствіе назначенія его членомъ Государственнаго Совѣта, освобожденъ отъ должности предсѣдателя совѣта Епархіальнаго женскаго училища, согласно прошенію.

5. Обь утвержденіи должностныхъ лицъ.

а) Протоіерей Іоанно-Усѣкповенской церкви Харьковскаго городского кладбища, Іоаннъ *Пичета* назначенъ председателемъ совѣта Епархіальнаго женскаго училища.

б) Священникъ Феодоръ *Юшковъ* освобожденъ 6 іюня н. г. отъ предоставленнаго ему священническаго мѣста при Преображенской церкви, города Бѣлополя, Сумскаго уѣзда, съ причисленіемъ его къ Покровской церкви города Чугуева, и съ оставленіемъ его въ должности наблюдателя за церковными школами Зміевского уѣзда.

6. Обь утвержденіи въ должности церковныхъ старостъ.

а) Къ церкви села Озерянки, Харьковскаго уѣзда утвержденъ 26 мая старостою крестьянинъ Савва *Сюсюрка*.

б) Къ церкви села Кочетка, Зміевского уѣзда, утвержденъ 23 мая старостою крестьянинъ Алексѣй *Чепенковъ*.

в) Къ Всѣхсвятской церкви, сл. Котельвы, Ахтырскаго уѣзда, утвержденъ 31 мая старостою крестьянинъ Иванъ *Петренко*.

г) Къ церкви села Кручяка, Богодуховскаго уѣзда, утвержденъ 31 мая старостою крестьянинъ Ігнатій *Котко*.

д) Къ церкви сл. Рускихъ Тишковъ, Харьковскаго уѣзда, утвержденъ 31 мая старостою крестьянинъ Андрей *Евлаховъ*.

е) Къ Успенской церкви, сл. Верхней Сыроватки, Сумскаго уѣзда, утвержденъ 4 іюня старостою крестьянинъ Михаилъ *Близнюковъ*.

ж) Къ Успенской церкви, слоб. Межирича, Лебединскаго уѣзда, утвержденъ 4 іюня старостою крестьянинъ Феодоръ *Михайличенко-Овчаровъ*.

з) Къ Успенской церкви сл. Краснополя, Ахтырскаго уѣзда, утвержденъ 4 іюня старостою крестьянинъ Акимъ *Мартыненко*.

і) Къ церкви села Караванска, Валковскаго уѣзда, утвержденъ 4 іюня старостою крестьянинъ Сергѣй *Животченко*.

п) Къ Александро-Невской церкви слоб. Крапняки, Купянскаго уѣзда утвержденъ 1 іюня старостою крестьянинъ Яковъ *Воробьевъ*.

к) Къ церкви села Одиоробовки, Харьковскаго уѣзда, утвержденъ 1 іюня старостою крестьянинъ Петръ *Оржисиній*.

л) Къ скорбященской церкви города Чугуева, Зміевскаго уѣзда, утвержденъ 1 іюня старостою крестьянинъ Иванъ *Яковлевъ*.

м) Къ Успенской церкви, гор. Золочева, Харьковскаго уѣзда, утвержденъ 1 іюня старостою крестьянинъ Григорій *Завадскій*.

н) Къ Маріе Магдалинской церкви, при Харьковскомъ Институтѣ благородныхъ дѣвицъ утвержденъ 4-го іюня старостою купецъ Александръ *Гольбергъ*.

7. О присоединеніи нъ православію.

Священникомъ Харьковской Троицкой единовѣрческой церкви Сампсономъ *Холоповымъ* 23—27 мая сего года присоединены изъ раскола австрійской секты мѣщанинъ гор. Гомеля Могилевской губерніи Игнатій Семшовъ Моховъ, 34 лѣтъ и старообрядка безпоповщинскаго поморскаго толка крестьянка гор. Чугуева, Зміевскаго уѣзда Анна Θεодорова Тугусова, 29 лѣтъ.

8. О пожертвованіи.

Въ теченіе мая мѣсяца 1906 года въ Харьковскую Духовную Консисторію поступило пожертвованій отъ церквей и монастырей епархіи въ пользу пострадавшихъ отъ неурожая 916 руб. 78 коп., а съ прежде поступившими 2983 руб. 49 коп.

9. В а к а н т н ы я м ѣ с т а.

а) Священническія.

При Сергіевской церкви Харьковской 2-й гимназіи.

- Рождество-Богородичной церкви, слоб. Каплуновки, Богодухов. уѣзда.
- Архангело-Михайловской церкви, села Печинь, Ахтырскаго уѣзда.
- Покровской церкви, города Богодухова.
- Сошествіевской церкви, хутора Пѣвнева, Старобѣльскаго уѣзда.
- Пророко-Ильинской церкви, хутора Цѣлуйкова, того же уѣзда.
- Преображенской церкви, города Бѣлополя, Сумскаго уѣзда.

б) Діаконскія.

При Преображенской церкви на мѣстѣ чудеснаго событія 17 октября 1888 г.

- Александро-Невской церкви, села Рай-Александровки, Изюмскаго у.
- Всѣхсвятской церкви, села Вировъ, Сумскаго уѣзда.

в) Псаломщицкія.

При Институтской г. Харькова Маріе Магдалинской церкви.

- Сергіевской церкви, Харьковской 2-й гимназіи.
- Осіе Андреевской церкви Харьковскаго Реального училища.
- Георгіевской церкви, слоб. Павловки, Богодуховскаго уѣзда.
- Сошествіевской церкви, хутора Пѣвнева, Старобѣльскаго уѣзда.
- Александро-Овирской церкви, сл. Александровки, Старобѣльскаго у.
- Пророко-Ильинской церкви, хутора Цѣлуйкова, Старобѣльскаго уѣзда.
- Покровской церкви, села Глазуновки, Зміевскаго уѣзда.
- Александро-Невской церкви, города Харькова.

- Николаевской церкви, сл. Тянушевка, Старобѣльскаго уѣзда.
- Троицкой церкви, с. Гракова, Зілівскаго уѣзда.
- Николаевской церкви, гор. Купянска.
- Петро-Павловской церкви; села Вертѣвки, Харьковскаго уѣзда.
- Рождество-Богородичной церкви, села Лозоваго, Богодуховскаго уѣзда.

Отъ Валковскаго уѣзднаго отдѣленія Харьковскаго Епархіальнаго Училищнаго Совѣта.

Объявленіе о вакантныхъ учительскихъ мѣстахъ въ церковно-приходскихъ школахъ Валковскаго уѣзда:

1. Въ с. Новомъ-Мерчикѣ, казеннаго жалов. 144 руб. и отъ церкви 60 р., квартира при школѣ.
2. Въ с. Знаменскомъ, казен. жалов. 180 р., изъ мѣстн. средствъ 60 р., квартира при школѣ.
3. Въ с. Левандаловкѣ, казен. жалов. 240 р., квартира при школѣ.

Желательно въ названныхъ школахъ имѣть учительницъ изъ окончившихъ курсъ въ Епархіальномъ женскомъ Училищѣ.

Отъ Прибалтійскаго Православнаго Братства.

Состоящее подъ Высочайшимъ покровительствомъ ЕЯ ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА, ГОСУДАРЫНИ ИМПЕРАТРИЦЫ МАРИИ ѲЕОДОРОВНЫ, Прибалтійское Православное Братство имѣетъ, согласно уставу, своею задачею служить пользамъ и нуждамъ Православной церкви и уснѣхамъ народнаго, въ духѣ православія, образованія въ Прибалтійскихъ губерціяхъ, содѣйствуя благоустройству храмовъ и училищъ, а также, по мѣрѣ возможности, и матеріальному благосостоянію мѣстнаго православнаго населенія.

Двадцать пять лѣтъ тому назадъ, когда Братство начинало дѣйствовать, образовавшись изъ соединенія существовавшихъ до того особо Гольдиггенскаго Покровскаго и Прибалтійскаго Опасскаго Братствъ, были особыя основанія и поводы къ чрезвычайнымъ мѣропріятіямъ на пользу православія въ Прибалтійскомъ краѣ. На положеніе его обращено было вниманіе широкаго круга русскихъ людей, вызывавшее подъемъ братскихъ чувствъ и сопровождавшееся пригокомъ усиленныхъ пожертвованій. Благодаря этому и послѣдовательно принимавшимся мѣрамъ, православная жизнь въ краѣ постепенно входила въ нормальную колею, будучи охраняема закономъ установленнымъ порядкомъ и доброжелательными отношеніями со стороны мѣстныхъ властей. Тѣмъ не менѣе, духовное и ма-

теріальное благосостояніе нашихъ единовѣрцевъ въ Прибалтійскихъ губерніяхъ оставляетъ и понынѣ многого желать. Для православныхъ, живущихъ разсѣянно среди инославнаго населенія, нѣтъ необходимаго количества храмовъ. Существующіе храмы, по бѣдности прихожанъ, терпятъ нужду въ самомъ необходимомъ. Православныя приходскія школы находятся въ большинствѣ въ бѣдность, испытывая затрудненія въ отношеніи помѣщеній, обстановки и педагогическаго персонала. Православные латыши и эсты, въ значительной части безземельные и бездомные бобыли и батраки, не въ состояніи собственными средствами поддерживать свои храмы и школы и, дабы въ непосильныхъ расходахъ въ этотъ предметъ не имѣть побужденій къ уклоненію отъ православной церкви, пугаются во вѣшной поддержкѣ. Эту поддержку, въ интересахъ укрѣпленія и упроченія православія, и оказываетъ Прибалтійское Братство. Получая заявленія о многоразличныхъ мѣстныхъ нуждахъ, Братство старается ихъ удовлетворять по мѣрѣ своихъ средствъ. Но средства Братства всегда были ограничены. Ихъ едва достаеетъ для поддержанія тѣхъ учрежденій, которыя созданы въ краѣ Братствомъ или признаются наиболѣе нуждающимися. Между тѣмъ отъ мѣстныхъ церковныхъ и школьныхъ попечительствъ поступаютъ новыя и настоятельныя ходатайства о разнаго рода вспоможеніяхъ. Многіе изъ православныхъ бѣдняковъ просятъ о посланныхъ пособіяхъ имъ лично. Независимо отъ такихъ заявленій, сама христіански-братская, всенародная любовь и долгъ христіанскаго благотворенія, коими всегда одушевлялось Братство, побуждаютъ его придти на помощь несчастнымъ семьямъ православныхъ латышей и эстовъ, а также и мѣстныхъ русскихъ, неповинно пострадавшихъ отъ бывшаго въ Прибалтійскомъ краѣ мятежнаго движенія. Ассигновавъ на послѣдній предметъ послѣднюю сумму въ распоряженіе образованнаго Архіепископомъ Рижскимъ Комитета, Братство не располагаетъ большими для сего средствами. Средства эти за послѣднее время почти не восполняются какими либо пожертвованіями.

При изъясненіяхъ условіяхъ Прибалтійское Православное Братство побуждается не оставлять и не ослаблять своихъ по уставу попеченій о православномъ дѣлѣ въ Прибалтійской окраинѣ и глубоко уповаетъ, что въ таковыхъ своихъ братолюбивыхъ заботахъ будетъ поддержано помощью отзывчивыхъ на благотвореніе русскихъ людей.

Пожертвованія принимаются не только деньгами, но и предметами богослужебнаго употребленія, въ концѣ часто нуждаются храмы Рижской епархіи.

Пожертвованія направляются въ Совѣтъ Братства (С.-Петербургъ, ул. Жуковскаго, 27).

II.

Содержаніе. II. Въ защиту духовенства. *Л.*—Письма о церковномъ пѣніи. *Н. К.*—Къ вопросу о преобразованіи учебныхъ курсовъ въ нашихъ духовныхъ училищахъ и семинаріяхъ. (Продолженіе). *Священника Н. Вознесенскаго.*—Епархіальная хроника.—Абтъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ.—Посѣщеніе Преосвященнымъ Евгеніемъ, Епископомъ Сумскимъ, Харьковской духовной семинаріи.—Памяти Федора Ивановича Садова.—Иноепархіальный отдѣлъ.—Отчужденіе церковныхъ земель.—О приемѣ окончившихъ курсы С.-Пб. духовной семинаріи въ академію.—О неурядкахъ въ собраніяхъ духовенства. Разныя извѣстія и замѣтки.—Запросъ Святѣйшаго Синода.—Упрекъ „духовнымъ обновителямъ“.—О неправильномъ переводѣ Херувимской пѣсни.—Объявленія.

Въ защиту духовенства.

Въ послѣднее время на страницахъ свѣтской періодической печати по адресу православнаго духовенства было высказано не мало горькихъ и обидныхъ упрековъ. Его обвиняли и въ косности, и въ крайнемъ консерватизмѣ, и въ равнодушіи къ страданіямъ обиженныхъ и угнетенныхъ, и въ рабскомъ подслуживаніи къ власти имущимъ, и, наконецъ, въ прямомъ человѣконенавистничествѣ, выразившемся въ подстрекательствѣ толпы къ устройству еврейскихъ погромовъ, къ избіенію интеллигенціи и т. п. Конечно, всѣ подобныя упреки крайне несправедливы. Справедливо лишь то, что наши духовные пастыри, обязанные быть „свѣтомъ міра“ и „солью земли“, не всегда стояли на должной высотѣ своего призванія, не всегда шли благожелательно впереди своей паствы, не всегда радовались ея радостями и болѣли ея скорбями, не всегда, наконецъ, въ отношеніи къ сильнымъ міра сего руководствовались примѣромъ св. апостоловъ, произнесшихъ извѣстныя слова: „повиноваться подобаетъ Богу паче, нежели человѣкомъ“ (Дѣян 5, 29). Примѣръ св. митрополита Филиппа имѣлъ для себя мало подражателей.

Въ глазахъ свѣтскихъ людей, часто невѣжественныхъ въ религіозной области, понятія духовенства, церкви и христіанства нерѣдко отождествляются. Неудивительно поэтому, что образъ дѣйствія нѣкоторыхъ высокопоставленныхъ лицъ и строго консервативное направленіе большинства священнослужителей подали поводъ къ обвиненію самого православія въ томъ, что оно идетъ рука объ руку съ насиліемъ и деспотизмомъ, являясь будто бы враждебнымъ всякимъ культурнымъ начина-

ніемъ, всякимъ проявленіемъ политическаго и соціального прогресса.

Мы съ своей стороны полагаемъ, что христіанство само по себѣ не есть религія косности и застоя, что оно осуждаетъ не все цѣликомъ современное освободительное движеніе, а только то, что, является въ немъ противнымъ любви къ Богу и ближнимъ, что раздѣляя многіе изъ его конечныхъ идеаловъ и цѣлей, оно не можетъ санкціонировать лишь дурныхъ средствъ для ихъ достиженія, что, наконецъ, и православное духовенство не настолько виновно, какъ принято думать, въ томъ, въ чемъ его обвиняютъ. Въ своемъ упорномъ отстаиваніи стараго и борьбѣ съ новымъ оно далеко не всегда руководствуется личными корыстными мотивами. Далеко не всегда также причина этого заключается въ его необразованности и нравственной невосприимчивости. Весьма часто она лежитъ въ самой сущности повѣйшихъ вѣяній, въ содержаніи которыхъ можно усмотрѣть не мало элементовъ противныхъ истинѣ и морали. А разъ мы съ этимъ согласимся, то должны будемъ признать, что консерватизмъ духовенства, не подчиняющагося стихійному теченію жизни, какъ свидѣтельствующій о духовной самостоятельности этого сословія, можетъ *иногда* служить скорѣе къ чести, чѣмъ къ безчестію послѣдняго.

Въ настоящее время честь и хвала иногда выпадаютъ на долю тѣхъ, кто плыветъ по теченію, измѣняя свои убѣжденія, какъ флюгеръ, сообразно съ нарождающимися новыми вѣяніями жизни. А между тѣмъ легко видѣть, что въ этомъ мало хорошаго. Истинно благородный, честный и самостоятельный человекъ въ своихъ воззрѣніяхъ и дѣйствіяхъ долженъ сообразоваться съ истиной, а не модой. Конечно, если жизнь выдвинетъ такіе факты, которые явятся отрицательной инстанціей по отношенію къ сложившимся раньше въ нашемъ умѣ синтезамъ, то мы должны будемъ отъ нихъ отказаться. Но пусть это дѣлается по разумнымъ и вѣскимъ основаніямъ, а не по стадному чувству, управляющему лишь животными и рабами. А между тѣмъ неужели можно утверждать, что тысячи теперешнихъ либераловъ, годъ или два тому назадъ державшихся совершенно иного образа мыслей, измѣнили свои воззрѣнія,

потому, что жизнь показала ихъ внутреннюю лживость и абсолютную непригодность?! Не чаще ли это дѣлается просто вслѣдствіе моды или, что еще хуже, по соображеніямъ личной выгоды?! И не въ правѣ ли мы ожидать, что они въ случаѣ реакціоннаго поворота въ общественномъ самосознаніи такъ же скоро возвратятся къ своимъ прежнимъ идоламъ, какъ отъ нихъ отказались?! Если мы примемъ все это во вниманіе, то должны будемъ согласиться, что, по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ случаяхъ, консерватизмъ духовенства можетъ быть признанъ скорѣе его достоинствомъ, чѣмъ недостаткомъ.

Затѣмъ въ защиту приверженцевъ стараго можно указать еще на слѣдующее обстоятельство. Вѣдь быть не можетъ, что бы въ этомъ старомъ не было ничего хорошаго; иначе оно не могло бы въ теченіе десятилѣтій и столѣтій давать содержаніе жизни. Не нужно забывать, что это старое когда-то было новымъ, выросши, быть можетъ, на почвѣ продолжительной борьбы съ тѣмъ, что было до него. И наше теперешнее „новое“ въ свое время устарѣетъ, будетъ вызывать въ грядущихъ поколѣніяхъ недоумѣніе и пренебреженіе. Неужели это нормально? И не обидно ли для теперешнихъ борцовъ за улучшеніе жизни сознаніе того, что съ теченіемъ времени все достигнутое ими пойдетъ на смарку и безъ сожалѣнія будетъ разрушено какъ обветшавшее зданіе? Вѣдь несомнѣнно современные прогрессисты хотятъ, чтобы вдохновляющія ихъ идеи не погибли никогда и съ ненавистью думаютъ о разрушителяхъ того дѣла, которому они служатъ. А между тѣмъ десятки или сотни лѣтъ тому назадъ въ такомъ же положеніи были создатели тѣхъ устоевъ, которые они теперь признаютъ нужнымъ уничтожить, не оставивъ отъ нихъ камня на камнѣ. Едва-ли болѣзненный разрывъ съ прошлымъ свидѣтельствуетъ о высотѣ моральной человѣка.

Духовенство, руководствуясь идеалами добра и правды, возвыщенными въ Евангеліи, должно отдѣлать въ современномъ ссвободительномъ движеніи зерно отъ мусора. Оно должно санкціонировать своимъ авторитетомъ все, что есть въ этомъ движеніи благороднаго, свѣтлаго и возвышеннаго, осудивъ его темныя имморальныя стороны. При этомъ пусть оно, сообразуясь

съ одной только истиной, будетъ одинаково независимо какъ отъ угодничества сильнымъ міра сего, такъ и отъ желенія поддѣлаться къ господствующимъ въ общественномъ сознаніи моднымъ теченіямъ и получить похвалу отъ ихъ представителей.

Л.

ПИСЬМА О ЦЕРКОВНОМЪ ПѢНІИ

ПИСЬМО II.

О „партесномъ“ пѣніи.

(Продолженіе *).

Съ Бортнянскаго русская церковная музыка рѣшительно выходитъ на новую дорогу. То, чего безсознательно искади его болѣе или менѣе талантливые предшественники, ясно и опредѣленно указано именно имъ. Въ своихъ первыхъ сочиненіяхъ Бортнянскій еще рабъ итальянцевъ, у которыхъ онъ учился, рабъ положенія, которое онъ занималъ. Тогда требовалась только итальянская музыка—онъ и писалъ херувимскія концерты по всѣмъ правиламъ и требованіямъ этой музыки. Заслуга Бортнянскаго, однако, не въ этихъ, а въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ его. Главное отличіе послѣднихъ отъ раннихъ работъ Бортнянскаго и отъ работъ его предшественниковъ и современниковъ въ томъ, что они *церковны*, т. е., въ томъ, что это не итальянскія аріи, приспособленныя къ изъясненію молитвенныхъ чувствъ, а полныя религіознаго пастроенія и молитвеннаго духа *духовно-музыкальныя* сочиненія. Въ нихъ нѣтъ прежняго сладкогласія, не властвуетъ деспотически мелодія, нѣтъ ни фигуръ, ни игривыхъ ходовъ, и даже solo почти отсутствуютъ, а если и попадаются иногда, то лишь тамъ, гдѣ этого требуетъ ходъ развитія музыкальной мысли и допускаетъ смыслъ текста. Таковы его послѣднія херувимскія ¹⁾, нѣкоторые позднѣйшіе концерты. Не будетъ, кажется, невѣроятнымъ

*) См. „Извѣст. по Харьковской епархіи“ № 10 за 1906 годъ.

¹⁾ Одну изъ нихъ, именно № 7, я встрѣтилъ въ сборн. Musica Sacra (Bd. II. Deutsche texte) съ текстомъ „Du Hirte Israels“.

предположеніе, что на эту новую дорогу Бортнянскаго навело изученіе нашихъ старинныхъ обиходныхъ напѣвовъ. Объ этомъ свидѣтельствуесть написанный имъ „Проектъ объ отпечатаніи древне-россійскаго крюковаго пѣнія“, въ которомъ много здравыхъ мыслей и сужденій о „нашемъ древнемъ музыкальномъ сокровищѣ“¹⁾, яснаго пониманія того значенія, которое имѣеть обиходъ для нашего церковнаго пѣнія, для освобожденія отъ иностранныхъ путъ „отечественнаго генія, подавленнаго терніемъ“.

Бортнянскому, какъ ни мало, повидимому, можно было ожидать отъ него этого, принадлежитъ починъ обращенія къ нашимъ обиходнымъ распѣвамъ, къ переложенію ихъ. Его „Помощникъ и покровитель“, „Подъ Твою милость“, „Ангель вопіаше“ и др. до сихъ поръ не забыты. Съ Бортнянскаго начинается то вліяніе обихода, которое такъ замѣтно и благотворно растетъ теперь. Съ Бортнянскаго обратили вниманіе на тѣ особенности Обихода, о которыхъ говоритъ выше помѣщенвая характеристика знаменнаго распѣва, принадлежащая Стасову.

Дальше мы прослѣдимъ коротко исторію гармонизаціи Обихода, исторію завоеванія имъ русскаго церковнаго клироса, а пока вернемся къ исторіи партеснаго пѣнія.

Съ половины XIX в. на нашемъ церковномъ пѣніи начинаетъ болѣе или менѣе ясно отражаться вліяніе нѣмецкой музыки. Еще въ 1762 г. въ Петербургъ былъ приглашенъ чехъ Старцеръ (и очень заинтересовалъ петербургскихъ меломановъ нѣмецкими *ораторіями*—духовными операми на сюжетъ изъ священнаго писанія—и вообще нѣмецкою музыкою. Сейчасъ же нашлись, конечно, поклонники и подражатели. Выкраивались херувимскія, Отче нашъ изъ ораторій Гайдна, изъ оперъ Моцарта, Глѣка, Вебера. Но нѣмцы никогда особымъ успѣхомъ у насъ не пользовались. Да и гдѣ было имъ—глубокомысленнымъ и серьезнымъ—соперничать съ легкой, порхающею, всѣмъ доступною и всѣмъ понятною итальянскою мелодіею. Прочнаго вліянія нѣмецкая музыка имѣть не могла до тѣхъ поръ, пока во главѣ Придворной Капеллы, а, слѣд.,

¹⁾ Цитаты изъ „Проекта“.

и всего церковно-пѣвческаго дѣла въ Россіи не всталъ А. О. Львовъ. Отличный музыкантъ, образованный на классической нѣмецкой музыкѣ, превосходный скрипачъ, человѣкъ съ твердымъ настойчивымъ характеромъ и большими связями, Львовъ словомъ и дѣломъ принялся за проведеніе въ жизнь своихъ идеаловъ, формулированныхъ имъ такъ: „вся сила, вся важность въ церковномъ пѣніи заключается въ словахъ молитвы. Здѣсь цѣль пѣнія—дать слову молитвы наиболѣе ясное выраженіе“¹⁾).

Итальянская музыка, съ ея преобладаніемъ мелодіи, утратила къ тому времени и на Западѣ свое вліяніе. Отъ вокальной музыки стали требовать осмысленной передачи текста, большаго выраженія его музыкою, стали требовать настроенія. Одной мелодіи оказывалось для этого недостаточно. Стала занимать подобающее ей мѣсто гармонія. На самомъ дѣлѣ, даже у самыхъ блестящихъ итальянскихъ оперныхъ композиторовъ мы находимъ лишь самыя простѣйшія сочетанія аккордовъ, самый скудный и однообразный выборъ ихъ. Центр тяжести въ мелодіи; ей поручено выражать все тѣ, что хочетъ сказать композиторъ. У нѣмцевъ видимъ другое. Увеличивается количество аккордовъ, усложняются и разнообразятся сочетанія ихъ; ими подчеркивается характеръ мелодіи, ими создается нужное настроеніе. Эти особенности нѣмецкой музыки находимъ и въ сочиненіяхъ Львова, а черезъ него и въ сочиненіяхъ его послѣдователей.

И вотъ, технически обогащенные итальянцами въ области мелодіи и формъ, подъ вліяніемъ нѣмцевъ мы развились гармонически.

Затѣмъ слѣдуетъ періодъ, когда западно-европейская свѣтская музыка стала считаться вообще неприложимой къ церковному пѣнію. Должно отмѣтить поиски нашихъ композиторовъ въ музыкѣ Западной церкви XVI—XVII вв., стремленіе приложить ея строгій стиль съ контрапунктомъ и церковными ладами къ нашему церковному пѣнію. Укажемъ на труды въ этой области Глинки, Потулова, Римскаго-Корсакова, придворной капеллы въ періодъ директорства Балакирева. Попытки

¹⁾ А. Львовъ. О свободномъ или несимметричномъ ритмѣ.

эти оставили свой слѣдъ на русской церковной музыкѣ, но ихъ слѣдуетъ считать тоже мало удавшимися.

Съ Чайковскаго начинается новѣйшій періодъ русскаго пѣснотворчества. Изживъ вліянія польское, итальянское, нѣмецкое и средне-вѣковое западное, которыя въ самыхъ разнообразныхъ сочетаніяхъ и степени можно прослѣдить въ сочиненіяхъ нашихъ духовныхъ композиторовъ и доселѣ; переживъ увлеченія мелодіею, гармоніею и контрапунктомъ—русское церковное пѣніе рѣшительно становится на почву русской музыки съ ея особенностями, ея самобытностью, поскольку то и другое проявляется въ твореніяхъ величайшихъ русскихъ композиторовъ. Къ этому времени и вліяніе Обихода дѣлается преобладающимъ.

Выше я сказалъ, что первый обратилъ вниманіе на обиходъ Бортнянскій. Началъ онъ съ переложенія обиходныхъ мелодій тѣми средствами, которыя были у него въ распоряженіи. Но ресурсы итальянской музыки для этихъ переложеній были невелики—обиходные напѣвы плохо укладывались въ рамки чуждыхъ имъ гармоній и формъ. Приходилось *передѣлывать* обиходъ, сокращать, измѣнять, приспособлять его мелодіи. Несмотря на то, что Бортнянскій былъ талантливъ, и русскій по духу и стремленіямъ композиторъ, переложенія его представляютъ собою не вполне удачный переводъ Обихода на итальянскій музыкальный языкъ. Но „зерно, брошенное Бортнянскимъ, попало на почву Кіевского лаврскаго пѣнія ¹⁾. Въ прошломъ вліяніе этого распѣва на наше хоровое пѣніе было огромно и только имъ можно объяснить всѣ излюбленныя у насъ типичныя голосоведенія въ переложеніяхъ Турчанинова и въ общеупотребительномъ... придворномъ распѣвѣ“ ²⁾. Зерно возшло въ переложеніяхъ Турчанинова. Въ нихъ Турчаниновъ старался быть какъ можно ближе къ Обиходу и какъ можно меньше измѣнять его. „Хотя вельзя сравнивать Турчанинова по силѣ таланта и учености съ лучшими нашими сочинителями, тѣмъ не менѣе значеніе его сочиненій огромно. Отли-

¹⁾ Которое, если читатель припомнитъ предыдущее письмо, представляетъ собою южно-русскую редакцію знаменнаго распѣва.

²⁾ Смоленскій. Обзоръ историческихъ концертовъ...

чаясь достаточной (музыкальною) корректностью, Турчаниновъ вложилъ въ переложенія всю свою теплую душу, угадалъ въ древнихъ распѣвахъ ихъ грустную, умилительную русскую нотку и присвоилъ имъ тѣ гармоническія сопровожденія, которыя выработались сами собой у незараженныхъ итальянщиною простыхъ пѣвцовъ Кіевской Печерской Лавры“.

То, что Турчаниновъ дѣлалъ безсознательно, повинуюсь лишь внутреннему чутью, пытался сдѣлать и Львовъ, вооруженный знаніемъ европейской музыки, сдѣлать на основаніи своего *научнаго* знакомства съ нѣкоторыми сторонами Обихода ¹⁾. Но и Львовъ не могъ дать удовлетворительной гармонизаціи его. И онъ призналъ и „понялъ всю непригодность западной гармоніи для нашихъ древнихъ распѣвовъ“ ²⁾.

Неудачи эти заставили русскихъ композиторовъ искать другихъ средствъ и способовъ переложенія Обихода. Вниманіе свое они обратили на средне-вѣковые церковные лады и строгій стиль Западной перкви. Рядъ поисковъ въ этомъ направленіи началъ Глипка, который даже поѣхалъ для этого въ Берлинъ — „доучиваться“ по его собственному выраженію. За нимъ цѣлый рядъ теоретиковъ и музыкантовъ разрабатывалъ этотъ вопросъ. Укажу на работы Ломакіна, кн. Одоевскаго, Арнольда, Потудова, прот. Разумовскаго, придворной капеллы, работавшей подъ руководствомъ Балакирева и Римскаго-Корсакова. Ближе всѣхъ къ разгадкѣ дѣла подошелъ гениальный П. И. Чайковскій, соединившій съ колоссальной композиторской техникой удивительное проникновеніе въ истинную суть русской музыки. Какъ и въ партесномъ пѣніи, послѣ долгихъ шатаній и бесплодныхъ поисковъ, пришли къ вѣрной мысли, что русская церковная музыка—и, слѣд., переложеніе Обихода—возможны только на почвѣ русскаго же національнаго искусства. Свѣтская русская музыка уже давно занимаетъ почетное мѣсто въ общей всѣхъ народовъ сокровищницѣ музыкальнаго искусства. Вся ея глубина, самобытность, неисчерпаемое богатство средствъ въ услугамъ церковнаго пѣнія. Къ сожалѣнію, какъ и Глипка, Чайковскій началъ работать надъ Обиходомъ лишь въ послѣд-

¹⁾ См. его трактаты: „О свободномъ или несимметричномъ ритмѣ“.

²⁾ Смоленскій. Обзоръ историческихъ концертовъ...

ніе годы своей жизни. Но проложенная имъ тропинка не заглохла. Въ указанномъ имъ направленіи работаетъ теперь цѣлая группа русскихъ композиторовъ: Кастальскій, Чесноковъ, Гречаниновъ и др.

Русское церковное пѣніе далеко не сказало еще своего послѣдняго слова. Путь, по которому идетъ оно теперь, есть путь приближенія къ идеалу. А таковымъ должно считать сліяніе народнаго церковнаго пѣнія—высшее выраженіе котораго мы видимъ въ Обиходѣ—съ тѣмъ, что дала русская музыка въ твореніяхъ своихъ величайшихъ композиторовъ. Т. е. ту послѣднюю стадію развитія всякаго искусства, о которой говорилось въ началѣ письма. Пора заимствованій у иностранцевъ, пора рабскаго, слѣплаго подражанія имъ миновала. Отъ нихъ мы взяли все хорошее, чего не было у насъ и воспользовались этимъ хорошимъ, чтобы оживить свое. „Цвѣтъ русскаго искусства впереди. Вся громадная работа Россіи въ XIX в.—работа подготовительная, изъ которой будетъ воздвигнуто величавое зданіе русскаго искусства въ XX вѣкѣ“¹⁾.

Да не постыдетъ на меня читатель за эту продолжительную экскурсію въ область исторіи нашего церковнаго пѣнія. Чтобы разобратъ въ массѣ скрещивающихся разнообразныхъ вліяній, разныхъ оттѣнковъ и наслоеній въ томъ, что называется теперь церковнымъ пѣніемъ, было совершенно необходимо прослѣдить, какъ создавались эти вліянія и наслоенія, прослѣдить и опредѣлить что въ нихъ истинно и что ложно, что будетъ позабыто и что слѣдуетъ всѣми силами беречь и охранять. Рамки письма, замѣтки позволили коснуться только самаго важнаго, нужнаго,—отмѣтить только, такъ сказать, вѣхи длиннаго историческаго пути, по которому шло въ своемъ развитіи наше церковное пѣніе.

Сказанное, хотѣлось бы думать, облегчитъ намъ рѣшеніе вопроса о недостаткахъ современнаго пѣвческаго репертуара. Нѣкоторыя общія черты ихъ намѣчались мною въ равныхъ мѣстахъ всего предыдущаго изложенія. Суммируя сказанное, находимъ, что недостатки эти прежде и главнѣе всего въ томъ, что на клиросахъ поется много совершенно нецерковнаго: за-

1) Рачинскій. Народное искусство и сельская школа.

имствованія изъ свѣтскихъ сочиненій иностранныхъ композиторовъ и подражанія имъ, чуждыя церковному пѣнію по духу и формамъ; чуждое смыслу текста толкованіе его музыкаю; неумѣстная на клиросѣ театральность, аффектированность, не дающія молитвеннаго настроенія, переносящія мысль богомольца изъ храма въ театръ, на концертную эстраду. Всякому, кто наблюдалъ, какъ относится *народъ* къ пѣнію композиціи, излюбленныхъ большинствомъ пѣвческихъ хоровъ, случалось, вѣроятно, отмѣтить, что пѣніе это оставляетъ народъ... въ нѣкоторомъ недоумѣніи. Признавая себя малокомпетентнымъ для рѣшительно-отрицательнаго сужденія о такомъ пѣніи, народъ равнодушно говоритъ о немъ: „хорошо“, и всей душой льнетъ къ тому, что отвѣчаетъ его потребностямъ, запросамъ его души, къ старинному, обиходному пѣнію, или къ такимъ сочиненіямъ, въ которыхъ живы лучшія стороны его—глубокое, искреннее, чуждое всякой аффектаціи проникновеніе смысломъ и настроеніемъ текста.

Здѣсь, разумѣется, совершенно невозможно намѣчать—хотя бы и приблизительно—желательный репертуаръ. Да и не силамъ эта работа одному лицу, ибо неизбежны при ней увлеченія личными вкусами и симпатіями. „Господство же одного какого-либо стиля или вида, древняго или новаго, съ устраненіемъ прочихъ представляется стѣснительною для церковнаго искусства односторонностью“¹⁾. Я считалъ бы свою задачу выполненной, если бы читатели, принявъ во вниманіе приведенныя здѣсь соображенія и призвавъ на помощь непосредственное, здоровое чувство, критически отнесся къ той вереницѣ композицій, которую они слышатъ на клиросѣ, которая заполняетъ каталоги издательскихъ фирмъ, заполняетъ полки музыкальныхъ магазиновъ, усердно рекламируется и распространяется всякими способами.

Причины этихъ недостатковъ вѣрно и опредѣленно указываются въ только что цитированной мною брошюры прот. Вознесенскаго, гдѣ онъ говоритъ: „мы не вникаемъ въ ц. пѣніе *научно*, чтобы узнать его музыкальныя основанія, формы

¹⁾ Прот. Вознесенскій. О современныхъ нуждахъ и задачахъ церковнаго пѣнія.

и красоты; не стараемся продолжить его творчество или, по крайней мѣрѣ, выдѣлять истинно-художественныя произведенія изъ посредственныхъ и уяснить ихъ достоинства; не стремимся усовершенить его и въ исполненіи путемъ пѣвчески—практическимъ ¹⁾).

Это же нежеланіе выикнуть „въ церковное пѣніе научно“ порождаетъ и недостатки *исполненія*. О нихъ можно говорить или очень много или очень мало. Ибо нигдѣ нѣтъ такого простора для личнаго пониманія, какъ въ передачѣ чужихъ вдохновеній. Сколько исполнителей, столько и исполненій.

Говорить о подробностяхъ исполненія, зависящихъ отъ того или иного личнаго пониманія музыкальныхъ произведеній,—дѣло музыкальной критики.

Въ замѣткѣ, посвященной разсмотрѣнію общихъ вопросовъ можетъ быть мѣсто для сужденія только объ общихъ же недостаткахъ, свойственныхъ большинству хоровъ, характеризующихъ общее состояніе клироснаго пѣнія. О нихъ и будетъ рѣчь. Чтобы не возвращаться къ изслѣдованію причинъ этихъ общихъ недостатковъ, коротко и попутно скажу и нихъ здѣсь. Кромѣ того незнанія, неученья, о которыхъ пишетъ протоіерей Вознесенскій ²⁾, есть недостатки, причина которыхъ такъ или иначе исторически-сложившіяся обстоятельства, о которыхъ говорилось выше. Такъ, плохіе образцы бездарныхъ подражателей иностранцамъ приучили исполнителей къ крику, къ звуковой несдержанности. Музыка итальянскихъ композиторовъ, привыкшихъ писать для образцово-обработанныхъ и прекрасныхъ отъ природы итальянскихъ голосовъ, была не по силамъ малодисциплинированнымъ и малокультурнымъ *родовымъ* русскимъ пѣвческимъ хорамъ. То, что звучало бы легко и красиво у развитаго пѣвца,—выходило грубо и неряшливо у того, кто не имѣлъ въ своемъ распоряженіи нужныхъ для исполненія средствъ. Далѣе. Русскій народъ, быть можетъ, не менѣе музыкаленъ, чѣмъ итальянцы. Но чуждая его уху формы и музыкальныя обороты не давали русскимъ

¹⁾ Ibid.

²⁾ Подробнѣе о необходимости сознательнаго, *научнаго* отношенія къ ц. пѣнію унадѣюсь говорить въ одномъ изъ слѣдующихъ писемъ.

пѣвцамъ чувствовать себя свободно не въ музыкѣ. А музыкальной образованности, позволяющей проникать въ глубины и тайны чуждаго творчества, у русскаго пѣвца—въ массѣ—не было. Та же музыкальная малокультурность не позволяла (и не позволяетъ) усвоить и иностраннаго *стиля*. А стиль великое дѣло. Пропойте бойкую, живую итальянскую или испанскую мелодію въ монотонномъ стилѣ, предположимъ, китайской музыки,—и тотчасъ потухнутъ всѣ краски этой мелодіи, безслѣдно исчезнетъ живой духъ ея. Можно, впрочемъ, обойтись и безъ такихъ столь рѣзкихъ и предположительныхъ примѣровъ. Ихъ нетрудно отыскать каждому гораздо ближе. Мнѣ приходилось, напр., слышать въ концертахъ одного архіерейскаго хора исполненіе двухъ такихъ противоположныхъ по стилю и обработкѣ сочиненій, какъ „Самъ единъ еси безсмертный“ Кастальскаго и „Воскресни Боже“ Турчанинова. Исполнитель (— за хоръ отвѣчаетъ регентъ—) не только не потрудился проникнуть въ суть того и другого пѣснопѣнія, но болѣе того, исполнилъ оба въ одномъ и томъ же темпѣ, съ одними и тѣми же оттѣнками, въ одномъ и томъ же однообразно—монотонномъ, именно, китайскомъ стилѣ. И—несмотря на удовлетворительную звучность и стройность хора—ни то, ни другое пѣснопѣніе не могли произвести надлежащаго впечатлѣнія, ибо, казалось, что они не поются живымъ, чувствующимъ организмомъ—хоромъ, а играютъ какимъ-то механическимъ самоиграющимъ инструментомъ. Разумѣется, такое исполненіе не можетъ дать сколько-нибудь вѣрнаго представленія о томъ, что и какъ хотѣлъ выразить авторъ своимъ сочиненіемъ; не дастъ онъ, слѣд. слушателю возможности пережить и перечувствовать настроеніе и чувство композитора. А мертвое исполненіе мертвой музыки не нужно храму, ибо тамъ нужна жизнь, а не пустота и скука.

Слѣдовало бы сказать кое-что и о другихъ причинахъ нестройной въ современномъ партесномъ пѣніи. Таковы условія быта и жизни пѣвческихъ хоровъ; недостатокъ музыкальных пѣвческихъ школъ; отсутствіе возможности слушать образцовое исполненіе образцовыхъ хоровъ; почти полное отсутствіе авто-

ритетной церковно-пѣвческой критики, авторитетнаго руководства въ такомъ важномъ дѣлѣ, какъ храмовое пѣніе. И многое другое. Но все это требуетъ болѣе подробнаго сужденія и слишкомъ раздвинуло бы рамки настоящей замѣтки. Поэтому о нихъ до другого раза. Н. К.

Къ вопросу о преобразованіи учебныхъ курсовъ въ нашихъ духовныхъ училищахъ и семинаріяхъ.

(Продолженіе *).

VII.

Читатель припомнитъ, что въ двухъ послѣднихъ, главнымъ образомъ—спеціально-пастырскихъ классахъ, нами, какъ сразу видно, измѣнена нѣсколько собственно лишь разстановка уроковъ по классамъ, да и то преимущественно по соображеніямъ внѣшне-практическимъ ¹⁾. Ни въ количествѣ всѣхъ этихъ богословскихъ предметовъ, ни въ размѣрахъ и общей постановкѣ ихъ курсовъ (какъ извѣстно, всего болѣе опредѣляемой отводимыми на нихъ часами) новыхъ измѣненій нами не сдѣлано (за исключеніемъ завершающаго каѳедру Свящ. Писанія курса Обличенія сектантства, о чемъ мы уже говорили). И въ самомъ дѣлѣ, разъ мы признали семинарію самостоятельной и законченною среднею духовною школой, всѣ эти предметы въ ней необходимы. Съ другой стороны, ихъ объемъ и постановка, насколько она выражается въ ихъ программахъ, въ этомъ случаѣ—болѣе, чѣмъ достаточны. Ни въ какихъ дальнѣйшихъ пополненіяхъ ихъ *средняя* школа не нуждается. Скорѣе желательны здѣсь сокращенія въ ихъ курсахъ, особенно если имѣть въ виду желательное увеличеніе количества лицъ, идущихъ отсю-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, № 10 за 1906 г.

¹⁾ Единственное исключеніе у насъ—сокращеніе на 1 урокъ въ каѳедрѣ Богословія. Допущено оно—по тѣмъ же практическимъ побужденіямъ, и по такому расчету. Изъ 25—30 годичныхъ уроковъ, 13—15 взять отъ Нравств. Богословія, и столько же—отъ Догматическаго. И то, и другое, судя по прежней постановкѣ этихъ предметовъ, не представитъ особыхъ затрудненій.

да въ высшую богословскую школу. Но во 1-хъ, это пока—*ria desideria*, и не очень многихъ; во 2-хъ, во всякомъ случаѣ, по приведеннымъ выше соображеніямъ, мы, и сокращая курсы, отнюдь не связываемъ это съ уменьшеніемъ числа отводимыхъ на нихъ уроковъ...

Совершенно соглашаемся мы и съ тѣми общими методическими указаніями, какими снабдилъ свой проектъ реформы семинаріи Учебный Комитетъ при Святѣйшемъ Синодѣ, намѣчая желательныя измѣненія въ постановкѣ преподаванія этихъ предметовъ. Съ своей стороны мы къ высказанному тамъ считали бы нужнымъ прибавить, относительно отдѣльных предметовъ, еще слѣдующее.

1. Относительно *Апологетическаго богословія* („Основного бог.“ или „Введенія въ богословіе“). Предметъ этотъ по преимуществу долженъ трактоваться, какъ основная, важнѣйшая богословская дисциплина общеобразовательнаго характера, и въ немъ преподаватель болѣе, чѣмъ еще гдѣ либо, долженъ развивать въ учащихъ научную любознательность, интересъ къ богословскому знанію. За правило онъ долженъ поставить—добиваться пхъ самостоятельнаго практическаго ознакомленія съ современною апологетическою литературою въ лучшихъ образцахъ ея, съ представителями нашей русской богословской науки.—Въ цѣляхъ придачи идейнаго интереса содержанію самаго класснаго преподаванія по этому предмету, необходимо устранить изъ программы философіи ту ея антинаучную, достигающую совершенно противоположныхъ результатовъ, богословско-апологетическую постановку, при которой собственно Апологетическое богословіе, въ наиболѣе интересныхъ его пунктахъ, являлось доселѣ лишь однороднымъ, и потому—скучнымъ, повтореніемъ того курса ¹⁾.

2. *Богословіе Догматическое*. Въ составъ его теперь входитъ, какъ нѣкоторое восполненіе, и прежнее Обличительное, иль лучше—Сравнительное Богословіе. Желательно было бы, чтобы

¹⁾ Кромѣ того, его лучше считать не введеніемъ въ собственно-богословскій курсъ, а его вѣнцомъ, завершеніемъ, почему и изучать его лучше въ 5 (последнемъ) классѣ. Не вѣшаетъ имѣть въ виду, что и въ практическомъ отношеніи отнести сюда этотъ, наиболѣе интересный въ идейномъ отношеніи, предметъ представляется дѣломъ не маловажнымъ.

послѣднее вошло сюда, такъ сказать—органически, и отразилось на самой постановкѣ этого предмета, которая должна стать по методу его усвоенія не внѣшне-догматической, а индуктивно-критической. Особенно это нужно имѣть въ виду при нашей постановкѣ курса Священнаго Писанія, когда не только все содержаніе его, но и самый текстъ, будутъ несравненно лучше, глубже, всестороннѣе и впрочемъ восприниматься учащимися, и въ Догматикѣ придется не столько заучивать (что, въ отрывочномъ видѣ, и здѣсь даетъ немного), сколько припоминать, да такъ сказать—подчеркивать усвоенное. Необходимо считаться и съ тѣмъ, что въ настоящее время все наше общество, даже простой народъ, уже не прежнимъ довѣрчиво традиціоннымъ путемъ, а современнымъ испытующе-критическимъ хочетъ брать все православно-христіанское ученіе,—и къ этому нужно готовить и его будущихъ пастырей. Да и сами-то кандидаты на это пастырство, богословы—семинаристы, вѣдь тоже—люди своего вѣка. И для ихъ сознательнаго и нормальнаго развитія необходимо ставить преподаваніе этихъ ихъ главныхъ предметовъ такъ, чтобы какъ можно меньше удѣлялось здѣсь мѣста механической зубряжкѣ, запоминанію по тексту,—и напротивъ, изученіе ихъ сводилось главнымъ образомъ къ идейному раскрытію и освѣщенію ихъ содержанія, къ научному выясненію превосходства ихъ предъ доктринами инославныхъ исповѣданій. Пусть изученіе такого богословія будетъ трудомъ, но трудомъ интересующимъ ихъ, а не игомъ обременительнымъ, пусть отвѣчаетъ лучшимъ запросамъ ихъ христіанскаго духа ¹⁾).

3. Относительно преподаванія *литургики* мы не можемъ вполне согласиться съ рекомендуемымъ въ проэктѣ устраненіемъ исторической стороны ея. Безъ сомнѣнія, подробности и сырыя данныя въ этомъ случаѣ только мѣшаютъ дѣлу, особенно—будучи внесены въ самый учебникъ. Но съ другой стороны и эта дисциплина должна носить въ семинаріи, и по

¹⁾ Если бы въ цѣляхъ такой постановки этого предмета потребовалось не убавлять, какъ предложено нами, у него уроковъ (въ такой постановкѣ Догматики и мы были бы лишь за его расширеніе), то тотъ нужный намъ урокъ можно бы взять у кафедры литургики, каноники и практической гомилетики.

педагогическимъ и по практическимъ соображеніямъ, отпечатокъ научности, а такового, безъ исторической подкладки, въ этомъ случаѣ быть не можетъ.

4. Въ „*Каноникъ*“, можетъ быть—еще болѣе важно выдѣлить основное и существенное отъ второстепеннаго и детальнаго, и послѣднее отнюдь не вносить въ курсъ обязательнаго обученія, зато, съ другой стороны, въ высшей степени желательно восполнить курсъ церковнаго законодательства основными юридическими понятіями, какъ это и предлагаетъ г. Тихомировъ (но безъ особой, самостоятельной составной части, вводимой послѣднимъ).

5. Въ постановкѣ *Гомилетики* желательно еще было бы использовать все, что писалось за послѣднее время о характерѣ проповѣдничества вообще и особенно о „живомъ словѣ“.

6. Относительно *Общей церковной исторіи* возникаетъ серьезное опасеніе, какъ бы, по существу—болѣе чѣмъ умѣстное, указаніе на желательность ознакомленія учащихъ съ самыми свято-отеческими писаніями и памятниками, не обратилось на практикѣ въ неисполнимое и только тормозящее дѣло преподаванія *обязательное требованіе*. При небольшомъ количествѣ уроковъ по этому предмету будетъ вполнѣ достаточно, если бы учащіеся хорошенько познакомились лишь съ отрывками изъ нихъ да съ характеристиками св. о.о.—напр. по хрестоматіи о. прот. Благоразума ¹⁾.

7. Относительно *Исторіи и обличенія раскола старообрядчества* мы вполнѣ согласны съ предлагаемымъ объединеніемъ ихъ съ каѳедрою русской церковной исторіи.—Какъ бывшій преподаватель этого предмета, нѣсколько знакомый съ его учебной постановкой и спеціальной литературой, считаю нужнымъ высказать болѣе подробно свои взгляды по этому вопросу въ виду ихъ возможнаго практическаго значенія.

А. Необходимо, прежде всего, совершенно разъединить и въ курсѣ исторіи, и въ курсѣ Обличенія, наше рационалистически-

¹⁾ Кроме того, положительно необходимо *обязать* теперь же названныхъ профессоровъ академіи, соответствующихъ кафедръ, немедленно озаботиться составленіемъ семинарскаго учебника *Общей церковной исторіи*, съ преміей по конкурсу, ибо несомнѣнно, что самый неудачный изъ тѣхъ, какой могутъ они дать, какъ небо отъ земли, будетъ отстоять отъ теперешняго учебника Е. Смирнова.

мистическое сектантство и старообрядчество. Между тѣмъ и другимъ нѣтъ ничего общаго, никакой связи—ни генетической (по происхожденію), ни идейной (по ученію), ни даже, такъ сказать—практической: по приѣмамъ борьбы съ ними и источникамъ ихъ „обличенія“. Нужно поэтому разбить оба эти курса, и отвеся сектантство, какъ мы и сдѣлали, къ кафедрѣ Свящ. Писанія, исторію и обличеніе старообрядства соединить съ Русской церковной исторіей. О связи обличенія сектантства съ тою кафедрою мы уже говорили. Но не менѣе ясна и связь и этихъ двухъ послѣднихъ предметовъ. Вѣдь никто не станетъ отрицать, что въ своей исторіи наше старообрядчество—это лишь одинъ отдѣлъ нашей русской церковной исторіи и прямо неразрывно связано со всѣмъ ея до-Петровскимъ періодомъ.—Туда и отнести его въ силу уже научныхъ соображеній... Но кромѣ того, отъ такого соединенія этихъ дисциплинъ получается не малая выгода и въ практическомъ отношеніи. Вѣдь на дѣлѣ въ данной своей постановкѣ курсъ Исторіи раскола прямо на $\frac{1}{3}$ своего состава представлялъ лишь повтореніе общихъ свѣдѣній по Русской церк. исторіи. Теперь учащіеся будутъ избавлены отъ этихъ, совершенно излишнихъ, повтореній.

Но не потеряетъ ли самое дѣло борьбы съ расколомъ (о сектантствѣ, въ нашей постановкѣ его курса, думаемъ—ни у кого не можетъ и возникнуть самого этого вопроса) отъ такого присоединенія его къ кафедрѣ Русской церковной исторіи? Не повторится ли, въ этомъ случаѣ, печальный опытъ недавняго прошлаго, когда предметъ этотъ былъ въ полномъ забросѣ?!..—Не думаемъ, и кажется не безъ основаній.

Прежде всего, самое главное, что здѣсь требуется, дано и въ проектѣ Учебнаго Комитета (тѣмъ болѣе у г. Тихомирова) и въ намѣчаемомъ нами: уроковъ въ объединяемой кафедрѣ достаточно на оба предмета. Кромѣ того, что касается собственно *Исторіи старообрядчества*, то курсъ ея, за исключеніемъ той, взятой изъ Русской цер. исторіи трети, и въ учебникахъ, и въ самой программѣ, представлялъ въ своей основѣ совершенно ненаучный, сырой, непроцѣженный матеріалъ и изобиловалъ такими случайными и мелкими подробно-

стями, которыя, излѣха обременяя память учащихъся, ни научно, ни даже практически ровно ничего имъ не давали. Сократить эту исторію, приладивъ къ научному курсу Знаменскаго и др. подобному, не только возможно, но и положительно необходимо.

Если же имѣть намъ въ виду самое „Обличеніе раскола“, несомнѣнно—самую суть этой каедры, то думается, что отстаивать наличную его постановку не можетъ даже принципиальный сторонникъ ея, какими явятся, по всей вѣроятности, наличные преподаватели этого предмета и особенно миссіонеры. Какъ и всѣ другія наши каедры, „Обличеніе раскола старообрядчества“ можетъ быть или наукою, или учебнымъ предметомъ средней школы. Семинарская дисциплина этого имени не была ни тѣмъ, ни другимъ. Для „науки“ она слишкомъ жидка—узкая, поверхностна, практически несостоятельна; для такого „предмета“—черезчуръ обширна, сыра, детальна. И если вдуматься въ дѣйствительное положеніе вещей, какимъ заблужденіемъ, какою *практическою безмыслицею* являлось преподаваніе ея въ данной, вызываемой исключительно *практическими* побужденіями, постановкѣ!

Далѣе, въ своей будущей пастырской дѣятельности приготовляемой семинаріей священникъ, если ему выпадетъ жребій служить въ „раскольническомъ“, т. е. смѣшанпомъ, приходѣ, можетъ столкнуться съ „борцами“ двоякаго рода. Во 1-хъ, въ исключительныхъ случаяхъ,—съ специалистами-апологетами раскола, вызванными къ жизни и взлелѣянными въ извѣстномъ направленіи нашимъ историческимъ миссіонерствомъ. Это—такого рода противники, съ которыми подъ силу бороться только специалисту-же миссіонеру, и ему и долженъ уступить свое мѣсто всякій рядовой священникъ; самому же послѣднему прямо не слѣдуетъ вступать въ пренія съ такимъ апологетомъ. Во 2-хъ,—съ такими же рядовыми старообрядцами и такъ связать—„домашними“ ихъ начетчиками. Съ ними то бороться, на нихъ воздѣйствовать пастырски, и призывается, безъ сомнѣнія, каждый добросовѣстно относящійся къ своимъ обязанностямъ священникъ, и на эту нужду и должна снабдить его потребными свѣдѣніями школа. Но въ такомъ случаѣ вовсе

нѣтъ надобности учить ему тяжелые и неудобно-воспринимаемые учебники Плотникова или и проф. Ивановскаго,—совершенно возможно обойтись и меньшимъ. Мы бы съ своей стороны могли указать въ этомъ случаѣ на двѣ книжки, которыя какъ будто въ достаточной мѣрѣ удовлетворяютъ данной цѣли. Одна—извѣстнаго вятскаго дѣятеля противъ раскола, прот. Кашменскаго, другая—г. Ивановскаго, преподавателя Тобольской или Томской семинаріи (вышла въ 1898 или 1899 г.). Затѣмъ: охарактеризовать, уже лекціоннымъ способомъ, новую литературу той и другой стороны; дать необходимыя практическія бібліографическія свѣдѣнія о важнѣйшихъ пособіяхъ—о. арх. Павла, проф. Ивановскаго, Субботина, изданіяхъ Братскаго Слова и др.; познакомить, разумѣется, внѣшнимъ образомъ, съ старопечатными книгами (хотя бы изданіями единовѣрцевъ), Выписками Озерскаго и др. памятниками; указать наличныхъ нашихъ борцовъ-спеціалистовъ, съ которыми, въ случаяхъ нужды, батюшки могутъ вступить въ сношенія, существующіе журналы... Все это займетъ не такъ много уроковъ и вообще учебныхъ занятій, а между тѣмъ—все указанное здѣсь, мы убѣждены, и есть то самое, что въ данномъ случаѣ нужно.

Впрочемъ, всѣмъ этимъ мы не хотимъ сказать, что совсѣмъ не должно быть у насъ желаемого другими солиднаго спеціального образованія по данному предмету. Нѣтъ, оно нужно, но только удовлетворить этой нуждѣ слѣдуетъ инымъ способомъ. Наши *ria desideria* слагаются въ этомъ случаѣ у насъ въ такомъ видѣ

Въ одной—двухъ семинаріяхъ слѣдуетъ завести для данной цѣли особыя, дополнительный (у насъ 6-й) классъ, уже спеціально-миссіонерскаго типа, какъ постоянные или временные *миссіонерскіе курсы*; поступать на нихъ должны, по желанію, не только оканчивающіе въ данномъ году семинарію, но и выпущенные ею раньше, особенно—изъ вдоваго или малосемейнаго духовенства, и—разныхъ епархій. И учредить эти курсы нужно именно *при семинаріи*, а не при академіи, какъ желали бы нѣкоторые. Сказать по правдѣ, студенты академіи, въ основной своей массѣ, для этихъ спеціально-практическихъ

„наукъ“ слишкомъ, такъ сказать—умственно-аристократичны. Даже простое расширеніе такихъ полемическихъ, противорасколничьей и противосектантской, каѳедръ тамъ едва ли возможно. Намъ думается, что самыхъ научныхъ курсовъ „Обличенія раскола“ и „сектантства“, какъ именно *академическихъ* курсовъ, въ академіяхъ нѣтъ и быть не можетъ, ибо не можетъ быть такой строго-научной отрасли богословскаго вѣдѣнія. И такъ, оба эти „Обличенія“, не представляя сами по себѣ въ глазахъ студенчества никакого собственно-идейнаго, непосредственно-научнаго интереса, неизбѣжно занимали бы всегда слишкомъ непочетное мѣсто, не могли бы процвѣтать—*въ академіи*. Напротивъ, *при семинаріи*, гдѣ этотъ классъ явится только высшимъ, именно почетнымъ классомъ, а между тѣмъ вся нужная спеціально-миссіонерская подготовка, при такомъ достаточномъ предварительномъ развитіи, и при наличности добраго желанія (а оно у спеціально—за этимъ явившихся лицъ будетъ несомнѣнно) легко можетъ быть дана и этими недорогими, незатѣйливыми курсами, и именно уже за одинъ годъ. Подобнаго рода ходатайство, съ выработанною нами программой занятій на этихъ курсахъ, возбуждалось К. епархіальною властію еще въ 1898 году. Однако, тогда ему не вняли, какъ передавали, изъ-за связанныхъ съ этимъ дѣломъ матеріальныхъ расчетовъ,—не только на время обученія на самыхъ курсахъ, но и потомъ. Вѣдь съ этимъ дѣломъ связано было и назначеніе особаго жалованья причтамъ „раскольническихъ“ приходовъ, чтобы можно было стремиться, готовиться поступить туда, а — *не бѣжать* ихъ, какъ раньше... Разумѣется, съ своей стороны мы и теперь остаемся лишь при прежнемъ нашемъ желаніи.

Обращаясь же теперь къ разъясненіямъ, касающимся въ проектѣ предметовъ общеобразовательныхъ, и особенно—*Философіи* и *Исторіи словесности*, мы можемъ въ этомъ случаѣ только порадоваться за устраненіе главнѣйшихъ недочетовъ въ прежней ихъ постановкѣ въ семинаріи. Въ частности, относительно *теоріи словесности* мы считали бы еще настоятельно нужнымъ—выдѣлить на первый планъ необходимость *самой тѣсной связи и строго-систематической послѣдовательности* между нею и курсомъ 4-го класса по русскому языку въ ду-

ховномъ училищѣ. Съ другой стороны, въ распорядкѣ матеріала по самой теоріи словесности—слѣдуетъ устроить излишне-внѣшнюю его раздѣльность и систематизацію по видамъ, изучаемымъ въ разныхъ классахъ. Въ этомъ случаѣ, по нашему убѣжденію, необходимо идти *концентрами*. Наконецъ, не менѣе важно подчеркнуть *служебно-практическое* значеніе теоріи словесности, научно-теоретическое значеніе которой какъ извѣстно, въ настоящее время спеціалистами отрицается ¹⁾).

Что же касается *философіи*, то помимо сказаннаго уже о необходимости устраненія изъ ея курса богословско-апологетической постановки преподаванія ея, въ высшей степени желательно было бы кореннымъ образомъ измѣнить взаимное отношеніе ея исторической и конструктивной части. Въ основу изученія философіи и въ семинаріи должно быть положено болѣе или менѣе обстоятельное, отчетливое и объективное изложеніе *Исторіи* ея. *Начальныя* же *основанія* должны явиться въ философскомъ курсѣ какъ конечные выводы, обобщеніе и объединеніе всего того, что выработано человѣческой мыслию въ этой области за весь пройденный уже путь ея самостоятельнаго развитія ²⁾).

Въ *исторіи* слѣдовало бы расширить отдѣлъ о первобытной культурѣ и вообще обратить вниманіе и на сторону матеріально-экономическую, давая ей правильное освѣщеніе и указывая ея законное мѣсто (замалчивать вовсе ея крупное значеніе, по нашему убѣжденію, положительно *опасно*, и ознакомленіе учащихся съ отрицательными взглядами въ этой области имѣетъ значеніе прямо *апологетическое*, точнѣе—профилактическое ³⁾).

Священникъ Н. Вознесенскій.

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ Въ болѣе подробномъ видѣ я изложилъ эти свои взгляды въ спеціальномъ докладѣ по данному вопросу, напечатанномъ въ „Трудахъ перваго съѣзда преподавателей русскаго языка въ военно-учебныхъ заведеніяхъ (22—31 дек. 1903 г.)“. Сиб. 1904 г. Стр. 309—316.

²⁾ См. по этому вопросу ст. проф. Н. В. Тихомирова, *Философія въ духовной семинаріи*. Духовная Школа (сборникъ) М. 1906 г. Ср. Бог. Вѣсти. 1898 г. № 8.

³⁾ См. объ этомъ мою статью „Какая исторія нужна въ средней школѣ“ напечатанную въ журн. Педагогическій Сборникъ за 1904 г. (сент.—окт.)



ЕПАРХІАЛЬНАЯ ХРОНИКА.

АКТЪ въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ.

1-го сего іюня въ Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ Училищѣ состоялся годичный актъ по случаю выпуска воспитанницъ, окончившихъ курсъ ученія. Божественная литургія въ этотъ день въ училищномъ храмѣ была совершена Его Преосвященствомъ, Преосвященнѣйшимъ Евгеніемъ, Епископомъ Сумскимъ, въ сослуженіи о. предсѣдателя Совѣта, прот. І. Пичеты, ключаря Собора, прот. І. Гончаревскаго, инспектора классовъ, свящ. І. Котова и законоучителя свящ. І. Толмачева. Литургійныя пѣснопѣнія и всѣ пѣснопѣнія, составляющія особенность Архіерейскаго богослуженія, стройно и прекрасно исполнили воспитанницы, окончившія курсъ. Въ концѣ литургіи о. инспекторомъ классовъ было сказано выпускнымъ воспитанницамъ ниже помѣщаемое поученіе. Во время литургіи прибылъ въ училищный храмъ Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій Арсеній, Архіепископъ Харьковскій. Облачившись въ алтарѣ во время причастнаго стиха, Его Высокопреосвященство, вмѣстѣ съ Преосвященнымъ Евгеніемъ и сонмомъ священнослужителей—о. ректора семинаріи, о. предсѣдателя и членовъ Совѣта, законоучителей училища и нѣкоторыхъ священниковъ—родителей воспитанницъ, по окончаніи литургіи, совершилъ благодарственный Господу Богу молебенъ, въ концѣ котораго было произнесено обычное многолѣтіе Государю Императору и всему Царствующему Дому, Святѣйшему Синоду, Высокопреосвященному Арсенію, Архіепископу Харьковскому и Преосвященному Евгенію, Епископу Сумскому съ богохранимою паствою, начальствующимъ, учащимъ и учащимся. По окончаніи церковнаго торжества и нѣкотораго промежутка въ залѣ училища состоялся актъ, на которомъ присутствовали: Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій Арсеній, Преосвященный Евгеній, о. ректоръ семинаріи, члены Совѣта, учебный персоналъ, почетное духовенство г. Харькова, родители и родственники воспитанницъ и самыя воспитанницы, окончившія курсъ. Актъ открылся

пѣніемъ молитвы Св. Духу: „Царю Небесный“, послѣ которой Предсѣдатель Совѣта, прот. І. Пичета предложилъ вниманію собравшихся краткія свѣдѣнія о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Училища въ 1905—1906 учебномъ году.

„Харьковское Епархіальное Женское Училище, со времени основанія котораго протекло 52 года, началъ о. предсѣдатель, въ истекшемъ учебномъ году, какъ и въ предшествующіе два года, находилось подъ высокимъ покровительствомъ и мудрымъ руководствомъ Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, съ архипастырскою любовью и начальственной внимательностью слѣдившаго за всѣми сторонами жизни заведенія какъ во время пребыванія среди насъ—въ Харьковѣ, такъ и во время присутствованія въ Св. Синодѣ. Въ первую половину учебнаго года Его Высокопреосвященство дважды посѣтилъ училище:—6-го октября, когда возволялъ освящать школьный музей, устроенный при образцовой церковно-приходской школѣ, и 6-го ноября, когда совершилъ Божественную литургію во вновь отремонтированномъ училищномъ храмѣ. Здѣсь Владыка въ сердечномъ словѣ преподавалъ Архипастырскія наставленія начальствующимъ, воспитывающимъ, учащимъ и учащимся, что и какъ они должны дѣлать, дабы нестроенія, проникшія въ среднія учебныя заведенія, не коснулись и дорого нашего училища. Вся корпорація училищная сложила на скрижаляхъ своего сердца завѣты Архипастыря и, благодареніе Богу, въ нашемъ училищѣ не обнаружилось никакихъ нестроеній и уклоненій отъ существующаго учебно-воспитательнаго строя. Съ радостью можемъ сообщать Вамъ, отцы, братіе, и сестры, что и высшая церковная власть обратила вниманіе на добрый порядокъ въ нашемъ заведеніи и, по представленіи Его Высокопреосвященства, разрѣшила Совѣту Училища произвести классныя репетиціи и экзамены оканчивающимъ курсъ воспитанницамъ въ свое время, т. е. до 1-го іюня, между тѣмъ какъ въ другихъ духовно-учебныхъ заведеніяхъ мужскихъ и женскихъ, по опредѣленію Св. Синода, отъ 1-го февраля сего года, предписано продолжать таковыя до 15-го іюня.

„Нынѣ Владыка молился за насъ и дѣтей нашихъ и возносилъ благодареніе Богу за благополучное окончаніе нами годовыхъ занятій и учебнаго курса. Вѣримъ въ дѣйственность святительскихъ молитвъ и не сомнѣваемся, что и наши молитвы дѣй-

ственны, если исходить отъ чистаго сердца. Зная это, молитесь, дѣти, за нашего дорогого Архiepастыря и за тѣхъ, которые заботились о валь и велл по пути добра“.

Изъ отчета видно, что ближайшее завѣдываніе Учвлщемъ принадлежало Совѣту, въ составъ котораго входилъ: 1) Предсѣдатель прот. Тимофей Ив. Буткевичъ; 2) Начальница Учвлща Евгенія Николаевна Гейцигъ, 3) Инспекторъ классовъ священникъ Іоаннъ Котовъ; 4) Три члена стъ духовенства: протоіерей Іоаннъ Пичета, священникъ Павелъ Грома и священникъ Павелъ Тимофеевъ; 5) Почетная попечительница Учвлща, жена д. с. с. Дарія Діевна Оболенская и 6) почетный блюститель по хозяйственной части потомственный почетный гражданинъ Николай Осиповичъ Лещинскій. По случаю вызова въ Петербургъ въ мартѣ мѣсяцѣ Предсѣдателя Совѣта, протоіерея Тимофея Буткевича для участія въ предсборной Комиссіи, исправленіе обязанностей Предсѣдателя Совѣта Его Высокопреосвященствомъ возложено на протоіерея Іоанна Пичету.

Учащій персоналъ состоялъ изъ 20-ти преподавателей и 17 учительницъ, а воспитывающій изъ 14 старшихъ и 14 младшихъ воспитательницъ.

Въ истекшемъ учебномъ году въ Учвлщѣ было два отдѣленія подготовительнаго класса, шесть классовъ нормальныхъ и столько же параллельныхъ. Къ концу учебнаго года во всѣхъ классахъ числилось 662 воспитанницы. Въ первыхъ пяти классахъ, согласно опредѣленію Св. Синода, отъ 1 февраля н. г., годовые экзамены замѣнены были репетиціями, на основаніи которыхъ изъ 477 воспитанницъ этихъ классовъ удостоены перевода въ слѣдующіе классы 396 и въ числѣ ихъ 49 съ наградой книгамъ, 78 назначены переэкзаменовка послѣ каникулъ, 2 оставлены на повторительный курсъ по малоуспѣшности.

Воспитанницы выпускныхъ классовъ, въ числѣ 82 державшіи экзаментъ, всѣ сдали оный хорошо, а многія и очень хорошо. 21 воспитанница, лучшія по успѣхамъ и поведенію, удостоены награды книгамъ. Изъ окончившихъ курсъ 66 воспитанницъ принадлежатъ къ духовному званію, а 16 свѣтскихъ. Изъ духовныхъ 18 содержались въ Учвлщѣ на Епархіальныя средства, а всѣ прочія на средства родителей. 3 воспитанницамъ—сиротамъ выдано пособіе изъ процентовъ на капиталы, пожертвованные для этой цѣли Архіепископомъ Саввою, Высокопреосвященнымъ Владыкою Арсеніемъ в Верховскимъ. 20 бѣднѣйшимъ воспитанни-

дамъ выдано пособіе изъ суммъ Братства Св. Велькомученицы Варвары въ размѣрѣ 435 р.

По окончаніи отчета, воспитанницамъ выпускнымъ, „на основаніи § 111 Училищнаго Устава“ Его Высокопреосвященствомъ были розданы аттестаты, а лучшимъ по поведенію и успѣхамъ награды книгами. Кроме того, воспитанницы, оказавшія лучшіе успѣхи по музыкѣ, получили 2 скрипки, 12 экз. нотъ, по конописанію—2 ящика съ красками для конописанія, по рукодѣлію—2 ящика съ приборами для рукодѣлья. Всѣ эти предметы пожертвованы почетной попечительницей Училища Д. Д. Оболенской.

Послѣ раздачи аттестатовъ и наградъ Его Высокопреосвященство позволило обратиться къ воспитанницамъ съ напутственною рѣчью въ которой преподалъ имъ добрые совѣты на многіе случаи въ жизни и благословилъ каждую изъ нихъ серебрянымъ крестикомъ. Рѣчь эта напечатана въ началѣ настоящей книжки. А Преосвященный Евгений раздавалъ одновременно каждой изъ воспитанницъ Евангеліе и Молитвенникъ съ собственноручною подписью Его Высокопреосвященства.

Актъ закончился пѣніемъ гимна: „Боже, Царя Храни“ и молитвою: „Достойно есть“. Тронутыя столь милостивымъ вниманіемъ со стороны Его Высокопреосвященства, воспитанницы отъ всего сердца пропѣли ему: „Исполна эта деснота“.

Затѣмъ всѣ гости были приглашены на скромную трапезу, на которой кромѣ почетныхъ гостей, учащаго персонала и воспитанницъ, по установившемуся обычаю, присутствовали родители и родственники ихъ. За обѣдомъ было провозглашено нѣсколько тостовъ и прежде всего о. председателемъ Совѣта за Высокопреосвященнаго Арсенія, какъ любвеобильнѣйшаго и справедливаго Архипастыря и Преосвященнаго Евгенія, въ короткое время пріобрѣтшаго любовь Училища своимъ сердечнымъ отношеніемъ къ служащимъ и воспитанницамъ его. Его Высокопреосвященство предложилъ тостъ за здоровье г-жи Начальницы Училища, прот. Т. Ив. Буткевича, прот. І. Пичеты, попечительницы Д. Д. Оболенской, всѣхъ учащихся, воспитывающихся и воспитывающихся въ немъ. Одна изъ воспитанницъ (Евг. Томашевская), отъ лица всѣхъ подругъ, выразила Его Высокопреосвященству, Высокопреосвященному Арсенію и Его Преосвященству, Преосвященному Евгенію благодарность за ихъ отеческія попеченія объ училищѣ и высказала имъ добрыя пожеланія на многія лѣта. „Ваше Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій Владыко“! (произнесла она)

„Несказанно рады, что день вступленія нашего въ самостоятельную жизнь мы встрѣчаемъ въ стѣнахъ незабвеннаго Училища вмѣстѣ съ Вами, Владыка!

Мы получили Ваше папутственное Архипастырское благословеніе. Пусть оно будетъ намъ служить поддержкой въ самостоятельной жизни и поможетъ терпѣливо переносить всѣ невзгоды. Молитвенники съ собственноручною Вашей подписью, врученные намъ сегодня, обяжутъ насъ пріятнымъ долгомъ въ молитвахъ вспоминать о Васъ.

Пріимите-же нашу глубокую благодарность за Ваше всегдашнее отеческое попеченіе о насъ. Да подкрѣпитъ Господь Богъ Ваши силы на высокомъ и многополезномъ поприщѣ служенія Церкви и Отечеству на многіе годы“!

Обратясь къ Преосвященному Евгенію, та же воспитанница произвела: „Благодаримъ Васъ, Преосвященнѣйшій Владыка, за честь, которую Вы намъ оказываете, присутствуя на нашемъ сегодняшнемъ торжествѣ. Въ теченіе послѣдняго полугодія, пребыванія нашего въ Училищѣ, мы имѣли счастье много разъ видѣть Васъ въ нашемъ дорогомъ Училищѣ всегда пріветливымъ, добрымъ и спусходительнымъ. Память о Васъ мы сохранимъ въ сердцахъ своихъ на всю жизнь. Многая лѣта Вамъ, Преосвященный Владыка“!

Обращаясь къ г-жѣ Начальницѣ, Евг. Ник. Гейцыгъ, та же воспитанница съ чувствомъ глубокой признательности выразила ей благодарность за ея трогательныя, чисто материнскія отношенія къ воспитанницамъ, особенно замѣтно проявляющіяся при болѣзни дѣтей, когда она, не думая объ отдыхѣ своемъ, часто просиживала ночи у тяжело больныхъ. Отъ лица всѣхъ оканчивающихъ курсъ воспитанницъ, а въ особенности воспитанницъ—сиротъ, пользующихся всегда заботами Евг. Ник., она высказала пожеланіе долгой жизни, чтобы и младшія сестры ихъ имѣли возможность воспитываться подъ ея добрымъ руководствомъ.

Послѣ воспитанницы преподаватель Училища А. О. Вертеловскій предложилъ тостъ за воспитательницъ, такъ близко стоящихъ къ дѣтямъ, которыя уподобляются садовницамъ, давая то или иное направленіе дѣтямъ.

Торжество закончилось въ 3^{1/2} ч. дня пѣніемъ молитвы: „Благодаримъ Тя, Христе Боже Нашъ“, послѣ которой всѣ гости—преподаватели и воспитанницы, папутствуемые благословеніемъ Владыки, прощали ему: „Многая лѣта“ и разъѣхались.

Инспекторъ классовъ, свящ. Іоаннъ Котовъ.

Посѣщеніе Преосвященнымъ Евгеніемъ, Епископомъ Сумскимъ, Харьковской духовной семинаріи.

5-го іюня Преосвященный Евгеній, Епископъ Сумскій, Викарій Харьковской епархіи, посѣтилъ Харьковскую духовную семинарію. Прибывъ въ семинарію въ 9 час. утра, Владыка былъ встрѣченъ ректоромъ семинаріи, протоіереемъ А. М. Юшковымъ, инспекторомъ семинаріи Л. М. Багрецовымъ и преподавателемъ П. Ѳ. Братировымъ. Прослѣдовавъ въ VI классъ, Его Преосвященство изволилъ присутствовать на экзаменѣ по нравственному богословію.

Въ 1 часъ дня, посѣтивъ о. ректора семинаріи, Владыка отбылъ въ свою лѣтнюю резиденцію, Куряжскій монастырь.

Памяти Ѳедора Ивановича Садова.

30-го мая, въ 4 часа утра, неожиданно скончался бывшій преподаватель харьковской духовной семинаріи, Ѳедоръ Ивановичъ Садовъ. Покойный окончилъ курсъ въ петербургской духовной академіи въ 1873 году и чрезъ годъ, по окончаніи курса поступилъ въ харьковскую духовную семинарію преподавателемъ латинскаго языка. Впослѣдствіи г. Садовъ временно также преподавалъ ученикамъ первыхъ трехъ классовъ семинаріи французскій языкъ. Г. Садовъ зналъ свое дѣло и былъ ему преданъ. Въ какой степени г. Садовъ владелъ главнымъ предметомъ своего преподаванія, можно заключать по переводу съ латинскаго языка на русскій писемъ Сенеки и тускулацкихъ разсужденій Цицерона, предпринятому совмѣстно съ преподавателемъ Извольскимъ, еще раньше умершимъ. То и другое произведеніе въ переводѣ въ 1885—89 г.г. было отпечатано въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“, причемъ переводъ былъ соевременно одобренъ лучшими знатоками классической литературы. Г. Садовъ заявилъ себя также самостоятельными литературными трудами, изъ которыхъ болѣе выдѣлялись по своему достоинству его годичныя обзрѣнія церковной жизни, помѣщаемыя на страницахъ того же журнала за первые годы его изданія.

Какъ человекъ, г. Садовъ пользовался сочувствіемъ со стороны учащихся и сослуживцевъ своею добротою и благожелательностію: не было случая, чтобы онъ кого-нибудь огорчалъ малѣйшею несправедливостію. Но душевная болѣзнь прервала педагогическую дѣятельность г. Садова въ семинаріи еще до истеченія 25 лѣтъ. Въ теченіе восьми лѣтъ онъ жилъ въ отставкѣ, хотя никакъ не

могъ примириться съ мыслью о томъ, что служба въ дорогомъ для него заведеніи окончена. Умеръ, однако, г. Садовъ на 59 году своей жизни неожиданно отъ разрыва сердца, хотя повидьмому онъ сохранилъ еще значительную крѣпость физическыхъ силъ. Пишущій эти строки смѣетъ надѣяться, что многіе изъ священниковъ харьковской епархіи, принадлежащіе къ числу учениковъ Θεодора Ивановича, помянутъ покойнаго въ своихъ молитвахъ.

Бывшій его сослуживецъ, преподаватель *Ал. Вертеловскій*.

Иноепархіальный отдѣлъ.

Отчужденіе церковныхъ земель.

Въ воскресенье, 4-го іюня, члены Государственной Думы священники были приглашены на чай къ митрополиту Антонію. У митрополита ихъ ожидали: Оберъ-Прокуроръ Святѣйшаго Синода Шырвискій Шихматовъ, редакторъ „Миссіонерскаго Обзорѣнія“ и другіе. Митрополитъ бесѣдовалъ съ членами Думы и посовѣтовалъ имъ объединиться съ членами Государственнаго Совѣта, чтобы держаться одной программы дѣйствій. Въ первую голову на обсужденіе былъ поставленъ вопросъ, защищать ли церковныя земли, или нѣтъ? Изъ 6-ти членовъ Думы священники Афанасьевъ, Огневъ и Поирковъ высказались за принудительное отчужденіе церковныхъ земель въ пользу крестьянства. Священникъ Воздвиженскій соглашался на отчужденіе въ томъ только случаѣ, если землѣи духовенство будетъ получать солидное жалованье, священники же: Гумма, Коцевичъ и остальные присутствовавшіе высказались рѣшительно противъ какого бы то ни было отчужденія. Послѣ долгихъ дебатовъ собраніе разошлось, не придя ни къ какимъ опредѣленнымъ выводамъ. Между прочимъ митрополитъ Антоній заявилъ, что онъ на-дняхъ былъ при дворѣ и можетъ сообщить, что Дума по многимъ причинамъ ни въ коемъ случаѣ теперь распущена быть не можетъ. (Бирж. Вѣд.).

Въ средѣ же епархіальнаго духовенства вопросъ этотъ рѣшается разными духовными писателями неодинаково: одни убѣдительно настаиваютъ на необходимости сохраненіи земли за духовен-

ствомъ другіе же, считая землю тягостной обузой, разъединяющей, а не объединяющей пастыря съ пасомыми, убѣждаютъ передать церковную землю крестьянамъ и тѣмъ способствовать ослабленію аграрнаго вопроса, но лишь подъ тѣмъ неперемѣннымъ условіемъ, если приходскому духовенству взамѣнъ добровольныхъ даваній отъ прихожанъ и доходовъ отъ земли и хозяйства будетъ назначено опредѣленное, достаточное, приличное содержаніе.

Разсужденіе о церковной землѣ, безотносительно къ аграрному вопросу, а какъ о средствѣ содержанія духовенства находимъ и въ Полоцкихъ Епарх. Вѣдомостяхъ (№ 9, отъ 4 мая). Основная мысль разсужденія такая: „пастырская служба и сельское хозяйство — это два господина, такъ что, если одного изъ нихъ возлюбишь, то о другомъ не радѣть начнешь“. Но все же авторъ разсужденія желаетъ, чтобы у священника осталось хоть три-четыре десятины земли, на которыхъ пастырь могъ бы потрудиться не для несправедливаго прибытка, а для отдыха и развлечения. („Кіев. Еп. В.“).

О пріемѣ окончившихъ курсъ духовныхъ семинарій въ академію.

Совѣтомъ С.-Петербургской духовной академіи предположено, съ будущаго академическаго года, принимать въ академію всѣхъ окончившихъ курсъ семинарій по первому и второму разрядамъ. Казенныя стипендіи рѣшено предоставлять лишь студентамъ, рекомендованнымъ совѣту академіи правленіями семинарій.

О непорядкахъ въ собраніяхъ духовенства.

Преосвященный Гурій, епископъ Сѣмбирскій къ свѣдѣнію духовенства опубликовалъ резолюцію, въ которой, между прочимъ, говорится о такихъ непорядкахъ въ собраніяхъ духовенства: „собраніемъ духовенства завладѣваютъ двое-трое изъ молодыхъ священниковъ, проникнутыхъ крайнимъ либерализмомъ въ своихъ сужденіяхъ по современнымъ теченіемъ жизни и съ дерзостью настаивающихъ, чтобы всѣ съ ихъ разсужденіями соглашались, при чемъ никакихъ возраженій они не допускаютъ: прямо забиваютъ словами въ два три голоса, новышаемаго на нѣсколько тоновъ до крика. При такихъ хаотическихъ разсужденіяхъ на благочинническихъ сѣздахъ духовенства, по сознанію благочестивыхъ іереевъ приходится подписываться къ постановленіямъ собраній противъ совѣсти потому только, что такъ рѣшаетъ большинство присутствующихъ, подъ вліяніемъ верховодовъ собранія.

Въ виду этого я полагаю бы тѣ благочинныяческіе округа, гдѣ имѣются либерально-ярые священники, озлобленные противъ епархіальной власти, совершенно освободить отъ обсуждения вопросовъ изъ современной церковно-общественной жизни, по предложеніямъ епархіальнаго начальства. Сами по себѣ пусть они судятъ-рядятъ сколько угодно и какъ угодно. (Симбирск. Еп. Вѣд. № 6).

Разныя извѣстія и замѣтки.

Запросъ Святѣйшаго Синода.

Святѣйшій Синодъ сдѣлалъ запросъ мѣстнымъ архіереямъ о поведеніи священниковъ — членовъ Государственной Думы отъ Аванасьева и Пояркова. Распоряженіе это вызвано сомнѣніемъ въ ихъ благонадежности, такъ какъ они въ Думѣ говорятъ непрстойныя духовному сану рѣчи. Кромѣ этого затребованы копія съ ихъ формулярныхъ списковъ, по возможности, въ самомъ непрдолжительномъ времени. (Слово).

Упрекъ „духовнымъ обновителямъ“.

Въ „С. Петербургскихъ Вѣдомостяхъ“ (1906, № 61) одинъ „ревнитель церкви“ съ горячностью и увлеченіемъ высказываетъ, что, подобнымъ ему „ревнителямъ“, не нравится въ стремленіяхъ пробудившагося къ жизнѣдѣтельности духовенства. „Ревнители“ обвиняютъ духовенство въ сословномъ эгоизмѣ, т. е. клерикализмѣ. Вслѣдствіе того „церковь со своими нуждами совершенно въ стѣронѣ остается, обрекаемая на полное сиротство и заброшенность даже отъ своихъ же слугъ, отъ алтаря ея питающихся“. На многочисленныхъ и очень оживленныхъ „сѣздахъ“ духовенства всего меньше приходилось слышать голоса и рѣчи, которыя свидѣтельствовали бы о дѣйствительной заботѣ духовенства о церкви Христовой, о церковномъ дѣлѣ. Правда, много толкуютъ о выборномъ началѣ и о соборности въ управленіи. Но „большую частью о выборномъ началѣ толковалось, лишь какъ о правѣ духовенства на управленіе церковное. Потому, какъ только заходитъ рѣчь о выборномъ началѣ и для приходскаго духовенства, точка отправленія мѣняется“, и весьма многіе сѣзды высказываются противъ. „Но еще горячѣе толкуютъ о вопросахъ, уже вовсе не касаю-

щихся церковной жизни даже бокомъ и краешкомъ". Такъ пресерьезно говорятъ „до крика о второмъ бракѣ для священниковъ и діаконовъ, о свѣтскомъ платьѣ для духовенства, о посѣщеніи театровъ, о стрижкѣ волосъ и бритьѣ бороды" и т. д. Одинъ священникъ („Смолен. Епарх. Вѣд." 1905, № 20, стр. 991—993) убѣжденно говоритъ, что если все указанное предоставитъ духовенству, то „кандидатовъ въ священники найдется множество"... Но подумалъ ли вы, отцы, въ своей передовой многоучености о церковномъ народѣ, объ его душахъ и привычкахъ? А народъ говоритъ: „какъ священникамъ не стыдно и признаваться откровенно, что имъ трудно оставаться вдовыми? О чемъ они думали, когда шли въ священники"? „Церковь вамъ поручена, церковь васъ зоветъ. Если погибнетъ корабль церковный, съ номъ погибнете и вы, и все ваше,—и напрасны будутъ всѣ ваши личные семейныя заботы. А потомство съ горечью будетъ вспоминать о васъ, какъ только волну со стада собравшихъ, а о стадѣ не думавшихъ".

Сужденія автора отличаются односторонностью; на недочеты въ жизнедѣятельности духовенства онъ смотритъ подъ микроскопомъ. Но авторъ искрененъ, и въ томъ его сила и залогъ, что слова его дойдутъ по назначенію и возмѣжутъ свое благое дѣйствіе. („Страш.").

О неправильномъ переводѣ Херувимской пѣсни.

Трудность пониманія и объясненія херувимской пѣсни происходитъ отъ неправильнаго славянскаго перевода; именно: словомъ подыдемъ переведено греческое реченіе, которое вовсе не значитъ подымать, а значитъ принимать, срѣтать. Далѣе, слово дорипосима вовсе не значитъ копьеносима, потому что греческое реченіе „дорифорео" никогда не значило носить на коняхъ, или съ конями, а значитъ торжественно сопровождать. Херувимская пѣснь возбуждаетъ насъ, дабы мы, отложивъ всякое попеченіе, достойно встрѣтили Царя всѣхъ и почтили Того, Кого окружаютъ ангельскіе чины. Она убѣждаетъ насъ оставить всякое житейское попеченіе, потому что чрезъ причащеніе предложитъ принять Великаго Царя. Ни о коняхъ, ни о щитахъ нѣтъ тутъ и намекъ. Царь вселенной представляется благолѣпно сопровождаемымъ ангельскими воинствами. „Сего Царя, грядущаго къ намъ невидимо въ храмъ принести Себя въ жертву, потщимся усрѣсти съ благоговѣнствіемъ и принять Его въ наши души, вослѣвая торжественно съ серафимами предтекущими и восклицающими Ему: аллилуія". Изъ „Руковод. для сельск. пастырей").

ВЫШЛА ВЪ СВѢТЪ:

Порáда, ✨ газета для крестьянъ и мищанъ хлиборо-
бивъ двотыженна на украиньскій мѣви. ✨

№№ 1-й и 2-й. Цѣна ему 15 коп., зъ пересылкою 20 коп.
Харьковъ. 1906 г. Продаетца въ Харьковѣ—въ книжному
магазину Ф. М. Михайлова, пидъ ул., д. 35,—въ книжному
складѣ Харьк. Губерн. Земства Сумска ул., д. 64,—въ печатни
„Печатное Дѣло“.

Выдавецъ и одвѣтныи распорядникъ редакторъ *Михайло
Хведотовичъ Лободовскій.*

Поступилъ въ продажу (книжн. магаз.: Тузова, Карбасникова,
Суворина, Голубева)

VI-Й ТОМЪ АВТОБИОГРАФИЧЕСКИХЪ ЗАПИСОКЪ

(за время съ 8 іюня 1879 г. — 4 іюля 1883 г.)

Преосвященнаго Саввы, архіепископа Тверскаго и Кашинскаго
(† 13 октября 1896 г.)

Цѣна—2 р. 50 к. Выписывающіе изъ склада (отъ священника
Виноградова. Москва, Ильинка, Юшк. п. церк. д.) за пересылку
не платятъ.

НАХОДЯТСЯ ВЪ ПРОДАЖѢ СЛѢДУЮЩІЯ КНИГИ:

1. Герои М. Горькаго и ихъ міровоззрѣніе. (Литературно-психологическій очеркъ). И. Боголюбова. Цѣна 25 коп.
2. Теизмъ и пантеизмъ. Опытъ выясненія логическаго взаимоотношенія данныхъ системъ. Того же автора. 1899. Цѣна 3 руб.
3. Алексѣй Степановичъ Хомяковъ. (Историко-психологическій очеркъ). Того же автора. 1905. Цѣна 35 коп.

Складъ изданій у автора И. Боголюбова. Пинжній-Новгородъ.
Духовная семинарія.

Журналь „ВѢРА и РАЗУМЪ“ издается съ 1884 года; за первые двадцать 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 Высокопреосвященнаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго, какъ-то: бесѣды, слова и рѣчи на разные случаи и проч. Произведенія другихъ писателей, какъ-то: „Петербургскій періодъ проповѣднической дѣятельности Филарета, митроп. Московскаго“, „Московскій періодъ проповѣднической дѣятельности его же“. Профес. И. Корсунскаго.—„Религіозно-нравственное развитіе Императора Александра 1-го и идея священнаго союза“. Профес. В. Надлера.—„Архіепископъ Иннокентій Борисовъ“. Биографическій очеркъ. Свящ. Т. Буткевича.—„Протестантская мысль о свободномъ и независимомъ пониманіи Слова Божія“. Т. Стоянова (К. Истомина).—„Многія статьи о Владиміра Гегге въ переводѣ съ французскаго языка на русскій, въ числѣ коихъ помѣщено „Изложеніе ученія католической православной Церкви, съ указаніемъ разностей, которыя усматриваются въ другихъ церквяхъ христіанскихъ“.—„Графъ Левъ Николаевичъ Толстой“. Критическій разборъ Проф. М. Остроумова.—„Образованные евреи въ своихъ отношеніяхъ къ христіанству“. Т. Стоянова (К. Истомина).—„Западная средне-вѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству“. Историческое изслѣдованіе А. Вертеловскаго.—„Имѣютъ-ли каноническія или общеправовыя основанія притязанія мірянъ на управленіе церковными имуществами? В. Ковалевскаго.—„Основные задачи нашей народной школы“. К. Истомина.—„Принципы государственнаго и церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Современная анологія талмуда и талмудистовъ“. Т. Стоянова (К. Истомина).—„Теософическое общество и современная теософія“. Н. Глубоковскаго.—„Очеркъ православнаго церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Художественный натурализмъ въ области библейскихъ повѣствованій“. Т. Стоянова (К. Истомина).—„Нагорная проповѣдь“. Свящ. Т. Буткевича.—„О славянскомъ Богослуженіи на Западѣ“. К. Истомина.—„О православной и протестантской проповѣднической импровизаціи“. К. Истомина.—„Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.г.) включительно“. Свящ. І. Арсеньева.—„Историческій очеркъ единовѣрія“. П. Смирнова.—„Зло, его сущность и происхожденіе“. Профес.—прот. Т. И. Буткевича.—„Обращеніе Савла и „Евангеліе“ св. Апостола Павла“. Профес. Н. Глубоковскаго.—„Основное или Апологетическое Богословіе“. Профес.—прот. Т. И. Буткевича.—Статья объ антихриствѣ. Профес. А. Д. Бѣллева.—„Книга Руувъ“. Преосвященнаго Иннокентія, епископа Сумскаго (нынѣ Тамбовскаго).—„Религія, ея сущность и происхожденіе“. Проф.—прот. Т. И. Буткевича.—„Естественное Богопознаніе“. Профес. С. С. Глаголева.—„Философія мопизма“ Профес.—прот. Т. Буткевича.—„Матерія, духъ и энергія, какъ начала объективнаго бытія“. Проф. Г. Струве.—„Краткій очеркъ основныхъ началъ философіи“. Профес. П. И. Ливницкаго.—„Законъ причинности“. Профес. А. И. Введенскаго.—„Ученіе о Святой Троицѣ въ новѣйшей идеалистической философіи“. Профес. П. П. Соколова.—„Очеркъ современной французской философіи“. Профес. А. И. Введенскаго.—„Очеркъ исторіи философіи“. П. Н. Страхова.—„Этика в религіи въ средѣ нашей интеллигенціи и учащейся молодежи“. Профес. А. Шилгола.—„Психологическіе очерки“. Профес. В. А. Снегирева.—Чтенія по космологіи Профес. В. Д. Кудрявцева.—„Законъ жизни“ Профес. Мечникова. Д-ра М. Глубоковскаго.

А также въ журналѣ помѣщаемы были переводы философскихъ произведеній Сенеки, Лейбница, Канта, Каро, Жана, Фулье 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 соображенія въ статьяхъ производятся по соглашенію съ авторами.

Жалоба на неполученіе 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 неполученіе 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 полудню; въ это-же время возможны и личныя объясненія по дѣламъ редакціи.

 Редакція считаетъ необходимымъ предупредить гг. своихъ подписчиковъ, чтобы они до конца года не переплетали своихъ книжекъ журнала, такъ какъ при окончаніи года, съ отсылкою послѣдней книжки, имъ будутъ высланы для каждой части журнала 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.

Редакторъ: { Рectorъ Семинаріи, Протоіерей Алексѣй ЮШКОВЪ.
Дѣйств. Статск. Совѣтникъ Константинъ ИСТОМИНЪ.