

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1912.

№ 14.

ЮЛЬ—книжка вторая.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛА БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКАГО:

- Философско-богословское выясненіе способа вездѣприсутствія Божія. **А. Мышкина** 165—167
- Божество Іисуса Христа въ признаніи невѣрующихъ философовъ. (Окончаніе). **Свящ. Гр. Н. Корсуна** 168—191
- Познаніе и его объектъ. (Продолженіе). **И. С. Продана** 192—202
- Къ спекулятивному обоснованію религіозной вѣры. (Продолженіе). **П. Нечаева** 203—222
- Русская литература о вселенскихъ соборахъ. (Продолженіе). **Священ. В. Платонова** 223—254

II. ОТДѢЛА ИЗВѢСТІЙ И ЗАМѢТОКЪ по ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

I. Епархіальныя извѣщенія.—II. Беседа на чинопослѣдованіе совершенія въ Православной церкви таинства крещенія и миропомазанія. (Окончаніе). *Свящ. В. Григоревича*.—Епархіальная хроника.—Иноепархіальный отдѣлъ.—Разныя извѣстія и замѣтки.—Объявленія.—(Стр. 255—288).



ХАРЬКОВЪ.

Типографія „Мирный Трудъ“, Дѣвичья ул., д. № 14.

1912.

ЖУРНАЛЪ

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ДВУХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1) Отдѣла богословско-философскаго и 2) Извѣстій и замѣтокъ по Харьковской епархіи. Сохраняя апологетическое направленіе, журналъ даетъ статьи, прежде всего, церковнаго характера. Съ научно-апологетическою же цѣлію въ этомъ журналѣ помѣщаются изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологій, метафизики и исторіи философіи. Наконецъ въ немъ заключается отдѣлъ подъ названіемъ: „Извѣстія и замѣтки по Харьковской епархіи“. Въ этотъ отдѣлъ входятъ: постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной; статьи и замѣтки руковожденно-пастырскаго характера; свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи; перечень текущихъ важнѣйшихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками **ДВА РАЗА** въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годовое изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія свыше 200 печатныхъ листовъ.

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

Разсрочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской духовной семинаріи, въ харьковскихъ отдѣленіяхъ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи; въ кн. магазинѣ И. Д. Сытина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Гостин. дв., № 45. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ отдѣленіяхъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полный комплектъ изданія за 1910 г. за 8 руб. съ перес. За другіе годы экземпляры журнала могутъ быть приобрѣтаемы по особому соглашенію съ Редакціей.

ВЪ РЕДАКЦИИ ПРОДАЕТСЯ:

СОБРАНІЕ СЛОВЪ И РЪЧЕЙ Высокопреосвященнаго Арсенія Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, говоренныхъ въ разныхъ мѣстахъ его служенія. Цѣна за семь книгъ семь рублей съ пересылкою. Весь чистый доходъ поступаетъ согласно волѣ Его Высокопреосвященства, Архіепископа Арсенія, въ пользу Общества вспомошествованія нуждающихся воспитанниковъ Харьковской Духовной Семинаріи.

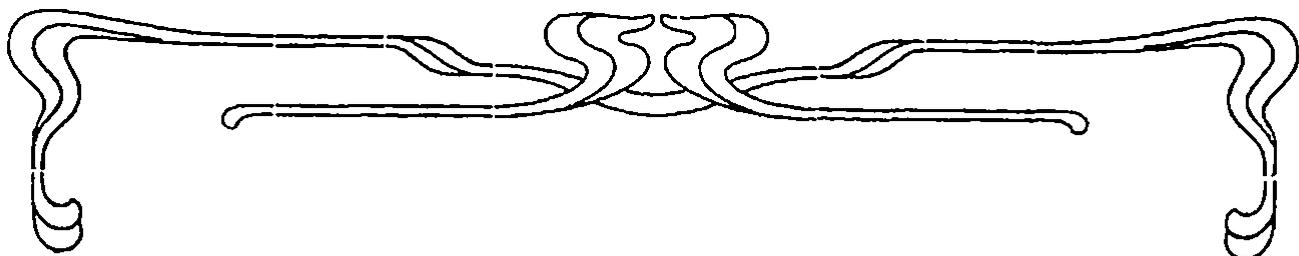
Πίσται γοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI.

Харьковъ. Дозволено цензурою, 31 Юля 1912 года.

Цензоръ Протоіерей Петръ Томинъ.



Философско-богословское выясненіе способа вездѣприсутствія Божія.

„Что Богъ есть вездѣ, мы знаемъ, но какъ (вездѣ)—это не особенно понимаемъ, потому что намъ извѣстно только присутствіе чувственное и не дано разумѣть вполнѣ естество Божіе“¹⁾, таково признаніе великаго отца, Іоанна Златоуста. Почти въ подобныхъ же выраженіяхъ мы встрѣчаемъ его и у другого великаго богослова, Іоанна Дамаскина²⁾, за которымъ идутъ и послѣдующіе богословы. Все различіе ихъ въ данномъ случаѣ состоитъ лишь въ томъ, что одни изъ нихъ открыто повторяютъ признаніе этихъ двухъ отцовъ, другіе, не высказываясь прямо, самымъ дѣломъ подтверждаютъ справедливость его.

Въ самомъ дѣлѣ, что Богъ безпространственъ и вездѣприсущъ, къ этому мысль человѣческая приводится различными путями. Обратитъ-ли она вниманіе на абсолютность Божества³⁾, она необходимо, придетъ къ признанію неизмѣримости существа Божія, неизмѣримости и пространственной, выраженіемъ чего и служитъ вездѣприсутствіе. Остановится-ли она на духовности существа Божія, и съ этой

¹⁾ 12 бес. на посл. къ Евр., цит. по Малиновскому „Прав. Догм. Богосл.“ ч. I, стр. 129.

²⁾ Что Богъ есть безначаленъ... вездѣсущъ,—это мы знаемъ и исповѣдуемъ, говор. I. Дамаскинъ, но какъ онъ есть во всемъ, мы не знаемъ и не можемъ изречь“. Цит. по „Умозрит. Богосл.“ Голубинскаго. Москва. 1868 г., 91 стр.

³⁾ По смыслу выраженіе: „абсолютное (отъ *absolvere*) прежде всего указываетъ на отрѣшенность сущ. Б.

точки зрѣнія она должна признать вездѣприсущаго Бога ¹⁾. Наконецъ, простое наблюденіе подсказываетъ человѣку необходимость такого признанія. Оно показываетъ, что и человѣческій духъ, духъ конечный, возвышается иногда надъ пространствомъ и временемъ.

Правда, духъ человѣческій только отчасти, „*aequatus*“, какъ выразился Кунъ ²⁾, возвышается надъ пространствомъ, но тѣмъ болѣе для него основаній признать Бога, Абсолютнаго Духа, абсолютно неизмѣримымъ по пространству. Таковъ путь, приводящій къ признанію вездѣприсущаго Бога.

Но въ стремленіи понять безпространственность существа Божія и образъ Его вездѣприсутствія нѣкоторые богословы и по сіе время приходятъ къ тѣмъ же выводамъ, которые мы видѣли у двухъ древнихъ отцовъ церкви. Съ необходимостью, можно сказать, приводилась богословская мысль къ признанію вездѣсущаго Бога, но когда требовалось опредѣлить самый образъ Его вездѣсущія, то она оказывалась какъ будто бы въ безбрежномъ морѣ. Для нея становилось яснымъ, что тотъ челнокъ, на которомъ она такъ безпрепятственно плыла до сихъ поръ, теперь опасенъ, тѣ приемы, которыми она раньше руководилась, непримѣнимы. Но, отрицая по существу эти приемы, во многихъ случаяхъ она всетаки пользовалась ими, стараясь лишь по возможности расширить ихъ. Оставимъ, впрочемъ, образъ и покажемъ два—три примѣра, подтверждающіе высказанное положеніе. Древніе церковные писатели хотя и незанимались спеціальнымъ изъясненіемъ образа вездѣприсутствія, но у большинства изъ нихъ мы найдемъ попытки къ такому выясненію. Какого же характера бывали иногда эти толкованія? По словамъ св. Григорія Нисскаго одному Богу свойственно проходить (проникать) и во всей природѣ вещей, по всѣмъ ея частямъ быть распростертымъ—*συνπαράχτείνεσθαι* ³⁾. Подобныя выраженія, носящія повидимому оттѣнокъ чувственнаго представленія, представленія, заимствованнаго отъ

¹⁾ Такъ аргументируется вездѣпр. Божіе и въ Евангеліи, гдѣ Христосъ въ доказательство, что Б. вездѣ и вездѣ м. поклоняется Ему, ссылается на духовность Отца Небеснаго. Иоан. 4, 21—23.

²⁾ *Die dogmatische Lehre*. 1862 г., 778 стр.

³⁾ Цит. по Голубинскому. „Лекціи по Умозр. Вогоел“. 109 стр.

временно-пространственныхъ предметовъ, встрѣчаются и у другихъ церковныхъ писателей ¹⁾. Конечно, дѣлать отсюда заключеніе, что вообще этимъ писателямъ не свойствененъ былъ въ этомъ случаѣ внутренно-созерцательный образъ мысли, какъ это допускаетъ Кунъ ²⁾ или, что и сами они представляли себѣ вездѣприсутствіе въ пространственныхъ формахъ, мы не имѣемъ права. Обыкновенно эти же церковные писатели, допускавшіе такіа выраженія, принуждены были тотчасъ же объяснять, что если они и называютъ Бога мѣстомъ для всего, то не чувственнымъ образомъ, а „образомъ творческаго отношенія къ міру“ ³⁾. Признавая Бога, наполняющимъ небо и землю, „такъ что въ мірѣ нѣтъ ничего, что было бы чуждо присутствія Божія“ ⁴⁾, они въ то же время предостерегаютъ толковать такое пропикновеніе Божіе въ грубо-чувственномъ смыслѣ, напримѣръ, въ смыслѣ распространенія влаги ⁵⁾.

По слѣдамъ древнихъ отцовъ шли и позднѣйшіе богословы, которые, желая опредѣлить образъ вездѣприсутствія, прибѣгали часто къ выраженіямъ, заимствованнымъ изъ области чувственнаго знанія. Но воспользовавшись ими, они тотчасъ же иногда сознавали непригодность ихъ и дальнѣйшимъ уничтожали то, чѣмъ выше воспользовались. Дирингеръ, напримѣръ, опредѣляетъ вездѣприсутствіе Божіе, какъ наполненіе Существомъ Божіимъ всякаго пространства и каждой отдѣльной части его ⁶⁾. Но не будетъ-ли въ такомъ случаѣ Богъ протяженнымъ? И Дирингеръ предвидитъ возможность такого вопроса, почему и старается дальше объяснить понятіе „наполненіе“. Имѣя въ виду и эти немногіе

¹⁾ См. подробно „Опытъ Прав. Догм. Богосл.“ Еп. Сильвестра—27. 1885 г. и „Die christliche Dogmat“. Staudenmaier. 282 стр.

²⁾ Цитов. соч. 778 стр.

³⁾ Максимъ Испов. Опытъ Пр. Догм. Бог. Еп. Сильвестра. 27. 122 стр.

⁴⁾ Оригенъ, Тамъ же, 123 стр.

⁵⁾ Августинъ. Оригенъ. Тамъ же, 123--124 стр.

⁶⁾ Lehrbuch Dogm. S. 65. См. также Берляге „Kath. Dogm. 2 Bd. 202. цит. по Kuhn'у 778 стр. Мартенсенъ, хотя и выражается такъ, что какъ птица въ воздухѣ, такъ и всѣ твари въ Богѣ, что онъ „τοπος των ὄλων“, но дальше старается доказать, что вездѣприс. Б.—это внутреннее (а воздухъ—внѣшняя среда для птицы) основаніе для всего существующаго. Die christliche Dogmat. 1856 г. § 48, стр. 86.

примѣры, можно согласиться съ Франкомъ, что человѣческое представленіе хотя и поставляетъ Бога внѣ границъ пространства и времени, но какъ самъ человѣкъ принадлежитъ къ этому временно-пространственному міру, то и это представленіе его часто увеличиваетъ только объемъ пространства и линію времени до безграничности, самъ однако не покидая уровня того и другого ¹⁾). Несомнѣнно, что одной изъ причинъ непостижимости для насъ образа вездѣприсутствія Божія является то, что въ опытѣ нашемъ мы имѣемъ очень мало аналогичнаго для такого пониманія. Въ письмѣ къ Якоби Гердеръ писалъ, что когда мы говоримъ о Богѣ, то всѣ идеалы пространства и времени должны быть забыты нами, иначе весь трудъ нашъ будетъ напрасель ²⁾, но осуществить это съ трудомъ удастся. Вотъ почему и самое выраженіе „вездѣприсутствіе“ не можетъ похвалиться точностью богословской терминологіи. Въ самомъ дѣлѣ, вездѣприсутствіе есть выраженіе неизмѣримости, безпространственности существа Божія по отношенію къ пространственному міру. Безпространственность же существа Божія не есть только отношеніе къ міру, но свойство Божіе, „въ самомъ себѣ заключающагося существа“ ³⁾. *Аще небо, и небо небесе,* говоритъ Соломонъ, *не довлеютъ Ти, кольмъ паче храмъ сей, его же создахъ имени Твоему“* ⁴⁾. Подъ „небомъ небесъ“ евреи разумѣли всю сумму конечнаго бытія, слѣдовательно и Соломонъ здѣсь говоритъ не о вездѣприсутствіи только, но и о неизмѣримости въ самомъ себѣ существа Божія. Объ этой внутренней Его сущности нельзя сказать ни того, что она гдѣ-нибудь, ни того, что она вездѣ, потому что она выше всякихъ пространственныхъ условій, она „по ту сторону пространственнаго существованія, какъ выразился Франкъ“ ⁵⁾, хотя это выраженіе его и нельзя признать вполне удачнымъ. Выраженіе же „вездѣприсутствіе“ отбѣняетъ только то, что пространственныя формы существованія нашего міра не полагаютъ границъ существу

1) System d. christlichen Wahrheit I ч. 1894 г., 249 стр.

2) Вѣра и Разумъ. 1901 г. № 23. 434 стр.

3) Цит. соч. Kuhn'a 788 стр. См. так. цитов. соч. Франка 250 стр.

4) 3 Ц. 8, 27.

5) Цитов. соч. Frank'a 250 стр. См. также Christliche Dogmat. Biedermann. 630 стр.

Божію, но что такое безпространственное существованіе, какъ свойство въ самомъ себѣ существующаго Бога,—это не выражается понятіемъ вездѣприсутствія. Впрочемъ, и оно въ нѣкоторомъ смыслѣ содержитъ въ себѣ положительную мысль о безпространственности Божіей, но только не въ отношеніи къ внутреннему самосуществованію Бога, а въ отношеніи къ міру.

И человѣку, какъ живущему въ пространственно-временныхъ формахъ, естественнѣе всего на первомъ планѣ стараться понять Бога именно по отношенію къ нашему міру, какимъ образомъ безпространственный въ самомъ Себѣ Богъ присутствуетъ вездѣ, въ этомъ пространственномъ мірѣ. Къ рѣшенію этого вопроса мы и переходимъ сейчасъ. Законность и естественность такой попытки основывается на нашемъ природномъ стремленіи къ истинѣ, на нѣкоторой постижимости для насъ существа Божія; она оправдывается многовѣковой, предыдущей работой по этому вопросу какъ въ святоотеческое время, такъ и въ позднѣйшей богословской литературѣ. Въ этой, предыдущей намъ работѣ, мы найдемъ указаніе и на методъ, какимъ мы должны руководиться въ нашей попыткѣ къ уясненію вопроса о вездѣприсутствіи Божіемъ, методъ этотъ будетъ по преимуществу отрицательный. Въ качествѣ предпосылки можно сказать еще, что когда рѣшается вопросъ о вездѣприсутствіи Божіемъ, то не о представленіи можетъ быть рѣчь, а только о понятіи.

„Для правильнаго пониманія вездѣприсутствія, какъ вѣрно замѣтилъ Кунъ, нужно прежде всего обратить вниманіе на внутреннее существенное отношеніе безконечнаго къ конечному“¹⁾. Но въ исторіи какъ философской, такъ и богословской мысли мы встрѣчаемъ два противоположныхъ направленія въ рѣшеніи этого вопроса: съ одной стороны—пантеистическое, съ другой деистическое, или, какъ называетъ его проф. Свѣтловъ, „абстрактно-идеальное“²⁾. Въ зависимости отъ различія этихъ двухъ основныхъ направленій различно понимается и образъ вездѣприсутствія Божія. „По отношенію къ конечному, говоритъ проф. Липицкій, Богъ можетъ быть понимаемъ или какъ сущность все-

1) Цитов. соч. 778 стр.

2) Опытъ Аполагет. изложеніе правос.-христіан. вѣроученія 1 ч. 125 стр.

го конечнаго, существующая нераздѣльно, имманентно съ конечнымъ и слѣдовательно не обладающая отдѣльно отъ него внутренней жизнью, или какъ самобытный, обладающій собственной, независимой жизнью, какъ производитель всѣхъ конечныхъ вещей“¹⁾). Но извѣстенъ фактъ, что мысль человѣческая способна разлагать цѣлостное явленіе и, выдѣляя иногда часть его, въ ущербъ истинѣ останавливать на ней все свое вниманіе. Такъ произошло и въ данномъ случаѣ: пантеистическое пониманіе исключительно остановилось на первой мысли, деистическое—развило до крайности другую мысль.

Богъ, по ученію Спинозы, имманентная причина міра²⁾). Все, что реально существуетъ, все это существуетъ только въ Богѣ, Богъ и міръ—это двѣ стороны одного и того же міра, внутренняя и вѣшняя. Deus, говоритъ Спиноза, sive natura, Онъ—*matura naturans*. Всѣ конечныя вещи суть только необходимые виды одной міровой субстанціи. По ученію Шеллинга, божество—„это космическая жизнь; чрезъ всю природу проходитъ и завершается въ человѣкѣ все одна и таже жизнь. Одна и таже жизнь проявляется и въ растеніяхъ и деревѣ, въ морѣ и скалѣ, она дѣйствуетъ и въ могучихъ силахъ природы, она же производитъ и мысль въ человѣческомъ духѣ“³⁾). По образному выраженію пантеистовъ-индусовъ, „міръ есть тѣло божества“, оно—„то всеобщее, что переходитъ въ отдѣльное, частное“. Говоря коротко, Абсолютное пантеизма—это безконечное, существующее въ конечномъ. Но вѣдь это конечное есть пространственно-протяженное?

И Спиноза призналъ необходимымъ атрибутомъ Абсолютной сущности протяженіе. Субстанція по нему не познается только подъ формой протяженія, она, дѣйствительно,

1) Пособіе къ изуч. вопр. философіи стр. 114.

2) „Causa immanens mundi“ цит. по Эбрарду. Аполлог. Хр. 200 стр.

3) Аполлогія Хр. Лютардта. 44 стр. Правда, Шеллингъ принадлежалъ къ т. назыв. абстрактнымъ пантеистамъ, но мы не выдѣляемъ его въ данномъ случаѣ потому, что и абстрактн. пантеизмъ и конкретный одинаково допускали въ концѣ концовъ, что міръ есть непосредственное раскрытіе Сущности Абсолютнаго, что намъ и важно въ данномъ случаѣ.

протяженна¹⁾). Изъ всего предыдущаго по отношенію къ интересующему насъ вопросу получался слѣдующій выводъ: Абсолютное-сущность этого міра и оно заключается во всемъ какъ бы нѣкоторымъ расширеніемъ или растяженіемъ своего естества. Deus—*res extensa*“,—сказалъ Спиноза. Но чтобы сохранить при этомъ безконечность этой сущности, нужно было и самое расширение ея понимать тоже безконечнымъ, какъ понималъ это Декартъ, при чемъ въ этой пространственно-безконечной сущности должны мыслиться всѣ возможные пространственныя формы, иначе она была бы ограничена ими.

Если мы обратимся теперь къ собственно-богословской мысли, то найдемъ, что нѣкоторые изъ западныхъ богослововъ тоже склонялись къ пантеистическому пониманію отношенія Бога къ міру, а отсюда къ пантеистическому представленію и образа вездѣприсутствія. Быть можетъ, у большинства изъ нихъ мы не встрѣтимъ ясно и послѣдовательно проводимыхъ пантеистическихъ взглядовъ, но, по крайней мѣрѣ, склонность въ эту сторону замѣчается по вопросу о вездѣприсутствіи. Пантеистическая окраска въ рѣшеніи этого вопроса заключается въ томъ, что вездѣприсутствіе понимается этими богословами какъ непосредственное субстанціальное присутствіе (*τῆ ὀνεία*), при чемъ, какъ дальнѣйшій шагъ, допускается пространственный отѣнокъ его. Изъ временъ схоластики, которая такъ много потрудилась надъ разъясненіемъ вопроса о вездѣприсутствіи Божіемъ, видными защитниками подобнаго взгляда были, по заявленію Преосв. Сильвестра, Гуго-Сентъ, Викторъ и Петръ Лолбардъ²⁾).

Изъ позднѣйшихъ догматическихъ системъ повидимому, къ пантеистическому пониманію вездѣприсутствія Божія склоняются системы Дирингера и Берляге, хотя здѣсь необходимо оговориться, что при неясности взглядовъ названныхъ богослововъ, противъ чего справедливо вооружался Кунъ³⁾, трудно сказать и о нихъ что-нибудь категорически. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своей догматики Дирингеръ гово-

1) Такъ понимаетъ ученіе Спинозы Куно-Фишеръ.

2) Опытъ Прав. догмат. Богословія 27. 1885 г. 133 стр. примѣч. Указаніе на богослововъ этого типа дается Эббардомъ въ его „Christliche Dogmat“, 17. 1862.

3) Цитов. соч. 778—782 стр.

рить наприм., что „Богъ всякое пространство наполняетъ Своимъ существомъ и потому протяжимъ“, но въ другомъ мѣстѣ оговариваетъ это свое послѣднее положеніе ¹⁾. Но важно то, что онъ настаиваетъ на непосредственномъ субстанціальномъ вездѣприсутствіи. Пантеистическаго представленія придерживается и Берляге, признающій, что Богъ неотдѣлимъ отъ пространства и что въ пространствѣ, во всѣхъ пространственныхъ вещахъ онъ субстанціально присутствуетъ ²⁾.

Мы не будемъ здѣсь подробно останавливаться на выясненіи неправильности такого пантеистическаго пониманія, что достаточно уже сдѣлано послѣдующими послѣ Спинозы философами, о чемъ существуютъ изслѣдованія и въ нашей богословской литературѣ.

Для насъ важно лишь то, что вообще при пантеистическомъ пониманіи отношенія Абсолютнаго къ конечному уничтожаются и самое понятіе о немъ, какъ безконечномъ, потому что безконечность его въ данномъ случаѣ есть только номинальная: безконечная субстанція помимо конечныхъ вещей является пустымъ словомъ. А такъ какъ важнѣйшей чертой въ ученіи пантеистовъ является то, что абсолютная субстанція признается существующей не въ себѣ самой, а только въ мірѣ, то этимъ отрицается и неизмѣримость существа Божія, а отсюда и вездѣсущіе. Правда, желая сохранить неизмѣримость и вездѣсущіе Абсолютнаго и при такомъ пониманіи Его, какъ сущности этого міра, пантеисты философы и богословы приписываютъ ему пространственную безконечность, напримѣръ въ смыслѣ безконечнаго расширенія. Но вѣдь такое пониманіе вездѣприсутствія прежде всего носитъ сильный оттѣнокъ чувственнаго представленія, а затѣмъ безконечность есть отрицательный моментъ, не выражающій ничего положительно-существующаго. Безконечность есть только свойство нашей мысли на мѣсто одной границы ставить рядъ новыхъ, а не свойство ни субстанціи, ни пространства. Въ Св. Писаніи мы правда встрѣчаемъ часто выраженія, въ которыхъ небо представляется престоломъ Божіимъ (Іез. LXVI, 1), мѣстомъ жилища Божія (Пс. 115, 3) и др., но эти и подобныя имъ выраженія содер-

¹⁾ Цитов. соч. § 65.

²⁾ Цит. по Куну 778 стр.

жать все-таки не тотъ смыслъ, будто-бы Богъ заключенъ въ безконечно-широкомъ пространствѣ неба, а чело-вѣкъ обитаетъ въ узкомъ пространствѣ земного жилища. Если небо и понималось, какъ престолъ Божій, то этимъ выражалась только неизмѣримость существа Его, что Онъ превышаетъ всякое ограниченное пространство. Эту пространственную неизмѣримость имѣлъ въ виду и Христосъ Спаситель, когда называлъ Отца Своего Отцомъ небеснымъ, а царство свое небеснымъ. Множественное число, въ которомъ въ этомъ случаѣ ставится слово „небо“, выражаетъ не объемъ или количество безграничнаго множества небесныхъ сферъ, которое населяетъ Богъ, а открывающуюся за этимъ видимымъ небомъ неизмѣримость существа Божія¹⁾. „Небо-жилище Божіе, рассуждаетъ по этому поводу бл. Августинъ, но невидимое, а умопостигаемое небо—вѣчное жилище Божіе“²⁾.

Но если пантеистическое пониманіе помѣщаетъ Бога въ этомъ пространственномъ мірѣ, признаетъ Его сущностью этого міра и самое присутствіе понимаетъ иногда какъ безконечное расширеніе, то деизмъ, наоборотъ, выводитъ Абсолютное изъ этого міра. Богъ, по деистическому представле-нію, существуетъ гдѣ-то вдали отъ насъ, Онъ внѣ этого пространственнаго міра. Если онъ и присутствуетъ здѣсь, то не Своимъ существомъ или сущностью, а только потенціально, поскольку законы этого міра, обусловливающіе гармонію его, произошли отъ Бога.

Любимая аналогія деистовъ въ данномъ случаѣ—ана-логія съ техникомъ. Техникъ устроилъ, предположимъ, машину, онъ можетъ послѣ этого оставить ее, уйдти, куда онъ хочетъ. Но какъ бы далеко онъ ни находился отъ машины, потенціально онъ всегда здѣсь, потому что механизмъ машины есть дѣло его мудрости, его знанія, его энергіи, и до тѣхъ поръ, пока будетъ дѣйствовать этотъ механизмъ, будутъ обнаруживаться вмѣстѣ съ этимъ и указанная выше свойства виновника. А такъ какъ всюду въ нашемъ пространственномъ мірѣ дѣйствуютъ разнообразныя законы и такъ какъ они есть дѣло разумной, всемогущей Субстанции,

1) См. Philosophische Dogmat. od Philosophische d. Christ. Weisse 1855 г. 577 стр. Также цит. соч. Франка 248 стр.

2) Contes. XII, 2 цит. по Weiss'у 577 стр.

то въ дѣйствіяхъ этихъ законовъ и проявляются указанная свойства Абсолютнаго, въ чемъ и состоитъ вездѣприсутствіе, Самъ же Онъ, своей сущностью не присутствуетъ здѣсь.

Такимъ же деистическимъ, или дуалистическимъ отъѣнкомъ, какъ выразился Кунъ ¹⁾, отличается ученіе нѣкоторыхъ западныхъ богослововъ о вездѣприсутствіи Божіемъ. Сюда въ нѣкоторомъ смыслѣ можно отнести уже Тому Аквината, особенно выдвигавшаго вездѣприсутствіе динамическое (*virtuale*). По его ученію, „*Deus est in omnibus rebus non quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei, in quod agit*“ ²⁾. Богъ присутъ всему, какъ *causa essendi*“. Католическая догматика и по преимуществу среднихъ вѣковъ, которая такъ уединяла Бога отъ міра, превращая Его въ нѣчто самозамкнутое, грозное, чуждое живого отношенія къ міру, конечно, въ значительной степени содѣйствовала такому пониманію вездѣприсутствія, какъ „*omnipraesentia operativa*“. И въ послѣдующее время встрѣчаются защитники этого „актуальнаго вездѣприсутствія“, указаніе на которыхъ можно найти у Эбрарда ³⁾. Деистическій характеръ этого пониманія заключается въ томъ, что здѣсь уже не допускается непосредственнаго проникновенія Богомъ міра, а, наоборотъ, Существо Божіе и міръ ставятся какъ бы на двѣ противоположныя стороны, причемъ первая сторона только потенциально можетъ присутствовать во второй. Говоря яснѣе, Богъ сотворилъ міръ и въ этомъ твореніи обнаружилось Его всемогущество, премудрость и т. д. Эти свойства Божіи обнаружались и обнаруживаются въ тѣхъ законахъ, которые вездѣ дѣйствуютъ въ этомъ пространственномъ мірѣ и обуславливаютъ его гармонию, порядокъ. По сколько же вездѣ замѣчается дѣйствіе законовъ, по столько—*implicite* присутствуетъ вездѣ и Богъ, какъ: „*distans wirkende Ursache d. Welt*“ ⁴⁾.

И деистическое пониманіе вездѣприсутствія Божія тоже не можетъ быть признано правильнымъ, соотвѣтствующимъ тому понятію объ Абсолютномъ, которое дано намъ христіанствомъ. Прежде всего и главнымъ образомъ недопустимо

1) Цитов. соч. 782 стр.

2) Цит. по Куну 783 стр.

3) Цитов. сочин. 237 стр.

4) Кунъ 783 стр.

самое раздѣленіе существа Божія отъ свойства Его, такое раздѣленіе, что „тамъ“ помѣщается существо Божіе, а „здѣсь“ свойства Его. Такое раздѣленіе не только „неясно и неопредѣленно“, какъ выразился Эбрардъ ¹⁾, но и неправильно. Правда, оно допустимо повидимому со стороны такъ называемаго чувственнаго воззрѣнія, оно мыслимо, напримѣръ, по отношенію къ технику, на котораго такъ любятъ ссылаться денсты, но вслѣдствіе этого-то чувственнаго характера оно не можетъ быть отнесено къ существу Божію, какъ духовно-недѣлимой субстанціи. Здѣсь можетъ быть рѣчь не о раздѣленіи, а только о мыслимомъ различіи. Богъ—абсолютно-единое существо и это единство Его не динамическое и количественное, а единство существа. Поэтому совершенно вѣрно сказалъ Richard S. Victor: „si ubique deus potentialiter, et ubique essentialiter“ ²⁾. Здѣсь можно привести замѣчанія Анастасія, патр. Антиохійскаго, который прямо называлъ грубымъ заблужденіемъ то мнѣніе, что Богъ присутствуетъ въ мірѣ только такъ, какъ присутствуетъ строитель корабля въ устроенномъ имъ кораблѣ. По его взгляду, если строитель корабля и можетъ отдѣляться отъ своего произведенія, то только потому, что самъ онъ ограниченъ и смертенъ, но дѣйствіе Божіе въ мірѣ, какъ дѣйствіе непрерывающееся, истекающее отъ вѣчно живой и безграничной природы Бога, всегда жизненно и дѣйствительно ³⁾.

Къ этому слѣдуетъ добавить, что если человѣкъ и можетъ создать нѣчто такое, что будетъ двигаться и давать результаты собственными силами, то это потому, что человѣкъ творитъ не изъ ничего, а только сопоставляетъ уже данныя силы природы. Деистическое пониманіе вездѣприсутствія показываетъ лишь, что богословы этого направленія не могли отрѣшиться отъ пониманія Бога, если можно такъ выразиться, подъ формами кантовскаго чувственнаго созерцанія. Лучшимъ доказательствомъ этого служить то положеніе ихъ, что они помѣщали существо Божіе „гдѣ-то тамъ“. Богословы пантеистическаго характера, опредѣляя вездѣприсутствіе, приходили къ мысли, что каждая точка пространства есть непосредственное проявленіе Сущности

¹⁾ Цитов. соч. 258 стр. См. также Цитов. соч. Weiss'a 579 стр.

²⁾ Цит. по Куну 783 стр.

³⁾ Цитов. соч. Еп. Сильвестра. 27. 130 стр.

Божества. Богословы второго, деистическаго направленія, выходя изъ непространственности Высшаго Существа, незамѣтно между тѣмъ вносили въ понятіе вездѣприсутствія пространственный элементъ. Между тѣмъ истинно-понимаемая неизмѣримость Существа Божія отрицаетъ пространство только какъ опредѣляющую форму Его бытія, заключенность Существа Божія въ пространствѣ и времени, но этой безпространственности, какъ постараемся показать ниже, не противорѣчитъ присутствіе Бога въ пространствѣ. Вѣдь само пространство неограниченно, значить не можетъ быть и ограничивающимъ. „Ограниченіе, говоритъ проф. Ливницкій, происходитъ только въ пространствѣ, имѣетъ видъ пространственный. То, что является пространственно-ограниченнымъ, имѣющимъ пространственныя границы, есть тѣло“¹⁾. Значить, не просто присутствіе въ пространствѣ, какъ, очевидно, думаютъ богословы-деисты, а присутствіе въ формѣ протяженія, что является характерной чертой существованія тѣла, могло бы ограничивать Абсолютное²⁾. Боясь допустить ограниченіе въ понятіе Абсолютнаго ученіемъ о субстанціальномъ вездѣприсутствіи, эти богословы сами ограничиваютъ Бога, потому что пространственный міръ оказывается для Него недоступнымъ.

Таковы два противоположныхъ философско-богословскихъ направленія въ рѣшеніи вопроса о вездѣприсутствіи Божіемъ. Можно добавить къ этому, что вопросъ о двоякомъ существованіи Абсолютнаго существа—въ пространствѣ и внѣ его особенно обострился со времени Канта. Дѣло въ томъ, что съ точки зрѣнія самого Канта Абсолютное должно быть внѣ пространства, потому что пространственный міръ есть только субъективный, условный міръ. Но, съ другой стороны, это же Абсолютное Существо должно быть въ этомъ пространственномъ мірѣ, иначе мы ничего не знали бы о Немъ.

Однако, какъ между пантеистическимъ и деистическимъ направленіемъ философской мысли существуетъ примиряющее ихъ теистическое пониманіе трансцендентности и

¹⁾ Основн. вопросы философіи, стр. 133.

²⁾ Здѣсь нельзя не замѣтить того, что вообще неограниченность, какъ терминъ количественный, по вѣрному замѣчанію проф. Ливницкаго, съ осторожностью м. б. относимъ къ Абсолютному.

имманентности Божества, такъ и между богословами, при-
мыкающими по вопросу о вездѣприсутствіи къ двумъ ука-
заннымъ философскимъ направлениамъ, существуетъ третій
рядъ богослововъ, примиряющихъ два первыхъ теченія. Если
богословы пантеистическаго характера понимали вездѣпри-
сутствіе, какъ непосредственное субстанціальное присутствіе
Бога во всякой частицѣ пространства, если, въ противо-
положность имъ, богословы-деисты опредѣляли его, какъ:
„omnipraesentia operativa“, то защитники теистическаго
взгляда учатъ о субстанціально-динамическомъ вездѣпри-
сутствіи. Сюда слѣдуетъ отнести Куна, Штацдемайера,
Бидермана и Франка. Этотъ взглядъ проводится и въ рус-
скихъ православно-догматическихъ системахъ, изъ ряда ко-
торыхъ должно возбуждать особенное вниманіе раскрытіе
вопроса о вездѣприсутствіи у преосвященнаго Сильвестра,
какъ ближе всего соответствующее истинѣ, какъ рѣшеніе
„на новыхъ основаніяхъ“ и не страдающее самопротиворѣ-
чивыми утвержденіями, отъ которыхъ не свободенъ, напримъ,
преосвященный Макарій ¹⁾).

Общій недостатокъ двухъ вышеизложенныхъ философ-
ско-богословскихъ рѣшеній вопроса о вездѣприсутствіи, какъ
замѣчено было, заключается въ томъ, что оба онѣ носятъ
замѣтные отгѣнки чувственнаго представленія; и то и дру-
гое вносятъ въ понятіе Абсолютнаго пространственный эле-
ментъ: одно воплощая Бога всецѣло, имманентно въ каждой
пространственной точкѣ, другое помѣщаетъ Бога гдѣ-то вдали.
Между тѣмъ въ этомъ чувственномъ смыслѣ, въ формѣ про-
странственнаго бытія, какъ вѣрно замѣтилъ Бидерманъ ²⁾,
Бога нельзя признать ни имманентнымъ, ни трасцедентнымъ

¹⁾ Проф. Введенскій въ своей статьѣ: „Сравнительная оцѣнка
догматическихъ системъ“ (Чтен. въ общ. любителей духовн. просвѣщ.
1886 г. Мартъ, стр. 255) указалъ нѣсколько примѣровъ этихъ фор-
мально-логическихъ противорѣчій въ ученіи преосвященнаго Мака-
рія о вездѣприсутствіи. Такъ, преосвященный Макарій говоритъ, что
Богъ вездѣсущъ не дѣйствіями, а „самымъ *существомъ* своимъ
(τῆ οὐσίας) и присутствуетъ *весь вездѣ*, или во всякомъ мѣстѣ, равно,
какъ великомъ и маломъ“ (стр. 143). Но такое утвержденіе, по замѣ-
чанію Введенскаго, въ своей общей, абстрактнологической формѣ
сводится къ очевидному противорѣчію: *одно и то же* существо въ
одно и то же время (всегда) находится въ *разныхъ мѣстахъ* (вездѣ).

²⁾ Цитов. соч. 628—29.

міру. „Богъ чувственно-тѣлеснымъ образомъ, говоритъ онъ, ни въ мірѣ, ни внѣ его“. Всякое „гдѣ-то“, какъ и всякое „когда-то“—это моменты пространственно-временнаго бытія, и разъ въ ученіи о вездѣприсутствіи допускаются эти указанія, то всегда въ этомъ случаѣ неизбѣжны будутъ логическія противорѣчія и трудности. Правильное рѣшеніе вопроса о вездѣприсутствіи дается теистическимъ, истинно-христіанскимъ понятіемъ Бога.

Необходимой чертой въ ученіи объ отношеніи Абсолютнаго существа къ конечному является то, что оно есть причина этого міра. Необходимость эта столь сильна, что даже отвлеченное разсмотрѣніе Абсолютнаго, безъ отношенія Его къ конечному, не можетъ обойтись безъ предположенія, что Абсолютное есть причина конечнаго. Но вѣдь причина понимается какъ нѣчто отдѣльное отъ слѣдствія, нѣчто имѣющее бытіе въ самомъ себѣ, помимо произведеннаго слѣдствія. Тѣмъ и отличается причинность отъ превращенія, что первая предполагаетъ нѣчто неисчерпывающееся въ своихъ дѣйствіяхъ. При этомъ самую причинность философская мысль признаетъ двоякаго рода. Съ одной стороны, причинность бываетъ внутренняя, когда она понимается какъ заключенная въ самомъ существѣ и состоящая во взаимодействіи между собой различныхъ сторонъ или свойствъ этого существа¹⁾. Съ другой стороны, мы различаемъ внѣшнюю причинность, направленную на бытіе лежащее внѣ этой причины. Въ виду такого различія характера самой причинности, понятно, что и всякое дѣйствующее существо, какъ причина, можетъ быть разсматриваема въ двоякомъ отношеніи: въ отношеніи себя самого и по отношенію къ другимъ существамъ и предметамъ. Какъ причина въ отношеніи себя самого, всякое существо есть сущность, дѣйствія же такой причины представляютъ проявленіе сущности. Какъ причина въ отношеніи къ другимъ существамъ, оно есть субстанція, само по себѣ сущее. Это приложимо къ человѣку, но еще болѣе должно быть относимо къ Божеству.

И дѣйствительно, теистическое пониманіе разсматриваетъ Бога и какъ причину Самого себя—*causa sui*—и какъ

¹⁾ Пособіе къ изученію вопрос. филос. П. И. Липицкій, стр. 112.

причину, направленную своей дѣятельностью во внѣ, и въ Существо Своёмъ остающуюся одной и той же. „Богъ, какъ личность въ себѣ, говоритъ преосвященный Антоній¹⁾, премірная и свободная, есть я опредѣляющее, тогда какъ Богъ въ Его вѣчномъ, вѣрномъ Себѣ, творческо-промыслительномъ отношеніи къ міру, есть я самоопредѣлившееся“²⁾. Въ первомъ смыслѣ Богъ понимается какъ сущность, какъ внутри Самого Себя заключенное Существо. Взаимодѣйствіе между собой различныхъ сторонъ этого Существа, что признано выше характерной чертой такъ понимаемой причинности, по отношенію къ Богу будетъ заключаться въ этомъ случаѣ въ томъ, что здѣсь, въ этомъ внутреннемъ самосуществованіи есть только то, что внутренно и необходимо имѣетъ отношеніе къ Его собственной природѣ. Другими словами, какъ причина Самого Себя, Богъ существуетъ имманентно, внутренно „обращая все, что есть въ Немъ, въ Свою собственную природу“³⁾. Но этотъ, внутри Себя существующій Богъ, понимается далѣе теистами и какъ Творецъ и Промыслитель міра. Понятно, что въ этомъ случаѣ Онъ разсматривается уже какъ во внѣ направленная причина. Если въ первомъ случаѣ Богъ существуетъ внутренно, имманентно, то во второмъ смыслѣ, когда Онъ оказывается во внѣ направленной причиной, Онъ даетъ мѣсто міру, который Своей „во внѣ обращенной дѣятельностью сотворилъ и поддерживаетъ“⁴⁾. Этотъ міръ по самой природѣ своей отличенъ отъ Бога и Богъ не можетъ потому быть его сущностью или природой, значить, и причинность въ данномъ случаѣ получается не имманентная, а трансцендентная. Богъ, будучи причиной этого міра, пребываетъ всегда, какъ нѣчто въ себѣ самомъ существующее.

Прекрасное подтвержденіе высказанному положенію о двоякомъ образѣ существованія Бога мы находимъ въ святоотеческой письменности. Не входя въ подробное изложе-

1) „Психологическія данныя въ пользу свободы воли“... Полное собраніе сочиненій. Казань. 1900 г., стр. 622.

2) Нѣчто подобное происходитъ и въ человѣческомъ духѣ. И онъ, существуя, какъ я въ себѣ, можетъ вѣдь самоопредѣлиться въ томъ или другомъ направленіи.

3) Опытъ Прав. Догм. Богосл. Еп. Сильвестръ 27, 132 стр.

4) Епископъ Сильвестръ, стр. 132.

ніе святоотеческихъ взглядовъ по этому вопросу ¹⁾, можно съ увѣренностью однако сказать, что древніе церковные писатели область внутренней жизни Бога, въ которой Онъ живетъ Самъ въ Себѣ и для Себя, отдѣляли отъ той области въ Его существованіи, гдѣ Онъ проявляется во внѣ, въ мірѣ. Такое ученіе необходимо предполагало, что и образъ существованія Бога въ Самомъ Себѣ иной, чѣмъ образъ присутствія въ мірѣ. Здѣсь полезно остановиться только на разъясненіи этого вопроса св. Аѳанасіемъ Великимъ и Григоріемъ Нисскимъ, взглядъ которыхъ въ сравненіи съ другими церковными отцами отличается въ данномъ случаѣ большей ясностью и оригинальностью. „Богъ, говоритъ св. Аѳанасій, пребываетъ во всемъ по своей благодати и силѣ, внѣ же всего, по своему собственному естеству—*κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν*“ ²⁾. Этому непонятному вслѣдствіе его отрывочности—на первый взглядъ выраженію преосв. Сильвестръ, выходя изъ общихъ богословскихъ воззрѣній св. Аѳанасія, даетъ такое толкованіе. По этому толкованію выходитъ, что св. Аѳанасій отличалъ естество Божіе—*φύσις* отъ Существа Божія. „Точнѣе, замѣчаетъ преосвященный, въ самомъ существѣ нужно отличать (по Аѳанасію) то, что собственно составляетъ естество Божіе, или что внутренно и необходимо къ нему относится, отъ того, чѣмъ Онъ только выявляется во внѣ и что составляетъ Его свободное выраженіе или проявленіе“. „Вмѣстѣ съ этимъ, заключаетъ преосвященный, нужно различать (по взгляду св. отца) образъ существованія Бога по Своему собственному естеству, т. е. по направленію всей своей жизнедѣятельности во внутрь себя и сосредоточенія ея въ Себѣ и образъ существованія по направленію своей жизнедѣятельности во внѣ, т. е. образъ существованія, по которому существо Божіе свободно проявляетъ Себя внѣшнимъ образомъ, въ своей благодати и силѣ“ ³⁾. Подобное же различіе проводится и Григоріемъ Нисскимъ: „По причинѣ открывающейся во вселенной неизреченной премудрости Божіей, говоритъ Григорій Нисскій, мы не сомнѣваемся, что естество Божіе и сила Божія—*φύσις καὶ δύναμις*—находятся во всѣхъ существахъ, что всѣ онѣ пребывали

¹⁾ Подробное изложеніе дается еп. Сильвестромъ, стр. 125—133.

²⁾ Цит. по Сильвестру, стр. 130.

³⁾ Стр. 131.

въ бытіи, и хотя, если-бы кто потребовалъ объясненія относительно естества, Сущность Божія—*οὐσία* весьма далека отъ того, что открывається и умопредставляется отдѣльно въ твари, однако же и далекое по естеству признается сущимъ въ тваряхъ“¹⁾. Изъ всего этого разсужденія видно, что св. Григорій различалъ понятіе „*οὐσία*“ и „*φύσις*“. *Οὐσία* Бога далека по его взгляду и отъ того, что воспринимается чувствомъ, и отъ того, что постигается умомъ, но она все-таки присуща чрезъ *φύσις* и *δύναμις*, т. е. чрезъ внѣшнія проявленія Своего дѣятельнаго состоянія. „Значитъ, резюмируетъ проф. Несмѣловъ взглядъ Григорія Нискаго, вездѣприсутствіе Божіе св. Григорій относитъ не къ сущности Бога въ Самомъ Себѣ (*ουσία*), а къ дѣятельнымъ состояніямъ Его природы (*φύσις*), къ Его творящей и устрояющей силѣ“²⁾. Такимъ образомъ, изложенный взглядъ св. о.о. Аѳанасія Великаго и Григорія Нискаго на вездѣприсутствіе Божіе вполне соглашается съ указаннымъ выше философскимъ различіемъ двоякаго рода причинности и отличнаго образа существованія ихъ.

Общій выводъ изъ всего сказаннаго получается слѣдующій. Въ бытіи Абсолютнаго Существа по теистическому пониманію необходимо различать внутреннее, въ Самомъ Себѣ, существованіе Бога отъ направленной во внѣ дѣятельности Его, подобно тому, какъ въ существѣ каждаго изъ насъ лежитъ нѣчто иное, чѣмъ оно является себѣ и другимъ. Въ зависимости отъ этого и вездѣприсутствіе понимается, какъ присутствіе той стороны Существа Божія, которая направляется во внѣ. Богъ присутствуетъ въ мірѣ своей направленной на этотъ міръ дѣятельностью, во внутреннемъ же самосуществованіи оставаясь трансцендентнымъ міру. Такъ отличается теистическое пониманіе отъ пантеистическаго, по которому Богъ есть сущность этого міра, помимо этого мірового процесса не имѣющая ни жизни, ни вообще какого-либо содержанія, потому что сущность, какъ сказано было, есть нѣчто имманентное явленіямъ ея, реально не отдѣлимое отъ нихъ. Но отвергнувши до крайности доведенную пантеистами мысль, теистическое пониманіе

¹⁾ Догматическая система св. Григорія Нискаго. Несмѣловъ. „Православный Собесѣдникъ“. 1887 г. 9 кн., стр. 160.

²⁾ Стр. 160.

вездѣприсутствія удерживаетъ ту частицу истины, которую содержитъ пантеизмъ. И эта, направленная во внѣ дѣятельность Божія, которой Онъ, по истинно-христіанскому пониманію, присутствуетъ здѣсь, есть дѣятельность одного Абсолютнаго Существа, дѣятельность существенная, она только другая сторона въ бытіи Абсолютнаго Существа. Для большаго уясненія воспользуемся въ данномъ случаѣ аналогіей съ духомъ человѣческимъ.

Для рѣзкаго разграниченія возьмемъ основную и первобытную область обнаруженія духа—дѣятельность практическую. Всякій согласится, что отличительной чертой этой дѣятельности является то, что для духа она по преимуществу внѣшняя, объективная, недаромъ же и специальной формой ея оказывается ремесло, промыселъ. Но вѣдь рядомъ съ ней существо духа человѣческаго живетъ въ другой дѣятельности—художественной, въ области идей и идеаловъ, отличительной чертой которой оказывается субъективный характеръ ея. Такъ различно можетъ самоопредѣляться одинъ и тотъ же недѣлимый духъ человѣческій. То же нужно сказать и о Богѣ со стороны во внѣ обращенной Его жизнеопредѣляемости. И въ этой направленной во внѣ дѣятельности Божіей присутствуетъ существо Божіе, точнѣе, и эта дѣятельность есть проявленіе, откровеніе внутренняго Существа Божія, какъ дѣятельность, положимъ, практическая есть обнаруженіе духа человѣческаго только по отношенію ко внѣ обращенной его самоопредѣляемости. Ученіемъ о вездѣприсутствіи, какъ проявленіи всюду дѣятельности Божіей, теистическое пониманіе видимо соприкасается съ деистическимъ ученіемъ объ „*omnipraesentia operativa*“, но ученіемъ, что въ этой дѣятельности не потенциально, а реально открывается Существо Божіе—только съ извѣстной стороны оно существенно расходится съ послѣднимъ. Если же нѣкоторые изъ древнихъ церковныхъ писателей (Оригенъ и друг.) и опредѣляли вездѣприсутствіе Божіе, какъ присутствіе вездѣ „неизреченной, все обнимающей и все проникающей силы“¹⁾, то это никакъ не означало того, что они допускали только потенциальное вездѣприсутствіе. Выше приведено было замѣчаніе Анастасія, патр. Антиохійскаго, кото

1) Еп. Сильвестръ, стр. 126.

рый считалъ грубымъ заблужденіемъ отдѣлять дѣйствование Божіе въ мірѣ отъ существа Божія. Такого взгляда держались и прочіе древніе церковные писатели ¹⁾, Дѣятельность Божія обнаруживается повсюду въ этомъ пространственномъ мірѣ, для нея нѣтъ пространственныхъ опредѣленій, потому что виновникъ ея—Существо Духовное, Безусловное, Неизмѣримое. Но вѣдь эта, направленная во внѣ дѣятельность Божія послужила причиной нашего міра. Въ этомъ смыслѣ нельзя, кажется, не согласиться со Шлейермахеромъ, который вездѣприсутствіе Божіе опредѣлялъ какъ безпространственную причину, обуславливающую все пространственное и само пространство ²⁾. Въ этомъ смыслѣ правъ, думается, и Бидерманъ, понимавшій вездѣприсутствіе Божіе, какъ безпространственное основаніе всего существующаго, потому что ни одинъ моментъ этого процесса не существуетъ безъ этого абсолютнаго основанія ³⁾. Но въ понятіи абсолютной причинности, по указанію Штандеумафера, мыслятся два момента: Всемогущество Божіе и абсолютная Свобода Его ⁴⁾, которые обнаруживаются въ формѣ творенія и промышленія Божія. Это Всемогущество и Свобода являются положительными моментами и вездѣприсутствія, какъ причинности, почему вездѣприсутствіе можно представить въ двухъ главныхъ видахъ: въ видѣ творенія и промышленія.

Мысль, что Богъ вездѣсущъ, какъ причина всего, что Онъ всюду присутствуетъ Своей творчески-промыслительной дѣятельностью, въ безконечныхъ варіаціяхъ встрѣчается на страницахъ Библии, она была вдохновляющей идеей ветхозавѣтныхъ и христіанскихъ поэтовъ ⁵⁾, ее мы находили,

¹⁾ Ibid, стр. 129.

²⁾ Цит. по Эббарду—Christliche Dogmat. 17. 245.

³⁾ Цит. соч. 630. Въ этомъ смыслѣ Бидерманъ считаетъ возможнымъ признать Б. имманентнымъ міру.

⁴⁾ Цит. соч., стр. 274.

⁵⁾ Не будетъ, кажется, парадоксомъ сказать, что для этихъ христ. поэтовъ, для сознанія этихъ свѣтильниковъ вѣры б. м. вездѣприсутствіе Божіе гораздо яснѣе было и бываетъ, чѣмъ просто для ученаго богослова. Вѣдь умозрительныя понятія о Богѣ ученаго богослова имѣютъ вообще формальный характеръ, т. е. хотя онѣ и входятъ въ составъ живого, цѣлостнаго представленія, „но, говоритъ проф. Линицкій, оно далеко не обнимаютъ Его во всей цѣлости, какъ это м. б. дано только чрезъ религіозный опытъ“—Пособіе къ изуч. вопр. филос. 73 стр.

какъ показано выше, и у древнихъ церковныхъ писателей. Какъ причина всего, Богъ присутствуетъ на небѣ и землѣ¹⁾, Его творчески-промыслительная дѣятельность видна повсюду, какъ въ органическомъ мірѣ, такъ и неорганическомъ, какъ въ царствѣ неразумныхъ, такъ и разумныхъ существъ. Вездѣ Онъ проявляется, какъ Абсолютная причина нравственнаго и физическаго порядка, гармоніи, какъ высочайшій принципъ исторіи, какъ причина живущей въ сердцѣ каждаго человѣка идеи Божества.

„Единъ Богъ и Отецъ всѣхъ, говоритъ Ап. Павелъ, Иже надъ всѣми и чрезъ всѣхъ и во всѣхъ насъ“²⁾. „Зоветь насъ Богъ, говоритъ проф. Свѣтловъ, и въ бурныхъ раскатахъ грома, и въ тихой прелести майскаго утра, и въ нѣжномъ румянцѣ зари; влечетъ насъ къ Себѣ изъ темно-синей бездны неба, слышится призывный голосъ любви Его изъ глубины неподвижнаго моря; слышенъ Онъ чуткому сердцу и въ таинственномъ шелестѣ дубравы, и въ дивныхъ треляхъ соловьиной пѣсни, и въ тихомъ мерцаніи звѣздъ, и въ ясной улыбкѣ младенца, и въ дивной красотѣ человѣка, влечетъ насъ къ Себѣ и въ высокомъ пареніи творческаго генія, и въ звучной, потрясающей пѣсни поэта, влечетъ приливомъ восторга искусствъ, тихими радостями науки, а всего яснѣе и понятнѣе зовъ этотъ въ совѣсти человѣка“. „Вотъ что я зову вездѣсущіемъ Божиимъ, замѣтилъ великій поэтъ-философъ Гёте, Онъ повсюду распространяетъ и насаждаетъ частицы Своей безконечной любви“.

Въ видѣ заключенія можно сказать, что съ принятой точки зрѣнія на вездѣприсутствіе Божіе, какъ присутствіе всюду трасцедентной, абсолютной причины, какъ на проявленіе вездѣ творчески-промыслительной дѣятельности Бога, понятнѣе становятся и тѣ недоумѣнія, которыя всегда почти поднимаются, разъ идетъ рѣчь о вездѣприсутствіи. Такъ, прежде всего, по христіанскому представленію, хотя Богъ и

¹⁾ Поэтич. изображеніе дается въ ис. 138, 7—10. См. также Втор. 4. 39; 3 Цар. 8, 27; Іов. 11, 8; Іерем. 23, 24 и др. Изъ церковныхъ писателей поэтически раскрываетъ эту мысль Августинъ — См. Staudenmaier'a. 238 стр.

²⁾ Ефес. 4, 6. Ср. 1 Кор. 3, 16; 6, 19; 2 Кор. 6, 16.

вездѣ присутствуетъ, но есть мѣста особеннаго присутствія Его. Съ пантеистической точки зрѣнія эти мѣста должно, очевидно, понимать въ томъ смыслѣ, что въ нихъ Богъ присутствуетъ большею частью своей сущности, чѣмъ въ другихъ. Но понятно, что такое толкованіе даетъ поводъ допустить какъ бы нѣкоторую дѣлимость, количественныя степени въ бытіи Божественной сущности. Деистическое пониманіе вездѣприсутствія должно истолковать эти мѣста особеннаго присутствія Божія какъ концентраціи однихъ дѣйствъ Божіихъ. Болѣе же правильное рѣшеніе вопроса дается теистическимъ пониманіемъ. Истинно-христіанскій взглядъ видитъ вездѣсущаго Бога особенно тамъ, гдѣ для него яснѣе обнаруживается творчески-промыслительная дѣятельность Абсолютнаго Существа, какъ напримѣръ, существо духа человѣческаго яснѣе проявляется для насъ, положимъ, въ государственной дѣятельности, чѣмъ въ ремесленной. Конечно, это сравнительно болѣе очевидное для насъ обнаруженіе дѣятельности Божіей есть вмѣстѣ съ тѣмъ откровеніе христіанину и существа Божія, хотя во внутреннемъ своемъ существованіи оно остается тождественнымъ себѣ во всѣхъ отношеніяхъ и вездѣ. Впрочемъ, здѣсь не слѣдуетъ забывать словъ Спасителя, сказанныхъ самарянкѣ: „жеңо, вѣру Ми ими, яко грядеть часъ, егда ни въ горѣ сей, ни во Іерусалимѣхъ поклонитесь Отцу“¹⁾.

Еще чаще при рѣшеніи вопроса о вездѣприсутствіи Божіемъ является недоумѣніе другого рода: Богъ вездѣсущъ, присутствуетъ Онъ, очевидно, и въ мірѣ порочныхъ и злыхъ духовъ. Но, съ другой стороны, „кое общеніе свѣту ко тьмѣ“? Это видимое противорѣчіе между присутствіемъ и въ то же время отсутствіемъ Божіимъ особенно занимало богослововъ среднихъ вѣковъ, доходившихъ иногда въ рѣшеніяхъ этого вопроса до смѣшныхъ выводовъ.

Теистическое пониманіе вездѣприсутствія устраняетъ эти ненужныя усложненія. Міръ разумно-нравственныхъ существъ, по истинно-христіанскому представленію, есть міръ свободы. Поэтому и вездѣприсутствіе Божіе можетъ проявляться здѣсь, можно сказать, двоякимъ образомъ: поло-

¹⁾ Іоан. 4, 21.

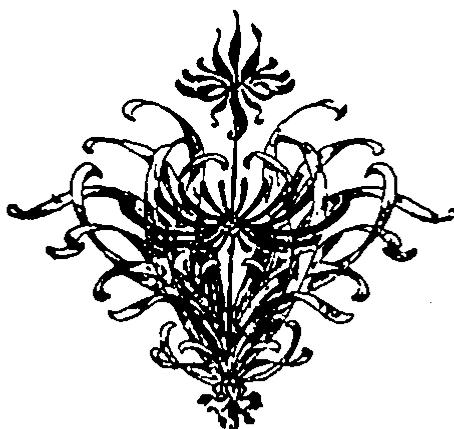
жительно и отрицательно. Положительно, когда на встрѣчу дѣйствіямъ вездѣсущаго Бога идетъ благочестивое поведеніе конечнаго духа, и отрицательно, когда такой дѣятельности Божіей противостоитъ эгоистическая, непріятная дѣятельность сотвореннаго духа. Но присутствуя всюду своей дѣятельностью, Богъ, сказали мы, есть вмѣстѣ съ этимъ и трансцендентная причина, въ своемъ внутреннемъ самосуществованіи остающаяся тождественной себѣ. Какъ трансцендентная причина, Богъ присутствуетъ и тамъ, гдѣ Своей творчески-промыслительной дѣятельности Онъ встрѣчаетъ противленіе. Это проявляется въ томъ, что и богопротивный духъ, несмотря на всѣ усилія, не можетъ удалиться отъ вездѣсущаго Бога. И въ тотъ моментъ, когда ему кажется, что онъ свободенъ, его побѣда есть только гибель, удаленіе отъ Творца есть внутренняя гибель для твари, ея повидимому независимая жизнь есть только духовная смерть внутреннее разстройство. Отпавши отъ Бога, сотворенный Духъ, будетъ-ли то человѣкъ или злой духъ, всетаки останется сотвореннымъ существомъ, онъ не можетъ окончательно выйти изъ этического міра и перейти въ міръ естественный, превратиться въ цвѣтокъ или другое растеніе, онъ остается вѣчно духомъ, хотя и развращеннымъ. Вотъ почему и злой не меньше говоритъ о Богѣ, чѣмъ и добрый, хотя рѣчь его не славословіе Богу, а поруганіе. Это должно сказать о порочныхъ людяхъ, это же приложимо и къ злымъ духамъ. „И бѣси вѣруютъ, пишетъ Ап. Іаковъ, и трепещутъ“¹⁾, и они сознаютъ на себѣ творчески-промыслительную дѣятельность Божію, ограничивающую ихъ дѣятельность предѣлами мѣста и времени²⁾, и они мучатся своей зависимостью отъ трансцендентной причины, и у нихъ есть мучительное недовольство своимъ положеніемъ, только это сознание, это мученіе еще болѣе ожесточаетъ ихъ. У нихъ нѣтъ раскаянья, потому что нѣтъ необходимыхъ элементовъ для него: чувство виновности, живого стремленія выйти изъ грѣховнаго состоянія, увѣренности въ возможность лучшей жизни, что предполагаетъ вѣру въ добро и религіозной на-

¹⁾ Іак. 2, 19.

²⁾ Іовъ 2.

дежды на милость Божию. Страхъ предъ Богомъ еще болѣе отчуждаетъ ихъ отъ Бога, убиваетъ любовь къ Нему, а убивая любовь, убиваетъ и губитъ вмѣстѣ съ тѣмъ и душу, дѣлая невозможнымъ обращеніе ея къ Богу. Такъ оправдывается то противорѣчивое на первый взглядъ выраженіе, что вездѣсущій Богъ есть и тамъ, гдѣ Онъ повидимому и дѣйствительно отсутствуетъ, что и черезъ отсутствіе можетъ обнаруживаться вездѣприсутствіе Божіе.

Анатолій Мышкинъ.





Божество Ісуса Христа въ невольномъ призна- ніи невѣрующихъ философовъ.

О черкъ.

(Окончаніе *).

IV.

**Грубый трансцендентальный раціонализмъ. Штраусъ, Паркеръ,
Пеко, Ренанъ и Коббе.**

Подъ вліяніемъ философіи Гегеля возникъ раціонализмъ крайняго направленія, составившій лѣвую партію гегельянской школы и отличающійся рѣзкою враждебностью къ христіанству ¹⁾. Изъ представителей грубаго раціонализма замѣчательнень докторъ Давидъ Фридрихъ Штраусъ (1808—1874), сдѣлавшій своимъ основнымъ правиломъ безусловное отрицаніе всего сверхъестественнаго и ставшій такимъ образомъ смертельнымъ врагомъ христіанства. Критики Св. Писанія раціоналисты, предшественники Штрауса, отрицали чудеса Ветхаго Завѣта, Штраусъ же поставилъ всю евангельскую исторію на одну доску съ древнимъ миеомъ римлянъ и грековъ. Онъ сдѣлалъ это путемъ сочиненія своего о жизни Ісуса „Leben Jesu“, въ которомъ подвергъ жизнь Богочеловѣка беспощадной критикѣ, объясняя все чудесное

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 13 за 1912 годъ.

¹⁾ Георгъ Вильгельмъ Гегель (1770—1831 г.). Глава абсолютнаго идеализма имѣлъ много послѣдователей, приверженцевъ его философской системы. По смерти его послѣдователи раздѣлились на три партіи лѣвую—которой принадлежали грубые трансцендентальные раціоналисты, центръ, занимавшій позицію соотвѣтственно самому названію и правую партію защищавшую чистую философію Гегеля и стремившуюся примирить ее съ религіознымъ міросозерцаніемъ.

натуральнымъ методомъ. Но развѣнчивая Христа въ однихъ мѣстахъ своихъ сочиненій, Штраусъ въ другихъ облакаетъ Его ореоломъ величія. Онъ, на примѣръ, пишетъ:

„Въ религіи, какъ показываетъ самое значеніе этого слова, выше всего сказывается всегда единеніе человѣческаго съ божественнымъ, въ силу котораго первое во всѣхъ своихъ движеніяхъ совершенно обуславливается послѣднимъ. Это дѣйствіе или явленіе въ то же время чувствуется и сознается какъ наше собственное. Въ Иисусѣ дѣйствительно существовало это единеніе; Онъ не словомъ только высказалъ его, но и фактически осуществилъ его во всѣхъ положеніяхъ жизни: отсюда въ религіозной области Онъ достигъ той высшей точки, которую въ будущемъ никто не въ состояніи переступить“.

„... Въ Иисусѣ открылась идея, которую Онъ въ первый разъ ввелъ въ человѣчество, именно сознаніе существеннаго единства истинно человѣческаго съ божественнымъ,—это такая всемогущая сила, что ею всецѣло и непрерывно была проникнута и освящена вся Его жизнь. Слѣдовательно, до тѣхъ поръ, пока человѣчество будетъ чувствовать необходимость религіи (безъ религіи же оно никогда не останется), оно никогда не останется безъ Христа, такъ какъ желаніе имѣть религію безъ Христа было бы столько же странно, сколько странно желать поэзіи и обходить Гомера, Шекспира и др. Но Христосъ уже потому самому, что Онъ неотдѣлимъ отъ высшей формы религіи, есть историческое, а не миѳическое лицо, не простой символъ. Этому историческому, личному Христу изъ его жизни принадлежитъ то, въ чемъ открылось Его религіозное совершенство: это—Его образъ, Его нравственныя дѣйствія и страданія. Но если остается для насъ Христосъ, и если Онъ остается для насъ тою высотой, какую только мы можемъ знать и представить въ религіозномъ отношеніи, если Онъ остается такимъ, безъ присутствія котораго въ душѣ невысказанно совершенное благочестіе, то слѣдовательно, въ Немъ остается для насъ сущность христіанства ¹⁾).

„Если мы спросимъ, говоритъ Штраусъ въ своей жизни Иисуса („Leben Jesu“): какимъ образомъ выработалось въ

¹⁾ „Zwei friedliche Blätter“ Alt. 1839 г., стр. 127, 130—132.

Иисусъ такое гармоническое состояніе духа, то въ существующихъ у насъ памятникахъ о Его жизни мы нигдѣ не найдемъ свѣдѣній о той трудной борьбѣ, изъ которой образовался этотъ духъ. Во всѣхъ натурахъ, прошедшихъ очистительный путь борьбы и сильныхъ душевныхъ переворотовъ (припомнимъ только борьбу, какую выдержали ап. Павелъ, бл. Августинъ), навсегда остаются слѣды этой борьбы, полагая на ихъ характеръ нѣчто суровое, острое и мрачное. У Иисуса же мы не находимъ такихъ слѣдовъ; съ самаго начала Онъ является прекраснымъ Лицомъ, которое само изъ себя развивается, все яснѣе и яснѣе сознаетъ себя, чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе остается вѣрнымъ себѣ, и никогда не имѣетъ нужды начинать другую новую жизнь. Но это естественно не исключаетъ серьезнаго труда надъ самообладаніемъ, какъ и Самъ Иисусъ признался, отклонивъ отъ Себя эпитетъ „благой“, который приписывали Ему“.

Миѳическая теорія Штрауса нашла себѣ защиту въ американцѣ Теодорѣ Паркерѣ (1810—1860 гг.), котораго критики считаютъ сбившимся съ толку филантропомъ¹⁾. Однако и этотъ защитникъ Штрауса въ сочиненіяхъ своихъ приводитъ доказательства служащія защитой Божественнаго достоинства Христа.

„При сужденіи о характерѣ Иисуса, говоритъ Паркеръ, не должно забывать того, что Онъ умеръ въ такихъ лѣтахъ, когда нравственныя силы человѣка не достигаютъ еще полнаго совершенства. Величайшія творенія духа, самыя зрѣлыя предположенія людей, всѣ глубокіе и прочныя планы міровыхъ улучшеній являются въ такомъ періодѣ, когда долгій опытъ даетъ устойчивое основаніе для осуществленія. Сократъ, въ преклонныхъ лѣтахъ, не достигъ той мудрости, какую явилъ Младенецъ; извѣстные намъ поэты и философы стали такими въ позднѣйшій періодъ своей жизни. Мы видимъ передъ собою юношу (Иисуса), имѣющаго съ небольшимъ тридцать лѣтъ, человѣка, лишеннаго выгодъ высшаго общественнаго положенія, среди невѣжественныхъ, грубыхъ людей, человѣка, родившагося въ городѣ, жители котораго сдѣлались предметомъ злой насмѣшки, среди народа, отличавшагося отъ всѣхъ другихъ націй суевѣріемъ, высоко-

¹⁾ Ф. Штраусъ соч. „І. Христосъ—чудо исторіи“.

мѣрнымъ, крайнимъ эгоизмомъ и презрѣніемъ другихъ народовъ,—видимъ чловѣка, рожденнаго въ эпоху особенно сильной испорченности, когда сущность религіи исчезла даже изъ нравовъ посвятившихъ себя ей служителей, и когда преступленія нашли для себя широкій примѣръ среди мятежнаго, угнетеннаго, попрагнаго народа. Мужъ, сдѣлавшійся предметомъ насмѣшекъ за свои недостатки въ знаніи, среди массы формалистовъ, лицемѣрныхъ священниковъ и упавшаго народа, проповѣдуетъ такую чистую мораль, такую чистую религію, соединяетъ въ своемъ лицѣ возвышеннѣйшія заповѣди и божественную жизнь, осуществляетъ сновидѣнія пророковъ и мудрецовъ болѣе, чѣмъ имъ это представлялось; стоитъ свободнымъ отъ всѣхъ предразсудковъ своего времени, своего народа и своей секты, первое мѣсто въ своемъ сердцѣ даетъ Духу Божію; не даетъ значенія формальному исполненію закона, столь свято, всегда чтимаго, оставляетъ въ сторонѣ жертвы, храмъ и священниковъ; сталкиваетъ съ пьедестала законниковъ со всею ихъ ученостью и лицемѣріемъ. Его ученіе прекрасно какъ свѣтъ, высоко какъ небо и истинно какъ Богъ, Онъ выше всѣхъ философовъ, поэтовъ, пророковъ, раввиновъ. Но Назаретъ не былъ Аѳинами, которые дышали воздухомъ философіи; въ Назаретѣ не было залы лицаея, не было даже пророческой школы. Въ сердцѣ этого юноши былъ Богъ“.

„... Что за превосходнѣйшее сердце это было, какое только когда нибудь билось въ груди, и трепетало подъ Духомъ Божіимъ! Сколько словъ утѣшенія, совѣтовъ, увѣщаній, обѣщаній, надежъ вышло изъ него,—словъ которыя такъ освѣжаютъ душу, какъ небесная роса засохшую траву. Какія глубокія наставленія въ Его рѣчахъ, какая высшая мудрость въ Его притчахъ, въ которыхъ такъ ясно отразилась іудейская жизнь! Какая глубокая божественность души въ Его заповѣдяхъ, дѣлахъ, симпатіяхъ и покорностяхъ“.

„... Сравни Иисуса съ другими учителями. Они предупреждаютъ, о чемъ намѣрены сказать; нѣкоторые изъ нихъ ожидаютъ поощреній, получаютъ новыя свѣдѣнія, слѣдуютъ новымъ методамъ и скоро становятся выше своихъ наставниковъ, хотя обладаютъ иногда и меньшими, сравнительно съ ними дарованіями. Это случается съ каждымъ основателемъ философской школы, всякой религіозной секты. Но

вотъ прошло уже восемнадцать столѣтій съ тѣхъ поръ, какъ жилъ и дѣйствовалъ Христосъ. Но кто же изъ людей, какая христіанская секта, вполнѣ постигла мысли Іисуса, вполнѣ поняла его методы и приложила все это къ жизни? Люди у креста раздѣлили между собой Его одежды, бросили жребій о Его несшитомъ хитонѣ; но, Который такъ торжественно поправъ въ мірѣ грѣхъ и смерть, Который страдалъ и умеръ и покорилъ вселенную,—всѣ ли понимаютъ Его“¹⁾.

Одинъ изъ новѣйшихъ французскихъ писателей Пеко (Pecauc) въ своемъ сочиненіи о Христѣ признаетъ себя вынужденнымъ свидѣтельствовать въ пользу Христа. Онъ говоритъ:

„Какой недосыгаемой высоты достигъ характеръ Іисуса сравнительно съ высочайшими и, однакожъ, всегда несовершенными типами древности! Какой человекъ съумѣлъ когда нибудь такъ мужественно противостать злу? Кто лучше Его перенесъ противорѣчія и невзгоды? Гдѣ, въ комъ мы можемъ найти такое развитіе нравственной силы? Видѣлъ-ли кто когда нибудь такого человека, который пріобрѣлъ бы себѣ повиновеніе съ такимъ царскимъ авторитетомъ? И въ самомъ дѣлѣ никто не можетъ указать намъ такого человека, который былъ бы такъ нѣженъ, кротокъ и любвеобиленъ, какъ Онъ. Какое сердечное состраданіе являлось у Него при взглядѣ на бѣдствія и духовныя нужды своихъ братій! Но и тогда, когда Лицо Его омывалось слезами, во взорѣ Его сіялъ ненарушенный миръ. Духомъ Онъ жилъ въ домѣ своего небеснаго Отца. Онъ никогда не отрывалъ своего взора отъ невидимаго міра, и при всемъ томъ въ короткое время Онъ обнаружилъ такой практической смыслъ, какимъ не обладалъ ни одинъ изъ сыновъ персти. Что удивительнѣе: величіе ли Его царскаго достоинства, которое изливалось отъ Его лица, или неподражаемая простота, которою обставлено все Его явленіе. Паскаль видѣлъ это небесное лицо, когда представлялъ Его слѣдующимъ образомъ: Іисусъ Христосъ былъ кротокъ и терпѣливъ, святъ, святъ, святъ предъ Богомъ; страхъ для злыхъ духовъ; безъ вся-

¹⁾ Изъ сочин. „A. Discourse of watters pertaining to Religion“. Boston 1847 г., стр. 275, 278, 279, 281. Наход. въ сочин. Ф. Шоффа „І. Христосъ—чудо исторіи“.

каго грѣха. Въ какомъ ослѣпительномъ блескѣ и въ какой удивительной славѣ является этотъ образъ предъ взорами духа, обрѣвшаго мудрость! Для того, чтобы предстать во всемъ блескѣ своего царскаго величія, Иисусу не было необходимости явиться царемъ, тѣмъ не менѣе Онъ явился во всей Своей славѣ. Онъ былъ Владыка надъ всѣмъ, потому что дѣйствительно по братски относится ко всему. Его нравственная жизнь вполнѣ проникнута была божествомъ: Онъ представляетъ добродѣтель въ образѣ любви и повиновенія. Со своей стороны мы посвящаемъ Ему свою любовь“.

Фридрихъ Штраусъ, развѣнчавшій Христа на степень простого человѣка и лишившій Его Божественнаго величія, нашелъ себѣ послѣдователя во французскомъ писателѣ Эрнестѣ Ренанѣ. Ренанъ съ легкомысліемъ, блескомъ и щегольствомъ,—отличительными качествами парижскаго беллетриста,—облекъ жизнь Христа въ легенду. Онъ съ ненавистью отнесся ко всему сверхъестественному, что сообщаютъ евангелисты, оставивъ отъ евангельскаго живого Иисуса одну призрачную тѣнь. Это сдѣлалъ Ренанъ посредствомъ романа „Жизнь Иисуса“ (*Viê de Iéseus*), представляющаго плодъ сомнительной фантазіи, основанной на гипотезѣ пошлаго обмана.

Однако наряду съ хулою и извращеніемъ дѣйствительныхъ фактовъ изъ жизни Христа, въ пользу легендарной гипотезы, встрѣчаются въ томъ же романѣ строки наводящія на ту мысль, что Ренанъ противорѣчитъ самъ себѣ. Въ этихъ строкахъ Ренанъ видимо преклоняется предъ величіемъ жизни, характера, ученія и дѣлъ Иисуса и тѣмъ невольно признаетъ Его Божество. Постараемся указать эти любопытныя мѣста въ произведеніи Ренана, въ которомъ онъ приходитъ даже въ восторгъ предъ обаятельною личностью Христа, жизнь котораго дерзнулъ безъ всякаго основанія облечь въ легенду.

„Иисусъ,—пишетъ Ренанъ,—не можетъ быть исключительнымъ достояніемъ тѣхъ, которые называютъ себя Его учениками. Онъ есть общее достояніе и честь всякаго, въ чьей груди бьется человѣческое сердце. Слава Его заключается не въ томъ, чтобы Его выдѣлять изъ исторіи, напротивъ, мы воздаемъ Ему истинное почитаніе, и въ то же время утверждаемъ, что безъ Него вся исторія человѣчества те-

ряетъ свой смыслъ“. (Изъ заключит. словъ введенія къ роману).

„Главное событіе всемірной исторіи заключается въ переворотѣ, посредствомъ котораго благороднѣйшая часть языческаго міра приняла религію, основывающуюся на единствѣ Божіемъ, Троицѣ и воплощеніи Сына Божія. Такой переворотъ потребовалъ бы, по меньшей мѣрѣ, тысячи лѣтъ. Новая же религія для своего развитія употребила не больше трехъ сотъ лѣтъ. Основаніе для переворота, о которомъ мы говоримъ, заключается въ обстоятельстве, случившемся въ правленіе Августа и Тиверія. Въ это время жила та могущественная личность, которая при помощи инициативы любви, которую она успѣла ввести въ человѣческое сознаніе, дала начало и предметъ для будущей вѣры человѣчества, (гл. 1, стр. 1).

... Рядъ (миссіонерско-іудейскихъ) лицъ и свидѣній, эта смѣна надеждъ и обольщеній, эти ожиданія, безпрестанно попираемая ненавистною дѣйствительности, нашли наконецъ своего толкователя въ несравнимомъ мужѣ, которому всеобщее сознаніе усвоило званіе „Сына Божія“,—и усвоило совершенно справедливо: потому что Онъ сообщилъ религіи несравненно большій шагъ, чѣмъ кто нибудь до Него сдѣлалъ это и сдѣлаетъ послѣ Него (стр. 13).

Иисусъ не имѣетъ никакихъ видѣній, Богъ непосредственно говоритъ Ему, Богъ въ Немъ, „Онъ въ собственномъ сердцѣ находитъ все, что говоритъ о Своемъ Отцѣ. Онъ живетъ въ неразрывной связи съ сердцемъ Бога; Онъ слышитъ и понимаетъ Его, безъ грома и горящаго куста, какъ было съ Моисеемъ, безъ открытой бури, какъ у Іова, безъ оракула, какъ дѣлали древніе греки, безъ генія, какъ Сократъ, безъ архангела Гавріила, какъ у Магомета. Образы и галлюцинаціи совсѣмъ не имѣютъ здѣсь мѣста. Объясненіе Суфи, который выдавалъ себя за одно съ Богомъ, представляетъ совершенно другое явленіе. Иисусъ вѣрилъ, что стоитъ въ непосредственной связи съ Богомъ; Онъ считалъ Себя Сыномъ Божіимъ. Онъ обладалъ высочайшимъ боговѣдѣніемъ, которое когда нибудь существовало между людьми (54).

По всей вѣроятности, Иисусъ съ самаго начала смотрѣлъ на свои отношенія къ Богу какъ на отношенія Сына къ Отцу. Это Его великое оригинальное дѣло, и въ этомъ

отношеніи Онъ никакимъ образомъ не принадлежитъ своему народу. Ни іудей, ни магометанинъ, не учили такому плѣнительному богословію любви. Богъ Іисуса не гнѣвный владыка, уничтожающій людей, когда Ему угодно, осуждающій когда вздумается, или дѣлающій насъ блаженными, когда Ему заблагоразсудится. Богъ Іисуса есть нашъ Отецъ. Мы слышимъ Его, когда прислушиваемся къ тихому внутреннему голосу, говорящему въ насъ: „Отче!“ Богъ Іисуса—это не пристрастный Владыка, избравшій Израиля въ Свой народъ и, несмотря ни на что и ни на кого, покровительствовавшій ему, Онъ есть Богъ всего человѣческаго рода (50).

Ни ветхозавѣтный законъ, ни талмудъ не покорили и не перемѣнили міра. Евангельская мораль остается высочайшимъ твореніемъ, которое вытекло изъ человѣческаго сознанія, прекраснѣйшей книгой закона совершенной жизни, книгой, которая когда либо изображала нравственное ученіе (61).

Евангеліе—это самое надежнѣйшее успокаивающее средство среди житейскихъ заботъ, это постоянное *sursum corda* (горѣ сердца), могущественное забвеніе земныхъ тревоженій, сладостное напоминаніе подобное тому: „Марѳа, Марѳа! ты заботишься и хлопчешь о многомъ,—одно только нужно!“ Благодаря Іисусу,—самое жалкое существованіе, влачимое среди печальнаго или рабскаго исполненія долга, носить на себѣ отраженіе неба. Среди нашей шумной цивилизаціи одно воспоминаніе о свободной галилейской жизни дѣйствуетъ освѣжительно, подобно „росѣ ермонской“, которая спасла міръ отъ безплодія и ничтожества, которыя готовы были совершенно облечь ниву Божію (127).

Христосъ въ первый разъ высказалъ мысль, на которой основывается зданіе вѣчной религіи. Онъ основалъ истинное Богопочтаніе, не приурочивая его къ какому нибудь извѣстному возрасту и климату,—богопочтеніе, которое до конца міра найдетъ для себя мѣсто въ великихъ душахъ. „Если бы другія планеты были населены жителями, одоренными разумомъ и нравственностью, и если бы они услышали слово Іисуса, то и ихъ религія не могла бы разниться отъ той, какую проповѣдалъ Онъ у колодезя Іакова. Люди были неспособны остаться при богопочтеніи (въ духѣ и истинѣ): мы достигаемъ идеала такого богопочтенія развѣ

на одно мгновеніе. Слова Іисуса были яркимъ лучемъ среди темной ночи: восемнадцать столѣтій необходимы были для безконечно человѣческаго рода (ахъ, что говорю только для малой части человѣчества) для того, чтобы свыкнуться съ этимъ свѣтомъ. Но свѣтъ обратится въ совершенный день, и человѣчество, пройдя чрезъ всѣ фазы заблужденій, возвратится къ этимъ словамъ, какъ къ безсмертному выраженію своей вѣры и надежды (168).

Покойся теперь въ Своей Славѣ, величайшій Основатель: Ты исполнилъ Свое дѣло, Твое божество стоитъ неизблемо. Не опасайся, что дѣло Твоихъ трудовъ можетъ погибнуть чрезъ какую нибудь ошибку. Возвысившись надъ областью заблужденій, Ты, съ высоты Божественнаго міра, будешь всегдашнимъ свѣдѣтелемъ безконечныхъ плодовъ Твоего дѣла. Въ вознагражденіе за нѣсколько часовъ страданій, не разъ посѣщавшихъ Твою душу, Ты увѣнчанъ совершеннѣйшимъ безсмертіемъ. Въ теченіе тысячелѣтій міръ будетъ проповѣдывать Тебя! Ты знамя нашихъ споровъ, знамя, около котораго завязывается отчаяннѣйшая борьба. Въ тысячу разъ Ты сталъ жизненнѣе, въ тысячу разъ возлюбленнѣе послѣ Твоей смерти, чѣмъ въ продолженіе Твоей жизни на землѣ. Ты сдѣлался столь драгоценнымъ камнемъ для человѣчества, что для того, чтобы искоренить Твое имя въ этомъ мірѣ, необходимо разрушить міръ до основанія. Между Тобой и Богомъ нѣтъ различія. (*Entre toi et Dieu on ne distinguera plus*). Совершенный побѣдитель смерти, вступи во владѣніе Твоимъ Царствомъ. Царскій путь, по которому Ты долженъ пройти, приотвленный въ теченіе тысячелѣтій поклонниками Твоими, вполне принадлежитъ Тебѣ.

Чтобы ни случилось въ будущемъ, никто не превзойдетъ Іисуса, почтеніе къ нему, всегда будетъ юно, непрерывно, Его исторія всегда будутъ вызывать слезы; Его страданія всегда будутъ трогать благороднѣйшія сердца; во всѣ времена будетъ возвѣщать, что между сынами человѣческими не родилось никого больше Іисуса¹⁾.

Ренанъ, въ приведенныхъ выдержкахъ изъ его богохульной книги, признаетъ неволью Христа Богомъ. Какъ не

¹⁾ Соч. Ренана „Жизнь Іисуса“ „*Vie de Jesus* par E. Renan, membre de l'Institut, Paris 1864 г. 7-е изд. Выдержки находятся въ книгѣ Ф. Шаффа „Іисусъ Христосъ чудо Исторій“ Спб. изд. 1893 г.

изоощрется онъ въ опредѣленіи личности Іисуса, однако не можетъ отрицать совершенно ея величія и недосягаемаго достоинства. И въ словахъ Ренана: „между Тобой и Богомъ нѣтъ различія“ не слышно ли развѣ признанія Божества Христа?

На Ренановскую „Жизнь Іисуса“ были сдѣланы замѣчанія англійскою писательницею миссъ Коббе, послѣдовательницею Паркера. Она справедливо говоритъ, что примѣненіе эстетической критики къ тайнамъ религіи очень трудно и это, конечно, зависитъ отъ ограниченности чувствъ предъ святостью идеи подвергаемой критикѣ. Ренанъ былъ неспособенъ понять въ Христѣ божественное. Высказываясь такъ противъ Ренана, Коббе развиваетъ свой взглядъ на Христа, находя свою точку зрѣнія теистическою. Только ея теизмъ не библейскій, а представляетъ новую фазу натурализма и деизма, оживленныхъ филантропіею и религіозн. сантиментальностью. Представляемъ выдержки изъ одного сочиненія Коббе, свидѣтельствующія о Христѣ. Они представляютъ чувства души ищущей во мракѣ Спасителя, Который неизвѣстенъ для нея ¹⁾).

„Четыре евангелія, пишетъ Коббе, дали намъ столь живой образъ, и этотъ образъ столь долгое время блистаетъ золотыми лучами предъ глазами христіанства, что крайнее, что можетъ сдѣлать наша философія, состоитъ въ сознаніи своего частнаго заблужденія.

Время не оставило намъ совершеннаго и вѣрнаго изображенія этого благороднаго лица, нѣкогда озиравашаго палестинскія равнины; никто не можетъ представить намъ Его, ни одна фотографія не скажетъ намъ, таковъ ли Онъ былъ, какимъ представляютъ Его себѣ наши сердца. Еще съ сильнѣйшею болью смотримъ мы на волны времени, желая видѣть въ нихъ изображеніе поблекнувшаго и исчезнувшаго образа, какимъ его ясно можно было видѣть въ водѣ, когда Іисусъ смотрѣлъ съ корабля на шумящія волны геннисаретскаго озера, успокаивая испуганныхъ учениковъ. Нѣкоторыя, впрочемъ, черты этого образа представляются намъ часто какъ бы для того, чтобы только успокоить насъ, но и

¹⁾ Выдержки изъ сочиненія Коббе „Broken Lights: an Inquiry into the present condition and future Prospects of Religious Faith. Boston 1864 г. находятся у Шаффа.

при всемъ этомъ въ цѣломъ все таки остается впечатлѣніе лица, исполненнаго благодати и истины.

Одно только мы можемъ утверждать, что самое возвышенное ученіе, чистѣйшія нравственныя предписанія, глубочайшія духовныя откровенія, о которыхъ рассказывается въ евангеліяхъ, дѣйствительно происходятъ отъ Христа. Виновникъ христіанскаго движенія долженъ быть величайшею душою какъ своего, такъ равно и всякаго времени. Еслибъ Онъ не высказалъ принадлежащихъ Ему словъ истины, то кто бы ихъ возвѣстилъ намъ? Для того, чтобы создать Іисуса, необходимо быть самому Іисусомъ.

Что ученики Іисуса въ Немъ, какъ обладавшемъ глубочайшимъ духовнымъ вѣдѣніемъ и достигшемъ высочайшаго духовнаго совершенства изъ всѣхъ человѣческихъ дѣтей, видѣли воплощеніе духовной исторіи всего человѣческаго рода,—это насъ нисколько не удивляетъ. Можетъ быть, жизнь Іисуса прошла чрезъ всѣ степени внутренняго развитія. Быть можетъ, была минута, когда въ Его еще дѣтскомъ сердцѣ впервые пробудилось чувство независимой религіи, и Онъ спрашивалъ Своихъ родителей: „не вѣстели яко въ тѣхъ, яже Отца моего, достоинъ быти Ми?“ Быть можетъ, было время продолжительныхъ и уединенныхъ размышленій и аскетическихъ подвиговъ на жгучихъ холмахъ пустыни, подвиговъ и размышленій, которыя онъ заключилъ сильною борьбою съ искушавшими Его страстями, борьбою, въ которой укрѣпилась бы всякая сильная душа, и послѣ которой каждый святой закончилъ бы свои подвиги побѣдоносными словами, сказанными Іисусомъ: „отойди отъ Меня сатана“. Быть можетъ, былъ часъ прославленія, когда душа Его озарилась полнымъ блескомъ любви Божіей. Быть можетъ, была ужасная геесиманская ночь, когда борьба искушеній еще разъ и еще сильнѣе должна была вызвать новую, жесточайшую борьбу и усердную молитву, сопровождающуюся кровавыми слезами, которую Онъ побѣдоносно заключилъ словами, еще сильнѣе и еще совершеннѣе прежняго „не Моя, но Твоя да будетъ воля“. Можетъ быть, была минута, ужаснѣйшая изъ всѣхъ минутъ, когда въ смертной борьбѣ на крестѣ Богъ закрылъ Свое Лицо, когда Ему пришлось вынести послѣднее испытаніе, вызвавшее изъ Его груди самый страдальческій вопль, какой когда либо вы-

рывался изъ человѣческихъ устъ: „Боже мой, Боже мой! зачѣмъ Ты меня оставилъ?“ Быть можетъ, когда миновалъ ужаснѣйшій мракъ страданій, когда насталъ конецъ, Христосъ созналъ, что дѣло Его Отца, задолго предъ этимъ начатое Имъ въ храмѣ, теперь уже совершилось и что любовь Его Отца теперь стала Его вѣчнымъ достояніемъ, что не Моисей и не Илія, а несчастный распятый разбойникъ будетъ съ Нимъ въ этотъ день въ раю, и когда Онъ молился за своихъ оставленныхъ враговъ: „Отче, прости имъ; они не знаютъ, что дѣлаютъ“, тогда Онъ Обнялъ мыслию все дѣло Своей жизни, склонилъ Свою голову и сказалъ: „совершилось“!

У насъ всегда найдется достаточно средствъ, чтобы составить себѣ сужденіе о характерѣ Іисуса. Мы можемъ измѣрить этотъ характеръ „тѣнью или лучше свѣтомъ, который бросилъ Іисусъ на міръ... (слова Паркера). Мы можемъ судить по тѣмъ великимъ плодамъ, какіе произвели Его слова и Его жизнь. Что былъ міръ до него? Чѣмъ онъ сдѣлался послѣ Него? Предлагая эти вопросы, мы не можемъ ошибиться въ отвѣтѣ на нихъ. Большіе и всеобщіе результаты христіанскаго движенія достаточно ясны и не зависятъ отъ подлинности и достовѣрности однѣхъ книгъ. Если мы находимъ мѣру для выраженія переменны, какую произвело на міръ христіанство, то это еще лучше для выраженія величія Христа.

Во Христѣ мы напрасно станемъ искать величія самодержца, государственнаго мужа, политико-экономиста, повелителя, метафизика, ученаго изслѣдователя, поэта, историка, художника. Онъ не владѣлъ никакими внѣшними и, такъ сказать, осязательными знаками величія. Намъ стоитъ только попристальнѣе взглянуть на внутренній міръ, чтобы видѣть слѣды Его дѣла, и мы поймемъ все Его величіе. Но и при этомъ мы не можемъ еще ручаться за вѣрность нашихъ воззрѣній, потому что существуютъ различныя точки зрѣнія, съ которыхъ можно смотрѣть на внутренній міръ. Тѣ, которые смотрятъ на Христа съ рационалистической точки зрѣнія и ищутъ въ Немъ собственно человѣческаго достоинства, которое Онъ вполне заслужилъ, обыкновенно обращаютъ свое вниманіе, только на нравственную сторону ученія и видятъ въ Немъ величайшаго нравствен-

наго мірскаго реформатора. Дѣйствительно, Его можно считать реформаторомъ, но Онъ остается неизмѣримо выше обыкновенныхъ реформаторовъ“...

Фактъ обновленія человѣческаго рода самый важный фактъ изъ всѣхъ явленій нравственнаго міра. Ничто не можетъ сравниться съ его вліяніемъ на всю жизнь и характеръ людей. Поэтому, если хотятъ говорить о величіи такого религіознаго учителя, какимъ былъ Христосъ, то не должны этого, и при этомъ самаго важнаго факта, упускать изъ виду. Мы не можемъ обойти этотъ фактъ молчаніемъ и спрашивать только о морали или теологіи, проповѣданныхъ Христомъ. Мы должны спросить: имѣлъ ли Онъ что нибудь такое, послѣ чего, человѣчество почувствовало себя способнымъ сдѣлать огромнѣйшій шагъ,—перейти отъ невожденной къ возрожденной жизни?

Если мы дѣйствительно будемъ судить по тому вліянію, какое Онъ произвелъ на жизнь человѣчества, то окажется, что это то и составляетъ такой пунктъ, который невольно открываетъ предъ нами величайшіе слѣды Его дѣла. Если сравнимъ древній міръ съ новымъ, языческій міръ съ христіанскимъ, то найдемъ, что общій характеръ представляетъ совершенную аналогію съ тѣмъ, что мы называемъ относительно отдѣльнаго человѣка невожденнымъ и возрожденнымъ. Конечно, и до пришествія Христа можно найти немало великихъ людей между евреями, греками, индѣйцами,—у всѣхъ народовъ и во всѣхъ языкахъ. Несомнѣнно съ другой стороны и то, что милліоны невожденныхъ и нынѣшній день насчитываются въ человѣческой семьѣ, и послѣ пришествія Христова. Однако, не смотря на все это, съ пришествіемъ Христа мы находимъ во всемірной исторіи слѣды новаго духа, закваску, проникшую въ цѣлыя массы душъ. Въ древнемъ мірѣ все было совершенно въ своемъ родѣ. Человѣкъ осуществлялъ свой идеалъ, совершалъ прекрасное и благородное, къ которому онъ стремился. Въ новомъ мірѣ, напротивъ, ничего нѣтъ совершеннаго, а все влечетъ въ высоту, къ Богу и недостижимому совершенству святости. Языкъ древняго міра, какъ онъ говоритъ намъ въ искусствѣ, поэзіи и философіи, всегда одинъ и тотъ же: „онъ поощрялъ дѣлать добро, открывать истину, жить для добра и благороднаго. Я сдѣлалъ доброе, нашелъ истину и

жилъ для добра благороднаго“. Вотъ характеристика древняго человѣка, языкъ новаго міра, какъ онъ слышится намъ въ тысячахъ нарѣчій, есть продолжительный вопль томительнѣйшаго желанія: ахъ, если бы я могъ сдѣлать прекрасное! Еслибъ я могъ найти вѣчную, и абсолютную истину! Еслибъ возможно было жить мнѣ для добра, благороднаго и святого!

Древній міръ выросъ извнѣ и былъ по внѣшности симметриченъ. Новый міръ растетъ извнутри и не симметриченъ, и не будетъ никогда такимъ, т. к. въ сердцѣ своемъ онъ носитъ сѣмя вѣчнаго и нескончаемаго прогресса. Древній міръ строилъ храмъ, ваялъ свои статуи, изображалъ своихъ философовъ и писалъ въ честь ихъ знаменитыя эпопеи и драмы, такъ что ко всему этому не оставалось ничего прибавить.

Новый міръ въ своемъ искусствѣ, философіи и поэзіи неопытенъ, неискусенъ, но всякое дѣло исполняетъ съ живымъ духомъ, который выходитъ далеко за предѣлы древняго міра. Паренону, спустя часъ послѣ его сооруженія, нельзя было прибавить ни одного камня. Въ Миланѣ же и Кельнѣ алтари и церкви, статуи и башни въ каждомъ столѣтіи были дополняемы.

„Новый міръ совершенно отличенъ отъ древняго. Этотъ великій феноменъ исторіи безъ сомнѣнія указываетъ на соотвѣтствующее великое событіе, произведшее переворотъ въ человѣческой судьбѣ. Для того, чтобы опредѣлить, гдѣ окончился старый порядокъ и начался новый, довольно одной минуты. Необходимо было произвести сильное дѣйствіе на души, дѣйствіе, которое было бы въ состояніи уничтожить прежнее направленіе и открыть вѣкъ прогрессивной жизни. Когда же это случилось? Что было первымъ актомъ этого безкончнаго прогресса? Кто открылъ это время?

Здѣсь только мы чувствуемъ себя на твердой почвѣ. Здѣсь мы не считаемъ нужнымъ утверждать подлинность и достовѣрность отдѣльныхъ св. книгъ или примирять противорѣчащія рассказы, чтобы дать отвѣтъ на предложенные нами вопросы. Здѣсь общій голосъ исторіи человѣчества помимо нашей воли и неумышленно представляетъ неопровержимое свидѣтельство. Поворотный пунктъ отъ древняго міра къ новому, былъ началомъ христіанскаго движенія.

Вліяніе, сообщившее человѣческой природѣ новое направленіе, заключалось въ ученіи и примѣрѣ Христа. Христосъ открылъ время безконечнаго прогресса.

„Такимъ образомъ точка зрѣнія, съ которой мы, кажется, можемъ сдѣлать единственно приличную и прекрасную оцѣнку характера Христа, будетъ та, которая смотритъ на Него какъ на великаго преобразователя человѣческаго рода. Его пришествіе на землю было для жизни человѣчества тѣмъ же самымъ, чѣмъ возрожденіе для жизни индивидуума. Это не есть сомнительное заключеніе, выведенное изъ спорныхъ біографій, а широкій и простой выводъ изъ всемірной исторіи человѣчества. Мы можемъ оспаривать тѣ или другія частности, а этотъ великій результатъ стоитъ непоколебимо, возвышаясь надъ всевозможными критиками. Міръ измѣнился, и виновникомъ этой перемѣны исторія считаетъ Христа. Слѣдовательно, почитаніе, котораго желаетъ отъ насъ Христосъ, должно стоять параллельно съ нашимъ уваженіемъ къ возрожденію человѣчества. Онъ не есть исключительно нравственный реформаторъ, проповѣдавшій чистую мораль, не просто исправитель религіи, уничтожившій древнія теологическія заблужденія и учившій высшей идеѣ Бога. Онъ всѣмъ этимъ былъ и могъ всегда быть; но все-таки этого мало для того, чѣмъ дѣйствительно Онъ былъ. Онъ могъ очень легко научить міръ лучшей нравственности и богословію, но этого недостаточно для того, чтобы внести въ человѣчество новую жизнь, которая съ тѣхъ поръ неудержимо течетъ черезъ ея артеріи и проникаетъ всѣ малѣйшія ея жилы. Что дѣйствительно сдѣлалъ Христосъ, то выходитъ за предѣлы разума и научнаго богословія, превышаетъ область совѣсти и долга. Дѣло Христа было дѣломъ сердца. Онъ превратилъ законъ въ Евангеліе. Рабство иноплеменика онъ обратилъ въ свободу чадъ Божіихъ. Онъ добродѣтель возвысилъ до святости, религію до благочестія и обязанность до любви...

„Когда исполнилось предопредѣленное время, когда дѣтская вѣра отжила свой вѣкъ въ мірѣ, и на устахъ каждаго вращался безпокойный вопросъ: „Кто покажетъ намъ добро“, когда въ сердцахъ человѣчества пробудилось отращеніе отъ грѣха, и оно устало отъ несчастія, тогда Богъ даровалъ одному (т. е. Іисусу) для всего человѣчества тотъ

самый благословенный даръ, который даетъ Онъ немногимъ для многихъ. Христосъ этотъ, старшій братъ въ семьѣ человечества (Евр. II, 11, 12), былъ Спаситель человечества...

„Кто можетъ теперь рѣшить вопросъ: какимъ образомъ совершилъ Христосъ возрожденіе міра? Было ли это только слѣдствіемъ Его великаго, святого слова, или это произошло отъ того только, что Онъ возвѣстилъ людямъ, что Богъ есть Отецъ всѣхъ,—что Онъ разсказалъ о праведникахъ и неправедникахъ:—разсказалъ объ Отцѣ, прощающемъ блуднаго сына, о пастухѣ, который усердно отыскивалъ свою заблудившуюся на краю пустыни овцу, и который, отыскавъ наконецъ такую ничтожность, съ радостію принесъ ее домой? Не подѣйствовалъ ли Онъ на сердца людей тѣмъ, что возвѣстилъ людямъ, что любовь къ Богу и ближнимъ есть исполненіе закона и пророковъ? Не зависѣло ли это возрожденіе отъ Его на столько чистой и святой жизни, что люди, какъ въ наглядной притчѣ, увидѣли возлюбленнаго Сына Божія, стоящаго въ такомъ же единеніи съ Отцомъ, въ какомъ всѣ люди должны быть съ Нимъ? Не возбудилъ ли Онъ такимъ образомъ въ человѣческой природѣ непреодолимаго желанія къ сыновству и единенію съ Богомъ? Или Его слово и жизнь увѣнчались и достигли своей цѣли въ мученической смерти,—въ смерти, которая навсегда дала міру новый идеаль славы; и крестъ—это поносное орудіе смертной казни и жертвы для всѣхъ временъ, превратился въ образецъ чего то такого; что возвышается надъ всѣмъ земнымъ величіемъ и радостями; такъ что люди перестали смотрѣть на эту смерть, какъ на человѣческой позоръ и обратили ее въ предметъ божественнаго почитанія. Не возродилъ ли, спрашиваемъ, Христосъ на этомъ крестѣ міра?

Мы должны вѣрить, что Тотъ, Кому поручено было это дѣло, Тотъ, Которому указана была такая роль великаго преобразователя въ драмѣ исторіи человечества, долженъ былъ обладать высочайшимъ духовнымъ превосходствомъ. Сравнительно съ обыкновеннымъ геніемъ, съ обыкновенными силами и дарованіями въ какомъ нибудь извѣстномъ родѣ, Христосъ могъ имѣть большее или меньшее превосходство; но относительно тѣхъ непостижимыхъ способностей, при помощи которыхъ только можно достигнуть высочайшихъ религіозныхъ истинъ, и относительно той пламенной пре-

данности своему служенію, которая едва въ состояніи сдѣлать душу способною къ полученію божественныхъ откровеній,—относительно всего этого Христосъ долженъ стоять неизмѣримо выше всѣхъ. Чтобы точнѣе опредѣлить его душевное состояніе, мы можемъ сказать, что Онъ непременно долженъ былъ быть такимъ, чтобы наилучшимъ образомъ выполнить условія, при которыхъ Богъ позволилъ намъ сдѣлаться участниками Его откровенія“.

Вотъ нашъ взглядъ на Христа и Его дѣло, этотъ взглядъ, по нашему, ближе всего подходитъ къ теизму (?!) ¹⁾, —онъ признаетъ абсолютное единство Божіе и непреложность Его законовъ, установленныхъ для природы и духа, —признаетъ всѣ великіе факты религіознаго развитія чело-вѣчества,—постараемся надлежащимъ образомъ объяснить ихъ. Интересы теизма требуютъ именно такого высокаго взгляда на характеръ Христа; и тотъ необходимо долженъ впасть въ заблужденіе, кто вздумаетъ служить дѣлу Іисуса, не воздавая ему заслуженнаго высокаго почтенія. Богъ почитается самымъ лучшимъ образомъ, если мы хорошо признаемъ, что Іисусъ возбудилъ во всемъ чело-вѣчествѣ стремленіе къ высочайшему. Правильность Его законовъ защитится самымъ лучшимъ образомъ, когда допустимъ, что величайшій нравственный переворотъ совершился не посредствомъ какого-нибудь случайнаго совпаденія испорченнаго и упавшаго просвѣщенія съ явленіемъ необычнаго чудотворца, а черезъ посольство отъ Бога, въ опредѣленное время, Того, Кто былъ въ состояніи зажечь никогда не угасающій свѣтъ въ сердцахъ людей. Духовное величіе Христа есть необходимый постулатъ всей раціоналистической религіозной теоріи. Если мы отвергнемъ это величіе, то чудо христіанства остается неразрѣшеннымъ“.

V.

Позитивистъ Джонъ Стюартъ Милль. Унитарій Вилліамъ Элери Ханнингъ.

Стоящій во главѣ позитивизма вмѣстѣ съ Гербертомъ Спенсеромъ, развившимъ теорію идеи эволюціи, Джонъ Стю-

¹⁾ Теизму не библейскому, а вѣрнѣе не теизму, по деизму и натурализму. Ошибка здѣсь не малая со стороны Коббе, Г. Корсунъ.

артъ Милль (1806—1873 г.г.), извѣстенъ крайнимъ скептицизмомъ. Но будучи невѣрующимъ, онъ какъ видно изъ предсмертныхъ его „трактатовъ о природѣ, пользѣ религіи и деизмѣ“, тосковалъ о религіи. Очевидно умъ мыслителя не довольствовался выведенными имъ сухими теоріями и жаждалъ евангельской „воды живой“. И нерѣдко Милль въ сочиненіяхъ своихъ высказывалъ сужденія въ защиту религіи христіанской и идеи Бога какъ Творца міра. „Въ природѣ, писалъ онъ, какъ и въ дѣйствіяхъ человѣческихъ, замѣчается направленіе къ конечной цѣли и это направленіе опытно удостовѣряетъ насъ въ существованіи разумной причины“.

Отвергая возможность чуда вслѣдствіе узкаго понятія о немъ какъ о противу-естественномъ фактѣ, Милль дѣлалъ исключеніе лишь для явленія Христа, что можно объяснить благоговѣніемъ, хотя и невольнымъ къ Его великой личности. Онъ писалъ:

„Возможно, что въ личности Иисуса Христа, въ Его умственной и нравственной одаренности, каковую Онъ Самъ приписываетъ Богу, заключается дѣйствительное чудо въ буквальномъ смыслѣ слова; въ Иисусѣ человечество получило драгоцѣнный даръ, проявленіе котораго не вытекаетъ съ необходимостью изъ предшествующихъ обстоятельствъ, хотя отчасти и объясняется ими“.

Таково свидѣтельство мыслителя необладавшаго религіозною истиной, происходившаго отъ отца атеиста и получившаго воспитаніе чисто атеистическое. Несмотря на все это, у Милля появились проблески религіознаго сознанія. Эти то проблески и заставили его иногда высказывать мысли, служащія защитой Божественности Великаго Основателя христіанства Господа І. Христа.

Глубокій интересъ представляетъ свидѣтельство о Божествѣ Иисуса Христа, находящееся въ проповѣдяхъ американскаго проповѣдника Вилльяма Ханнинга (1780—1842 гг.) принадлежавшаго къ сектѣ унитаріевъ, отрицавшихъ догматы Св. Троицы. Унитаріи, подобно соцініанамъ XVI вѣка, въ ученіи своемъ отличаются непослѣдовательностью. Они допускаютъ безпорочное совершенство характера Христа и достовѣрность евангельской исторіи включая чудеса, но въ то же время они отвергаютъ присутствіе Божества во Христѣ.

Защитникъ унитаріанізма докторъ Ханиничъ предпочитаетъ обходить рѣшеніе недомолвокъ въ ученіи унитаріевъ. Но въ сужденіяхъ о Христѣ онъ такъ же хорошо говоритъ какъ и православный богословъ, хотя останавливается на полъ пути, умалчивая о словахъ Христа необъясненныхъ съ точки зрѣнія унитаріевъ. Въ своихъ сужденіяхъ о Христѣ Ханиничъ стоитъ на порогѣ истинной вѣры и его свидѣтельства имѣютъ большую цѣнность. Они представляютъ лучшую апологію Божества І. Христа со стороны невѣрующаго. Сужденіями Ханинича и заканчивается настоящій обзоръ невольныхъ признаній Божества Спасителя міра со стороны невѣрующихъ мыслителей. Слова Ханинича будутъ лучшимъ заключеніемъ нашего труда.

„...Этотъ Іисусъ жилъ среди людей, пишетъ онъ: съ сознаніемъ невыразимаго величія Онъ соединялъ скромность, умѣренность, дружбу, человѣчность и симпатію, которыя не находятъ себѣ ничего подобнаго въ исторіи человѣческаго рода. Я прошу васъ обратить ваше вниманіе на эту удивительную связь. Такъ велико было превосходство Іисуса надъ всѣмъ, что окружало Его, такъ велика была братская любовь, которая утверждала Его превосходство. Я утверждаю, что такой характеръ совершенно превышаетъ человѣческое пониманіе. Считать его произведеніемъ обмана, или мечтательности значило бы страдать рѣдкими недостатками здраваго смысла. Я смотрю на Христа съ благоговѣніемъ, исполненнымъ священнаго страха, съ какимъ обыкновенно смотрю на Бога. Характеръ его не представляетъ никакого знака человѣческаго изобрѣтенія. Христосъ былъ дѣйствительное лицо. Это возлюбленный Сынъ Божій, открывшій намъ Бога...

Я смолкну здѣсь, не зная, чтобы еще можно прибавить къ сказанному мною, чтобы возвысить изумленіе, страхъ и любовь, пробуждающіяся въ насъ при мысли о Христѣ. Когда я вижу, что Христосъ не только обладалъ сознаніемъ Своего неподобнаго и безграничнаго величія, но и признавалъ въ Себѣ такія качества, которыя сродны человѣческой природѣ, когда смотрю на то, какъ Онъ жилъ и умеръ, чтобы сдѣлать людей участниками Божественной славы, и когда нахожу въ Немъ самую тѣсную связь Его съ людьми, которыхъ Онъ обнимаетъ духомъ любви, не причиняя никому никакого оскорбленія и неправды, и ни на

одно мгновеніе не стѣсняя и не порабошая никого; тогда я исполняюсь сколько удивленія, столько же страха и любви. Я чувствую, что характеръ Христа—совсѣмъ не человѣческое изобрѣтеніе, что Его нельзя принять за обманчивое существо или за произведеніе мечтательности, потому что Онъ безконечно далеко выходитъ изъ области человѣческой изобрѣтательности. Если ко всему сказанному присовокуплю другія доказательства, то усилю только тѣ доводы, которыя и безъ того довольно сильны. Я чувствую, что ничего новаго къ сказанному не могу прибавить. Евангеліе запечатлѣно характеромъ несомнѣнной истинности; оно списано съ живого оригинала, оно основано на дѣйствительности. Характеръ Христа не есть баснословный характеръ: Христось былъ тѣмъ, чѣмъ имѣлъ право быть и чѣмъ представили Его ученики. И тутъ еще не все. Иисусъ былъ не только Иисусомъ, но Онъ былъ Сынъ Божій, Спаситель міра. Онъ взошелъ на небо и живетъ тамъ, призирая на землю и владѣя ею. Онъ живетъ и господствуетъ тамъ.* Съ чистою и спокойною вѣрою смотрю я на состояніе Его славы. Мы не имѣемъ ни одного такого лица, живущаго вдали отъ насъ, которое мы такъ искренно желали бы видѣть, какъ желаемъ видѣть Его. Приготовимся же, подражая Его добродѣтелямъ и повинуюсь Его ученію, встрѣтить Его въ томъ священномъ обиталищѣ, гдѣ Его окружаютъ добрые и чистые изъ нашихъ предковъ, и гдѣ Онъ сообщаетъ имъ Свою силу и Свою радость въ безконечные вѣки ¹⁾.

Въ другомъ своемъ сочиненіи Ханиничъ пишетъ:

„Я убѣжденъ, что І. Христось стоитъ несравненно выше человѣка. И въ самомъ дѣлѣ, всѣ христіане такъ вѣруютъ. Тѣ, которые не допускаютъ предвѣчнаго существованія Его до рожденія, смотрятъ на Него, какъ на обыкновеннаго человѣка. При всемъ томъ, такіе люди постоянно дѣлаютъ глубокое различіе между Нимъ и другими людьми. Мало того, они смотрятъ на Христа въ то же время и какъ на равнаго съ Богомъ, какъ на лицо, снабженное дарами, благами, силою, мощью и свѣтомъ, какими не владѣетъ никто изъ людей,—какъ на лицо испускающее лучи безукоризненной чистоты,—этого высочайшаго знанія неба. Всѣ

¹⁾ Изъ книги Ф. Шоффа. Проповѣдь Хананига на 17 главу 5 стихъ евангелія отъ Маттея.

они допускаютъ и съ радостью соглашаются, что величіе и благодать Іисуса Христа покрыли тѣнью всѣ человѣческія совершенства ¹⁾).

А вотъ еще послѣднее превосходное исповѣданіе Божества І. Христа, находящееся въ сочиненіи Ханинига „о характерѣ Христа“:

„Я признаюсь,—исповѣдуется мыслитель стоящій на полѣ дороги къ истинной вѣрѣ,—что еслибъ я былъ въ состояніи освободиться отъ мертвящей силы привычки, и допустилъ бы подѣйствовать на себя полному значенію слѣдующихъ напр., мѣстъ: „прійдите ко Мнѣ вси труждающіеся и обремененные, и Я дамъ вамъ покой; Я пришелъ възыскать и спасти погибшее; всякаго, кто исповѣдуетъ Меня предъ людьми, исповѣдую и Я предъ Отцомъ Моимъ Небеснымъ; а кто отречется отъ Меня предъ людьми, отречется отъ того и Сынъ человѣческій, когда придетъ въ славу Отца Своего и святые ангелы съ Нимъ... Въ домѣ Моего Отца много обителей; Я иду туда, чтобы приготовить вамъ мѣсто“,—я говорю, если мнѣ удастся живо представить предъ своею душею могущественное содержаніе этихъ мѣстъ, то я чувствую, что прислушиваюсь къ такому существу, котораго никогда, ни прежде ни послѣ, не было, и которое никогда на человѣческомъ языкѣ такъ не говорило. Священный трепетъ обнимаетъ меня при чувствѣ величія, какое выражается въ этихъ простыхъ словахъ, и когда это величіе я привожу въ связь съ доказательствами чудесъ Христовыхъ, какъ я сдѣлалъ въ прежде появившейся своемъ трактатѣ, тогда я нахожусь вынужденнымъ воскликнуть вмѣстѣ съ сотникомъ: „воистину этотъ былъ Сынъ Божій“.

Этимъ превосходнымъ исповѣданіемъ я заканчиваю обзоръ свидѣтельствъ невѣрующихъ людей о Божествѣ Іисуса Христа. Я представилъ сужденія *пятнадцати мыслителей* двухъ прошлыхъ *столѣтій XVIII и XIX-го* по данному предмету. Получается чудный результатъ: невѣріе, какъ буря, грозно поднимаетъ волны на просторѣ житейскаго моря, но свирѣпыя усилія его остаются ничтожными.

¹⁾ Тамъ же, „Изъ другого сочиненія Ханинига „Discourse on the imitableness of Christi“.

Невѣріе само противорѣчитъ себѣ, созидая часто, противъ (однако) своего желанія, то, что задалось цѣлью разрушить до основанія. Даже самые грубые безбожники, какъ Штраусъ и Ренанъ, и тѣ не могли совершенно отречься отъ признанія величія и сверъестественной силы Личности І. Христа. Въ ихъ словахъ о Христѣ слышится невольное признаніе Божества Христа и благоговѣніе къ Его ученію, огласившему концы міра.

Свидѣтельства невѣрующихъ мыслителей, пораженныхъ неземнымъ величіемъ І. Христа, для вѣрующаго человѣка составляютъ великую духовную радость. И мятущійся чело-вѣческій умъ, терзаемый сомнѣніями, мнѣ думается, не оставитъ ихъ безъ серьезнаго благоговѣйнаго вниманія.

Невѣрующіе поразительно похожи на слѣпыхъ. У слѣпыхъ закрыты тѣлесныя глаза, и они не видятъ дневнаго свѣта и сіянія солнца, но лишь ощущаютъ теплоту его лучей; у невѣрующихъ закрыты душевныя очи, очи ума и они видя дневной свѣтъ меркнущій съ наступленіемъ ночи; будучи, зрячи тѣлесно, не видятъ немеркнущаго никогда свѣта истины и сіянія солнца правды Христа, будучи слѣпы духовно; однако они ощущаютъ теплоту Его ученія разлитую въ мірѣ.

Рисуется моему духовному взору такая картина:

Брезжитъ разсвѣтъ. Все больше и больше усиливается онъ. На востокѣ, покрытомъ багрянцемъ, наконецъ показывается солнце, разсыпая снопы живительныхъ лучей. Начался день полный свѣжести и жизни. Все выше и выше поднимается солнце и лучи его становятся знойными. Радуются люди свѣтлому дню, восхваляютъ солнце за свѣтъ и теплоту. Но радуются только зрячіе. А бѣдные слѣпцы не принимаютъ участія въ ихъ радости. Имъ не видать ясной небесной лазури, красныхъ очертаній утесовъ и лѣсовъ на горизонтѣ, не видно сіянія дня и солнечнаго диска, стоящаго въ недосыгаемой выси. Тщетно поднимаютъ они головы вверхъ, но не видятъ ничего. Однако они начинаютъ чувствовать тепло; ощущаетъ это лицо и весь организмъ ихъ находится подъ жгучими лучами свѣтила, невидимаго ими. Живительное тепло проникаетъ во всѣ члены слѣпцовъ, бодритъ ихъ тѣло и духъ и, умиляясь душою, они поднимаютъ руки вверхъ и возводя потухшія очи въ неви-

димую ими высь, возсылаютъ устами хвалу Творцу создавшему солнцу.

Не такъ ли и въ мірѣ? До пришествія Христа міръ былъ окутанъ предразсвѣтной мглою. Но вотъ на востокѣ, откуда и ожидался Христосъ, взошло солнце освѣтившее весь міръ. Это и былъ Искупитель Христосъ непринятый своими, но принятый иноплеменными народами. Шло время. Свѣтъ Его ученія озарилъ вселенную и Божественная теплота ученія вселила въ сердца людей теплоту вѣры. Вѣра торжествовала, а люди преданные ей радостно взирали на небо—жилище Божественнаго Начальника вѣры, созерцая Его величіе духовными очами. Но въ то время когда одни непоколебимо вѣровали, другіе—намѣренно подавили въ себѣ чувство вѣры. Ихъ ожесточенные сердца не хотѣли признать Христа, они нарочно закрыли очи сердца. Но инстинкта вѣры атеисты не могли вырвать съ корнемъ изъ своихъ душъ и теплота ученія Христова, незамѣтно проникнувъ въ ихъ сердца, согрѣвала ихъ. Подъ ея вліяніемъ, они высказывали благоговѣніе Той Причинѣ теплоты, которую они отказывались признать, благоговѣнія къ Христу, отъ котораго шла та живительная теплота размягчившая очерствѣлость сердца. Какъ слѣпые не увидятъ свѣта солнца и только могутъ ощущать его теплоту, если не вернется къ нимъ утраченное зрѣніе, такъ и невѣрующіе не познаютъ Христа если не обратятся на путь спасенія, но однако будутъ ощущать теплоту Его ученія.

Въ сердцахъ же открытыхъ къ познанію истины, вѣра во Христа какъ Сына Божія, вѣра въ чудесность и Божественность христіанства никогда не угаснетъ. Люди съ такими сердцами не допустятъ въ свое сердце и тѣни невѣрія и, блюдя за собою, не только не подадутъ малѣйшаго поползновенія къ соблазну другимъ, но всѣми силами будутъ стараться обратить хотя бы одного человѣка съ пути гибели. Для иллюстраціи, приведу мысли, замѣчательныя по теплотѣ чувства и искренности, серьезнаго ученаго Ф. Шаффа.

„За всѣ сокровища и мудрость этого міра.—пишетъ почтенный богословъ—я не пожелаю поколебать вѣру самаго послѣдняго христіанина въ Божественнаго Владыку и Спасителя. Но если я, при Божественной помощи, могъ бы

«обратить къ чистосердечной вѣрѣ въ Того, Который для меня и для всѣхъ жилъ и за всѣхъ умеръ, хотя одного сомнѣвающагося въ истинѣхъ вѣры, то я зналъ бы, что жилъ не напрасно“¹⁾).

Вотъ какъ мыслить настоящій вѣрующій христіанинъ. И такъ думать должно всякому христіанину по душѣ—говорю „по душѣ“ т. к. среди насъ много и очень много христіанъ только по внѣшности, по имени.

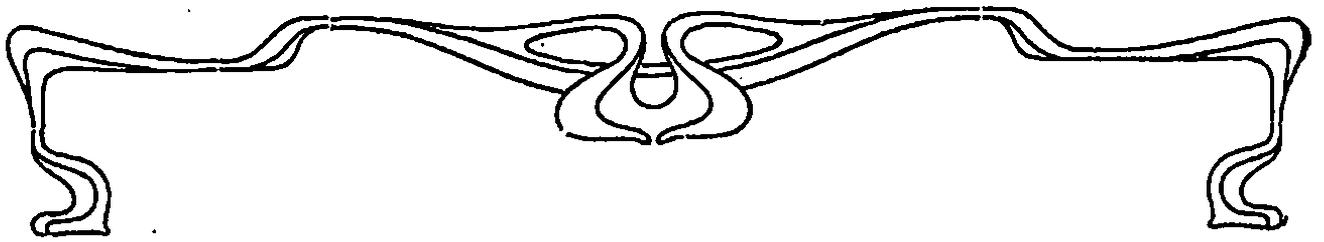
О если бы далъ Христосъ Истинный Богъ, всѣмъ истинно вѣрующимъ въ Него, благодать Свою сохранить не только самимъ въ душѣ своей свѣтъ истинной вѣры, но и освѣтитъ симъ свѣтомъ и сердца другихъ, сердца невѣрующія, далекія отъ познанія истины. Какъ все въ мірѣ зависитъ отъ воли Бога, такъ и обращеніе заблудшихъ на правый путь—не въ однихъ только трудахъ вѣрующаго, но въ помощи Господа, волею Котораго вся бысть и безъ Него ничтоже бысть еже бысть. Будемъ же пламенно, съ вѣрою просить Его:

„Христе, Свѣте Истинный, просвѣщающій всякаго человѣка грядущаго въ міръ, да знаменается въ насъ свѣтъ Лица Твоего.

Свящ. Гр. Н. Корсунъ.



¹⁾ Ф. Шаффъ. „I. Христ.—Чудо исторіи“, стр. 121.



ПОЗНАНИЕ И ЕГО ОБЪЕКТЪ.

(Оправданіе здраваго смысла).

(Продолженіе *).

§ 6. Врожденность инстинктовъ.

Еще болѣе сложны и загадочны инстинкты человѣка и животныхъ. Понятіе инстинкта недостаточно выяснено даже у самыхъ выдающихся естествоиспытателей. У обыкновенныхъ людей это слово употребляется для обозначенія всего непонятнаго въ жизни животныхъ, чего не хотятъ объяснять разумомъ. Но понятіе инстинктивныхъ движеній довольно точно выяснено у Прейера. Подъ таковыми разумѣютъ цѣлый рядъ сложныхъ движеній, которыя ведутъ къ определенной цѣли, но которыя не могутъ быть объяснены индивидуальнымъ опытомъ: они прирождены животнымъ и человѣку. Тѣмъ не менѣе весьма ошибочно обычное мнѣніе, будто инстинктивныя дѣйствія лишены руководства разума и познанія. Даже у низшихъ животныхъ инстинкты осуществляются при содѣйствіи ума, памяти и сознательной воли. Инстинкты были бы совершенно непонятны, еслибы мы вздумали исключить изъ нихъ цѣль и волю.

Въ этомъ отношеніи весьма поучительны инстинкты, имѣющіе своей цѣлью размноженіе потомства. Таковыя распадаются на чисто сексуальныя и на родительскіе. Первые готовятъ появленіе потомства; послѣдніе имѣютъ въ виду вскормить и воспитать потомство. Первые имѣются у всѣхъ животныхъ, даже у самыхъ низшихъ двуполыхъ. По-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 13 за 1912 годъ.

слѣдніе отсутствуютъ у многихъ членчатыхъ, напр., у насекомыхъ: у послѣднихъ потомство появляется большей частью уже послѣ смерти родителей. Зато ихъ потомство рождается способнымъ къ самостоятельной жизни, безъ помощи родителей. И у животныхъ инстинктивныя движенія совершаются при участіи ума и сознанія. Такъ напр., для того, чтобы защищать дѣтенышей отъ всевозможныхъ враговъ и опасностей, необходимо матери въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ приноравливаться къ обстоятельствамъ мѣста и времени, и къ опасности, и къ самому врагу.

Въ нашу задачу не входитъ изслѣдованіе біологическаго значенія инстинктовъ, а равно и ихъ описаніе. Интересующіеся этимъ вопросомъ могутъ почерпнуть цѣнныя свѣдѣнія, а также нѣкоторое пониманіе значенія инстинктовъ изъ спеціальнаго изслѣдованія Моргана, переведеннаго и на русскій¹⁾. Я ограничусь только указаніемъ на *разумную цѣль инстинктовъ* и на наличность во всѣхъ инстинктивныхъ движеніяхъ *элементовъ познанія*. Такъ напр., одинъ изъ сильнѣйшихъ инстинктовъ, присущій не только животнымъ, но и человѣку, это—сексуальный инстинктъ. Онъ обнаруживается тогда, когда тѣло уже почти завершило свой ростъ, и состоитъ во взаимномъ влеченіи двухъ половъ.

Однако различія пола недостаточно для его обнаруженія. Между многочисленными особями обыкновенно отбирается инстинктивно одна, которое становится исключительнымъ предметомъ влеченія. Что заставляетъ человѣка остановиться на одной, въ этомъ онъ въ ранніе годы не даетъ себѣ отчета. Иногда противъ этого выбора говоритъ и разумъ и опытъ любящихъ свое дѣтище родителей; однако человѣкъ не смотритъ ни на что, переноситъ огромныя жертвы и лишенія, и удовлетворяетъ свой врожденный инстинктъ. Почему эта одна увлекла его исключительно: затемнила его разумъ и парализовала его волю, это неизвѣстно въ точности ни одной, ни другой сторонѣ. Говорятъ: „понравились и полюбили другъ друга“. Однако психологъ можетъ отмѣтить нѣкоторыя общія черты, которыя за рѣдкими исключеніями нравятся брачующимся, назависимо отъ выгоды брака. На

¹⁾ *Morgan, C. L., Habit and Instinct, 1896.*

самомъ дѣлѣ, бракъ рѣдко заключается по ожидаемой выгодѣ; большей частью онъ не выгоденъ для обѣихъ сторонъ. Только неопытная молодежь этого не понимаетъ. Если бы сексуальное влеченіе не было прирождено, то ни одинъ разумный человѣкъ не вступалъ бы въ бракъ. Но дѣйствительность показываетъ противное. Сексуальное влеченіе зависитъ не только отъ фізіологическихъ причинъ, но и отъ психическихъ. Брачушимся нравятся опредѣленные качества въ своей половинѣ. Мужчинѣ нравятся женская красота, которая состоитъ въ нормальномъ и пропорціональномъ тѣлосложеніи и въ здоровьи; а послѣднее обнаруживается въ румянцѣ щекъ, губъ, ушей, въ блескѣ глазъ, въ живости движеній и рѣчи, въ здоровой груди. Женщинѣ обыкновенно нравятся: сила фізическая и нравственная, твердый характеръ, смѣлость и здоровье. (Интеллектуальныя качества культурнаго человѣка мы оставляемъ безъ разсмотрѣнія: они осложняютъ нашъ вопросъ). Перечисленные качества „красоты“ цѣнятся у всѣхъ, и заставляютъ брать на себя тяжелыя обязанности семейной жизни. Спрашивается, почему? Объ этомъ догадываются нѣкоторые философы, но не всѣ, въ томъ числѣ и нашъ Вл. Соловьевъ. Обыкновенные же люди знаютъ только фактъ влеченія къ „красотѣ“, но не знаютъ его причины. И сексуальный отборъ основанъ на природномъ инстинктѣ. Всѣ качества такъ называемой „красоты“ вызываютъ сильнѣйшее сексуальное влеченіе, сулящее сильнѣйшее удовлетвореніе и наслажденіе. Этой приманкой Создатель заставляетъ насъ исполнять свой важнѣйшій долгъ. Если бы сексуальное влеченіе, обусловленное „красотой“, не было прирождено, то родъ человѣческій давно бы вымеръ. Только недалъновидные эпикурейцы нашего времени думаютъ, что наслажденіе само по себѣ составляетъ цѣль сексуальнаго инстинкта, цѣль жизни.

Чисто человѣческій инстинктъ—это его влеченіе къ познанію, называемое любознательностью и любопытствомъ; но ради этого меньшинство способно на жертвы и лишенія.

§ 7. Прирожденность подражанія и чувствъ.

Въ предыдущемъ мы отмѣтили участіе познавательныхъ процессовъ въ инстинктахъ. Гораздо больше значенія

въ области познанія имѣютъ невольныя подражательныя движенія. Ихъ происхожденіе и значеніе для познанія еще недостаточно раскрыто современными психологами¹⁾. Что способность невольно подражать прирождена, въ этомъ не можетъ быть сомнѣнія; а произвольное подражаніе появляется уже послѣ перваго, и безъ него не было бы возможно, какъ это отмѣтилъ и Прейеръ. Разсмотримъ конкретный примѣръ. Если младенецъ слышитъ звуки „мама“ и затѣмъ невольно самъ производитъ своимъ голосовымъ аппаратомъ тѣ же звуки; то очевидно, что звуковымъ впечатлѣніемъ вызваны соотвѣтственныя мускульныя сокращенія въ голосовомъ аппаратѣ. Въ этомъ подражаніи имѣется подобное же явленіе, какъ и въ рефлкторныхъ движеніяхъ, за исключеніемъ наличности разумной цѣли въ каждомъ отдѣльномъ подражаніи. (Въ общемъ способность подражать имѣетъ огромное значеніе для воспитанія и обученія). Слѣдовательно и способность невольно подражать звукамъ обусловлена прирожденной связью между опредѣленнымъ звуковымъ воспріятіемъ и голосовымъ аппаратомъ или скорѣе — прирожденной связью между субстратами (монадами), управляющими голосовымъ аппаратомъ и соотвѣтственными субстратами, производящими звуковыя ощущенія. У глухихъ возможно подражаніе звукамъ и на основаніи воспроизведенія тѣхъ же видѣнныхъ движеній губъ; но эта способность подражать развита вообще слабо и распространяется не на всѣ звуки, такъ какъ при производствѣ звуковъ участвуютъ и голосовыя связки, и органъ дыханія, и другіе мускулы, не видимые глухими. Слѣдовательно должна существовать прирожденная связь между субстратами видимыхъ движеній губъ и соотвѣтственными субстратами голосового аппарата.

Такъ какъ младенцы подражаютъ видимымъ движеніямъ оконечностей, шеи и туловища, то подобная же связь должна быть прирождена и между зрительными субстратами и субстратами, управляющими оконечностями, шей и туловищемъ.

Но дѣти подражаютъ и мимикѣ, видимой ими у другихъ. Слѣдовательно должна существовать такая же при-

¹⁾ Тардъ отмѣтилъ лишь ихъ значеніе въ соціальной жизни. См. *G. Tarde, Les lois de l'imitation, 1890.*

рожденная связь между зрительными субстратами и соответственными субстратами, управляющими мускулами лица. Такъ какъ мимика служитъ выраженіемъ опредѣленныхъ чувствъ, то должна существовать прирожденная связь между субстратами чувствъ и соответственными субстратами мускуловъ. Послѣдніе оказываются связанными и съ зрительными субстратами и съ субстратами чувствъ. Поэтому становится понятнымъ и фактъ заразительности чувствъ и фактъ пониманія чувствъ другого ¹⁾. Такъ напр., младенецъ видя на лицѣ матери выраженіе страха, тотчасъ же заражается тѣмъ же чувствомъ: невольно подражая мимикѣ, онъ самъ испытываетъ соответственное чувство страха. Вслѣдъ за этимъ самое чувство вызываетъ обычный у суновъ рефлексъ крика. Безъ наличности этихъ прирожденныхъ связей было бы невозможно даже и пониманіе чувствъ другого, а таковое замѣчается у дѣтей, прожившихъ всего нѣсколько мѣсяцевъ.

Подражаніе видимымъ движеніямъ весьма развито даже у животныхъ позвоночныхъ—у млекопитающихъ и птицъ. Такъ напр., птенцы учатся летать у родителей; дѣтеныши хищныхъ млекопитающихъ, подражая матери, учатся разнымъ приемамъ нападенія и преслѣдованія; дѣтеныши зайчихи учатся у нея приемамъ прятаться.

Но не только заразительность чувствъ прирождена. Чувства появляются у младенца и независимо отъ подражанія: они появляются по причинамъ чисто психическимъ, необъяснимымъ нервами и рефлексами, ни даже опытомъ. Первое проявленіе чувства, какъ это было отмѣчено выше, (§ 2 наст. главы) исключаетъ всякій опытъ и воспроизведеніе по ассоціаціи. Никакому чувству нельзя научиться изъ опыта, помимо подражанія или самопроизвольнаго его проявленія въслѣдствіе прирожденной организаціи души. Первое проявленіе какого-нибудь чувства не у всѣхъ дѣтей одинаково, такъ какъ темпъ развитія можетъ быть то ускореннымъ, то замедленнымъ. Такъ напр., я сдѣлалъ наблюденіе на моемъ сынѣ на 37-омъ днѣ его жизни, которое безъ колебаній объясняю чувствомъ страха. Мое наблюденіе записано такъ: „Младенецъ В. лежалъ на рукахъ матери и

¹⁾ См: *И. С. Проданъ*, Практич. руков. по психол. II ч. XXIX, стран. 182—186.

внимательно ее разглядывалъ, медленно поворачивая глазами. (По временамъ онъ бессмысленно таращилъ глаза безъ обнаруженія вниманія). Когда я позади лица матери внезапно показался въ полъ зрѣнія младенца, то онъ вскрикнулъ: я былъ одѣтъ въ темно-синюю куртку, между тѣмъ какъ мать всегда была одѣта въ свѣтлое цвѣтное платье. Повидимому, младенецъ испугался“. Въ данномъ случаѣ не было никакой другой причины для внезапнаго крика младенца, какъ внезапное появленіе движущейся фигуры, которая ему показалась чужой. Впрочемъ, и темный цвѣтъ самъ по себѣ пугаетъ дѣтей ¹⁾).

И повтореніе того же чувства не можетъ быть объяснено однимъ воспроизведеніемъ по ассоціаціи,—даже и въ томъ случаѣ, когда предшествующія ему переживанія тождественны съ первымъ случаемъ его проявленія. Если въ первомъ случаѣ была въ душѣ своя причина этого чувства, при отсутствіи ассоціацій: то та же причина должна дѣйствовать и при повтореніи того же чувства ²⁾).

§ 8. Прирожденность способности рѣчи.

Одна изъ самыхъ характерныхъ особенностей человѣка, отличающей его отъ бессловесныхъ животныхъ, это—способность рѣчи. Эта способность не можетъ быть сведена на одни подражанія взрослымъ: еслибы она зависѣла только отъ подражанія, то она никогда не могла бы возникнуть и у нашихъ предковъ. Сведеніе человѣческой рѣчи на одни рефлексы чувствъ въ видѣ междометій тоже не выдерживаетъ

¹⁾ Прейеръ утверждаетъ, что появленіе страха въ подобныхъ случаяхъ не бываетъ въ первые три мѣсяца жизни. (См.: Preyer, Die Seele des Kindes, 7 Aufl. L. 1908, S. 99 Ende). Но я считаю его обобщеніе неосновательнымъ: изъ того факта, что онъ раньше трехъ мѣсяцевъ жизни дитяти не наблюдалъ подобнаго страха, отнюдь не слѣдуетъ, что этого вообще не бываетъ. Впрочемъ, у моего сына былъ вообще ускоренный темпъ развитія: онъ уже на 64-й день самопроизвольно („импульсивно“) произнесъ сочетаніе звуковъ „туп“, а на 81-й день онъ по подражанію произнесъ слово, „ампе“ (вмѣсто „Lampe“). Раннему развитію у него рѣчи, несомнѣнно, содѣйствовалъ и его феноменальный слухъ, обнаруженный впоследствии.

²⁾ Правда, воспроизведеніе чувствъ по смежности бываетъ; но такое очень слабо, и даже для этого требуется частое его повтореніе или же особая сила впечатлѣнія.

критики, какъ мы это отмѣтили въ § 12 предыдущей главы. Настоящія междометія выражаютъ непосредственно переживаемыя чувства: въ этомъ отношеніи они сходны съ разными криками животныхъ, которыми они выражаютъ свои чувства; однако ни одно животное, при наличности своихъ междометій, не дошло до словеснаго языка. Животныя поддаются дрессировкѣ и съ виду какъ бы исполняютъ приказанія дрессировщика. Обыкновенно думаютъ, будто дрессированное животное понимаетъ слова своего господина. На самомъ дѣлѣ все обученіе животныхъ сводится къ ассоціаціямъ по смежности и къ закону самосохраненія: ожиданіе награды—яства, лакомства, ласки—заставляетъ его продѣлывать то, послѣ чего слѣдуютъ эти награды: Съ другой стороны опасеніе наказанія (побоевъ, лишенія свободы) заставляеть его воздерживаться отъ того, послѣ чего слѣдуетъ страданіе. И выдрессированныя животныя, въ томъ числѣ и самые умные попугаи, не понимаютъ человѣческой рѣчи по человѣчески, хотя въ иныхъ случаяхъ вслѣдствіе ассоціаціи звуковъ съ предметомъ можетъ вызваться звукомъ ассоціированное съ нимъ представленіе.

До человѣческой рѣчи не дошелъ ни одинъ попугай, ни одна обезьяна. Человѣкъ способенъ создавать свою рѣчь и развивать ее по мѣрѣ своихъ духовныхъ потребностей вмѣстѣ со своимъ духовнымъ ростомъ и совершенствованіемъ. Въ этомъ отношеніи весьма интересны наблюденія надъ дѣтьми. Правда, дѣти перенимаютъ рѣчь у взрослыхъ и не сразу ей научаются; но одной переимчивости было бы недостаточно, если бы у нихъ не было при рожденныхъ способностей рѣчи и мысли. Рѣчь взрослыхъ для нихъ нужна, чтобы ихъ понимать и быть понятыми ими. Но и дѣти не ограничиваются одними междометіями, выражающими непосредственно испытываемое ими чувство.

Рядомъ съ общепринятой рѣчью взрослыхъ дѣти нерѣдко создаютъ и свой языкъ,—съ цѣлью, чтобы ихъ не понимали другіе. Это обнаруживается въ особенности тогда, когда родители и окружающіе дѣтей взрослые чуждаются дѣтей и отдаляютъ ихъ отъ себя. Если умному ребенку нужно выдѣлить изъ цѣлаго вида какой-нибудь предметъ, его интересующій, то онъ для него придумываетъ особое названіе, т. е. рядомъ съ общепринятымъ именемъ нарицатель-

нымъ онъ создаетъ свое имя собственное. Какую нибудь дорожку, кустикъ, дерево онъ обозначаетъ особыми названіями. Подражая дѣйствительности, дѣти создаютъ свой воображаемый міръ и въ отличіе отъ дѣйствительнаго обозначаютъ особыми названіями своихъ героевъ и дѣйствующихъ лица, а равно и воображаемыя страны, города, улицы и проч. Мой сынъ В. до одиннадцати лѣтъ съ любовью чертилъ карты съ желѣзными дорогами своего воображаемаго государства, давая особые названія своимъ городамъ и желѣзнодорожнымъ станціямъ. Въ ранніе годы у него существовали свои герои „куклинъ дядя“ и „Цуцхенъ“, которые обладали всевозможными желательными качествами, не бывающими у дѣйствительныхъ людей. На четвертомъ году мой сынъ интересовался цифрами стѣнного календаря, которыя ежедневно смѣнялись другими. Онъ сталъ спрашивать мать объ ихъ значеніи; но я не велѣлъ матери говорить ему объ этомъ, чтобы удержать его быстрое развитіе ума. Тогда онъ самъ придумалъ свои названія для каждой цифры и сталъ слѣдить за порядкомъ ихъ чередованія на стѣнномъ календарѣ. Впослѣдствіи онъ ихъ узнавалъ и въ газетахъ и книгахъ, называя ихъ своими именами: 0—хитрѣнтъ, 1—хотянтъ, 2—забилибубъ, 3—пейзикъ-пейзикъ“, 4—дѣдѣдушекъ, 5—ревень-вѣнючъ, (настояй ревеня онъ часто принималъ), 6—лукчи-лукчъ, 7—что съ бебакомъ („бебакъ“=хвостатый чертикъ).

Наконецъ, фактъ довольно извѣстный, что дѣти, прежде чѣмъ начинаютъ подражать чужой рѣчи, самопроизвольно произносятъ отдѣльные звуки, повторяя ихъ въ разныхъ вариацияхъ и въ разномъ порядкѣ ¹⁾. Эта болтовня не имѣетъ смысла и опредѣленной цѣли: она есть результатъ самопроизвольной дѣятельности органа рѣчи; но она подготавливаетъ къ подражанію. Такъ какъ ребенокъ слышитъ свои звуки и ощущетъ въ гортани, губахъ, въ языкѣ свои мускульно-моторныя движенія; то съ теченіемъ времени усиливается связь между звуковыми воспріятіями и мускульными ощущеніями и облекается переходъ отъ однихъ звеньевъ ассоціаціи къ другимъ.

¹⁾ Мой сынъ до произнесенія на 64-й день перваго сочетанія звуковъ „туп“ произносилъ раньше звукъ „п“ и нѣсколько разъ звукъ „б“.

Наконецъ, дѣти очень рано научаются правильно примѣнять грамматич. категоріи—части рѣчи, родъ, числа, падежи. Между тѣмъ ихъ сознательное пониманіе они усваиваютъ себѣ довольно поздно, въ школѣ, и не такъ легко. Если бы эти грамматическія и логическія способности имъ не были прирождены, то дѣти не могли бы такъ скоро научиться родной рѣчи, безъ знанія грамматики.

Итакъ не подлежитъ сомнѣнію, что способность рѣчи прирождена человѣку, какъ и способность подражать. Разумѣется, что и эти способности могутъ остаться безъ развитія и могутъ атрофироваться, если ребенокъ будетъ поставленъ въ неблагопріятныя условія. Но одни благопріятныя условія не могутъ создать рѣчи ни у попугая ни у обезьяны, такъ какъ эти способности не прирождены имъ.

§ 9. Прирожденные ассоціаціи въ области познанія.

Кромѣ приведенныхъ фактовъ прирожденной душевной организаціи, есть и множество другихъ, относящихся исключительно къ области познанія вѣшняго міра. Эти факты тоже несомнѣнно доказываютъ наличность прирожденной организаціи души въ процессахъ познанія, а равно—и наличность въ душѣ, еще до всякаго индивидуальнаго опыта, нѣкоторыхъ элементовъ познанія. Такъ напр., извѣстно, что дѣти (даже и на второмъ году обособленной жизни, т. е. послѣ рожденія) протягиваютъ руку къ видимой ими на небѣ лунѣ, чтобы схватить ее. Въ данномъ случаѣ мы имѣемъ на лицо не только ошибку относ. разстоянія луны, но и намѣреніе схватить ее. Это намѣреніе доказываетъ, что ребенокъ считаетъ видимый дискъ луны плотнымъ тѣломъ ¹⁾. Это знаніе (или предположеніе) чрезвычайно поучительно. Во всякомъ случаѣ, ребенокъ не могъ его почерпнуть изъ опыта,—ни своего личнаго, ни даже изъ опыта предковъ, который былъ бы ему переданъ наслѣдственно.

Первыя попытки схватить незнакомый видимый предметъ относятся къ раннему возрасту дитяти, къ первому

¹⁾ Относ. знакомыхъ тѣлъ, къ которымъ ребенокъ неоднократно протягивалъ руку, это движеніе можетъ быть сдѣлано „автоматично“, т. е. по привычной ассоціаціи. Но относ. предмета новаго и неизвѣстнаго такое предположеніе неосновательно.

полугодію его внѣутробной жизни. У моего сына такая попытка была замѣчена мною, когда ему исполнилось 17 недѣль. Это явленіе доказываетъ, что уже послѣ четырехъ мѣсяцевъ внѣутробной жизни дѣти считаютъ все видимое чѣмъ-то плотнымъ и находящимся внѣ ихъ тѣла, въ томъ числѣ дымъ и пламя, къ которымъ они тоже протягиваютъ свою руку. Въ данномъ случаѣ ихъ знаніе ошибочно; но оно еще убѣдительнѣе доказываетъ, что оно не есть плодъ личнаго опыта. Наоборотъ, опытъ научаетъ ребенка, что пламя нельзя схватить, и что прикосновеніе къ нему больно. Протягиваніе руки къ пламени (дыму или отражаемому въ зеркалѣ образу) можно объяснить двояко. 1) Можно предполагать, что дитя на основаніи своего небольшого опыта съ ошупанными имъ предметами (грудью матери, своимъ тѣломъ, одеждой, люлькой и т. под.) умозаключаетъ по неполной индукціи, будто и все, видимое имъ, имѣетъ плотность. 2) Можно предполагать, что видимое уже отъ рожденія истолковывается, какъ плотное и находящееся внѣ видящаго ¹⁾).

Первое предположеніе мало вѣроятно, такъ какъ опытъ младенцевъ слишкомъ ограниченъ; а самая индукція отъ нѣсколькихъ извѣстныхъ имъ предметовъ на всѣ, сходные въ чемъ-либо, предполагаетъ умѣніе отличать сходное во многообразіи несходнаго, а также—вѣру въ единообразіе природы. У первобытныхъ людей и дѣтей, умѣющихъ говорить, индукція очень обычна, но только въ случаяхъ тождественнаго опыта; а индуктивное обобщеніе на новый несходный съ прежнимъ опытомъ предметъ мало вѣроятно даже у взрослого. Пламя и луна между тѣмъ представляютъ разительное отличіе отъ тѣхъ предметовъ, которые младенецъ ошупываетъ. Очевидно, ему нравится блескъ пламени и луны, и потому онъ ихъ желаетъ схватить. Равнымъ образомъ нельзя предполагать у младенца и вѣры въ единообразіе природы: таковая отсутствуетъ даже у многихъ взрослыхъ людей культурныхъ народовъ.

¹⁾ Третье предположеніе, будто ребенокъ протягивая руку къ пламени, имѣетъ въ виду только ошупать его, а не схватить его, не подтверждается наблюденіями. Ребенокъ до прикосновенія къ пламени или лунѣ производитъ хватательныя движенія; желаніе ошупать неизвѣстный предметъ обнаруживается довольно поздно; но тогда пальцы руки не сдвигаются въ кулакъ.

Такимъ образомъ остается въ силѣ второе предположеніе, а именно, что зрительныя впечатлѣнія уже до рожденія связаны съ представленіемъ о плотности видимаго. Доказательствомъ тому служить тотъ фактъ, что всѣ первобытные народы и даже большинство людей у самыхъ культурныхъ народовъ считаетъ видимое небо плотнымъ, хотя его никто никогда не ощупывалъ.

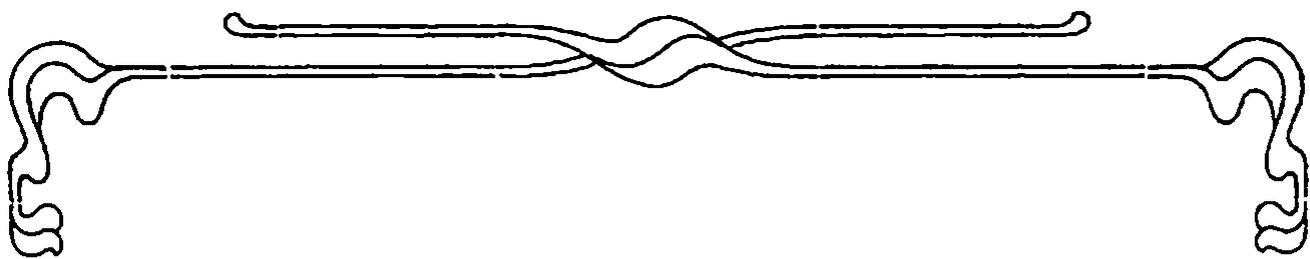
Представленія о плотности имѣются у дикарей и дѣтей также при воспріятіяхъ солнца, облаковъ, радуги. Несомнѣнно, что эти представленія не могли быть почерпнуты изъ опыта—ни единичнаго ни коллективнаго общечеловѣческаго, такъ какъ никто никогда не ощупывалъ этихъ предметовъ. Эта увѣренность не могла быть и плодомъ индукціи, такъ какъ облака, принимающія всевозможные цвѣта, не похожи на тѣ предметы, которые окружаютъ дикаря и первобытнаго человѣка; радуга и солнце тоже не имѣютъ никакого сходства съ предметами, извѣстными дикарю.

Эта вѣра можетъ быть объяснена прирожденными ассоціями, т. е. реальной связью душевныхъ субстратовъ (монадъ) зрительныхъ впечатлѣній съ субстратомъ представленія о плотности. Послѣдующій индивидуальный опытъ вноситъ свои поправки относ. исключеній, а именно: пламени, облаковъ, радуги и проч. Съ другой стороны опытъ подтверждаетъ врожденную вѣру и усиливаетъ ее; но она имѣлась въ зародышѣ еще до рожденія.

Ис. С. Проданъ.

(Продолженіе будетъ).





Къ спекулятивному обоснованію религіозной вѣры.

Феноменологія религіозной вѣры у Ульрици.

(Продолженіе *).

Въ конечныхъ результатахъ предыдущаго изслѣдованія гносеологическихъ воззрѣній Ульрици мы, вслѣдъ за самимъ философомъ, пришли къ такимъ выводамъ: вѣра и знаніе—это двѣ одновременно и вмѣстѣ другъ съ другомъ или параллельно развивающіяся области, находящіяся между собою въ самомъ тѣсномъ взаимоотношеніи, но никогда не переходящія за ту нестираемую грань, которая рѣзко отдѣляетъ ихъ одну отъ другой.

Ихъ содержаніе настолько пестро, разнообразно и всеобъемлюще, что не поддается никакимъ попыткамъ охватить его однимъ и быстрымъ,—ретроспективнымъ взглядомъ.

Сохраняя всегда свою самостоятельность, и вѣра, и знаніе по пути осуществленія своихъ цѣлей идутъ рука объ руку одна съ другимъ и оказываютъ другъ-другу взаимныя услуги: первая пополняя послѣднее въ его пробѣлахъ, послѣднее—осмысливая и научно оправдывая первую.

Религіозная вѣра, несомнѣнно, занимаетъ мѣсто въ этихъ двухъ указанныхъ областяхъ, заполняющихъ своимъ содержаніемъ всю полноту и разнообразіе богатства духовной культуры человѣчества.

Задача феноменологіи религіозной вѣры у Ульрици и заключается, прежде всего, въ томъ, чтобы найти въ указанной выше градаціи различныхъ родовъ знанія и вѣры вообще для религіозной вѣры соответствующее ей мѣсто по

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 13 за 1912 годъ.

тѣмъ или другимъ ея специфически-характернымъ признакамъ и опредѣлить собственную физиономію и особенность характера послѣдней въ ея отличіи отъ первыхъ. При этомъ, надо имѣть въ виду, что въ задачу феноменологіи не входитъ рѣшеніе вопроса о томъ, чѣмъ религіозная вѣра могла бы или должна была быть? вмѣсто этого она просто отвѣчаетъ на вопросъ: что такое религіозная вѣра, какъ уже данный гносеологическій и психологическій фактъ, по мѣрѣ развитія религіознаго самосознанія постепенно раскрывающая свое истинное существо? Не составляетъ также задачи феноменологія и изслѣдованіе вопроса о возможности послѣднихъ метафизическихъ основаній религіозной вѣры, равно, какъ и отысканіе этихъ основаній, вмѣстѣ съ вопросомъ: соотвѣтствуетъ ли содержанію религіозной вѣры объективная истина и она сама представляетъ-ли изъ себя знаніе о вещахъ самихъ въ себѣ? Имѣя дѣло съ религіозной вѣрой, какъ уже съ данной формой нашего знанія, или какъ съ опредѣленнымъ объектомъ теоретико-познавательнаго изслѣдованія, феноменологія занимается самимъ предметомъ вѣры лишь постольку, поскольку эта форма, какъ именно форма, опредѣляется и условливается собственнымъ объектомъ своего содержанія, т. е., опять этотъ объектъ становится въ феноменологіи предметомъ вниманія для насъ не самъ по себѣ, а лишь какъ форма религіознаго сознанія.

Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что постановка вопроса въ феноменологіи религіозной вѣры должна быть такова: что такое религіозная вѣра, прежде всего, какъ данная форма нашего познанія, а потомъ, какъ данный же фактъ исторіи и жизни? Здѣсь, въ частности, нужно отмѣтить характерныя особенности и признаки религіозной вѣры, просто, какъ явленія (феномена) съ его неизбѣжными коррелятами, и по нимъ отличить ее отъ всѣхъ другихъ родовъ вѣры и знанія, принимая во вниманіе специфически-характерныя черты послѣднихъ и помѣщая гдѣ-нибудь среди нихъ и религіозную вѣру; опредѣлить различныя историко-психологическія формы ея фактическаго проявленія; словомъ, нарисовать конкретными чертами ея дѣйствительную физиономію, которой она смотритъ на насъ въ своей безыскусственной простотѣ и эмпирически—данной дѣйствительности. Отсюда, естественно, для феноменологіи и религіозной вѣры ставятся

два вопроса: первый касается религіозной вѣры, какъ гносеологическаго феномена, послѣдній касается той же вѣры, какъ историко-психологическаго феномена¹⁾. Но въ промежуткѣ между этими двумя вопросами долженъ быть поставленъ и рѣшенъ еще третій вопросъ, касающійся психологическаго происхожденія религіозной вѣры въ душѣ человѣка. И этотъ вопросъ, рѣшеніе котораго должна дать психологія религіозной вѣры, имѣеть большое значеніе въ феноменологіи, потому что только послѣ его рѣшенія, — когда будетъ опредѣленъ психологическій генезисъ религіозной вѣры и найдены для нея субъективныя основы въ самой душѣ человѣка, будутъ указаны ближайшія опредѣленія и признаки того внутренняго начала, изъ котораго вѣра въ Бога развиваетъ все свое содержаніе, — могутъ быть для насъ вполне понятны и тѣ формы обнаруженія, въ которыя выливается религіозная вѣра, вступающая въ жизнь человѣческую, и изслѣдованіе которыхъ, какъ мы сказали, составляетъ послѣдній вопросъ феноменологіи.

Отсюда, феноменологія религіозной вѣры должна дать отвѣтъ на три вопроса. Въ порядкѣ слѣдованія этихъ вопросовъ другъ за другомъ мы и будемъ рѣшать ихъ, такъ какъ они поставлены и рѣшены у Ульрици.

I. Религіозная вѣра, какъ гносеологическій феноменъ или, какъ данный фактъ теорико-познавательнаго изслѣдованія.

Первый и общій вопросъ въ феноменологіи религіозной вѣры: какъ понимать религіозную вѣру въ смыслѣ даннаго уже объекта теорико-познавательнаго изслѣдованія или гносеологическаго феномена, точнѣе можно формули-

¹⁾ Подъ историко-психологическими формами фактическаго проявленія религіозной вѣры мы вслѣдъ, за Ульрици, разумѣемъ не различныя религіи различныхъ народовъ древнихъ и новыхъ временъ съ ихъ своеобразнымъ религіозно философскимъ міросозерцаніемъ и богослужебнымъ культомъ, а тѣ типичныя формы религіознаго сознанія, въ которыя послѣднее вылилось на психологической почвѣ индивидуальныхъ религіозныхъ переживаній тѣхъ или другихъ вѣрующихъ личностей. Поэтому, и наше изложеніе по отношенію къ данному пункту будетъ представлять изъ себя не изложеніе исторіи религій, а изслѣдованіе типовъ индивидуальнаго проявленія религіозной вѣры, какъ таковыя заявили себя въ своей историко-психологической дѣйствительности.

ровать такъ: какія опредѣленія нужно дать религіозной вѣрѣ, какъ такому объекту? Отвѣчая на этотъ вопросъ, Ульрици, прежде всего, указываетъ на то, что въ разсматриваемомъ отношеніи религіозная вѣра выступаетъ передъ нами, съ одной стороны, какъ субъективный, психологическій феноменъ въ отдѣльныхъ человѣческихъ индивидуумахъ, а съ другой—въ существующихъ религіяхъ и церквахъ, какъ союзъ или связь ихъ членовъ, принципъ и мотивъ человѣческаго общежитія, какъ социальное учрежденіе или институтъ, и, наконецъ, въ объективной формѣ своего историческаго существованія, какъ относительно всеобщій элементъ человѣческой природы.—Но все то, что составляетъ эту, внѣшнюю, объективную сторону религіозной вѣры, весьма различную для различныхъ существующихъ религій и церквей, въ дѣйствительности, говоритъ Ульрици, оказывается только слѣдствіемъ или выраженіемъ внутренняго существованія религіи въ духѣ; каждая положительная религія въ опредѣленныхъ положеніяхъ и формулахъ раскрываетъ лишь то, что составляетъ внутреннее содержаніе вѣры ея послѣдователей и, вмѣстѣ съ тѣмъ, ея основателя; каждая церковь, опять, въ своихъ установленіяхъ опирается на положительную религію, т. е. на содержимую всѣми ея членами, религіозную вѣру. Значитъ, образующую всѣ положительныя религіи и церкви силу составляетъ, именно, скрытая за ними, какъ за своей внѣшной оболочкой и въ нихъ обнаруживающаяся, сама религіозная вѣра. И суть дѣла при опредѣленіи религіозной вѣры, какъ извѣстнаго гносеологическаго, (а также и историко-психологическаго) феномена со всѣми его характерными признаками, прежде всего, именно, въ ней самой, а не въ тѣхъ или другихъ частныхъ церквахъ или вѣрованіяхъ съ цѣлымъ кодексомъ ихъ предписаній и заповѣдей.

Съ указанной точки зрѣнія ¹⁾ Ульрици относитъ религіозную вѣру, вообще, къ области личнаго убѣжденія, и

¹⁾ Вообще разсмотрѣніе религіозной вѣры, какъ уже даннаго объекта теоретико-познавательнаго изслѣдованія, сопряжено съ чрезвычайными трудностями. Послѣднія неизбежно обусловливаются тѣмъ свойствомъ религіозной вѣры, по которому она является элементомъ внутренней природы духовной жизни человѣка. Здѣсь все время приходится вести разсужденіе въ сферѣ внутренняго самона-

врядъ ли кто будетъ, думаетъ онъ, оспаривать это. „Вѣдь мы, говоритъ Ульрици, не только каждый день говоримъ о своихъ личныхъ религіозныхъ убѣжденіяхъ, но также, несомнѣнно, общеизвѣстенъ и тотъ фактъ, что и самая религіозная вѣра во всѣхъ разнообразныхъ формахъ своего существованія у людей—и тамъ, гдѣ она принимается по вѣсковымъ традиціямъ, являясь лишь простымъ складомъ внѣшнихъ знаній или хранительницей преданій, и тамъ, гдѣ она представляетъ изъ себя живую, дѣйствительную силу,— всюду она непременно обусловливается и опредѣляется личностью вѣрующаго субъекта“. Не даромъ же, поэтому, говорятъ: „каковъ человѣкъ, таковъ и его Богъ“. Вотъ почему религіозную вѣру часто и можно видѣть во всѣхъ тѣхъ трехъ различныхъ формахъ, которыя принимаетъ личное убѣжденіе, а именно: въ формѣ научной вѣры, въ формѣ субъективнаго мнѣнія и въ формѣ непосредственнаго чувства.

Итакъ, на самыхъ первыхъ порахъ, понимая религіозную вѣру въ широкомъ смыслѣ слова, можно опредѣлить ее, какъ личное убѣжденіе вообще, по каковому опредѣленію она можетъ занимать мѣсто и въ рядахъ знанія и въ рядахъ вѣры.

Оставляя за религіозной вѣрой данное ей общее опредѣленіе во всей силѣ и объемѣ, Ульрици пытается, вслѣдъ за тѣмъ, установить ея отличіе отъ всѣхъ другихъ родовъ знанія и вѣры, чтобы получить чрезъ то новыя, болѣе частныя и конкретныя черты въ понятіи о ней, какъ гносеологическомъ феноменѣ.

блюденія, не выходя за его предѣлы, и въ заключеніяхъ по аналогіи переходя отъ внѣшнихъ поступковъ и дѣйствій человѣка къ качествамъ ихъ внутренняго содержанія; тутъ постоянно и въ исходныхъ пунктахъ и въ послѣднихъ рѣшающихъ инстанціяхъ можно апеллировать только къ фактамъ самосознанія, не имѣя другого, болѣе объективнаго критерія для оцѣнки дѣлаемыхъ выводовъ въ своихъ сужденіяхъ и не будучи въ состояніи, поэтому, никогда, достигнуть возможно высшей степени достовѣрности и очевидности устанавливаемыхъ положеній, т. е. такая высшая достовѣрность и очевидность никогда не можетъ явиться результатомъ нашихъ изслѣдованій о природѣ вѣры, равно какъ и наши познанія о собственномъ духовномъ бытіи и существѣ вообще, или—здѣсь намъ никогда не удастся пріобрѣсти знанія въ собственномъ смыслѣ, и мы можемъ получить только научную вѣру.

Прежде всего, по его мнѣнію, религіозная вѣра отличается отъ всѣхъ другихъ родовъ знанія и вѣры по своему содержанію: именно,—предметомъ ея содержанія служить бытіе и существо Бога, Его отношеніе къ природѣ и людямъ, Его внутренняя жизнь въ Самомъ Себѣ и пр. Но это еще опять—весьма общее, хотя и основное опредѣленіе, для котораго совершенно безразлично—принимаетъ-ли здѣсь вѣрующій субъектъ то, чему учитъ положительная религія о бытіи и существѣ Божіемъ, или же содержаніе его вѣры получается изъ какихъ нибудь другихъ источниковъ. Равнымъ же образомъ не принимается тутъ во вниманіе и того обстоятельства, что въ различныхъ религіяхъ, какъ и у самихъ вѣрующихъ, существо Божіе можетъ пониматься въ высшей степени различно: достаточно того, что всякая религіозная вѣра имѣетъ главнымъ предметомъ своего содержанія бытіе Бога или предполагаетъ бытіе высшей всемогущей силы, обусловливающей собою существованіе вселенной, опредѣляющей всю природу въ ея эмпирически данной дѣйствительности и устрояющей жизнь и судьбу человѣка¹⁾.

¹⁾ *Glaube und Wissen*. ss. 318—312. Понимаемая въ указанномъ широкомъ смыслѣ слова, религіозная вѣра, по взгляду Ульрици, имѣетъ мѣсто вездѣ тамъ, гдѣ только человѣческой умъ направляется на познаніе послѣдней причины всего бытія, причины сотворившей міръ и управляющей имъ. Такая вѣра основывается на законѣ причинности, заставляющемъ человѣка доискиваться послѣднихъ основаній вселенной, зарождается и развивается въ чловѣкѣ не произвольно, и также естественна и неизбежна для него, прирождена ему, какъ и тотъ самый законъ. Въ этомъ смыслѣ нѣтъ и не можетъ быть атеистовъ, и самая мысль объ атеизмѣ должна быть признана бессмыслицей или фантазерствомъ: материалистъ, напр., гордящійся и бравирующий своимъ атеизмомъ, все-таки признаетъ бытіе Божественной силы; его счастливый случай или загадочная сила движенія атомовъ замѣняетъ ему настоящаго Бога; натуралистъ, не видящій ничего за природой и ее считающій все въ всемъ, признаетъ причину порядка и гармоніи вселенной, пусть ею будетъ *Vis plastica*, жизненная сила, слѣпой разумъ или что-нибудь еще; негръ, кафръ, готтентотъ, китаецъ, египтянинъ, грекъ и др.—признаютъ причину разнообразія и перемѣнъ въ мірѣ, антропоморфизируя производящую это разнообразіе измѣнчивость въ индивидуальныхъ духахъ или въ формахъ личныхъ Божествъ; фаталистъ признаетъ ту же причину въ неизвѣстной, не познанной силѣ господствующаго надъ всею происходящимъ въ мірѣ, жизнью и

Указанное нами сейчасъ болѣе или менѣе общее опредѣленіе религіозной вѣры касается ея объекта и характеризуетъ ее именно съ этой стороны, т. е. объективной. Кромѣ этого опредѣленія Ульрици приписываетъ еще религіозной вѣрѣ и такія качества или особенности, которыя принадлежатъ ей и опредѣляютъ ее по субъективной сторонѣ, какъ *особый* родъ человѣческаго познанія и, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ своеобразную форму послѣдняго. И такія свойства, по его мнѣнію, тѣмъ болѣе нужно приписывать религіозной вѣрѣ, что послѣдняя, въ высшихъ формахъ своего историческаго проявленія, спрашиваетъ не только о бытіи, существѣ и свойствахъ Бога, но также и о своихъ собственныхъ основаніяхъ, о томъ, откуда у нея берется приписываемая ею же своему содержанію достовѣрность и на какой родъ познанія она можетъ заявлять свои права.

Въ послѣднемъ отношеніи, разъясняя глубже субъективную сторону религіозной вѣры, Ульрици болѣе подробно раскрываетъ то значеніе, какое имѣетъ для религіозной вѣры данное ей уже опредѣленіе, какъ личнаго убѣжденія, выростающаго изъ внутреннихъ нравственныхъ качествъ вѣрующаго субъекта, и выясняетъ ту роль, какую играетъ въ этой вѣрѣ вообще личный элементъ. Это личное убѣжденіе сообщаетъ религіозной вѣрѣ ея специфическій характеръ, и для нея всегда первостепенную важность имѣетъ то отношеніе, которое устанавливается между содержаніемъ вѣры съ одной стороны, и субъективными интересами вѣрующаго — съ другой. Религіозная вѣра, прежде всего, смотритъ на то, какъ реагируетъ душа вѣрующаго на предметъ вѣры, а до всего остального ей какъ бы нѣтъ никакого дѣла. Въ отношеніи къ субъективной сторонѣ религіозной вѣры Ульрици, прежде всего отмѣчаетъ въ послѣдней ту

судьбою человѣка, слѣпому произвола; философъ, который предполагаетъ идею абсолютнаго, — пусть эта идея подсумируется у него подъ понятіе бытія, явленія, субстанции, или — вседуши, вседуха, — наконецъ, — разумнаго добраго прекраснаго — считаетъ эту идею послѣдней причиной всякаго бытія, даже скептикъ, спрашивающій о всемъ, сомнѣвающійся во всемъ, все-таки, долженъ признавать послѣднія основанія, — всѣ эти люди имѣютъ своихъ боговъ, въ которыхъ они вѣруютъ, какъ бы различно они ни понимали ихъ и какъ бы плохо, мало и неясно они ни сознавали всей этой вѣры и ея основаній.

ея специфически-характерную особенность, по которой она всегда обладает сознаниемъ выше достовѣрности своего содержания. Несомнѣнность этого, по мнѣнію Ульрици, подтверждается уже, напр., тѣмъ обстоятельствомъ, что самая совершенная изъ религій, именно христіанская религія утверждаетъ о себѣ, что она основывается на самооткровеніи Бога во Христѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ, въ духѣ самихъ вѣрующихъ. Подобное же утвержденіе мы находимъ и въ другихъ положительныхъ религіяхъ, (іудействѣ, магометанствѣ), и оно же, принимая самыя разнообразныя формы, встрѣчается на низшихъ ступеняхъ развитія религіознаго сознанія. Во всякомъ случаѣ, религіозная вѣра всегда и вездѣ, даже тамъ, гдѣ она не является особеннымъ актомъ Божественнаго Откровенія, приписываетъ своему содержанию объективное познаніе Божественнаго существа. И если бы философія, въ своихъ изслѣдованіяхъ основаній и сущности религіозной вѣры пришла къ чисто-отрицательнымъ результатамъ, признавъ эту вѣру только субъективнымъ мнѣніемъ, много-вѣковымъ, общечеловѣческимъ заблужденіемъ, иллюзіей, она должна доказать—откуда же тогда у всѣхъ вѣрующихъ берется увѣренность,—не фиктивная и не ложная, а дѣйствительная, въ полномъ смыслѣ этого слова увѣренность въ томъ, что они въ содержаніи своей вѣры обладаютъ дѣйствительнымъ познаніемъ Бога. Недаромъ же многіе вѣрующіе мучительной смертію исповѣдывали свою вѣру и доказали свою увѣренность въ ея истинѣ.

Такимъ образомъ, религіозная вѣра, дѣйствительно, обладаетъ высшею степенью достовѣрности по отношенію къ объективности или истинности своего содержания. Казалось бы, что она, по критерію достовѣрности, установленному самимъ Ульрици, должна была занять мѣсто въ рядахъ знанія, а та или другая форма послѣдняго—сдѣлаться истинной формой религіозной вѣры. На самомъ же дѣлѣ оказывается, что у Ульрици знаніе ни въ какой формѣ, даже и самой низшей, не составляетъ подлинной формы этой вѣры, которая стоитъ слишкомъ далеко отъ знанія въ собственномъ смыслѣ и не осмѣливается сама себя считать за таковое. Тамъ же, гдѣ религіозная вѣра развивается до самосознанія о себѣ и своемъ существѣ, она начинаетъ уже

прямо открытый протестъ противъ такого отождествленія вѣры и знанія, считая это смѣшеніемъ двухъ, совершенно разнородныхъ областей. Да это, впрочемъ, будетъ вполне понятно, если принять во вниманіе, что религіозная вѣра, по мнѣнію Ульрици, обладающая высшей достовѣрностью, не обладаетъ въ такой же степени и очевидностью своего содержанія: вѣдь ни одинъ вѣрующій, разсуждаетъ Ульрици, не приписывалъ своимъ представленіямъ о существѣ Божіемъ, объ отношеніяхъ Бога къ міру и пр. такой очевидности, которая принадлежитъ, на примѣръ, математическимъ аксіомамъ и теоремамъ. Равнымъ же образомъ и христіанство отличаетъ достовѣрность своей вѣры отъ очевидности ея содержанія, приписывая послѣднему лишь незначительную степень ясности и опредѣленности. Вотъ почему это христіанство и говоритъ также, что „вѣра не есть удѣлъ всякаго“ и что „хотя всѣ призваны, но только немногіе избраны“¹⁾, т. е., оно утверждаетъ, что содержаніе вѣры можетъ быть общепринятымъ (объективнымъ) по своему значенію и, все-таки, не каждый человѣкъ будетъ приходить къ вѣрѣ въ его истину. Здѣсь *implicite* содержится у Ульрици та мысль, что вѣру никому нельзя показать, т. е. существуетъ 'ничѣмъ не устранимое различіе между строго-научнымъ положеніемъ, достовѣрность и очевидность котораго можетъ быть приведена къ сознанію или доказана всякому человѣку съ достаточно развитымъ умомъ,—съ одной стороны, и съ другой—между содержаніемъ религіозной вѣры, которое въ каждомъ отдѣльномъ субъектѣ, для коего оно превращается въ истину, предполагаетъ еще другія условія и качества его, чѣмъ только простое развитіе ума или извѣстный запасъ научныхъ знаній.

Какъ бы то ни было и какъ бы религіозная вѣра ни стояла далеко отъ знанія, тѣмъ не менѣе фактъ остается фактомъ и приписываемая вѣрующими достовѣрность вѣрѣ

¹⁾ Ульрици приводитъ эти слова, не выдавая ихъ за свои и не подтверждая ихъ опредѣленнымъ мѣстомъ Евангелія или посланій. Очевидно, онъ въ августиновской постановкѣ и своей перефразировкѣ имѣтъ въ виду Евангельскій текстъ: „ибо много званыхъ, но мало избранныхъ“. (Мѣ. 227. 14). Во всякомъ случаѣ, мысль, которую онъ здѣсь развиваетъ и сейчасъ же разъясняетъ самъ, совершенно ясна и опредѣленна.

не перестаетъ быть ихъ неотъемлемымъ достояніемъ. Отсюда возникаетъ вопросъ: какъ же тогда религіозная вѣра не знаніе, тѣмъ болѣе, что вѣдь, именно, достовѣрность и есть одинъ изъ главныхъ критеріевъ объективной истины, какъ это разяснялъ раньше самъ же Ульрици? Но въ томъ то и дѣло, что у религіозной вѣры, по взгляду Ульрици, критерій совсѣмъ другой,—не достовѣрность ея содержанія, а вся человѣческая личность. Достовѣрность же, какъ онъ это дальше разясняетъ, и не можетъ быть здѣсь никакимъ критеріемъ, хотя бы просто потому, что она—чисто субъективнаго свойства, и врядъ-ли кто, думаетъ Ульрици, будетъ оспаривать это. Никто изъ вѣрующихъ, конечно, не будетъ утверждать, что его представленіямъ о Богѣ, о бытіи и свойствахъ существа Божія принадлежитъ высшая степень достовѣрности самой по себѣ, въ чисто объективномъ смыслѣ; но каждый подобнымъ утвержденіемъ хочетъ только сказать, что для него объективность въ научномъ смыслѣ слова, вопросы о томъ—существуетъ-ли Богъ Самъ по Себѣ и можетъ-ли Онъ быть такимъ, какимъ онъ Его представляетъ, совершенно безразличны; для него достаточно знать (съ высшей для себя достовѣрностью), что Богъ существуетъ и—что такое Онъ для него; именно для него, субъективно, содержаніе вѣры обладаетъ высшей степенью достовѣрности, достовѣрнѣе, пожалуй, чѣмъ собственное существованіе или математическое положеніе: $2 \times 2 = 4$. Значитъ, въ религіозной вѣрѣ ея достовѣрность *остается всегда субъективной и существуетъ только для вѣрующаго индивида.*

Итакъ, достовѣрность содержанія религіозной вѣры, приписываемая ей ея послѣдователями, по взгляду Ульрици, относится здѣсь всецѣло на счетъ только самого вѣрующаго субъекта, почему она и не можетъ быть критеріемъ для опредѣленія ея истинной формы, равно какъ и обезпечить ей знаніе въ собственномъ смыслѣ слова. Этимъ, однакоже, онъ не разрѣшилъ еще всего вопроса: тогда спрашивается,—на чемъ же въ своихъ послѣднихъ основаніяхъ утверждается эта, хотя бы то и условная, достовѣрность?

Уже изъ предыдущаго можно было видѣть, что разъ, по мнѣнію Ульрици, достовѣрность въ религіозной вѣрѣ относится на счетъ самого вѣрующаго субъекта, то она

должна обусловливаться и опредѣляться качествами послѣдняго, его личностью. И дѣйствительно, разъясняетъ Ульрици, чѣмъ опредѣленнѣе религіозная вѣра проникается той высшей, готовой на какія-угодно жертвы, но всегда только субъективной достовѣрностью относительно своей истины, тѣмъ тѣснѣе и крѣпче соединяется она со всей личностью вѣрующаго. И это объясняется изъ самаго понятія о предметѣ религіозной вѣры: человѣкъ, который уже разъ повѣрилъ въ бытіе Бога, не можетъ тогда дѣйствовать вопреки Его волѣ. Божество, какъ послѣдняя причина всякаго бытія, необходимо также есть и послѣднее основаніе всѣхъ человѣческихъ радостей, всякаго, возможнаго для людей счастья и блага. Поэтому, вѣрующій человѣкъ будетъ сознавать себя зависящимъ отъ Бога во всей своей жизни и дѣятельности; онъ будетъ не только всѣ свои дѣла и поступки, желанія и стремленія опредѣлять сообразно съ содержаніемъ своей вѣры, но и всю свою личность постарается воплотить въ эту вѣру, добиваясь единенія съ своимъ Богомъ, стремясь къ неопустительному исполненію Его заповѣдей и т. д. Тамъ, гдѣ субъектъ съ внутренней необходимостью для себя пришелъ къ вѣрѣ въ Бога и послѣдняя превратилась для него въ личное убѣжденіе, тамъ, конечно, не какіе-нибудь частные, незначительные интересы привели его къ опредѣленному рѣшенію; тамъ могла дѣйствовать только вся полнота интересовъ его духовной жизни, то именно, что составляло центръ его личности и стягивало къ себѣ всѣ нити его внутренней жизнедѣятельности; словомъ, только *вся личность вѣрующаго у субъекта во всей цѣлостности ея разнообразнаго содержанія* могла произвести въ человѣкѣ вѣру въ Бога¹⁾. Въ этомъ то вотъ основаніи, заклю-

¹⁾ Этимъ, именно, думаетъ Ульрици, объясняется и то обстоятельство, что вѣрующій постоянно и бываетъ убѣжденъ въ томъ, что заблужденіе находится на сторонѣ иновѣрія, на его же сторонѣ стоитъ истина. Пользуясь тѣмъ, что объ объектѣ религіозной вѣры не можетъ быть знанія въ собственномъ смыслѣ и, поэтому, никто не можетъ быть (объективно) увѣренъ въ томъ, что онъ обладаетъ полной истиной, а не кто-нибудь другой, вѣрующій, въ силу участія въ своей вѣрѣ всей личности съ ея субъективными интересами, и утверждаетъ (субъективно) полную достовѣрность или истинность содержанія своей религіи; при этомъ онъ не обращаетъ вниманія на несогласіе съ нимъ всѣхъ другихъ вѣрующихъ и на множество раз-

чающемся во всей личности вѣрующаго, въ этомъ его, какъ бы, слияніи съ вѣрой, въ этомъ внутреннѣйшемъ единеніи между вѣрой, ея содержаніемъ, и—собственной самостью человѣка и находить Ульрици искомый имъ критерій религіозной вѣры; кратко: онъ, по его мнѣнію, заключается въ *самоопредѣленіи всей личности человека*. Поэтому критерію—уже и можно отличить религіозную вѣру, опредѣливъ ея истинную форму, отъ всякаго другого личнаго убѣжденія, какъ и отъ всѣхъ другихъ родовъ вѣры и знанія.

По указанному критерію Ульрици и опредѣляетъ религіозную вѣру, прежде всего, какъ *личное убѣжденіе*, т. е., оставляетъ за ней то общее опредѣленіе, которое было установлено имъ еще въ самомъ началѣ разсужденія по данному предмету. Теперь тому опредѣленію онъ только придалъ санкцію твердо обоснованнаго и, потому, прочно стоящаго научнаго положенія; этимъ же онъ прямо указалъ на то, что для религіозной вѣры нужно искать мѣсто не въ рядахъ знанія, а въ рядахъ вѣры, и именно, во второй формѣ проявленія послѣдней—формѣ личнаго убѣжденія.

Видимое дѣло, за религіозной вѣрой остается всегда ей принадлежащая форма личнаго убѣжденія. Только отличительную особенность послѣдняго составляетъ то обстоятельство, что оно въ религіозной вѣрѣ получаетъ какъ бы абсолютный характеръ и этимъ своимъ характеромъ отличаетъ религіозную вѣру какъ отъ формы личнаго убѣжденія и всякой другой формы обычной вѣры, такъ и отъ всѣхъ видовъ знанія. Абсолютный же характеръ личнаго религіознаго убѣжденія заключается въ томъ, что это убѣжденіе основывается на всей личности вѣрующаго субъекта, изъ своего собственнаго самоопредѣленія, выносящаго рѣшеніе въ пользу принятія того или другого объекта вѣры. И все дѣло здѣсь—исключительно только въ этомъ полномъ самоопредѣленіи всей личности, въ той связи, которую усматриваетъ вѣрующій индивидъ между своими субъективными, интимнѣйшими интересами и объективнымъ содержаніемъ вѣры.

народныхъ вѣрованій тѣмъ болѣе, что содержаніе религіозной вѣры идетъ навстрѣчу индивидуальнымъ потребностямъ его личности, вынесшей извѣстное самоопредѣленіе, и, какъ нельзя больше и лучше, отвѣчаетъ всѣмъ ея духовнымъ запросамъ.

Такимъ образомъ, господствующее въ религіозной вѣрѣ личное начало не только опредѣляетъ все направленіе этой вѣры и сообщаетъ ей ея специфическій характеръ, но и соединяетъ цѣльное и неразрывное единство, тѣ двѣ стороны религіозной вѣры (субъективную и объективную), которыя мы уже отмѣчали раньше. И это соединеніе, по мнѣнію Ульрици, опять оказывается весьма характернымъ для религіозной вѣры и возможно только въ ней одной, какъ обусловливаемое все тѣмъ же абсолютнымъ характеромъ религіознаго убѣжденія: „То внутреннее сліяніе объекта и субъекта, говоритъ Ульрици, то взаимное проникновеніе ихъ однимъ другого, то полное принятіе, какъ бы внутреннее вступленіе объекта въ субъектъ и самопреданность (самоопредѣленіе) субъекта въ объектъ,—все это возможно бываетъ только тамъ, гдѣ обѣ стороны религіи уже сами по себѣ чрезъ внутреннюю гармонію вступили въ тѣсный и неразрывный союзъ между собою или, все-таки, субъектъ въ своемъ самочувствѣ и воспріятіи объекта вѣритъ самъ въ наступившую гармонію тѣхъ сторонъ“.

Теперь съ еще большей несомнѣнностью уже выясняется, что вся достовѣрность религіозной вѣры, по взгляду Ульрици, носитъ на себѣ печать крайняго субъективизма, и весь безапелляціонный характеръ этой достовѣрности объясняется только сліяніемъ содержанія вѣры со всей личностью вѣрующаго.—Тогда возникаетъ вопросъ: не исключается-ли этимъ возможность объективнаго содержанія и такого же познанія для религіозной вѣры? На этотъ вопросъ Ульрици отвѣчаетъ отрицательно: „изъ сказаннаго, говоритъ онъ, отнюдь не слѣдуетъ того, чтобы содержанію религіозной вѣры не могла принадлежать объективная, сама по себѣ, истина или, чтобы вообще въ этой области не могло быть никакой чисто объективной истины. Но слѣдуетъ только, что эта истина до тѣхъ поръ пока она будетъ пониматься только въ формѣ вѣры, не можетъ ни восприниматься или пониматься каждымъ одинаковымъ образомъ, ни вообще приниматься всѣми, т. е., теперь объясняется фактическое различіе религіозныхъ убѣжденій вообще, а также и различіе въ пониманіи даннаго содержанія положительныхъ религій“. Вотъ почему, хотя съ одной стороны, въ религіозной вѣрѣ мы имѣемъ дѣло со сплошной субъективностью

и съ постоянной возможностью ошибокъ и заблужденій, все-таки, съ другой стороны—и возможность объективнаго познанія здѣсь отнюдь не исключается.

Если вѣра по своему основному опредѣленію и психогносеологическому значенію есть глубочайшее субъективно-личное убѣжденіе, то, очевидно, происхожденіе, развитіе и полнота этой вѣры зависятъ отъ совокупности извѣстныхъ внутреннихъ условій, лежащихъ въ субъективной природѣ человѣческаго духа.—Эти условія, дѣйствительно, есть, и они всѣ, по мнѣнію Ульрици, носятъ на себѣ нравственный характеръ, имѣя свое источникъ начало именно въ моральныхъ, а не интеллектуальныхъ качествахъ вѣрующей личности.

„Религіозная вѣра, говоритъ Ульрици, не требуетъ, какъ знаніе, для своего происхожденія и развитія богатства и разнообразія содержанія интеллектуальной области, она не нуждается въ блестящемъ остроуміи, авторитетной учености и сильныхъ талантахъ. Все это не только не необходимо для зарожденія въ душѣ человѣка вѣры въ Бога, но даже часто и служитъ препятствіемъ этому“. Очевидно, тутъ играютъ роль какіе-то другіе мотивы, большіе, чѣмъ просто разсудочныя соображенія; нужна именно наличность извѣстныхъ качествъ личности, пусть этими качествами будетъ—внутренняя чистота и утонченность нравственнаго чувства, чуткость, смущеніе, суровый голосъ совѣсти или пареніе духа къ верху, на небо, влеченіе къ идеальному, исканіе душевнаго мира, стремленіе къ блаженству, исканіе счастья. На этихъ то вотъ нравственныхъ качествахъ вѣрующаго субъекта и основывается „бытіе религіозной вѣры, какъ элемента (жизненнаго принципа) субъективности“.

Раскрываемую мысль, думаетъ Ульрици, прекрасно выражаетъ христіанство своимъ ученіемъ о единствѣ вѣры съ любовью; а также о необходимости любви, какъ условливающаго элемента вѣры, безъ которой послѣдняя была бы „мѣдью звучащей, кимваломъ бряцающимъ“. И христіанство право, настаивая на своемъ ученіи о единствѣ вѣры и любви, право уже просто потому, что истинная любовь къ Богу есть самопреданность субъекта въ Богъ (во Христѣ), поэтому ее нельзя понимать, какъ актъ произвола, который субъектъ по своему желанію можетъ совершить и не совер-

шить; нѣтъ, такая вѣра необходимо есть актъ внутренняго самоопредѣленія, вытекающей изъ всего собственнаго существа вѣрующаго, рѣшеніе его самости относительно себя же самой.—Слѣдовательно, по взгляду Ульрици, религіозная вѣра до того зависитъ отъ опредѣленныхъ нравственныхъ качествъ рѣшающей самости, что фактически прямо немислимо и невозможно, чтобы первая гдѣ-либо противорѣчила послѣдней ¹⁾).

Изъ сказаннаго ясно теперь становится то значеніе, какое имѣетъ для религіозной вѣры данное ей Ульрици опредѣленіе, какъ личнаго убѣжденія, вырастающаго изъ внутреннихъ нравственныхъ качествъ вѣрующаго субъекта; яснѣе же стало и то, какую роль играетъ въ этой вѣрѣ вообще личный элементъ. Это лишь убѣжденіе сообщаетъ религіозной вѣрѣ ея специфическій характеръ, для нея всегда первостепенную важность имѣетъ то отношеніе, которое устанавливается между содержаніемъ вѣры—съ одной стороны, и субъективными интересами вѣрующаго—съ другой. Религіозная вѣра, прежде всего, смотритъ на то, какъ реагируетъ душа вѣрующаго на предметъ вѣры, а до всего остального ей какъ бы нѣтъ никакого дѣла.

Даже и въ христіанской религіи, рассуждаетъ Ульрици, ея „свидѣтельство духа“, на чемъ, по Св. Писанію и ученію церкви, въ послѣдней инстанціи, утверждается истинность откровенія,—можетъ быть только свидѣтельствомъ собственнаго духа субъекта или, лучше, оно должно быть свидѣтельствомъ Бога въ его духѣ; оно, поэтому, всегда есть, только засвидѣтельствованіе или доказательство истины черезъ апелляцію къ собственной достовѣрности или къ внутреннему чувству истины самаго вѣрующаго, т. е., оно обуславливается непременно личными качествами субъекта, хотя

¹⁾ Природная моральная качественность субъекта, конечно, можетъ, подъ воздѣйствіемъ свободной воли, измѣниться въ діаметрально противоположную сторону; въ этомъ смыслѣ, напримѣръ, и утверждается возможность обращенія къ вѣрѣ. Поэтому, позднѣе иногда, бываетъ возможнымъ то, что раньше было вовсе невозможно. Но этимъ, опять доказывается только то, что извѣстная нравственная качественность личности, ея природный или пріобрѣтенный характеръ составляютъ неизбѣжно субъективные условія религіозной вѣры. Значитъ послѣдняя оказывается, все-таки, существенно и неразрывно связанной съ первой.

бы даже и обусловливалось, въ то же время, возбуждающимъ содѣйствіемъ духа божественнаго. Связью достовѣрности въ религіозной вѣрѣ съ субъективностью вѣрующаго, конечно, не отнимается непременно (какъ это мы уже и видѣли) у той достовѣрности, характеръ ея объективности и вовсе для нея не исключается возможность выступать во всеоруженіе дѣйствительной истины. Но только для религіозной вѣры это не важно и не существенно, не имѣетъ не только рѣшающаго, но даже и просто хоть какого-нибудь значенія. Надо сказать даже больше: можно устранить многое изъ того, отъ чего, главнымъ образомъ и прежде всего, зависитъ субъективность въ религіозной вѣрѣ: можно удалить вмѣшательство въ опредѣленія послѣдней субъективныхъ интересовъ, желаній, склонностей, симпатій, антипатій и пр. и сдѣлать наше пониманіе природы человѣка и существа Божія болѣе или менѣе объективнымъ. Но и это излишне для религіозной вѣры и не нужно ей для ея цѣлей: сама по себѣ религіозная вѣра, взятая въ своемъ чистомъ видѣ, не требуетъ изгнанія субъективныхъ элементовъ путемъ ихъ критическаго анализа. Скорѣе наоборотъ: специфически—характерная особенность религіозной вѣры въ томъ-то именно и заключается, что послѣдняя вездѣ, гдѣ только она выражаетъ свои опредѣленія въ точно формулированныхъ положеніяхъ вѣры или догматахъ, какъ общеобязательную истину, и требуетъ ея принятія, гдѣ она, такимъ образомъ, выступаетъ, какъ опредѣленное, положительное, общеобязательное для своихъ послѣдователей ученіе или какъ религія въ собственномъ смыслѣ, тамъ повсюду она обращается не къ разсудку и разуму, но къ совѣсти, къ чувствамъ и ощущеніямъ, къ желаніямъ и стремленіямъ, къ чаяніямъ и ожиданіямъ человѣка, т. е., къ субъективной сторонѣ личности. Религіозная вѣра требуетъ, чтобы субъектъ въ ея содержаніи, какъ бы нашелъ самого себя, нашелъ не влѣшнимъ только образомъ,—увидѣлъ здѣсь свое изображеніе, какъ въ зеркалѣ,—но чтобы онъ совершенно и всецѣло сслился съ этимъ содержаніемъ до полного безразличія, чтобы оно все воплотилось въ немъ, превратилось въ его плоть и кровь ¹⁾).

¹⁾ Ulrichi. Das philosophische Wissen u. der religiose Glaube, s.s. 283—284 (Ztschr. t. Philosophie u. philosoph. Kritik, 1855, 13. 26.

Изъ сказаннаго ясно, что, по взгляду Ульрици, религіозная вѣра, какъ бы ни было различно ея содержаніе, по своему существу всегда остается личнымъ убѣжденіемъ и никогда не дѣлаетъ выступленій за предѣлы послѣднаго; на его счетъ относится и та, поэтому, субъективная, высшая достовѣрность, сознаниемъ которой сопровождается всякая религіозная вѣра, на какой бы низкой ступени своего развитія она ни стояла ¹⁾.

Это и составляетъ, по взгляду Ульрици, единственную и существенную форму религіозной вѣры по ея субъективной сторонѣ. Объективное же содержаніе этой вѣры составляетъ мысль о Богѣ, съ которымъ устанавливаются въ этой вѣрѣ внутренне-интимныя отношенія и, вообще, совокупность всего того, что человѣкъ знаетъ о Богѣ. Отсюда Ульрици и выводитъ два главныхъ и основныхъ опредѣленія религіозной вѣры: 1) какъ сплошнаго личнаго убѣжденія, 2) какъ особаго вида дополнительнаго знанія объ Абсолютномъ Существовѣ или Богѣ,—разсуждая подробнѣе объ этихъ опредѣленіяхъ слѣдующимъ образомъ.

Будучи по своей формѣ сплошнымъ личнымъ убѣжде-

¹⁾ Поэтому, и объективная истинность содержанія религіозной вѣры, всегда могущая имѣть мѣсто въ послѣдней, только обращается въ религіозную вѣру, когда она становится личнымъ убѣжденіемъ. Тамъ же, гдѣ субъектъ, исходя только изъ объективныхъ основаній и чисто научныхъ положеній, вслѣдствіе полученныхъ имъ научныхъ же, бесспорныхъ выводовъ (допустимъ, что таковыя возможны) пришелъ къ убѣженію въ истинности содержанія вѣры, тамъ это познаніе уже не будетъ религіозной вѣрой; правда, оно не будетъ точнымъ знаніемъ, знаніемъ въ собственномъ смыслѣ слова, а останется навсегда лишь вѣрой, но вѣрой научной или философской, а никакъ не религіозной. Это и понятно, разъясняетъ подробнѣе Ульрици: вѣдь чисто внѣшній предметъ всякаго объективнаго изслѣдованія остается всегда, самъ по себѣ, стоящимъ, какъ бы противъ изслѣдующаго субъекта, могущаго быть въ немъ вовсе незаинтересованнымъ и относиться къ нему совершенно безразлично и равнодушно; изъ чисто-объективнаго только познанія отнюдь не слѣдуетъ, что субъектъ сливается въ нераздѣльное единство съ познаніемъ истины, (какъ того требуетъ религіозная, а не научная вѣра) опредѣляетъ самъ себя къ ней и предается ей до самоотверженія и самозабвенія. Конечно, и въ этомъ случаѣ возможно, что въ извѣстномъ положеніи научной вѣры (касающейся, напр., вопросовъ Бога), будутъ затронуты высшіе интересы субъекта, такъ что онъ какъ бы смѣшивается съ содержаніемъ своей научной вѣры. Но тогда уже

ніемъ, говоритъ онъ, религіозная вѣра моментами именно такого убѣжденія отличается отъ всѣхъ другихъ родовъ вѣры и знанія.

И, прежде всего, по этому своему основному опредѣленію религіозная вѣра отличается; 1) отъ научной вѣры, какъ это теперь уже ясно само собой; отличается отъ всего того, что намъ говоритъ о Богѣ, о Его бытіи, существѣ и свойствахъ философія, пока та остается на пути своихъ научныхъ изысканій и относится къ ихъ объекту, если не безразлично, то вполне объективно.—За тѣмъ моментомъ уже личнаго убѣжденія отличается религіозная вѣра 2) отъ субъективнаго мнѣнія: послѣднему не достаетъ въ сравненіи съ первой не только ея полноты вѣры и непоколебимости надежды, но также и того „освѣжающаго дыханія жизни“, которое исходитъ отъ живой личности, той глубокой внутренней гармоніи между внутреннимъ и внѣшнимъ, между знаніемъ и волей, ученіемъ и жизнью, словомъ и дѣломъ; кратко—не достаетъ того проявленія духа и силы, которое религіозная вѣра признаетъ единственнымъ, имѣющимъ безусловное значеніе, доказательствомъ своей истины. Наконецъ, моментомъ личнаго убѣжденія религіозная вѣра 3) отличается отъ всякаго другого личнаго убѣжденія, съ одной стороны—специфически-религіознымъ предметомъ своего содержанія, а съ другой—воплощеніемъ всей личности вѣрующаго въ этомъ содержаніи.

Какъ бы ни стояла религіозная вѣра далеко отъ настоящаго знанія и чисто и науки, положенія ея не безнаучная вѣра перестаетъ быть происшедшей „только“ изъ объективныхъ основаній,—она происходитъ тогда и изъ личности субъекта съ ея качественными особенностями, и научная вѣра переходитъ въ вѣру религіозную, быть можетъ даже не теряя своего первоначальнаго характера и переставъ быть ею „только“. Все дѣло именно въ словѣ „только“: если научная вѣра произошла „только“ изъ объективныхъ основаній послѣ обсужденія ихъ, она не можетъ выйти за свои предѣлы и сдѣлаться религіозной вѣрой; какъ бы ясно и хорошо она ни учила о Богѣ, объ отношеніяхъ Его къ міру и пр.; если же въ научной вѣрѣ къ объективнымъ основаніямъ присоединяются субъективные,—вся личность и ея извѣстныя качества, которымъ соответствуетъ религіозная вѣра и которыя въ ней или въ которыхъ она вся воплощается,—тогда, несомнѣнно, религіозная вѣра налицо, хотя бы даже ея представленія были темны, неясны и неопредѣленны.

дежно; ея ученіе о Богѣ, объ отношеніяхъ Бога къ міру, о Существѣ Божіемъ, о Его свойствахъ и, словомъ, о всемъ томъ, что относится къ ней на счетъ положительныхъ предметовъ ея вѣрованія,—это ученіе не осуждено на печальную участь безплодія и заблужденій или иллюзорныхъ мечтаній за одно то, что оно не обладаетъ очевидностью математическихъ положеній. Вѣдь никакой естествоиспытатель, никакой философъ не можетъ рѣшительно утверждать, что его представленія объ атомахъ, ихъ движеніи и связи о цѣльномъ единствѣ природы, какъ Универса и пр., такъ же очевидны, какъ непосредственное возрѣніе треугольника или доказательство пифагоровой теоремы. То представленіе о послѣдней причинѣ всякаго бытія и всего происходящаго въ мірѣ, которое даетъ намъ, вмѣстѣ съ философіей, и религіозная вѣра, очевидно, относится къ области дополнительнаго знанія, прибѣгать къ услугамъ которой заставляетъ насъ, главнымъ образомъ, законъ причинности ¹⁾; а эта область никогда не можетъ быть и не бываетъ знаніемъ въ собственномъ смыслѣ, самое большее—поднимаясь лишь на ступень научной вѣры ²⁾. Въ этой области принимаетъ участіе и религіозная вѣра, и философское изслѣдованіе, т. е., религія и философія совпадаютъ въ одно по отношенію къ своему объекту, къ отысканію послѣдней причины бытія и явленія, и философское изслѣдованіе не само по себѣ и для себя, но лишь въ относительномъ и условномъ смыслѣ можетъ заявлять претензіи на болѣе высокую степень очевидности добываемыхъ результатовъ. Значитъ, религіозная вѣра, (когда послѣдняя дѣлаетъ предметомъ своего изслѣдованія объектъ религіозной вѣры ³⁾) есть въ то же время и научная

¹⁾ Этотъ же законъ причинности заставляетъ насъ, собственно, и построить наряду съ положительно-достовернымъ знаніемъ, цѣлую новую область дополнительнаго знанія въ видѣ научной вѣры (извѣстная, условная терминологія у Ульрици (см. стр. 34 и сл.).

²⁾ См. выше стр. 31 и сл.

³⁾ Этимъ, однако же, Ульрици не утверждаетъ тождества религіи и философій или ихъ совпаденія, хотя бы въ данномъ только случаѣ, до полнаго безразличія: при всемъ своемъ родствѣ философій, религія и прямо-противоположна ей, какъ рѣшительно отрицающая, сама по себѣ, всякій научный путь изслѣдованія, (пусть у нея даже будутъ объективныя основанія для своихъ утвержденій), открывающая истину непосредственно каждому субъекту, цѣлой личностью послѣдняго замѣняя всякую аргументацію.

вѣра; это то и составляет то дополненіе, которое Ульрици нужно было сдѣлать къ данному имъ выше опредѣленію религіозной вѣры, въ смыслѣ пониманія ея какъ всецѣло личнаго убѣжденія.—И теперь, изъ всѣхъ добытыхъ результатовъ предыдущаго изслѣдованія, онъ даетъ уже такое окончательное опредѣленіе религіозной вѣры: „религіозная вѣра, въ сущности, есть дополнительное знаніе къ нашему познанію вещей въ формѣ личнаго убѣжденія“¹⁾.

Здѣсь феноменологія у Ульрици оканчиваетъ первую часть своей работы по отношенію къ религіозной вѣрѣ²⁾: она отвѣтила на первый изъ поставленныхъ въ началѣ нашего изложенія вопросовъ, показавъ сущность религіозной вѣры, какъ эмпирически даннаго гносеологическаго феномена или какъ опредѣленнаго объекта теоретико-познавательнаго изслѣдованія, показавъ ея существенные характерные признаки и указавъ ея главныя и основныя опредѣленія.

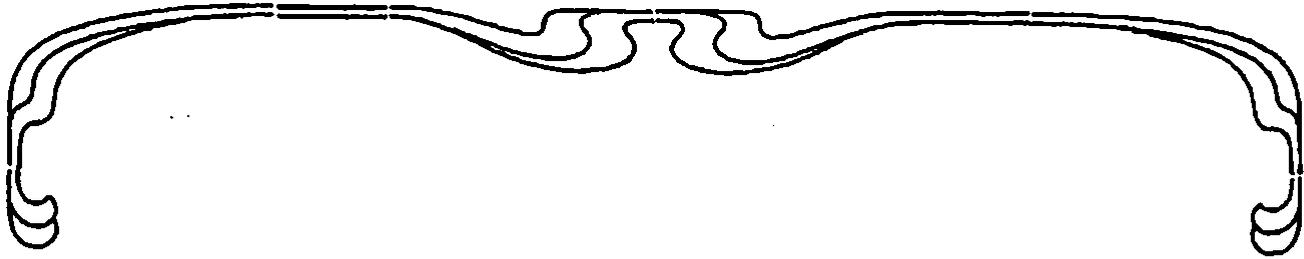
Далѣе слѣдуетъ другой большой вопросъ феноменологіи, касающійся религіозной вѣры просто какъ психологическаго феномена, въ рѣшеніи котораго, какъ мы выше говорили, должна быть представлена психологія этой вѣры, т. е. опредѣленъ ея психологическій генезисъ, указаны субъективныя основы ея происхожденія въ душѣ человѣка и обозначены основныя опредѣленія того внутренне-психологическаго базиса, на которомъ вырастаетъ все, иногда весьма своеобразное содержаніе религіозной вѣры.

П. Нечаевъ.

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ Zei tschr. für Philosophie и philosophische Kritik. 1885, B. 26, 286. Для полноты даннаго опредѣленія религіозной вѣры, къ нему нужно присоединить еще слѣдующія слова Ульрици: „религіозная вѣра относится къ такому роду личнаго убѣжденія, которое основывается на чувствѣ и обусловливается качествами послѣдняго“. („Glauben u. Wissen“, s. 333). Это сказано Ульрици въ виду того, что субъективныя условія религіозной вѣры составляютъ, именно, съ одной стороны специфически-религіозное чувство, а съ другой—чувство истины (См. ниже с. Op. cit.), и здѣсь только мы имѣемъ „послѣднее характерное опредѣленіе религіозной вѣры, чѣмъ лишь и исчерпывается вполнѣ понятіе о ней“. (Op. cit. s. 332). И это опредѣленіе никогда нельзя забывать въ изслѣдованіи религіозной вѣры у Ульрици, какъ формы знанія.

²⁾ Изложенныя нами воззрѣнія Ульрици развиты имъ въ соч. „Glauben und Wissen“, ss. 308—327 и въ ст. „Das philosophische Wissen und der religiose Glaube“, ss. 258—286 (Ztschr. cit. B. 26, 1885).



РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА О ВСЕЛЕНСКИХЪ СОБОРАХЪ.

(Историко-критическій очеркъ).

(Продолженіе) *).

Глава 2. Второй вселенскій соборъ.

1. Причина созыва собора.

Мы уже отмѣтили, что результатомъ тяжелой, послѣднейшей борьбы у враждующихъ появилось обоюдное желаніе мира, восстановленія авторитета Никейскаго символа. Отсюда и понятно въ общемъ согласное заявленіе нашихъ авторовъ, указанныхъ нами раньше, что 2 вселенскій соборъ вызванъ былъ необходимостью утвердить Никейское ученіе, куда присоединилась необходимость упорядочить дѣла Константинопольской кафедры. Впрочемъ, историкъ пр. Іоаннъ придаетъ преобладающее значеніе въ дѣлѣ созыва настоящаго собора ереси духоборцевъ, или Македонія, а потомъ и др. „созрѣвшимъ“ сектамъ. Однако, по вполне справедливому замѣчанію проф. Лебедева, чрезмѣрное значеніе ереси Македонія придавать нѣтъ законныхъ основаній, такъ какъ рѣчи о Св. Духѣ съ духоборцами не было (Примѣч. на 123 с.) ¹⁾. Можно сказать лишь гораздо слабѣе; именно, что нужда въ пополненіи ученія о Св. Духѣ сознавалась (с. 137). Тѣмъ болѣе это такъ, что самъ о. Іоаннъ вынужденъ былъ, при изложеніи дѣятельности 2-го вселенскаго собора относительно македоніанъ, сказать, что на всѣ убѣжденія царя и епископовъ православныхъ придти къ единомыслію съ ними, еретики выра-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, № 13 за 1912 годъ.

¹⁾ Проф. Спасскій указываетъ даже, что Македоній, на самомъ дѣлѣ лицо, не причастное къ ереси (Прим. на ст. 471).

жали желаніе, скорѣе признать ученіе аріанское, чѣмъ принять вѣру въ единосушіе (с. 45). Значить, авторъ принужденъ былъ согласиться съ тѣмъ, что съ македоніанами рѣчи о Св. Духѣ не было ¹⁾. Итакъ, оправдывать созваніе собора желаніемъ высказаться вообще противъ ересей—вполнѣ законно; но нельзя выдѣлять одну какую-либо ересь и ставить ее въ принципиальное отношеніе къ собору.

Слѣдовательно, никейская вѣра, побѣдившая аріанскую ересь и нужды Константинопольской кафедры—вотъ причины и предметы разсужденій 2-го вселенскаго собора.

2. Самый соборъ.

а) Составъ собора и участіе свѣтской власти.

Относительно состава настоящаго собора интересно отмѣтить утвержденіе проф. Лебедева, такъ какъ остальные наши авторы этимъ вопросомъ не занимаются, хотя, безъ сомнѣнія, онъ не только интересенъ, но и до нѣкоторой степени важенъ. Указаніе такого рода объяснило бы, какъ отношеніе всего православнаго міра къ подготовительнымъ мотивамъ собора, потому что о нихъ нѣтъ рѣчи у нашихъ авторовъ, такъ и нѣсколько пролило бы свѣта на то, почему на западѣ не тотчасъ же послѣ собора былъ признанъ его авторитетъ. И такъ проф. Лебедевъ указываетъ, что въ началѣ соборъ составилъ изъ представителей восточныхъ, т. е. епископовъ антиохійскаго направленія (132). Но изъ этого конечно не слѣдуетъ, что епископовъ иныхъ богословскихъ направленій не было. Если здѣсь не существовало полной партійности, какъ на I-омъ вселенскомъ соборѣ, хотя послѣдующее прибытіе египтянъ и внесло раздѣленіе, но не надолго, потому что они выдѣлились совершенно;—если не существовало партійности, то были инако мыслящіе, вродѣ Григорія Богослова. Впрочемъ, въ опроверженіе прот. Иванцова, нашъ авторъ разъясняетъ, что эти инако мыслящія лица все же ближе стояли къ антиохійцамъ, чѣмъ къ александрійцамъ. На соборѣ вообще были представители отовсюду, а не были предумышленно вызваны лица съ особеннымъ богословскимъ характеромъ. Но это разнообразіе под-

¹⁾ Стоитъ, однако, сказать, что эти общія слова помѣщены тотчасъ же послѣ указанія на ученіе Македонія, какъ на наиболѣе опасное. Такъ что можетъ получиться впечатлѣніе, будто бесѣда о Св. Духѣ была.

чинено было единству. Духъ антїохійцевъ преобладалъ (из. ист. 210). По нашему плану мы должны встрѣтить далѣе у автора характеристику этого преобладающаго антїохійскаго духа. Однако онъ считаетъ нужнымъ оговориться, что антїохійское и александрійское направленія во времена 2-го вселенскаго собора заключались не въ разности догматическихъ воззрѣній, но лишь въ разности духовныхъ склонностей. Догматика ихъ существенно ничѣмъ не отличалась: такого рода воззрѣнія были одинаковы (121). Конечно, это естественно думать и намъ, послѣ взгляда на положеніе церкви въ періодъ между соборный, и вполне понятно. Значитъ, характеристика должна перейти и заключиться уже не въ указаніе особенностей въ воззрѣніяхъ, собственно, членовъ собора, а въ направленіе и способъ осуществленія самыхъ дѣлъ соборныхъ. Такимъ путемъ и идетъ авторъ. Именно, печатью антїохійскаго вліянія запечатлѣно самое составленіе символа, отношеніе къ еретикамъ, къ Павлину, къ Григорію Богослову и составленіе правилъ соборныхъ. Такъ потому, что склонность къ составленію новыхъ символовъ, благосклонное отношеніе къ еретикамъ, недружелюбное къ папству,—это оставшіяся отличительныя черты духовной фізіономіи антїохійцевъ. Послѣ этого понятно, что настойчивое проведеніе мысли прот. Иванцова о „капподокійскомъ вліяніи“, этой отрасли александрійскаго направленія, съ значительными отличіями отъ него,—въ сущности ни къ чему особенному не ведутъ и не опровергають автора. Если же 2 вселенскій соборъ поставляетъ себя въ связь только съ первымъ, а не съ аріанскими соборами (Прав. обзор. 1882 г. с. 623), то, думаемъ, это понятно: собраніе вѣдь было не аріанъ, а православныхъ. Хотя они представители и антїохійскаго направленія, но, по догматикѣ, не отличались существенно отъ александрійцевъ. Такъ что нѣсколько страннымъ представляется, почему на такой аргументъ ударяетъ прот. Иванцовъ.

Что касается до отношенія имп. Θεодосія къ дѣламъ церковнымъ, то проф. Терновскій и пр. Іоаннъ соглашаются, что цѣлью Θεодосія было умиротвореніе церкви. Вотъ почему онъ на соборѣ призывалъ къ единомыслію, какъ мы видѣли, македоніанъ. Но если имп. въ этомъ отношеніи походилъ на Константина Великаго, то не всецѣло. Того поли-

тика, по словамъ Терновскаго, была не чужда компромиссовъ, переговоровъ; между тѣмъ политика Θεодосія можетъ быть охарактеризована, какъ болѣе прямая, суровая и горячая. Онъ иногда дѣйствовалъ силою, воецнымъ деспотизмомъ (с. 135). Быть можетъ, невольно пр. Іоаннъ даетъ, не только подтвержденіе такому приговору, но и проливаетъ свѣтъ на еще болѣе важное. Именно, когда пишетъ, что постановленіе отцовъ собора имп., не только утвердилъ, но въ послѣдующемъ своемъ указѣ потребовалъ передачи церкви въ руки православныхъ (с. 65). Здѣсь, можетъ быть, невольно констатируется перемѣна политики предшествующихъ государей; здѣсь дается понятіе объ одномъ стремленіи: къ проведенію единства въ церкви. Невольно дѣлается указаніе на то, что „въ лицѣ Θεодосія возникъ древній языческій pontifex maximus, соединившій въ однихъ рукахъ sacerdotium и imperium“. Здѣсь „въ первый разъ въ исторіи христіанства догматическія положенія вѣры стали предметомъ государственнаго законодательства, вошли въ кодексъ гражданскаго права и провели не существовавшее ранѣе политическое различіе между православіемъ и ересью“ (Спасс. с. 569). Поэтому, не правъ проф. Кургановъ, когда утверждаетъ, что установленія отношеній церкви къ государству и при преемникахъ Константина не сдѣлано, такъ какъ не было извѣстныхъ церковныхъ правилъ (с. 154). Между тѣмъ, незадолго до такого утвержденія, онъ говорилъ объ изданіи Θεодосіемъ же закона объ убѣжищахъ, ограничивающаго права церкви въ этомъ отношеніи. Развѣ такой указъ, хотя какимъ-либо образомъ не касается отношеній между церковью и государствомъ?

б) Дѣятельность соборная.

Естественно, что прежде рѣчи о дѣянiяхъ соборныхъ, нужно бы высказать свой взглядъ на источники, изъ которыхъ придется черпать такія или иныя свѣдѣнія. Такая необходимость какого либо опредѣленнаго и устойчиваго отношенія къ источникамъ вызывается еще тѣмъ, что „до насъ не сохранилось главнаго источника, откуда можно было бы черпать нужныя для насъ свѣдѣнія: не сохранилось актовъ соборныхъ; свидѣтельства церковныхъ источниковъ очень спутаны. И лучшимъ источникомъ нужно признать одно

сочиненіе Григорія Богослова: „о своей жизни“, хотя оно и односторонне“ (Изъ ист. соб. с. 203—1). Въ этомъ отношеніи, если исключить проф. Терновскаго, который, почему-то, почти не удѣляетъ вниманія 2 собору, какъ и первому, ограничиваясь лишь описаніемъ положенія св. Григорія и отношеній имп. Θεодосія къ нему,—мы о повѣствованіи пр. Іоанна, пожалуй, все скажемъ, если приведемъ слова рецензента диссертациі проф. Лебедева. „Второй соборъ, пишетъ тотъ, изучался односторонне. Приводили цитаты изъ церковныхъ историковъ, Григорія Богослова и только... (Или, добавимъ, просто писали безъ ссылки на цитаты). Свидѣтельствомъ Григорія пользовались, или такъ, что въ мрачныхъ краскахъ представляли соборъ, или, въ интересахъ религіознаго чувства (какъ пожалуй у Іоанна), на половину (Отз. с. 11). Правда, пр. Іоаннъ, будто, высказываетъ взглядъ по поводу неполноты показаній церковныхъ историковъ о дѣяніяхъ соборныхъ. Но объясняетъ это только краткимъ указаніемъ на разное пониманіе тѣми своей обязанности. Почему такимъ критическимъ изысканіемъ удовольствоваться едва-ли возможно. При томъ, замѣтка эта помѣщена тамъ, гдѣ онъ говоритъ о правилахъ соборныхъ (с. 62—3), когда важнѣе-то дѣятельность догматическая.

Не такъ относится проф. Лебедевъ. „Онъ анализируетъ сочиненія Григорія Богослова, имѣющія отношеніе къ дѣлу; недовѣряетъ Григорію, уясняя, почему тотъ такъ не благопріятно отзывался о соборѣ (у Іоанна только „скорбитъ“, с. 53), дѣлаетъ попытку читать у Григорія между строками, вслѣдствіе чего лестно отзывается о соборѣ и тѣмъ оказываетъ немаловажную услугу православної богословской наукѣ, которая, согласно съ церковью, вѣритъ въ святость и авторитетъ собора“ (Отз. с. 11).

Но какъ бы тамъ ни было, однако нужно сказать, что общій ходъ дѣйствій, точнѣе сказать, составныя части соборной дѣятельности нашими авторами указываются вѣрно. Впрочемъ, нельзя сказать, что самый ходъ событій представленъ въ своей послѣдовательной смѣнѣ.

Правда, рецензентъ Лебедева вдается въ лиризмъ и констатируетъ наличность у послѣдняго, пожалуй, полной картины собора. „Ему, автору диссертациі, пишетъ онъ, мало знать результаты соборной дѣятельности. Ему хочется войти

внутри церкви, гдѣ соборъ; посмотрѣть, кто тамъ сидитъ; послушать, что именно тамъ говорятъ, о чемъ спорятъ. И это иногда удается ему блистательно (с. 11). Можетъ быть, у автора и было такое желаніе, но все-таки въ его разсказѣ нельзя находить послѣдовательнаго, какъ можно видѣть, научно-живописнаго разсказа дѣятельности собора. Поэтому и интересно нарисовать себѣ возможно полную и болѣе вѣрную картину собора, хотя бы въ схематическомъ порядкѣ.

Открывается соборъ подъ предсѣдательствомъ еп. Мелетія Антиохійскаго. Въ книгѣ „изъ исторіи вселенскихъ соборовъ 4 и 5 вв.“, проф. Лебедевъ указываетъ, что первымъ дѣломъ собора было утвержденіе Григорія Богослова на Константинопольской кафедрѣ (с. 203). Но естественнѣе и въ согласіе съ предназначенной задачей собора—представлять, что таковымъ дѣломъ было разсмотрѣніе догматическихъ возрѣній противниковъ православія, осужденіе ихъ и утвержденіе Никейскаго ученія. Омїи, евноміане... и отказавшіеся отъ единенія македоніане осуждаются (Спасс. с. 576—8). Затѣмъ, Григорій утверждается и становится законнымъ еп. Константинополя. Внезапно умираетъ Мелетій— „и возникаетъ страстный вопросъ о назначеніи ему преемника; вопросъ волновавшій не только Востокъ, но и Западъ (Спасс. с. 582). Выступленіе Григорія въ качествѣ первенствующаго члена, желавшаго склонить къ единенію членовъ собора и рѣшенію вопроса въ направленіи, которое бы снискало Востоку благосклонность Рима—не привело къ цѣли. Принципіальное стремленіе папъ къ преобладающему властвованію въ церкви (Леб. 128. Спасс. 584), а не одно лишь неразумное почтеніе предъ памятью Мелетія (е. Іон. 53), уже сознавалось и вызвало единогласный отпоръ со стороны членовъ собора. Положеніе Григорія начинаетъ колебаться. Но этимъ несогласіе его съ соборомъ еще не кончилось. Есть возможность думать, что затѣмъ начинается переработка символа Никейскаго, который не отвѣчалъ на всѣ запросы и требованія религіозной мысли и чувства. Григорій сталъ, повидимому, въ прямую оппозицію относительно удовлетворенія этой нужды; и, подъ страхомъ „измѣнить что-либо въ своемъ спасеніи“, рѣже сталъ показываться на соборѣ. Съ прибытіемъ епископовъ египетскихъ, не сошедшихся съ отцами собора и отвергшихъ каноничность избранія са-

мого Григорія на Константинопольскую кафедру,— послѣдній отказывается отъ обязанностей столичнаго епископа и передаетъ таковыя новоизбранному Нектарію. Послѣ этого, соборъ благополучно все заканчиваетъ, составляетъ правила, и постановленія соборныя утверждаются императоромъ.

Уже изъ такого краткаго обзорѣнія соборной дѣятельности, не трудно заключить, что, если творенія великихъ отцовъ церкви предшествующей эпохи и легли въ основу при переработкѣ Никейскаго символа и составленіи новыхъ членовъ, то это не въ силу предсѣдательскаго положенія на соборѣ св. Григорія (Какъ у пр. Іоанна с. 49). Нечего, потому, повторять вновь, какъ проф. Лебедевъ уже доказывалъ, что для признанія на соборѣ выдающагося вліянія Григорія Богослова и Григорія Нисскаго фактическихъ данныхъ нѣтъ (Изъ ист. с. 205). Онъ идетъ даже дальше: утверждаетъ, что разсмотрѣніе собственныхъ показаній св. Григорія Богослова приводитъ къ отрицанію активнаго участія его въ важнѣйшихъ дѣянiяхъ собора (т. с. 205). Свидѣтельство же Каллиста (ев. Ін. с. 49) Лебедевъ отвергаетъ и даже указываетъ на остроумную догадку, что такое утвержденіе получилось путемъ ошибки (Диссерт. прим. на с. 120, изъ ист. с. 206).

Что касается до вопроса о томъ, откуда и какъ возникъ Константинопольскій символъ, то всѣ наши авторы останавливаются на утвержденіи, что онъ представляетъ передѣлку символа Никейскаго. Если не въ самой диссертациі, то въ послѣдующихъ своихъ изслѣдованіяхъ по этому вопросу, проф. Лебедевъ подробно доказываетъ приведенный нами выводъ анализомъ догматическаго ученія символа. Такъ какъ мы соглашаемся съ этимъ возрѣніемъ, что символъ Константинопольскій „былъ непосредственнымъ преемникомъ Никейскаго въ актѣ творчества символовъ вселенскаго значенія“ (Бог. Вѣстн. 1902 т. I. с. 272): то тѣмъ самымъ считаемъ за излишнее вдаваться въ историко-критическое изслѣдованіе разныхъ возрѣній по этому вопросу. Прибавимъ лишь словами новѣйшаго изслѣдователя, что „Константинопольскіе отцы не ограничились только необходимымъ и вызываемымъ современными нуждами исправленіемъ Никейскаго символа. Они самый стиль его подвергли пересмотру и въ результатѣ дали вѣроизложеніе, отличаю-

щееся въ литературномъ изложеніи замѣчательной художественной цѣльностью (Сп. 617).

3. Взглядъ на авторитетъ и значеніе собора.

Преимущественно развитъ подобный взглядъ у проф. Лебедева. Если вѣроисповѣданіе 2-го вселенскаго собора не сдѣлалось причиною такихъ великихъ несогласій и волненій, какія породилъ Никейскій символъ, то, во всякомъ случаѣ, раздѣленіе православнаго міра въ воззрѣніяхъ на Константинопольскій соборъ произошло и споръ, хотя „не особенно ясный и шумный“, былъ. Вотъ почему не сразу, послѣ собора, послѣдовало признаніе авторитета нашего символа и собора. Представители отдѣлившагося отъ собора александрійскаго направленія, а за ними и вся александрійская церковь, начинаютъ отрицать законность собора, необходимость и достаточность новаго символа; словомъ, „совсѣмъ не хотѣли признавать собора“ (Леб. ч. I, с. 143). Вмѣстѣ съ александрійскою церковью отрицала соборъ и церковь римская, весь Западъ, не смотря на то, что послѣдующіе соборы сообщали на Западъ свѣдѣнія, которыя должны бы расположить западныхъ епископовъ въ пользу восточныхъ, въ пользу 2-го вселенскаго собора (т. с. 143—4). Въ особенности, добавимъ, право чести Константинопольскаго епископа было сильнѣйшей обидой для Рима, какую можно было придумать (Спасс. с. 587). И много еще протекло времени, прежде чѣмъ соборъ Константинопольскій, достаточно претерпѣвъ въ горнилѣ всякихъ отрицаній, сталъ авторитетенъ для всѣхъ. Извѣстно, что въ эпоху 3-го вселенскаго собора несторіанская сторона исповѣдывала свою вѣру въ типическихъ формулахъ собора Константинопольскаго (Леб. с. 172). Тогда какъ александрійскій епископъ съ соборомъ, гдѣ были и представители Рима, исходною точкою своихъ разсужденій бралъ символъ Никейскій. Свое уваженіе къ нему онъ простиралъ даже до утвержденія незыблемости символа на будущія времена (т. с. 176—7). Въ эпоху монофизитства: родоначальникъ его, архим. Евтихій (т. с. 198), и цѣлый соборъ 449 г. читаютъ и признаютъ только Никейскій соборъ и умышленно игнорируютъ символъ Константинопольскій, какъ новшество, какъ извращеніе вѣры Никейской (т. с. 216—17). Даже на Халкидонскомъ соборѣ, такъ называемая,

„правая“ сторона усвояла церковный авторитетъ лишь символу Никейскому (с. 238). Между тѣмъ, приверженцы уніи послѣ 3-го вселенскаго собора (с. 197, 200), такъ называемая „лѣвая“ сторона на 4-мъ вс. соборѣ, признавали авторитетъ Константинопольскаго символа и доказывали, что безъ Константинопольскихъ поправокъ и дополненій символъ Никейскій неполонъ и несовершененъ (с. 237). Однако, не смотря на разные взгляды даже членовъ Халкидонскаго собора, относительно символовъ здѣсь же полагается и первая попытка къ авторитетному признанію всѣми Константинопольскаго символа и собора. Самое чтеніе символа 2-го собора, выступленіе папскихъ легатовъ за символъ—это начало общецерковнаго торжества нашего символа. Если и остаются еще одинокіе протесты противъ вѣры 150-ти отцовъ, то они безсильны (т. с. 274); предпочтеніе, оказываемое Халкидонскимъ соборомъ (247) ей предъ Никейской, приводитъ въ 5 вѣкѣ къ общему признанію и утвержденію Константинопольскаго символа во всей церкви (т. с. 143, 247—8). Последній символъ начинаетъ упоминать и гражданское законодательство (с. 275).

Хотя Константинопольскій соборъ не находилъ первоначально всеобщаго признанія; однако, по даннымъ нашихъ авторовъ, мы можемъ составить себѣ представленіе о его значеніи. Впрочемъ, данныя эти касаются, собственно, одной стороны: чисто догматической. Въ этомъ отношеніи соборъ важенъ, потому что выяснилъ и окончательно сформулировалъ извѣстные пункты вѣроученія, потребнаго для спасенія человѣка. Это понятно. Но вотъ о чемъ, пожалуй, умалчиваютъ наши авторы. Именно, съ отрицательной стороны, вѣроопредѣленіе Константинопольскаго собора служило къ обузданію опошленія религіозныхъ споровъ, къ уничтоженію тѣхъ шутокъ и насмѣшекъ, какія народились съ того времени, когда предметы вѣры перешли на обсужденіе рынковъ, театровъ, площадей и бань (Спасс. с. 572—3). Можно сдѣлать и еще выводы. То снисхожденіе, съ которымъ соборъ обращается къ разнымъ еретикамъ и о приѣмѣ которыхъ постановилъ особыя, мягкія правила (вспомнимъ объ Анасѣи, который не хотѣлъ разъ отлученнаго принимать въ церковь),—говорило за высокую степень христіанской любви у собора. Это, при всеобщихъ распряхъ и несогласіяхъ, при

всеобщемъ недовѣрїи другъ къ другу и умственномъ броженїи, не могло не привлекать къ нему людскїе сердца.

Важно и установленіе церковныхъ правилъ, порядковъ и степеней власти и правъ церковныхъ предстоятелей. Это во всякомъ случаѣ, должно было уменьшить, по крайней мѣрѣ, открытыя вмѣшательства одного епископа въ дѣла другого. Что же касается до идей, которыми руководствовались отцы собора и въ которыхъ можно усматривать ихъ отношеніе къ идеямъ, которыя двигали и внутреннею жизнью современнаго общества, то, въ соотвѣтствїи съ матеріаломъ, которымъ мы располагаемъ,—матеріаломъ, общимъ и послѣдующимъ двумъ соборамъ,—мы считаемъ за лучшее, дабы не повторялись, сказать объ этомъ значенїи собора тогда, когда станемъ утверждать и значеніе 4-го вселенскаго собора.

Глава 3. Третій вселенскій соборъ.

1. Причина созыва собора.

Споры христологическіе, точнѣе, ученіе Несторїа вызвало къ бытію 3 вселенскій соборъ. Въ этомъ вполнѣ согласны всѣ наши авторы. Сущность новой ереси заключалась въ томъ, что во Христѣ два естества представлялись раздѣленными. Божество Его не принимало непосредственнаго участія во всемъ томъ, въ чемъ выразилось уничижительное состояніе Его (Леб. с. 158). Хотя общеніе между обоими естествами было, но оно не ипостасное, а нравственное; одно соприкосновеніе (Леб. с. 160).

Значитъ Преподобная Дѣва родила простаго человѣка. Отсюда и терминъ Богородица, прилагаемый къ Ней, такимъ образомъ не можетъ быть „наилучшимъ при выраженїи непостижимой тайны соединенія во Христѣ Божескаго и человѣческаго естества“ (Іоан. с. 71). Но откуда выродилось это ученіе и кому обязано своимъ возникновеніемъ? При всемъ желанїи твердо держаться почвы вѣры, говоритъ профессоръ Лебедевъ, несторїанствующіе должны были, какъ скоро они взялись разъяснять таинственный догматъ, не разумъ подчинять вѣрѣ, а вѣру разуму (с. 154). Значитъ, какъ и во времена аріанства, возникновеніе новой ереси обязано было раціонализму, впрочемъ не особенно смѣлому

(Леб. с. 155) или, по выраженію еп. Існна, близорукому рационализму (с. 67). Первымъ представителемъ былъ Константинопольскій епископъ Несторій. И вотъ, что касается собственно до значенія самой личности Несторія, то ему епископъ Іоаннъ не приписываетъ положенія передового представителя и главы еретиковъ. Напротивъ, первое появленіе такого направленія нужво относить, по нему, за нѣсколько десятковъ лѣтъ раньше времени Несторія, къ учителю послѣдняго—Θеодору Мопсуестскому и даже къ учителю самого Θедора Мопсуетскаго Діодору Тарсійскому (с. 67—68). Не такъ однако смотритъ проф. Лебедевъ. Въ противовѣсь своему оппоненту, прот. Иванцову, онъ спѣшитъ заявить, что если и не отрицаетъ предшественниковъ Несторію, если и признаетъ даже при Аѳанасіи существованіе какихъ-то совопросниковъ, которые тогда еще обращались ко всякому съ вопросами, подобными вопросамъ христологической эпохи, однако фактъ тотъ, что споровъ не возникало (Изъ ист. с. 241—2). Поэтому, по прежнему настаиваетъ на томъ, что не будь Несторія,—вполнѣ подходящаго для возникновенія споровъ, лица, вышедшаго, къ тому же изъ антїохійскаго училища—не было бы и христологическихъ споровъ (т. с. 241). Вѣдь до Несторія много было написано прекраснаго по христологическому вопросу: чѣмъ послѣдній, какъ не приближался къ разъясненію, такъ и не встрѣчалъ себѣ возраженій (т. с. 148).

Съ такимъ взглядомъ соглашается и проф. Терновскій, дополняя доводы проф. Лебедева еще свидѣтельствами современниковъ Несторія: папы Целестина и Акакія еп. Веррійскаго о виновности именно перваго въ началѣ христологическихъ споровъ. Вслѣдствіи чего приходитъ даже къ утвержденію за самыми спорами значенія полной бесплодности, какая доказана вѣроопредѣленіемъ Халкидонскаго собора (с. 156). И такъ, виновникомъ ереси и причиною собора былъ еп. Константинопольскій Несторій. Интересенъ взглядъ проф. Лебедева на отношеніе Несторія къ Діодору Тарсійскому и Θеодору Мопсуестскому. Онъ не отрицаетъ общихъ чертъ въ возрѣніяхъ ихъ и Несторія. Но настаивать на исторической преемственности ихъ возрѣній не считаетъ возможнымъ. Вотъ почему прежде всего, а затѣмъ въ силу того, что въ документахъ, относящихся къ спорамъ

Кирилла съ Несторіемъ и что въ актахъ 3 вселенскаго собора—не говорится ничего о Θεодорѣ, онъ и считаетъ излишнимъ самому говорить объ отношеніи взглядовъ Несторія къ его предшественникамъ (Вс. соб. ч. I прим. на с. 168). На той же точкѣ зрѣнія стоитъ нашъ авторъ и въ настоящее время, когда указываетъ на промахъ своего новаго оппонента въ лицѣ проф. Пономарева (Прав. соб. 1907 окт. с. 377). Не имѣя основаній сказать что либо по существу, мы думаемъ, однако, что по поводу утвержденія нашего автора, будто 3 вселенскій соборъ ничего не говоритъ о Θεодорѣ, должно замѣтить слѣдующее. Вѣдь проф. Лебедевъ идейно не ограничиваетъ дѣло собора тѣмъ, что постановлено только въ Ефесѣ. Онъ ставитъ самый соборъ въ связь съ такъ называемой уніей тридцатыхъ годовъ 5 вѣка, соединившей богослововъ александрійскаго и антioxійскаго направленія, и видитъ въ ней (уніи) *заключительный актъ* 3 вселенскаго собора (Леб. с. 180). Этотъ заключительный актъ имѣлъ мѣсто послѣ полемики Кирилла съ почитателями Несторія, въ которой фигурировало и лицо Θεодора, съ чѣмъ соглашается и Лебедевъ въ своихъ разъяснительныхъ замѣчаніяхъ (Прав. соб. с. 377). Такъ что, если разсматривать эпоху христологическихъ споровъ, начатыхъ Несторіемъ и законченныхъ заключеніемъ уніи, какъ одно цѣлое, то думается, едва ли можно устранять историческую преемственность между воззрѣніями Θεодора и ученіемъ Несторія.

Вслѣдствіе этого возможно, и въ общихъ чертахъ, пожалуй, даже нужно предворять изложеніе ученія Несторія указанія на общія черты воззрѣній его предшественниковъ, такъ какъ тогда понятнѣе представится намъ отношеніе 5 вселенскаго собора къ 3 главамъ.

2. Самый соборъ.

а) Составъ собора и участіе свѣтской власти.

И такъ, споры начались. Главное участіе въ нихъ приняли: самъ Несторій, выступившій на защиту своего ученія, а со стороны православныхъ, въ томъ числѣ и Рима,—Кириллъ Александрійскій. Намъ нѣтъ надобности обзрѣвать всѣ подробности борьбы, начавшейся изъ-за наименованія Пресвятой Дѣвы „Богородицей“; борьбы, исторію которой до-

волью подробно излагаетъ еп. Іоаннъ и проф. Терновскій. Скажемъ лишь, что къ единенію спорящія стороны не пришли. Поэтому, для безпристрастнаго изслѣдованія спорнаго вопроса, правительство гражданское и церковное созываетъ соборъ изъ епископовъ спорящихъ сторонъ (Іоан. с. 116; Леб. с. 175). Вотъ съѣзжаются въ Ефесъ епископы. Но вмѣсто одного получилось въ городѣ 2 собора: тотъ, который въ концѣ-концовъ былъ признанъ православнымъ вселенскимъ соборомъ и отступнической соборъ, приверженцевъ Несторія. Если уже само несторіанство возникло изъ стремленія дать широкія полномочія разуму въ дѣлѣ вѣры, то естественно и явившіеся на соборъ несторіанствующіе держались того же возрѣнія, что должно „заниматься изслѣдованіемъ догматовъ“, „дѣлать изысканія въ спорныхъ вопросахъ“ (Леб. с. 154); словомъ, подчинять вѣру разуму. Сюда присоединилось, быть можетъ изъ чувства старой пріязни къ Несторію и досады на Кирилла, умѣренное теченіе въ лицѣ Іоанна Антіохійскаго съ его спутниками, который такъ усердно хотѣлъ въ полемикѣ Кирилла съ Несторіемъ быть примирителемъ и убѣждалъ послѣдняго назвать Пресвятую Дѣву „Θεοτοκός“ (Терн. с. 163).

Наоборотъ, сторона православная въ лицѣ Кирилла и окружавшихъ его епископовъ раздѣляла возрѣнія на отношеніе вѣры и знанія, науки и догмата, прежнія убѣжденія великихъ отцовъ церкви: именно, что разумъ долженъ быть подчиненъ вѣрѣ, что для него долженъ быть положенъ предѣлъ въ изслѣдованіи вѣры (Леб. с. 152)...

Что касается до императорской власти, то она выступаетъ и вмѣшивается въ дѣла церковныя только въ самый разгаръ полемики и начинается, какъ передаетъ еп. Іоаннъ, съ осужденія Кирилла, по клеветѣ Несторія (с. 115). Пожалуй, послѣднее и вѣрно, но намъ думается, что такимъ объясненіемъ исчерпать всего отношенія императора къ Кириллу нельзя. У проф. Лебедева мы находимъ извѣстіе, что Несторій пользовался большою привязанностью въ обществѣ константинопольскомъ, такъ что даже, по изгнаніи своемъ, когда умеръ его преемникъ на кафедрѣ, народъ возглашалъ: „да будетъ Несторій снова епископомъ въ столицѣ (с. 150)“. А еще изъ исторіи аріанскихъ смуть, мы знаемъ, что Константинопольскій дворъ и самъ императоръ принужденъ

былъ по государственнымъ нуждамъ становиться на ту сторону, ка какой было большинство—въ „ядрѣ имперіи“, или чьей сторонѣ принадлежало выдающееся вліяніе. Такъ возможно и въ данномъ случаѣ. Тѣмъ болѣе, что главный дѣятель противъ несторіанства—Кириллъ жилъ въ Александріи, этой житницѣ имперіи, гдѣ волненія не могли радовать императора и располагать въ пользу александрійскаго епископа. И вотъ во имя „взаимнаго вспомошествованія церкви и государства“, императоръ примирительное значеніе приписываетъ собору, для чего и приглашаются епископы.

Способствовать внѣшними способами къ единодушному рѣшенію внутреннихъ вопросовъ назначается особый чиновникъ, надѣленный подробной инструкціей (Іоан. с. 116—17). Однако примирительной тенденціи императора наносится ударъ, въ видѣ раздѣленнаго собора. На донесенія всѣхъ сторонъ императоръ отвѣчаетъ новымъ приказаніемъ, чтобы всѣ члены собора пришли къ мирному соглашенію. Говоря это, еп. Іоаннъ констатируетъ нѣкоторое неблагоприятное въ указѣ отношеніе къ Кириллу, составившееся подъ особеннымъ давленіемъ сановниковъ, примкнувшихъ къ противной сторонѣ (с. 134). Но думается это не вполне такъ. Вѣдь, какъ бы то ни было, а Кириллъ началъ соборъ, вопреки настоянію Кандидіана (Терн. с. 162). Это фактъ не подлежащій сомнѣнію и чиновникомъ, замѣнявшимъ собою особу императора, могъ, понятно, быть выставленъ, довольно справедливо не иначе, какъ доказательство неуваженія со стороны Кирилла къ нему, а въ его лицѣ и къ императору. Далѣе, его самого, при возможныхъ симпатіяхъ къ Несторію, какъ противника желательнаго единенія между членами собора. Но новымъ распоряженіемъ дѣло не кончилось. Въ видахъ примиренія, заключены были подъ стражу виновники раздора; образована Халкидонская комиссія, на которой, къ слову сказать, между нѣкоторыми приверженцами Несторія и единомышленниками Кирилла, различія въ догматическихъ взглядахъ не оказалось (Іоан. с. 144). Императоръ лично выступилъ примирителемъ, когда выслушивалъ депутатовъ обѣихъ сторонъ собора. И въ концѣ концовъ, когда, возможно, обнаружилось большинство на сторонѣ Кирилла,—подъ давленіемъ ли монаховъ, или присоединились сюда и „дары“,—тогда и мысли императора склонились мало-по

малу въ пользу Ефесскаго православнаго собора. То, что было сдѣлано подъ предсѣдательствомъ Кирилла осталось ненарушимымъ, тогда какъ Несторій отправился въ ссылку (Герн. с. 165).

б) Дѣятельность собора.

Такъ какъ на соборѣ естественно царило полное единеніе, то не могло быть въ сущности и споровъ (Леб. с. 176). Отчего все нужное сдѣлано въ теченіи одного засѣданія. Другія засѣданія посвящены были: то призванію законности собора со стороны прибывшихъ папскихъ легатовъ; то защитѣ авторитета собора отъ нападеній отрицателей; то оправданію того, что было сдѣлано на первомъ засѣданіи (Герн. с. 163). Именно, ученіе Кирилла найдено вполне православнымъ, соответствующимъ Никейскому символу, тогда какъ Несторій, еретическую и въ посланіи и устно, былъ осужденъ и низложенъ (Іоан. с. 123—4). Для наивозможной ясности и, чтобы представить наибольшее опроверженіе мыслей несторіанскихъ, соборъ постановляетъ прочесть соответствующія мѣста изъ блаженныхъ отцевъ, епископовъ и мучениковъ (Іоан. с. 122); вышедшія изъ подъ пера писателей александрійскаго направленія (Леб. с. 177). Въ этихъ мѣстахъ дается предпочтеніе мысли о тѣснѣйшемъ соединеніи естествъ во Христѣ предъ мыслью о раздѣльности представленія оныхъ. Моментъ единства естествъ во Христѣ преобладаетъ надъ моментомъ различія тѣхъ же естествъ (с. 178). Отсюда и вѣроопредѣленіе о единомъ Лицѣ Богочеловѣка. Наоборотъ, „отступническій соборъ“ отвергаетъ анаематизмы Кирилла; износитъ въ свою очередь проклятіе на противную сторону. Впрочемъ, раздѣленіе продолжалось не долго. Скоро заключена была унія между Кирилломъ съ его приверженцами и Іоанномъ Антиохійскимъ съ другими епископами Востока. Эта унія была завершительнымъ актомъ Ефесскаго собора (Леб. с. 180; Іоан. с. 149). Въ основу его легло исповѣданіе Іоанна (Леб. с. 183).

3. Вопросъ объ авторитетѣ собора.

Если, въ моментъ самого собора, не было единенія между собравшимися епископами, если во враждѣ они и разѣхались, то нѣтъ сомнѣнія, что авторитетъ собора при-

знавался не всѣми. Противники Кирилла отвергали и соборъ подъ его предсѣдательствомъ. Однако, нужно замѣтить, что такое отрицаніе авторитета не было долгимъ. Унія тридцатыхъ годовъ привела къ признанію авторитета за Ефесскимъ соборомъ и бывшимъ его противниковъ—многихъ епископовъ округа антиохійскаго. Нельзя, конечно, сказать, что не было потомъ враговъ Ефесскаго собора, но во всякомъ случаѣ они уже не имѣютъ прежняго значенія. Они важны какъ враги уніи, соединившей 2 направленія современнаго богословія. Сюда принадлежали и лица александрійскаго богословія, предтечи монофизитства (с. 188—9).

Глава 4. Четвертый вселенскій соборъ.

1. Причина созыва собора.

Не трудно видѣть, что главною и существенною причиною, побудившею созвать 4 вселенскій соборъ въ Халкидонѣ—послужилъ новый видъ христологическихъ споровъ: ересь монофизитская. Въ чемъ ея сущность—ясно выразилъ Константинопольскій архимандритъ Евтихій на соборѣ 448 г. въ томъ же городѣ, въ такихъ словахъ: „послѣ воплощенія Бога Слова я поклоняюсь одному естеству, естеству Бога, воплотившагося и вочеловѣчившагося; исповѣдую, что Господь нашъ состоитъ изъ двухъ естествъ прежде соединенія, а послѣ соединенія исповѣдую одно естество (Іоан. с. 154; Леб. с. 199). Формула настолько въ своемъ родѣ достаточная, что цѣлый соборъ монофизитскій нашелъ возможнымъ только подтвердить это исповѣданіе Евтихія (Леб. с. 222). По вопросу о происхожденіи самой ереси наши авторы нѣсколько расходятся. Проф. Терновскій видитъ виновника монофизитской ереси въ лицѣ самого Евтихія, представлявшаго, по его выраженію, любопытный образчикъ еретика по неволѣ. Утвержденіе, дѣйствительно, способное вызывать одни недоумѣнія, потому что вѣдь почти всѣ еретики вызывались къ обнаруженію своего ученія обстоятельствами (Приб. къ твор. св. отц. 1883 ч. 31 с. 669). Что касается до еп. Іоанна, то онъ видитъ причину монофизитства, хотя въ Евтихіи же, но точнѣе въ неосмысленной, неозаренной просвѣщеніемъ ревности о послѣдованіи св. Кириллу, т. е. богословскимъ сужденіямъ и выраженіямъ, встрѣчающимся

у Кирилла, неправильно понятымъ. Оттого она (ревность) перешла границы и слѣдное послѣдованіе непонятому высокому богословію св. Кирилла выродилось у Евтихія въ противоцерковное ученіе (с. 151). И въ доказательство вѣрности своего діагноза ссылается на тѣ мѣста, въ которыхъ Кириллъ исповѣдуетъ двойство непостижимо соединенныхъ природъ во Христѣ, при одномъ Лицѣ. Хотя нашъ авторъ считаетъ приводимыя имъ выдержки изъ писаній Кирилла „ясными“, по существу дѣла, однако необходимо замѣтить, что въ тоже время, черезъ нѣсколько страницъ, онъ безъ всякихъ оговорокъ и разъясненій приводитъ свидѣтельство Евтихія: 1) о томъ, что этотъ послѣдній изъ чтенія блаж. *Кирилла*, св. отецъ и св. Аѳанасія *убѣдился*, какъ тѣ „признавали два естества прежде соединенія, а послѣ соединенія и воплощенія они уже признавали не два естества, а одно“ (с. 172); 2) „что Господь нашъ Иисусъ Христосъ состоитъ изъ двухъ естествъ, соединившихся ипостасно,—этого онъ не встрѣчалъ въ изложеніяхъ св. отцовъ и ежели случится ему у кого-либо вычитать что-либо подобное, онъ не приметъ этого, потому что божественныя писанія превосходятъ ученія отцовъ (с. 156—7)“.

Какъ бы то ни было, а здѣсь авторъ допускаетъ въ своихъ утвержденіяхъ противорѣчіе. Что нибудь одно должно быть: либо ясно ученіе Кирилла о двухъ естествахъ во Христѣ, и значить не изъ разумной ревности по Кириллу вышла монофизитская ересь; либо у св. отца есть „что-либо ложное или погрѣшительное“, чего Евтихій „и не принимаетъ, и не отвергаетъ, а испытываетъ одно только писаніе, какъ твердѣйшее отеческихъ изложеній (с. 156)“,—значить, точка отправленія въ такой или иной формѣ дана у Кирилла и возможно допустить наличность ревности. Вотъ въ силу такого то противорѣчія, и нужно поискать болѣе существенный источникъ, т. е. идейное настроеніе, обуславливающее появленіе новой ереси; такъ какъ однимъ растяжимымъ понятіемъ ревности, только одною формою эмоціонныхъ проявленій, едва ли возможно объяснить явленіе, овладѣвшее умами на очень долгое время. Поэтому, глубже смотритъ на дѣло проф. Лебедевъ. Онъ, по словамъ своего рецензента, „сущность первоначальнаго монофизитства представляетъ не въ какой либо исключительной привязанности къ

ученію Кирилла, а въ противленіи уніи“ (с. 15. отъ.). Отъ этого предтечи монофизитства появились еще тотчасъ же послѣ извѣстнаго соглашенія Кирилла и Іоанна. При чемъ, въ такомъ шагѣ Кирилла и видѣли измѣну православной вѣрѣ; вооружались противъ того, что Кириллъ допускалъ ученіе о двухъ естествахъ во Христѣ, каковое ученіе, по понятію александрійцевъ, было ересью, антиохійскимъ заблужденіемъ. (Леб. с. 189). Напрасно Кириллъ старается образумить своихъ учениковъ; они не удовлетворяются его разъясненіями, не оцѣниваютъ его снисходительности къ нимъ и стали даже злоупотреблять его авторитетомъ, его сочиненіями, его терминологіею. Со смертію Кирилла они выступаютъ открыто; благоговѣя предъ дѣятельностью Кирилла до 433 года, они враги уніи, переставшіе понимать Кирилла и извратившіе его христологическое ученіе (с. 195). Значитъ, самъ „Кириллъ не отвѣтственъ за появленіе монофизитства (отъ. с. 15)“.

Вотъ если стать на такую точку зрѣнія, тогда и понятно намъ будетъ, что противорѣчіе, которое не могъ устранить еп. Іоаннъ, въ сущности не существуетъ. Тогда поймемъ, почему, почитая Кирилла, Евтихій отрицалъ въ его произведеніяхъ наличность ученія о двухъ естествахъ во Христѣ („можно говорить такъ съ натяжкой о сочиненіяхъ Кирилла до уніи“); почему онъ оставляетъ вопросъ открытымъ о нѣкоемъ, чего онъ не принимаетъ и не отвергаетъ („въ чемъ выражается односторонность въ сочиненіяхъ Кирилла“). Такъ что произошелъ извѣстный образъ мыслей у Евтихія оттого, что онъ лишь часть дѣятельности Кирилла признавалъ заслуживающею вниманія, а другую (униальную)—нѣтъ. (Леб. с. 199). Небольшая подробность. Е. Іоаннъ не говоритъ о томъ, что формулировка Евтихіемъ своего ученія взята изъ сочиненій Кирилла, можетъ быть потому, что тогда пришлось бы бросить нѣкоторую тѣнь на самого Кирилла. Между тѣмъ, такое констатированіе приводитъ только опять къ тому, что формулировка эта потому и еретична, что берется внѣ связи съ прочими воззрѣніями св. отца (Леб. с. 199—200).

Изъ сказаннаго понятно, что Евтихій въ собственномъ смыслѣ не ересіархъ, а только первый открытый выразитель анти-уніонныхъ идей, съ которыми имѣетъ дѣло Константи-

нопольскій соборъ 448 года. Вотъ почему съ нимъ не имѣеть дѣла Халкидонскій соборъ (Терн. с. 177).

Но прежде чѣмъ монофизитство дѣлается предметомъ вниманія собора Халкидонскаго, сама новая ересь должна была пройти двѣ стадіи своего развитія: 1) открытое обнаруженіе въ лицѣ архим. Евтихія и отрицательное отношеніе къ себѣ со стороны, такъ сказать, разумныхъ почитателей Кирилла, стоявшихъ на иной точкѣ зрѣнія—уваженія къ уніи и тѣмъ документамъ, какія легли въ ея основу. Они почитали особенно примирительную дѣятельность Кирилла (Лѣб. с. 204)—и чрезъ то иначе къ Евтихію отнестись не могли; 2) эпоху первоначальнаго своего торжества до 4-го вселенскаго собора, въ лицѣ признаннаго на нѣкоторое время вселенскимъ—собора 449 года, когда собрались почти исключительно неразумные приверженцы доуніальной дѣятельности Кирилла, осудившіе судей Евтихія. Буря, поднятая этимъ соборомъ и провозглашеніе, чрезъ судебное оправданіе Евтихія, монофизитства православіемъ, хотя и безъ достаточныхъ основаній,—приводятъ насъ къ заключенію о новой и ближайшей сторонѣ все той же причины Халкидонскаго собора. Именно, чисто судебной, чтобы вынести такой или иной приговоръ по отношенію къ нарушителямъ мира церковнаго.

Такимъ образомъ, Халкидонскій соборъ являлся высшей инстанціей, къ которой обратилась императорская власть при видѣ всеобщихъ жалобъ православныхъ и важности возбужденнаго вопроса (Кург. с. 173).

2. Самый соборъ.

а) Составъ собора и участіе свѣтской власти.

По единогласному утвержденію нашихъ авторовъ, соборъ былъ очень многочисленъ. Въ составъ его входили представители отъ всѣхъ патріархатовъ. При такомъ многочисленствѣ, естественно, что полнаго единодушія на соборѣ не было; составъ его былъ, если такъ можно выразиться, текучъ, вслѣдствіе чего въ разное время соборной дѣятельности образовывались и разныя по количеству и качеству партіи. Впрочемъ, по общимъ признакамъ, весь соборъ можно раздѣлить на двѣ партіи или группы. Такъ дѣлитъ проф.

Лебедевъ, у котораго находимъ также и подробную характеристику партій, тогда какъ у еп. Іоанна одни лишь намеки, безъ указанія на соотвѣтствующую идейную подкладку. Что касается до проф. Терновскаго, то онъ, если не указываетъ партій, то и не отрицаетъ дѣленія собора на партіи, отчего этотъ вопросъ у него остается открытымъ и его лично не занимающимъ.

По внѣшнему виду партійность свою соборъ выразилъ тѣмъ, что члены двухъ партій сгруппировались, въ соотвѣтствіе своимъ воззрѣніямъ, въ разныхъ сторонахъ храма: одни заняли правую сторону, другіе лѣвую (Леб. 232). Съ внутренней, идейной стороны, партійность членовъ открывалась изъ разности воззрѣній на причину созыва собора и на лицъ, въ томъ заинтересованныхъ. Одна сторона состояла преимущественно изъ дѣятелей предшествовавшаго собора 449 года и его приверженцевъ; была партією монофизитскою, держалась отрицательнаго взгляда на примирительную дѣятельность Кирилла и ея сторонниковъ, напр. Θεодорита; это партія еретическая, представительница крайностей александрійской догматики.

Другая партія Защитниковъ Константинопольскаго собора 448 года, защитниковъ уніи и ея сторонниковъ; это — православная партія, которая руководилась воззрѣніями умѣренно-антіохійскаго направленія, представлявшаго теперь чудную гармонію изъ двухъ, дотолѣ разныхъ богословскихъ направленій (Характеристика по Леб—ву). Къ составу собора принадлежали еще 17 императорскихъ сановниковъ, съ правомъ голоса и имѣвшихъ существенное вліяніе на ходъ соборныхъ засѣданій (Терн. с. 176).

Что касается до участія свѣтской власти въ новомъ движеніи, то нужно помнить, что на эпоху 4-го вселенскаго собора падаетъ два царствованія: имп. Θεодосія 2-го и Маркіана. Поэтому, вполне естественно, что наши авторы (за исключеніемъ проф. Лебедева) болѣе или менѣе подробно останавливаются на участіи того и другого въ религіозныхъ дѣлахъ. Если мы постараемся подвести итогъ характеристикъ и описанію участія имп. Θεодосія въ религіозныхъ движеніяхъ, по еп. Іоанну, то не трудно вывести слѣдующее. Θεодосій, подъ воздѣйствіемъ партіи благопріятной Евтихію (с. 193), относится благосклонно къ монофизитству и неспра-

ведливо притѣсняетъ православныхъ. Съ самаго выступленія Евтихія на Константинопольскомъ соборѣ со свитою, обнаруживается, что на его сторонѣ дворъ. Его дѣло милостиво переносится на рѣшеніе цѣлаго собора, при чемъ самыя предварительныя распоряженія касательно созыва собора заранѣе готовятъ рѣшеніе собора въ пользу Евтихія. Соборъ 449 года утверждается императоромъ и всѣ просьбы о пересмотрѣ дѣла оставляются императоромъ безъ вниманія (222—3).

Быть можетъ, дѣло обстояло и такъ. Но, думается, едва ли возможно объяснить притѣсненія православныхъ однимъ пристрастнымъ къ нимъ отношеніемъ. Конечно, Θεодосій былъ безхарактерный государь и чрезъ то былъ часто игрушкою въ рукахъ разныхъ евнуховъ (Терн. с. 152—3, Кург. с. 163); могъ, подъ воздѣйствіемъ Хризафія, стать противъ Флавіана и на сторону „жертвы“ Евтихія. Тѣмъ не менѣе, игнорировать совершенно многихъ выраженій изъ имп. указовъ и истолковывать ихъ исключительно въ духъ одного пристрастія нельзя. Указы приводитъ и Іоаннъ. Такъ въ указѣ на имя архим. Ворсумы читаемъ: „до слуха императорскаго дошло, что многіе изъ епископовъ оказываются зараженными мыслями Несторія и что многіе архимандриты негодуютъ на такихъ зараженныхъ нечестіемъ Несторія епископовъ и подвизаются за православную вѣру“... (с. 194). Въ повелѣніи на имя государственныхъ чиновниковъ читаемъ: „быть собору въ Ефесѣ, дабы, изгнавши отовсюду искаженіе догмата, неприкосновенно сохранить въ сердцахъ правдивость молитвы и тѣмъ упрочить безопасность государства и человѣческаго счастья (с. 197)... Та же цѣль указывается и присутствующимъ на соборѣ 449 года военачальникомъ Елпидіемъ (с. 202). По отношенію къ Флавіану высказывается такой взглядъ, что онъ „захотѣлъ возбудить какой то вопросъ о св. вѣрѣ противъ Евтихія и, созвавши совѣтъ, началъ что то дѣлать, то мы... желали вопрепятствовать возбужденному *безпорядку*, будучи достаточно убѣждены въ православной вѣрѣ, переданной св. отцами, бывшими въ Никеи... Убѣждали сего епископа (Флавіана) оставить такое *ислѣдованіе*, чтобы оно не сдѣлалось *причиною безпорядковъ во всей вселенной*. но онъ не успокоился... Разсудивши,... сочли необходимымъ собраться вашей святости

(собору), чтобы вы... *исторгли* весь дѣвольскій корень и *извергли* изъ св. церкви *ревнующихъ о богохульствѣ* нечестиваго *Несторія*, или *благопріятствующихъ ему*, и неприкосновенность православной вѣры сдѣлали прочною (с. 198)...

Въ приведенныхъ мѣстахъ, при безпристрастномъ къ нимъ отношеніи, *Феодосій*, или въ его лицѣ подлинныя тогдашнія государственныя дѣятели выступаютъ съ своей идейной стороны. Не просто, по собственному побужденію, или подъ воздѣйствіемъ окружающихъ, имп. мирволить однимъ, притѣсняетъ другихъ. Нѣтъ. Онъ (или, въ его лицѣ, думаемъ, безразлично)—онъ возстаетъ противъ *Флавіана* и другихъ за *несторіанскій образъ мыслей*; за безпорядокъ, какой онъ, будто, внесъ въ церковь и который противорѣчилъ преданному ученію. Причина, значитъ, въ особо-выраженномъ благочестіи. Дальше. Онъ возстаетъ на противниковъ *Евтихія* въ видахъ безопасности государства и спокойствія подданныхъ. Такимъ образомъ, причина лежала въ заботѣ о благѣ государства; именно тогда, когда уже начнутся сепаративныя стремленія окраинъ *Византійской имперіи* (Терн. с. 180, И. Андреевъ. Кон—скіе патріархи. Серг. пос. 1895 с. 231). Если, слѣдовательно, по слабости своего характера онъ не могъ рѣшиться на военный отпоръ, то способенъ былъ, подъ вліяніемъ окружающихъ, обратиться къ извѣстной уже политикѣ уступокъ, чтобы на единствѣ религіозномъ создать политическое единство. Поэтому, пусть *Феодосій* (или окружающіе его) ошибался въ своихъ взглядахъ на православіе, какъ возобновляющееся *несторіанство*. Но грозный призракъ *Несторія* не его одного смущалъ, а и монофизитовъ, такъ что имп. платилъ только, такъ сказать, дань своему времени. Во всякомъ случаѣ, думается, онъ, пожалуй, такъ же считалъ предосудительнымъ свое недоброжелательное отношеніе къ православнымъ, какъ и его предокъ, *Феодосій Великій*, къ неправославнымъ, послѣ вселенскаго собора 381 года.

Въ иное положеніе православіе попадаетъ по смерти *Феодосія 2-го*. Новый императоръ, сильный характеромъ и властью, *Маркіанъ* съ *Пульхеріей* прежде всего канонизуютъ умершаго *Флавіана* и переносятъ его мощи въ *Константинополь* (Терн. с. 171). Для торжества православія созывается соборъ. Въ видахъ примиренія враждующихъ сторонъ и съ

цѣлью контроля, чтобы не было неурядицъ, подобныхъ тѣмъ, какія имѣли мѣсто на соборѣ 449 г., императоръ мѣсто для собора указываетъ въ Халкидонѣ.

Если лично не присутствуетъ на соборѣ, то назначаетъ представителей отъ себя, роль которыхъ, какъ потомъ опредѣлилось, состояла въ томъ, что они съ правомъ голоса то направляютъ ходъ дѣятельности соборной (Леб. 260, 262, 264. Иоан. 229, 234, 5, 7, Терн. 178); то имѣли своей цѣлью примиреніе противныхъ сторонъ (Иоан. 232. Леб. 260—1); то слѣдятъ, чтобы на соборѣ не было безпорядковъ (Леб. с. 179); то чтобы была соблюдаема справедливость (Иоан. с. 232)—словомъ, ихъ цѣлью было—всѣми силами привести епископовъ, по намѣренію и приказанію императора, къ единодушному рѣшенію дѣлъ, подлежащихъ соборному разсмотрѣнію (Леб. 263. 269) и притомъ вполнѣ свободно.

б) Дѣятельность соборная.

Въ своемъ описаніи 4 вселенскаго собора—одинъ, въ сущности, проф. Терновскій, хотя и кратко, но со всѣхъ сторонъ разсматриваетъ разностороннюю соборную дѣятельность—судебнаго, догматическаго и каноническаго характера. Остальные же авторы преимущественно останавливаются свое вниманіе на какой либо одной сторонѣ соборной дѣятельности. Такъ еп. Іоаннъ большую часть своего вниманія обращаетъ на описаніе суда надъ Ефесскимъ соборомъ 449 г. и разоблаченію царившаго на немъ деспотизма; гораздо меньшую удѣляетъ важнѣйшей части—уясненію истины соединенія во Христѣ 2 естествъ и составленію вѣроизложенія. О канонической же сторонѣ дѣятельности собора ничего не говоритъ. Что касается до проф. Лебедева, то у него „въ особенности обращаетъ на себя вниманіе едѣланый авторомъ многосложный анализъ того дѣянія соборнаго, на которомъ происходило составленіе вѣроопредѣленія. Авторъ разсматриваетъ соборъ вообще, какъ торжество уніонно-антіохійской стороны, вслѣдствіе чего склоняется къ мысли (вопреки установившемуся научному убѣжденію), что Халкидонское опредѣленіе составлено не столько подъ вліяніемъ извѣстнаго посланія Льва, сколько уніоннаго исповѣданія Іоанна антіохійскаго. (16 с. отз.). Поэтому мало удѣ-

ляетъ вниманія судебной части собора и почти игнорируетъ каноническую.

Мы остановимся болѣе подробно на выясненіи отношенія посланія Льва къ вѣроопредѣленію Халкидонскаго собора, такъ какъ наши авторы въ выводахъ разногласятъ.

Если проф. Терн. прямо утверждаетъ, что догматическое посланіе Льва служило, какъ бы краеугольнымъ камнемъ для соборныхъ обсужденій и рѣшеній, и въ виду этого то Константинопольскому патріарху и собору пришло желаніе ограничить папу хотя канонически (с. 179); если еп. Іоаннъ избѣгаетъ такого полнаго утвержденія, но видитъ въ посланіи Льва какъ бы программу предстоящихъ занятій членовъ Халкидонскаго собора (с. 224—5): то проф. Лебедевъ, какъ мы видѣли, придаетъ больше значенія при формулировкѣ вѣроопредѣленія Халкидонскаго уніонному посланію Іоанна, чѣмъ посланію Льва, хотя и не отвергаетъ, что это „вѣроопредѣленіе имѣетъ сродство съ посланіемъ Льва въ духѣ“ (Изъ ист. с. 247). Принимая во вниманіе возраженія оппонентовъ такому взгляду Лебедева, мы считаемъ возможнымъ согласиться скорѣе съ послѣднимъ, чѣмъ съ первыми. Такъ проф. Терновскій доказательство извѣстной дѣйственности посланія Льва видитъ въ 28 правилѣ 4-го собора, инициатива котораго, по нему, принадлежала самому Константинопольскому патріарху и отцамъ собора.

Между тѣмъ, оказывается, что 28 правило даже въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ фактически урѣзывало права константинопольской кафедрѣ, какъ о томъ свидѣтельствуется самъ константинопольскій епископъ Анатолій. Если бы канонъ этотъ былъ плодомъ стараній Анатолія, то едва ли бы онъ захотѣлъ отказаться отъ того, что принадлежало его предшественникамъ. Поэтому, нельзя подозрѣвать его въ стремленіи расширить свою власть новыми полномочіями (Андр. К—іе патр. с. 216—7). И что не Анатоліемъ ¹⁾ вопросъ о правахъ столичной кафедрѣ былъ вставленъ въ программу,—видно изъ словъ савонниковъ, въ которыхъ опровергается и заявленіе папскихъ легатовъ, будто извѣстный канонъ былъ утвержденъ „воровски“, намѣренно, въ ихъ

¹⁾ О томъ же, кому принадлежала инициатива этого правила и какъ оно проведено, подробно говоритъ проф. Лебедевъ въ трудѣ: „Дух. древ. всел. церк.“ стр. 218—224.

отсутствіе. Слова эти: „что принадлежитъ престолу святѣйшей церкви великоименитаго Константинополя касательно рукоположенія въ областяхъ, объ этомъ своимъ порядкомъ будетъ разсмотрѣно на святомъ соборѣ“ (т. с. 218). Далѣе. Что касается до мотивовъ, которыми руководились сами отцы Халкидонскаго собора, то о нихъ читаемъ въ посланіи къ папѣ: „извѣщаемъ, что для благочинія въ дѣлахъ и утвержденія церковныхъ постановленій, мы опредѣлили нѣчто другое (кромѣ догматическихъ опредѣленій)“. При чемъ прибавляютъ, что такія постановленія сдѣланы подъ воздѣйствіемъ императоровъ, знаменитаго сената и всего, такъ сказать, царствующаго города (т. с. 215). Поэтому, проф. Андреевъ,—если и считаетъ возможнымъ согласиться съ мнѣніемъ одного ученаго, что однимъ изъ условій, вызывавшихъ сочувственное отношеніе отцовъ къ утвержденію преимуществъ Константинопольскаго епископа, можно считать гордое поведеніе легатовъ папы, ихъ надменное и иногда обидное отношеніе къ восточнымъ епископамъ во время соборныхъ засѣданій, (с. 220) но въ то же время и доказываетъ, что инициатива соборныхъ опредѣленій о Константинопольской каѳедрѣ принадлежала: 1) императорской четѣ, 2) сенату, 3) самимъ отцамъ собора и 4) клиру константинопольскому (с. 218—220). Значитъ собственно отцамъ собора принадлежала очень малая доля участія въ проведеніи 28 правилъ. А властямъ и народу едва ли можно приписывать желаніе канонически ограничить папу; скорѣе чести ради царствующаго града и только. Кромѣ всего этого нельзя игнорировать и того, что посылая своихъ легатовъ на соборъ, папа даетъ имъ инструкцію: „всѣми способами охранять достоинство его лица, а если бы, прибавляетъ онъ, нѣкоторые, по убѣжденію въ значеніи своихъ городовъ, покусились поколебать оное,—такихъ опровергнуть, какъ требуетъ право“. Значитъ у папы были заранѣе основанія опасаться покушеній поколебать достоинство его лица „и что подъ этими таинственными нѣкоторыми“ разумѣлись константинопольскіе правительство и клиръ (с. 218). Слѣдовательно, добавимъ, между посланіемъ Льва и 28 правиломъ, уже потому нельзя признать отношеній причины и слѣдствія, что самый вопросъ объ ограниченіи папы возникъ не вдругъ, а подготовлялся издавна. Припомнимъ,

кстати, что еще 2 вселенскій соборъ открыто высказался противъ подчиненія папской власти; что особенно епископы, стоявшіе подъ воздѣйствіемъ антiохійскаго богословія, всегда отрицательно относились къ папству; а теперь еще противъ папы настроилась и Александрія, въ лицѣ Діоскора произнесшая по адресу папы анаѳему. Такъ что, видѣть въ исключительномъ вліяніи на соборъ посланія Льва, существенную причину каноническаго ограниченія власти папъ, едва ли возможно, потому что тогда зачеркивалась бы вся предшествовавшая историческая настроенность Востока противъ папства. При такомъ положеніи, при подобной настроенности, исполнѣ естественно желаніе, слѣдовать не слѣпо за авторитетомъ, а перерабатывать и выражать данное тѣмъ по своему. И въ указанномъ случаѣ, именно, по восточному, по уніонно-примирительному. Послѣ этого уже безразлично, что могло вліять на отцовъ: буква или самый духъ. Скорѣе духъ посланія. Послѣ этого въ сущности не много можно сказать противъ доводовъ проф. Бѣляева. (Чт. въ общ. люб. дух. просв. 1879. т. 3 с. 580—2). Сущность ихъ сводится собственно къ такому силлогизму: „если посланіе Льва легло въ основу возрѣній православной стороны собора, то слѣдовательно оно же легло и въ основу вѣроопредѣленія; вѣроопредѣленіе было результатомъ этихъ возрѣній“ (с. 580—1).

Вмѣсто разбора всѣхъ его доводовъ и фактовъ, которые къ слову сказать, по нашему мнѣнію, можно съ такимъ же успѣхомъ использовать и въ защиту сродства посланія и вѣроопредѣленія, только *въ духъ*, мы, въ отвѣтъ на силлогизмъ приведемъ слѣдующую аналогію. Творенія Святыхъ Отцовъ 4 вѣка легли въ основу догматическаго ученія о Святомъ Духѣ въ Константинопольскомъ символѣ;—а между тѣмъ прямо „Богомъ“ Духъ Святой не названъ, какъ у отцевъ того времени. Значить, между думами и способами выраженія ихъ сходства по необходимости, едва ли можно установить. За всѣмъ тѣмъ, общій ходъ соборной дѣятельности представляется въ такомъ видѣ. Послѣ успокоенія членовъ собора при появленіи Теодорита, начинается разборъ дѣла Константинопольскаго и Ефесскаго соборовъ; при чемъ обнаруживается православіе перваго, деспотизмъ и неправославіе втораго; вслѣдствіе чего, послѣ покаянія дру-

гихъ участниковъ, осуждается Діоскоръ. Когда это дѣло оканчивается, то выносится предложеніе составить вѣроопредѣленіе; предложеніе, встрѣтившее довольно сильную оппозицію и направившее членовъ собора въ сторону усвоенія истины соединенія во Христѣ 2 естествъ, путемъ чтенія твореній Святыхъ Отцевъ, особенно уніоннаго характера и принятія посланія папы Льва. Затѣмъ, назначена была коммиссія для выработки вѣроопредѣленія, разборъ и принятіе котораго потребовалъ и продолжительнаго времени. Свобода, господствовавшая на соборѣ, давала возможность со всѣхъ сторонъ взглянуть на вѣроопредѣленіе, чтобы въ концѣ концовъ оно, въ извѣстной формѣ выраженное, было единодушно принято. Кромѣ этого составлены были каноническія правила на одномъ изъ засѣданій (по объявленію въ концѣ 13-го Андр. 218), изъ которыхъ замѣчательно 28. Въ заключеніи всего составлена хвалебная рѣчь къ императору, которымъ и были утверждены соборныя постановленія.

3. Авторитетъ и значеніе собора.

На вопросъ императора Маркіана о томъ, какого рода согласіе руководило членами собора при выработкѣ Халкидонскаго вѣроопредѣленія, получился отвѣтъ: „всѣ такъ вѣруемъ. Всѣ мы согласились, подписались. Сія вѣра православная и т. д.“ (Леб. с. 269). Такой отвѣтъ повидимому сразу же обусловливалъ признаніе авторитета за Халкидонскимъ соборомъ. Но дѣйствительность показала, можно сказать, совершенно обратное. Лишь въ ядрѣ Византійской имперіи съ центромъ Константинополемъ, да и то въ царствованіи только Маркіана и Льва I, съ полнымъ уваженіемъ относились (хотя опять таки не всѣ) къ Халкидонскому собору, со всей чистотой соблюдали его вѣроопредѣленіе. Не такъ—обстояло дѣло на окраинахъ имперіи: Іерусалимѣ, Антиохіи и Египтѣ. Тамъ тотчасъ же послѣ собора монофизитство заняло преобладающее положеніе: начались насилія надъ православными и произносились анаемы по адресу 4 вселенскаго собора. Въ концѣ-концовъ волненія монофизитскія произвели сумятицу во всей Византійской имперіи. Снисходительно, а иногда прямо покровительственно стала къ нимъ относиться и императорская власть. Появлялись, время отъ времени указы, въ которыхъ, либо

„прямо осуждался Халкидонскій соборъ (энциклика Василиска)“, либо „двусмысленно говорилось о немъ (Леб. ч. 2 с. 13)“, „уменьшалась его важность (Терн. 247)“ тѣмъ, что поступались изъ Халкидонскаго вѣроопредѣленія нѣкоторыми точнѣйшими вѣроисповѣрными опредѣленіями, не называли его вселенскимъ и чрезъ то истина соборная низводилась на степень богословскаго мнѣнія (энотиконъ Зенона) (Кург. с. 209, 210, 212).

Мѣры эти не въ состояніи были успокоить спорящихъ сторонъ, какъ не въ состояніи были сдѣлать что-либо полезное и подтвержденіе авторитета 4 собора на собраніи пребывавшихъ въ Константинополѣ епископовъ (Кург. с. 231). Споры продолжались, отношенія были по прежнему обострены. Только настойчивые указы Юстина объ авторитетѣ Халкидонскаго собора и Юстиніана, заключавшіеся созваніемъ 5 собора, съ его осужденіемъ 3 главъ, могли въ концѣ-концовъ привести къ тому, что вообще въ церкви, за исключеніемъ отдѣлившихся отъ нея еретическихъ общинъ, авторитетъ 4 собора былъ признанъ. Но, какія двигательныя силы, какія побудительныя причины лежали въ основѣ этой реакціи по отношенію къ Халкидонскому собору и его вѣроопредѣленію? Вопросъ этотъ естественно задать, потому что проф. Лебедевъ говоритъ, что со времени собора „для всѣхъ стало очевиднымъ, чѣмъ отличается истина православія отъ ереси монофизитской, которая также выдавала себя за истину (Леб. ч. 2. с. 1). Нужно сказать, что еп. Іоаннъ только констатируетъ фактъ наступившихъ волненій и въ дальнѣйшія объясненія не входитъ. Въ изложеніи лишь исторіи 5-го вселенскаго собора, онъ мелькомъ говоритъ, что нареканія на Халкидонскій соборъ раздавались среди „считавшихъ себя православными“, вслѣдствіе неосужденія 3 главъ (с. 244). Нѣсколько иначе смотрятъ на дѣло остальные наши авторы.

Проф. Терновскій видитъ причину въ томъ, что „сепаративныя стремленія, наиболѣе сильныя на окраинахъ имперіи и имѣвшія основу въ національности, сообразно духу времени, силились найти себѣ выраженіе и оправданіе въ догматическомъ разногласіи (с. 180, 248, 294, Андр. К—іе патр. с. 231. Кург. с. 178, 192—3, 209). На этой почвѣ

находили себѣ выраженіе и страсти человѣческія, усугублявшія борьбу и ожесточавшія противныя стороны (Леб. с. 8, Кург. с. 213, 534). Конечно это такъ. Но все таки, Халкидонскій соборъ и его вѣроопредѣленіе было не политическимъ актомъ и не противъ лишь дурныхъ сторонъ человѣческаго духа направлялись, а были дѣломъ вполне религиознымъ. Поэтому важно бы указать и на догматическія основы непризнаванія соборнаго авторитета. Вотъ въ данномъ отношеніи удовлетворительнаго отвѣта намъ не удастся услышать. Правда, и проф. Лебедевъ, и проф. Терновскій указываютъ, что упрекали монофизиты православныхъ въ искаженіи вѣры, въ несторіанствѣ (Л. ч. 2. с. 6, 8; Терн. 295). Но это такъ обще, что мало понятно. Не разъясняетъ въ сущности и ссылка на то, что на Халкидонскомъ соборѣ не были осуждены: Θεодоръ, Θεодоритъ и Ива, такъ какъ вопросъ о нихъ поднимается только при Юстиніанѣ и, видимо, или незадолго, или даже съ диспута во дворцѣ (Леб. с. 17, Кург. 545). Значитъ, остается довольствоваться выраженіемъ такого рода, что „догматическая черта, отдѣлявшая монофизитовъ отъ православія, была не совсѣмъ ясна даже для записныхъ богослововъ той и другой стороны (Терн. с. 294).

Что касается до значенія Халкидонскаго собора, то его разностороннюю важность констатируетъ проф. Лебедевъ. 1) Важенъ соборъ въ догматическомъ отношеніи, такъ какъ на немъ составлено вѣроопредѣленіе, въ которомъ, насколько возможно, рѣшено и разъяснено ученіе о Лицѣ Богочеловѣка (с. 277),—вѣроопредѣленіе, которое служило точкой отправления при рѣшеніяхъ спорныхъ вопросовъ на послѣдующихъ соборахъ (с. 278). Это, замѣтимъ, съ положительной стороны. Съ отрицательной, соборъ, какъ говоритъ проф. Терновскій, съ непререкаемою очевидностью доказалъ своею формулою о соединеніи во Христѣ естество—всю безплодность христологическихъ споровъ; формулою, которая говоритъ только 'вѣрѣ и памяти, но не разумѣнію человѣческому (156). 2) Важенъ соборъ, какъ утвердившій авторитетъ Константинопольскаго символа, о чемъ мы уже говорили. 3) Обращаетъ наше вниманіе соборъ и тѣмъ, что поддержалъ и утвердилъ въ церкви авторитетъ извѣстной уніи

(с. 280) и вслѣдствіе чего уничтожилось предубѣжденіе, какое имѣли писатели одного богословскаго направленія къ писателямъ другого. Въ этомъ отношеніи соборъ самъ показалъ примѣръ (с. 281—2). 4) Халкидонскій соборъ важенъ еще въ томъ отношеніи, что своимъ опредѣленіемъ показалъ, какъ онъ относится къ авторитету папъ, какъ волю собора ставить выше папскихъ притязаній (с. 283). 5) Мы нарочито отнесли къ концу констатированія того значенія, какое у проф. Лебедева поставлено первымъ. И это потому, что въ немъ видно отношеніе идей собора, къ идеямъ, господствовавшимъ и въ частно-общественной жизни цѣлаго столѣтія: съ эпохи Константинопольскаго собора. Вслѣдствіе этого выступить предъ нами и значеніе предшествующихъ соборовъ, указать на которое мы обѣщали.

Почти столѣтній періодъ времени отъ смерти имп. Юліана и до смерти имп. Маркіана—это золотой вѣкъ церковной литературы. Надъ поверхностью обыденной языческо-христіанской жизни возвышаются великіе отцы и учителя церкви. Въ соотвѣтствіе потребностямъ времени, они „а) пересматриваютъ и оцѣниваютъ съ христіанской точки зрѣнія все, оставшееся отъ древняго міра, наслѣдіе античной образованности; б) истолковываютъ источники христіанскаго ученія, при помощи научныхъ пріемовъ и средствъ, даваемыхъ тою образованностью, на уровнѣ которой они стояли“ (Терн. с. 183—4). Мало того, они „дѣлали опытъ группированія и систематизированія“ текстовъ Священнаго Писанія для оправданія извѣстныхъ догматовъ, представлявшихъ собою отвѣтъ на вопросы современной религіозной мысли (с. 205); отвѣчали также и на жгучіе вопросы, связанные, какъ съ самымъ существованіемъ иночества, такъ и съ усовершеніемъ всѣхъ сторонъ монашеской жизни (с. 207—220. Все это приводило къ тому, что отцы становились авторитетами, съ точки зрѣнія которыхъ безапелляціонно рѣшались тѣ или другіе вопросы. Отсюда-то и открывается, что, какъ предшествующіе соборы, такъ и Халкидонскій отвѣчали на извѣстное общее теченіе—его утвержденіемъ; своими дѣйствіями указали, что можетъ входить, какъ составной элементъ, въ Свящ. Преданіе и что нѣтъ. Но и это не все. Въ дѣятельности предшествующихъ соборовъ,

говорить Лебедевъ, какъ и среди писателей (Терн. 206), слышится или вѣяніе школы александрійской, или школы антїохійской, соотвѣтствующимъ рѣшеніемъ вопроса о взаимныхъ отношеніяхъ разума и вѣры. И только на Халкидонскомъ соборѣ спорный вопросъ рѣшается съ полной опредѣленностью (с. 270). Права мысли человѣческой на разъясненіе догматовъ не только не устраняются, но и подтверждаются (с. 273).

Въ заключеніи рѣчи о соборѣ необходимо удѣлить нѣсколько словъ возраженіямъ, дѣлаемымъ противъ утвержденія Лебедевымъ выдающійся важности 4 вселенскаго собора, именно проф. Бѣляева (Чт. въ общ. люб. дух. просв. 1879. т. 3. с. 582—594). Сущность этихъ возраженій въ томъ, что авторомъ „сборовъ“ значеніе Халкидонскаго „преувеличено, какъ въ сравненіи съ прочими соборами, такъ и безотносительно къ нимъ—въ отношеніи богословской наукѣ вообще“. Нельзя не согласиться, что такое впечатлѣніе способно получиться, какое и у указаннаго оппонента нашего автора. Но гдѣ дана фактическая почва у проф. Лебедева, для того, чтобы путемъ сравненія можно было бы вывести заключеніе, или о преувеличеніи, или объ умаленіи значенія того или другого собора? Гдѣ фактическая почва, именно, въ томъ, чтобы, пользуясь ею, можно было, такъ сказать, въ рядъ поставить указываемыя значенія соборовъ и дѣлать выводы?.. Таковой, въ сущности, нѣтъ, если не считать мимолетныхъ замѣчаній, или, если не держаться довольно опаснаго способа—читать между строками. Поэтому, позволяемъ себѣ думать, возраженія собственно должны быть направлены не противъ указываемаго значенія 4-го вселенскаго собора, такъ какъ едва ли можно сказать, что всегда „писатели диссертаций преувеличиваютъ значеніе предмета послѣднихъ“ (с. 584), а вотъ на что. Если нашъ авторъ предпринялъ на себя трудъ „обзора догматической дѣятельности извѣстныхъ соборовъ въ связи съ направленіемъ школъ александрійской и антїохійской“—и первые три собора не сопровождалъ соотвѣтствующимъ спеціальнымъ указаніемъ на значеніе каждаго изъ нихъ, а ограничился констатированіемъ такового лишь въ отношеніи къ 4-му, то, по нашему мнѣнію, должно бы что-либо

одно соотвѣтствовать задачѣ нашего автора. Либо слѣдовало сопровождать каждый соборъ указаніемъ на его значеніе; либо и 4-й заключить чѣмъ нибудь инымъ, относящимся вообще къ идеѣ самой книги, а не пространнымъ разъясненіемъ выдающагося его значенія. И тогда естественно отношеніе одного собора къ другому, или понималось въ такомъ смыслѣ, въ какомъ способенъ воспринять читатель, или, при помощи автора, можно бы видѣть то, что есть въ дѣйствительности, а не то, что только чувствуется.

Свящ. В. Платоновъ.

(Окончаніе будетъ).



ИЗВѢСТІЯ и ЗАМѢТКИ по Харьковской епархіи.

31 Іюля

№ 14

1912 года.

Содержаніе.—Епархіальныя извѣщенія.

I.

Епархіальныя извѣщенія.

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

а) Діаконъ Николаевской ц. сл. Циркуновъ, Харьковскаго уѣзда, *Константинъ Стефановскій*, 12 іюля опредѣленъ на священническое мѣсто при Всѣхсвятской церкви слободы Залиманья, Изюмскаго уѣзда.

б) Окончившій курсъ Харьковской Духовной Семинаріи *Владиміръ Королевъ*, состоящій помощникомъ Харьковскаго Епархіальнаго миссіонера, 19 іюля опредѣленъ на священническое мѣсто при Тихоновской церкви сл. Ницахи, Ахтырскаго уѣзда.

в) Учитель церковно-приходской школы *Михаилъ Грицына* 19 іюля назначенъ на діаконское мѣсто при Николаевской церкви с. Циркуновъ, Харьковскаго уѣзда.

г) Сынъ псаломщика *Петръ Квитковскій* 4 іюля опредѣленъ на псаломщицкое мѣсто при Царице-Александровской церкви с. Богодаровой, Изюмскаго уѣзда.

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

а) Діаконы церквей: Архангело-Михайловской—сл. Бабаевъ, Харьковскаго уѣзда, *Гавріилъ Бородаевъ*, и Петро-Павловской—с. Отрады, Зміевскаго уѣзда, *Іаковъ Мартыненко*, 5-го іюля по прошенію взаимно перемѣщены.

3) Обь утвержденіи въ должности церковныхъ старостъ.

а) Къ Іоанно-Богословской церкви при Харьковской Духовной Семинаріи старостою 4 іюля утвержденъ крестьянинъ *Тома Стрый*.

б) Къ церкви с. Лимана, Зміевскаго уѣзда, 3 іюля старостою утвержденъ крестьянинъ *Стефанъ Рябуха*.

- в) Къ церкви сл. Безмятежной, Купянскаго уѣзда, старостою 2-го іюля утверждень мѣщанинъ *Николай Садовскій*.
- г) Къ церкви сл. Римаревки, Старобѣльскаго уѣзда, старостою 4 іюля утверждень крестьянинъ *Алексій Разумный*.
- д) Къ церкви с. Знаменскаго, Валковскаго уѣзда, старостою 4 іюля утверждень крестьянинъ *Самуилъ Вязовиченко*.
- е) Къ церкви сл. Русскихъ Тишковъ, Харьковскаго уѣзда, старостою 4 іюля утверждень крестьянинъ *Тимовой Мясоѣдовъ*.
- ж) Къ церкви сл. Ницеретовой, Старобѣльскаго уѣзда, старостою 7 іюля утверждень крестьянинъ *Поликарпъ Щубилинъ*.
- з) Къ церкви сл. Луки, Сумскаго уѣзда, старостою 7-го іюля утверждень потомств. поч. гражд. *Павелъ Говорковъ*.
- и) Къ церкви сл. Березовки, Харьковскаго уѣзда, старостою 6-го іюля утверждень крестьянинъ *Максимъ Лебединецъ*.
- і) Къ церкви сл. Коротича, Харьковскаго уѣзда, старостою 6 іюля утверждень крестьянинъ *Николай Луценко*.
- к) Къ церкви сл. Печенѣги, Волчанскаго уѣзда, старостою 6 іюля утверждень крестьянинъ *Матѳеѣй Сжляровъ*.
- л) Къ церкви сл. Озерянки, Харьковскаго уѣзда, старостою 11 іюля утверждень крестьянинъ *Иванъ Березной*.
- м) Къ церкви сл. Лутищъ, Ахтырскаго уѣзда, старостою 11-го іюля утверждень крестьянинъ *Михаилъ Журавель*.
- н) Къ церкви с. Куземовки, Купянскаго уѣзда, старостою 13 іюля утверждень крестьянинъ *Георгій Посоховъ*.
- о) Къ церкви с. Певки, Харьковскаго уѣзда, старостою 15-го іюля утверждень генераль-адъютантъ, князь *Петръ Димитріевичъ Святополкъ-Мирскій*.

4) Объ утвержденіи въ должности законоучителей.

Окончившій курсъ историко-филологическаго факультета Императорскаго Харьковскаго Университета, священникъ *Павелъ Липицкій*, назначень законоучителемъ Купянской мужской гимназіи.

5) О присоединеніи къ православію.

Священникомъ Успенской церкви с. Рублевки, Богодуховскаго уѣзда, *Пертомъ Ѳеодоровскимъ*, присоединены къ православію изъ штундо-баптизма крестьяне с. Рублевки: 1) *Дарія Гармашева* 41 года и ея дѣти—*Андрей* 17 л., *Целагія* 15 лѣтъ и *Кирилль* 7 лѣтъ и 2) *Ѳеодоръ Драбинкинъ* 17 лѣтъ.

II.

Содержаніе. Бесѣда на чинопослѣдованіе совершенія въ Православной церкви таинствъ крещенія и муропомазанія. (Окончаніе). *Свящ. В. Григоревича.*—Епархіальная хроника. Посвѣщеніе Преосвященнымъ Θεодоромъ слоб. Каплуновки (Богод. уѣзд.).—Закладка храма въ деревнѣ Дмитріевкѣ, Ахтырскаго уѣзда.—50 лѣтній юбилей псаломщика сл. Перекопа, Валковскаго уѣзда К. П. Богословскаго.—Некрологъ.—Иноепархіальный отдѣлъ. Архипастырское воззваніе Преосвященнаго Симеона, Епископа Самарскаго, пастырямъ церкви Самарской.—О крещеніи евреевъ.—Новые курсы.—Разныя извѣстія и замѣтки.—Внѣшнее и внутреннее.—О реформѣ прихода.—Массоны.—Церковныя школы въ Голландіи.—Объявленія.

БЕСѢДА

на чинопослѣдованіе совершенія въ Православной Церкви таинствъ крещенія и муропомазанія.

(Окончаніе) *).

Мы вѣруемъ, что благодать Святаго Духа даруется при крещеніи младенцамъ по вѣрѣ родителей и воспріемниковъ. И изъ Слова Божія мы знаемъ много случаевъ, когда Богъ подавалъ благодать Свою не по вѣрѣ принимающихъ ее, а по вѣрѣ другихъ лицъ. По вѣрѣ отца былъ исцѣленъ Иисусомъ Христомъ бѣсноватый отрокъ. „Если что можешь, сжался надъ нами и помоги намъ!“ просилъ отецъ бѣсноватаго отрока. Иисусъ сказалъ ему: если сколько-нибудь можешь вѣровать, все возможно вѣрующему. И тотчасъ отецъ отрока воскликнулъ со слезами: вѣрую, Господи, помоги моему невѣрію“. И отрокъ былъ исцѣленъ (Мр. 8, 22—27). По вѣрѣ Хананеянки (Мѡ. 15, 28) была исцѣлена Христомъ ея бѣсноватая дочь: „Иисусъ сказалъ ей... о, женщина, велика вѣра твоя; да будетъ тебѣ по желанію твоему. И исцѣлилась дочь ея въ тотъ часъ“.—По вѣрѣ носильщиковъ былъ исцѣленъ Христомъ Капернаумскій расслабленный: „видя вѣру ихъ, (Христосъ) сказалъ расслабленному: дерзай чадю! прощаются тебѣ грѣхи твой“ (Мѡ. 9, 2). Почему же по вѣрѣ родителей и воспріемниковъ младенцамъ не можетъ быть прощенъ первородный грѣхъ въ крещеніи?—По вѣрѣ Капернаумскаго царедворца былъ исцѣленъ его сынъ (Іоанн. 4, 46—53).—По вѣрѣ Капернаумскаго сотника исцѣленъ былъ

*) См. ж. „В. и Р.“, от. Извѣстій и Замѣтокъ № 8 за 1911 годъ.

его слуга (Мѡ. 8, 5—13).—По вѣрѣ родителей были даже воскрешаемы умершія дѣти (Лук. 7, 13; Мр. 5, 36; Лук. 8, 50). Мы не можемъ, поэтому, допускать сомнѣнія въ томъ, что дѣти, о которыхъ Спаситель сказалъ: „не препятствуйте имъ приходить ко Мнѣ, ибо таковыхъ есть Царство Небесное“ (Мѡ. 19, 14; Мр. 10, 14; Лук. 18, 16), когда надъ ними совершается таинство крещенія, хотя и не имѣютъ вѣры, но получаютъ благодать возрождающую и очищающую отъ грѣха первороднаго—по вѣрѣ родителей и воспріемниковъ. Если бы было не такъ, если бы крещеніе, совершаемое Православною Церковью надъ младенцами, было недѣйствительнымъ, то тогда Царствіе Божіе было бы закрыто для дѣтей, какъ не родившихся отъ воды и Духа, потому что сказано Христомъ: „кто не родится отъ воды и Духа, не можетъ войти въ Царствіе Божіе“ (Іоанн. 3, 5).

Напрасно также противники крещенія младенцевъ говорятъ, что будто бы Спаситель заповѣдалъ сначала научать вѣрѣ, а потомъ крестить—всегда. Христосъ повелѣлъ чрезъ апостоловъ: „научите всѣ народы, крестя ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча ихъ соблюдать все, что Я повелѣлъ вамъ“ (Мѡ. 28. 19—20). „Уча“ сказано послѣ „крестя“: можно, значитъ, учить послѣ крещенія, а за наученіе истинамъ вѣры и жизни христіанской ручаются предъ Церковью и воспріемники и родители крещаемаго младенца, и пастыри Церкви слѣдятъ за дѣйствительными успѣхами въ познаніи вѣры и въ благочестіи крещенныхъ младенцевъ, при ихъ возрастаніи.

Въ Ветхомъ Завѣтѣ обрѣзаніе, чрезъ которое Израильтяне вступали въ завѣтъ съ Богомъ (Быт. 17, 4, 7, 10—11), совершаемо было по повелѣнію Божію и надъ младенцами (Быт. 17, 2). Но обрѣзаніе ветхозавѣтное было прообразомъ таинства крещенія, чрезъ которое люди вступаютъ въ завѣтъ съ Богомъ въ Новомъ Завѣтѣ,—какъ сказано въ Писаніи, что мы „обрѣзаны обрѣзаніемъ нерукотвореннымъ, совлеченіемъ грѣховнаго тѣла плоти, обрѣзаніемъ Христовымъ; бывши погребены съ Нимъ въ крещеніи“ (Кол. 2, 11, 12; ср. Гал. 3, 26, 29). Но если въ Ветхомъ Завѣтѣ Самъ Богъ призналъ младенцевъ способными ко вступленію въ завѣтъ съ Нимъ чрезъ обрѣзаніе, то почему же въ Новомъ Завѣтѣ надъ

младенцами не совершать крещенія, замѣнившаго собою обрѣзаніе?

Святые апостолы крестили цѣлыми семействами, не выключая при этомъ дѣтей. Такъ, напримѣръ, были крещены домъ Лидіи (Дѣян. 16, 14, 15), домъ Стефановъ (1 Кор. 1, 16) и весь домъ нѣкоего стража (Дѣян. 16, 30—39).

Сектанты думаютъ найти возраженіе противъ крещенія младенцевъ въ словахъ ап. Павла: „невѣрующій мужъ освящается женою вѣрующею и жена невѣрующая освящается мужемъ вѣрующимъ. Иначе дѣти ваши были бы нечисты, а теперь святы (1 Кор. 7, 14). Но, прежде всего, въ какомъ смыслѣ въ приведенныхъ словахъ ап. Павелъ называетъ дѣтей святыми? Въ смыслѣ принадлежности ихъ къ христіанской Церкви, въ каковомъ смыслѣ вообще христіане называются ап. Павломъ святыми (2 Кор. 13, 12; ср. Рим. 15, 26; 1 Кор. 16, 1. Еф. 3, 18; Дѣян. 9, 13; Рим. 16, 2; 1 Сол. 3, 27; 1 Тим. 2, 9, и др.). Апостоль Павелъ рассуждаетъ такъ: „почему ты знаешь, жена, не спасешь ли мужа? Или ты, мужъ, почему знаешь, не спасешь ли жены“ (1 Кор. 7, 16)? Какъ и ап. Петръ даетъ наставленіе женамъ христіанкамъ: „жены, повинуйтесь своимъ мужьямъ, чтобы тѣ изъ нихъ, которые не покоряются слову житіемъ женъ своихъ безъ слова пріобрѣтаемы были, когда увидятъ ваше чистое богобоязненное житіе“ (1 Пет. 3, 1—2). Жена христіанка можетъ только надѣяться на обращеніе ко Христу невѣрующаго мужа, и мужъ христіанинъ — на обращеніе невѣрующей жены; относительно же дѣтей нужно сказать, что не можетъ быть истиннаго христіанина отца и истинной христіанки матери, которые оставили бы своихъ дѣтей безъ крещенія, почему эти дѣти — овяты, какъ члены Церкви. Гдѣ же тутъ то, о чемъ говорятъ противники крещенія младенцевъ, что будто бы на основаніи приведенныхъ словъ ап. Павла должно отвергать крещеніе младенцевъ, какъ святыхъ, т. е. — будто бы не нуждающихся въ освященіи благодатію Божіею чрезъ таинство крещенія?

Указываютъ еще противники крещенія младенцевъ на слова ап. Петра: что крещеніе, представляющее подобіе потопа, „не плотской нечистоты омытіе, но обѣщаніе Богу доброй совѣсти“ (1 Пет. 3, 20—21). Подъ словами „плотская нечистота“ въ приведенномъ мѣстѣ ап. Петръ разумѣетъ

не грѣховную нечистоту, а вещественную, и говорить, что крещеніе существуетъ не для омытія тѣла отъ грязи, вещественной нечистоты¹⁾, но для вступленія на путь жизни христіанской—по доброй совѣсти. О совлеченіи въ таинствѣ крещенія грѣховной нечистоты говоритъ ап. Павелъ, называя крещеніе совлеченіемъ грѣховнаго тѣла плоти“ (Кол. 2, 11—12). Что же касается до „обѣщанія“ Богу доброй совѣсти, то такое обѣщаніе дается предъ крещеніемъ въ Церкви Православной—или самимъ оглашеннымъ, если онъ взрослый, или, если онъ младенецъ, воспріемниками его. Что родители и воспріемники могутъ давать предъ крещеніемъ за младенцевъ обѣщаніе о жизни младенцевъ, когда они будутъ приходить въ возрастъ, по доброй совѣсти, въ этомъ убѣждаютъ насъ повелѣнія Божіи евреямъ: объ обрѣзаніи младенцевъ (Быт. 17, 19—19) и о посвященіи Богу первенцевъ мужскаго пола (Исх. 13, 2; 22, 29, 34, 20; Лев. 27, 26; Числ. 3, 18; 8, 17; Лук. 2, 23), а также—примѣры опредѣленія родителями своихъ дѣтей на служеніе Богу, приводимые Словомъ Божіимъ (1 Цар. 1, 28). Предметами этихъ повелѣній Божіихъ и дѣйствій родителей было будущее поведеніе дѣтей, опредѣляемое въ ихъ младенчествѣ родителями и взрослыми. Конечно, обѣщаніе Богу жизни по доброй совѣсти и даже омытіе сквернъ грѣха въ таинствѣ крещенія не уничтожаютъ свободы воли человѣка и склонности въ немъ ко грѣху (Рим. 7, 18—23); поэтому, и послѣ крещенія возможны для человѣка грѣхопаденія, независимо отъ того—дано ли обѣщаніе доброй совѣсти самимъ крестившимся или за него его воспріемниками и родителями. Коринескій кровосмѣсникъ (1 Кор. 5 1), Ананія и Сапфира (Дѣян. 5, 1—10) и другіе грѣшники временъ апостольскихъ сознательно сдѣлались христіанами, въ зрѣломъ возрастѣ,—и Слово Божіе, однако, свидѣтельствуешь объ ихъ тягчайшихъ грѣхахъ. А развѣ дающіе обѣщаніе доброй совѣсти уже въ сознательномъ возрастѣ сектанты не согрѣшаютъ? Слово Божіе говоритъ намъ, что тѣ люди, которые считаютъ себя безгрѣшными, обманываютъ самихъ себя, и истины нѣтъ въ такихъ людяхъ (1 Иоан. 1, 8; ср. Іак. 3, 2 и др.).

¹⁾ Для чего установленъ былъ въ Ветхомъ Завѣтѣ обрядъ омовенія: Числ. 19 гл.; Евр. 9, 10, 13.

За оглашеніемъ слѣдуетъ совершеніе самаго крещенія. Совершающій крещеніе въ знакъ радости Церкви, получающей новаго члена, облачается въ свѣтлую ризу; около купели зажигаются свѣчи (Дѣян. 20, 8) и совершается каждение (Исх. 24, 34 и др.), свѣчи даются и воспріемникамъ крещаемого: возженіе свѣчей въ данномъ случаѣ служитъ знакомъ духовнаго просвѣщенія, которое дается въ таинствѣ крещенія, а дымъ еимиама указываетъ на благодать Святаго Духа, силою Котораго совершается возрожденіе человѣка въ этомъ таинствѣ. Веществомъ для таинства крещенія служитъ вода — чистая, естественная. Православная Церковь чужда заблужденія тѣхъ, которые подъ воднымъ крещеніемъ разумѣютъ усвоеніе Слова Божія и вѣру, такъ какъ въ Св. Писаніи отъ воднаго крещенія ясно отличаются: какъ крещеніе духовное (Іоан. 3, 5; Дѣян. 8, 36; 10, 47; Еф. 5, 26; Тит. 3, 5), такъ и усвоеніе Слова Божія (Мѡ. 28, 19; Дѣян. 16, 32—33; Дѣян. 10, 26—48; 8, 30—34) и оправданіе вѣрою (Мр. 16, 16; Еф. 4, 5; Дѣян. 8, 36—38 и др.). И св. апостолы совершали крещеніе въ водѣ. Такъ, напримѣръ, о св. Филиппѣ и каженникѣ разсказывается въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ: „евнухъ сказалъ: вотъ вода; что препятствуетъ мнѣ креститься?.. И сошли оба въ воду, Филиппъ и евнухъ; и крестилъ его“ (Дѣян. 8, 36. 37). И св. апостолъ Петръ, когда на слушавшихъ слово его язычниковъ внезапно излился Духъ Святыи, сказалъ: „кто можетъ запретить креститься водою тѣмъ, которые, какъ и мы, получили Святаго Духа? И велѣлъ имъ креститься“ (Дѣян. 10, 47. 48).

Прежде совершенія крещенія, крещаемый молится о водѣ крещенія, чтобы Господь послалъ на эту воду благодать избавленія и сообщилъ этой водѣ силу—сдѣлать крещаемого сыномъ свѣта и наслѣдникомъ вѣчныхъ благъ, чрезъ соединеніе со Христомъ, и причастникомъ смерти и воскресенія Христа. Затѣмъ крещаемый молится, чтобы Господь пришелъ на нѣмъ Святаго Духа и освятилъ воду. При словахъ этой молитвы: „да сокрушатся подъ знаменіемъ образа креста Твоего вся сопротивныя силы“ крещаемый благословляетъ воду, погружая въ нее при этомъ пальцы руки, и дуетъ на нее: этимъ дѣйствіемъ онъ выражаетъ вѣру въ то, что диаволь изгоняется именемъ Іисуса Христа. По освященіи (1 Тим. 4, 5) воды крещаемый молитвою освя-

щаетъ (1 Тим. 4, 5) елей, служащій символомъ милости, такъ какъ онъ собирается съ масличнаго дерева, листъ котораго, какъ знакъ окончанія потопа, былъ принесенъ голубемъ въ ковчегъ Ноя (Быт. 8, 11). Затѣмъ священнодѣйствующій, для того, чтобы обратить на освященный елей вниманіе присутствующихъ, провозглашаетъ „вонмемъ“, послѣ чего дѣлаетъ этимъ елеемъ на водѣ крещенія знакъ креста, выражая этимъ ту мысль, что Іисусъ Христосъ спасаетъ насъ въ купели крещенія банею пакибытія (Тит. 3, 5) не отъ дѣлъ праведныхъ—нашихъ, но по Своей милости (елей), какъ говоритъ апостоль.

Послѣ помазанія воды, крещающей тѣмъ же елеемъ помазуетъ чело, уши, грудь, руки и ноги крещаемаго: въ знакъ того, что посредствомъ крещенія человекъ, какъ вѣтка отъ дикой маслины, прививается къ доброй Маслинѣ—Христу (Рим. 11, 17); кромѣ того, такъ какъ чрезъ таинство крещенія въ крещаемомъ умираетъ плотскій человекъ (Рим. 6, 3. 8. 11), то помазаніе елеемъ означаетъ какъ бы приготовленіе крещаемаго къ погребенію (Іоан. 19, 40).

Затѣмъ совершается надъ крещающимся самое крещеніе чрезъ троекратное—во имя Отца и Сына и Святаго Духа—погруженіе его въ воду, съ произнесеніемъ словъ: „крещается рабъ Божій (имя) во имя Отца, аминь; и Сына, аминь; и Святаго Духа, аминь“. Погруженіемъ въ воду обозначается смерть и погребеніе для жизни грѣховной, а вынутіемъ изъ воды—возстаніе для жизни новой, духовной. „Неужели не знаете, рассуждаетъ объ этомъ св. ап. Павелъ, что всѣ мы, крестившіеся во Христа Іисуса, въ смерть Его крестились? И такъ мы погреблись съ Нимъ крещеніемъ въ смерть, дабы, какъ Христосъ воскресъ изъ мертвыхъ славою Отца, такъ и намъ ходить въ обновленной жизни“ (Рим. 6, 3. 4; снес. Кол. 2, 12).

Что и св. апостолы совершали крещеніе обычно чрезъ погруженіе въ воду, это видно изъ того, что въ ихъ писаніяхъ крещеніе уподобляется водному потоку при Ноѣ (1 Пет. 3, 20. 21) и—водной банѣ (Еф. 5, 26; ср. Тит. 3, 5). Троекратное погруженіе въ воду при крещеніи совершается, по заповѣди Спасителя, въ честь трехъ Лицъ Пресвятой Троицы и—въ воспоминаніе трехдневнаго пребыванія Іисуса Христа во гробѣ (Лук. 24, 7. 46; Дѣян. 16, 40; 1 Кор. 1, 5. 4).

Послѣ погруженія новокрещенный, въ знакъ душевной чистоты, облачается въ бѣлую одежду (Апок. 3, 5; 6, 11; 7, 9) и на него, какъ на воина Христова (2 Тим. 2, 2), возлагается святой крестъ—это знамя вѣрующихъ во Христа (Исаи 59, 6; 11, 12,—далѣе: Числ. 21, 8 и—Іоан. 3, 14); возложеніемъ креста указывается еще на то, что христіанинъ послѣ крещенія долженъ нести духовный крестъ (Лук. 14, 27), т. е. терпѣливо переносить всѣ скорби и огорченія жизни.

Затѣмъ, надъ новокрещенымъ совершается муропомазаніе. Совершающій таинство освященнымъ епископомъ муромъ дѣлаетъ знакъ креста на челѣ, глазахъ, ноздряхъ, устахъ, ушахъ, груди, рукахъ и ногахъ крещеннаго, произнося при каждомъ помазаніи слова: „печать дара Духа Святаго“ (2 Кор. 1, 21. 22). При этомъ помазаніи сообщается крещенному Духъ Святой, Которымъ подается человѣку „все потребное для жизни и благочестія“ (2 Пет. 1, 3),—все необходимое для просвѣщенія разума, для наставленія и утвержденія воли въ добрѣ, такъ какъ, по словамъ пророка Исаи: Духъ Господень есть „Духъ премудрости и разума, Духъ совѣта и крѣпости, Духъ вѣденія и благочестія (Исаи 11, 2),—Духъ страха Божія“ (3 ст.). Поэтому и ап. Іоаннъ Богословъ говоритъ о муропомазаніи: „вы имѣете помазаніе отъ Святаго и знаете все... Помазаніе, которое вы получили отъ Него, въ васъ пребываетъ, и вы не имѣете нужды, чтобы кто училъ васъ; но какъ самое сіе помазаніе учитъ васъ всему, и оно истинно и неложно, то чему оно научило васъ, въ томъ пребывайте“ (1 Іоан. 2, 20. 27). А ап. Павелъ пишетъ: „Утверждающій насъ съ вами во Христѣ и помазавшій насъ есть Богъ, Который и запечатлѣлъ насъ и далъ залогъ Духа въ сердца наши (2 Кор. 1, 21. 22).

Въ крещеніи христіанъ только возраждается силою Святаго Духа, но не удостоивается еще—принять Его въ себя, сдѣлаться Его храмомъ. Духъ Святой всегда преподавался въ Церкви Христовой чрезъ руковозложеніе или муропомазаніе. Такъ, напр., апостолы Петръ и Іоаннъ возложеніемъ рукъ низвели Духа Святаго на крестившихся уже Самарянъ (Дѣян. 8, 14—17), а ап. Павелъ—на крестившихся уже Ефесянъ (Дѣян. 19, 6). О сообщеніи Святаго Духа чрезъ муропомазаніе говорится въ приведенныхъ выше словахъ апостоловъ Іоанна Богослова и Павла о муропомазаніи (1 Іоан. 2, 20. 27 и 2 Кор. 1, 21. 22).

О томъ, что вѣрующіе будутъ принимать Святаго Духа, говорилъ, хотя и не указывая чрезъ какое внѣшнее посредство, и Самъ Іисусъ Христосъ: „Іисусъ—читаемъ въ Евангеліи отъ Іоанна—возгласилъ, говоря: кто жаждетъ, иди ко Мнѣ и пей. Кто вѣруетъ въ Меня, у того, какъ сказано въ Писаніи, изъ чрева потекутъ рѣки воды живой (Исаи 12, 3; Іоилия 3, 18). Сіе сказалъ Онъ о Духѣ, Котораго имѣли принять всѣ вѣрующіи въ Него“ (Іоан. 7, 37—39).

При самомъ началѣ христіанства, когда крестившихся было еще не такъ много, апостолы сами низводили на крестившихся Святаго Духа (Дѣян. 8, 12—18). Но вскорѣ, съ чрезвычайнымъ распространеніемъ святой вѣры, когда стали обращаться къ ней во всѣхъ странахъ міра, ни сами апостолы, ни ихъ ближайшіе преемники-епископы не могли являться повсюду, чтобы вдругъ по крещеніи низводить на всѣхъ крестившихся Святаго Духа—чрезъ возложеніе рукъ. Поэтому, это низведеніе стало обычно производиться чрезъ помазаніе освященнымъ самими апостолами, а послѣ нихъ—ихъ преемниками-епископами, вмромъ; помазаніе такимъ мвромъ, низводящее на крещенныхъ Духа Святаго, предоставлено было тогда и всѣмъ пресвитерамъ. Легко понять, почему для низведенія на крещенныхъ Духа Святаго избрано было именно мвропомазаніе: потому что Духъ Святой низводился на людей въ Ветхомъ Завѣтѣ чрезъ помазаніе мвромъ (Исх. 28, 41; 1 Цар. 16, 13; 3 Цар. 1, 39; 19, 16).

Послѣ совершенія мвропомазанія священнодѣйствующій съ новокрещеннымъ и его воспреемниками троекратно обходитъ вокругъ купели, при чемъ въ рукахъ они держатъ возженные свѣчи: это указываетъ на вѣчное (кругъ—линія безъ конца) соединеніе христіанина со Христомъ (Рим. 8, 38) и—торжество и радость (свѣчи) Церкви, по поводу пріобрѣтенія новаго члена. Затѣмъ бываетъ чтеніе изъ Апостола (Рим. 6, 3—11), въ которомъ говорится о значеніи крещенія, о плодахъ этого таинства и объ обязанностяхъ, какія оно на насъ налагаетъ, и—чтеніе изъ Евангелія (Мѣ. 28, 16—20)—объ установленіи таинства крещенія Іисусомъ Христомъ.

По молитвѣ, далѣе, о томъ, чтобы Богъ помогъ новокрещенному не осквернить духовной одежды нетлѣнія, данной въ крещеніи, и не нарушить духовной печати, получен-

ной имъ въ мѣропомазаніи, священнодѣйствующій окропляетъ новокрещеннаго водою, воспоминаая при этомъ новокрещенному, что онъ „оправдался, просвѣтился, освятился и омылся именемъ Іисуса Христа и Духомъ Бога нашего; затѣмъ, отираетъ губкою помазанна св. мѣромъ части тѣла —изъ заботливости предохранить святыню мѣра отъ соприкосновенія съ какою-либо нечистотою, причѣмъ воспоминаетъ, что новокрещенный „крестился, просвѣтился, мѣропомазался, освятился и омылся“ именемъ Пресвятой Троицы. Наконецъ священнодѣйствующій постригаетъ волосы новокрещеннаго—съ молитвою, чтобы Господь помогъ новокрещенному поучаться въ Законъ Божіемъ и жить по этому Закону; это постриженіе перешло въ христіанскую Церковь изъ Церкви Ветхозавѣтной и указываетъ на полное посвященіе новокрещаемаго Богу (Числ. 6, 5, 18; ср. Суд. 13, 5).

Таково чинопослѣдованіе таинствъ (1 Тим. 3, 8) крещенія и мѣропомазанія. Изложеніе его въ настоящей бесѣдѣ свидѣтельствуеетъ о точномъ согласіи Церкви Православной съ Словомъ Божіимъ—какъ въ совершеніи этого самаго чинопослѣдованія, такъ и въ ученіи о значеніи этихъ таинствъ, и въ ученіи о безусловной необходимости принятія ихъ всѣмъ людямъ, независимо отъ возраста и пола, для вступленія въ Церковь Христову и для полученія Духа Святаго, возвращающаго и укрѣпляющаго въ жизни христіанской.

Отпаденіе отъ Церкви Православной имѣетъ мѣсто исключительно при незнаніи Православнаго вѣроученія и нравоученія и—при непониманіи Православныхъ богослуженій, обрядовъ и всей наружной стороны Православія. Но мы никогда не будемъ отступниками Православія, но будемъ усвѣять себѣ его вѣроученіе и нравоученіе и проникать въ значеніе обрядовой стороны Православной Церкви. И тогда Церковь Православная во всемъ предстанетъ намъ, какъ носительница Божественной истины, какъ единственный корабль спасенія въ земной жизни людей, предстанетъ въ дивной красотѣ и одухотворенности ея богослуженій и обрядовъ. И никто, вкусивши сладости сознательной любви къ св. Православію, не захочетъ раздѣлить горькой участи вступившихъ на дорогу духовной смерти противниковъ Церкви Православной и людей безъ всякой религіи. Аминь.

Священникъ Василій Григоревичъ.

ЕПАРХІАЛЬНАЯ ХРОНИКА.

Посѣщеніе Преосвященнымъ Θεодоромъ слоб. Каплуновки (Богод. уѣзда).

Хотя и рѣдко, но все таки выпадаетъ иногда и на долю Каплуновки переживать особо торжественные моменты, которые какъ-то особенно запечатлѣваются въ памяти народа. Къ числу таковыхъ относятся и обстоятельства, тѣсно связанные съ 21-мъ іюня с. г. Въ этотъ день, ровно въ часъ по полудни, Каплуновку посѣтилъ высокій гость—Преосвященный Θεодоръ, Епископъ Сумскій. Съ ранняго утра, несмотря на буденный, рабочій день, со всѣхъ концовъ селенія къ церкви стали стекаться громадными массами народъ. Всѣмъ хотѣлось взглянуть на своего Архипастыря, и всѣ съ особымъ интересомъ, нетерпѣніемъ и любопытствомъ ждали момента прибытія его. Часовъ въ 12 ударили въ большой колоколъ сборъ. Толпа возросла притокомъ новыхъ массъ народа. Напряженіе, замѣтно, росло. Но вотъ получено было извѣщеніе по телефону, что Владыка уже выѣхалъ изъ с. Козѣвки по направленію къ Каплуновкѣ. Народъ, узнавъ объ этомъ, пришелъ въ движеніе, заволновался немного,—любопытство усилилось... Всѣ посматривали на дорогу въ сторону Козѣвки,—не покажется-ли знакомая карета. Нужно замѣтить, что по распоряженію церковнаго старосты Каплуновской церкви, дѣйствительнаго статскаго совѣтника П. И. Харитоненко, для Владыки подана была въ Козѣвку его собственная карета, запряженная четверикомъ лошадей. Всѣ это хорошо знали, и нетерпѣливо ждали появленія ея. Начался перезвонъ во всѣ колокола. Минуты ожиданія какъ то тянулись и казались особенно длинными. Наконецъ, вдали показалась, быстро мчавшаяся по направленію къ Каплуновкѣ, карета, а ровно въ часъ Владыка подѣхалъ уже къ церкви. При выходѣ изъ кареты его встрѣтилъ съ хлѣбомъ-солью помощникъ церковнаго старосты И. С. Доценко, который, привѣтствуя въ краткой рѣчи съ благополучнымъ прибытіемъ, просилъ вмѣстѣ съ тѣмъ принять и хлѣбъ-соль. Владыка милостиво принялъ и, поблагодаривъ г. Доценко за радушіе и любезность, прослѣдовалъ дальше. У входа въ храмъ онъ былъ встрѣченъ мѣстнымъ причтомъ съ крестомъ и св. водой. Приложившись ко кресту и окропивъ себя водою, Владыка вошелъ въ храмъ и направился прямо въ алтарь, гдѣ облачился въ омофоръ и митру, а затѣмъ вышелъ на средину

храма и въ сослуженіи ключаря прот. Виноградова, мѣстнаго благочиннаго о. Федоровскаго и священниковъ Дьяченко и Лонгинова совершилъ молебень предъ Каплуновской чудотворной иконой Богоматери. Въ концѣ молебна, предъ отпустомъ, онъ обратился къ народу съ слѣдующей, приблизительно, рѣчью.

„Достойно есть величати Тя, Богородице.“—Такъ св. церковь ежедневно величаетъ Пресвятую Богородицу. Но за что же она такъ величаетъ Богоматерь? По заслугамъ Ея, по достоинству. Каковы же заслуги Пресвятой Дѣвы? Самая главная заслуга Ея состоитъ въ томъ, что Она родила Сына Божія. Не родись отъ Нея, ради нашего спасенія, Сынъ Божій, мы были бы самыми жалкими существами, обреченными на страданія и гибель. Вотъ почему и предвѣчный Младенецъ, Сынъ Божій, Иисусъ Христосъ возвеличилъ Богоматерь превыше херувимовъ и серафимовъ, т. е. высшихъ ангельскихъ чиновъ, — и св. церковь, величая Пресвятую Дѣву, поетъ и славить Ее „честнѣйшую херувимъ и славнѣйшую безъ сравненія серафимъ“. Но можетъ быть, православные христіане, св. Дѣва во дни своей земной жизни стремилась къ величію, желала, чтобы Ее восхваляли? Нѣтъ, этого не видно. Безвѣстная, бѣдная Пресвятая Дѣва Марія, лишившаяся своихъ родителей въ юномъ дѣтствѣ и обрученная восьмидесятилѣтнему старцу Іосифу, могла ли помышлять объ этомъ, могла ли даже думать или чувствовать, что св. церковь когда-нибудь станетъ восхвалять Ее?.. Когда Ее трехлѣтъ ввели во храмъ, тутъ Она предавалась подвигамъ, упражняла себя въ чтеніи св. писанія. И вотъ, однажды, она читала мѣсто въ св. писаніи: „Се дѣва во чревѣ приметъ и родить сына, и наречетъ имя ему Еммануилъ“..., и при этомъ помыслила, „какъ счастлива та дѣва, которая родить Сына Божія, и желала быть послѣдней рабой у нея. И только она помыслила это, какъ является къ ней ангелъ и благовѣствуетъ зачатіе отъ нея Сына Божія. Какъ же Она отнеслась къ вѣсти о рожденіи отъ Нея Сына Божія? Съ величайшимъ смиреніемъ. „Се раба Господня, — говоритъ она, — буди мнѣ по глаголу твоему“. Называетъ себя рабою и всю себя отдаетъ въ волю Божію. Какъ знаемъ, въ Вифлеемской пещерѣ отъ пречистой Дѣвы дѣйствительно родился Сынъ Божій. Являются въ пещеру пастухи, которые сообщаютъ Ей вѣсть о рожденіи Спасителя, услышанную ими отъ ангеловъ, воспѣвшихъ — „Слава въ вышнихъ Богу и на земли миръ, въ человѣцѣхъ благоволеніе“, и поклонились Божественному Младенцу, лежащему въ ясляхъ. Затѣмъ приходятъ съ дальняго востока волхвы, узнавшіе о рожденіи Спасителя въ

Видеваемъ по особой звѣздѣ. Въ сороковый день Спаситель міра былъ принесенъ въ храмъ, гдѣ Его встрѣтилъ Симеонъ, которому Духомъ Святымъ было открыто, что онъ не увидитъ смерти, доколѣ не узритъ Христа Господня. Принявъ на свои руки Младенца, онъ пророчествуетъ о Немъ, какъ о Спасителѣ міра. А Богоматерь слала слова его въ сердцѣ своемъ. Тутъ же Анна пророчица славить Бога и говоритъ всѣмъ, что Младенецъ сей и есть обѣщанный Спаситель міра. И во дни земной жизни Своей Иисусъ Христосъ является дѣйствительно великимъ пророкомъ и чудотворцомъ. Но смотрите, православные христіане, что далыше совершилось въ жизни Богоматери. Вотъ Она стоитъ у креста Сына Божія, взираетъ на своего Сына, Спасителя міра. Переноситъ тяжкія страданія, видя Сына своего на крестѣ поруганнымъ и оплеваннымъ. Что въ эти минуты перенесла Она, того не переноситъ изъ-за своихъ дѣтей ни одна изъ земнородныхъ матерей. Вотъ какимъ путемъ достигла Богоматерь того, что св. церковь достойно величаетъ Ее,—путемъ, какъ видимъ, смиренія и страданій. Какой прекрасный урокъ къ назиданію такая жизнь пресвятой Дѣвы Богородицы. Она научаетъ насъ, какъ воспринимать дары милосердія. И нашу жизнь благословляетъ Господь счастьемъ семейнымъ, подаетъ или богатство, или изобиліе плодовъ земныхъ. Какъ же намъ земнороднымъ нужно воспринимать дары милосердія Божія? А такъ, какъ воспринимала ихъ Богородица. Если Господь и подаетъ намъ, то мы должны сказать въ сердцѣ своемъ, подобно Богородицѣ, „се раба Господня“...,—не гордиться и не кичиться тѣмъ, что Господь посылаетъ намъ дары, а принимать со смиреніемъ. То смиреніе, съ которымъ Богородица восприняла вѣсть о рожденіи отъ Нея Сына Божія, не земное, а небесное смиреніе. Среди насъ нѣтъ такого смиренія. Среди насъ постоянныя свары, вражда, несогласія, чѣмъ часто прогнѣваемъ Бога; а если бы между нами существовало смиреніе, если бы мы чтили личность другого человѣка, тогда Господь благословилъ бы насъ... Такъ радуйтесь-же, такъ утѣшайтесь же--мы имѣемъ заступницу усердную!.. Молите прилежно, слезно молите, чтобы она умолила Сына своего сохранить насъ въ вѣрѣ и добромъ благочестіи, оградить насъ отъ всякія скверны и грѣха, избавить отъ тяжкихъ болѣзней и страданій. Молила-бы предвѣчнаго Сына Божія, чтобы Онъ устроилъ наше спасеніе и даровалъ жизнь вѣчную и блаженную“.

Простота и общепонятность рѣчи, ясность и отчетливость произнесенія ея произвели на слушателей глубокое, неизгладимое впечатлѣніе. Видно было, что слово Архипастыря близко, по сердцу

пришлось народу и всѣ слушали съ особымъ вниманіемъ, ловя каждое слово Владыки. По окончаніи рѣчи Преосвященный совершилъ отпустъ и произнесено было положенное многолѣтіе. Благословивъ затѣмъ народъ, Владыка вошелъ во св. алтарь и, разоблачившись, занялся осмотромъ антиминовъ, св. даровъ, сосудовъ и прочей утвари, а также документовъ церковныхъ. Осмотрѣно было все самымъ тщательнымъ образомъ. Не оставлены безъ вниманія Пастыреначальника и достопримѣчательности Каплуновской церкви, какъ-то: Петровское Евангеліе, Мазепинская фелонь съ епитрахилью и проч. На клиросѣ, во все время осмотра, мѣстный хоръ, подъ искуснымъ управленіемъ регента С. Л. Захарченко, пѣлъ „Величить душа моя Господа“... и другія церковныя пѣснопѣнія въ наилучшемъ исполненіи. Тутъ г. Захарченко выказалъ все свое умѣнье въ руководствѣ голосовыми силами хора и обработкѣ ихъ, а также подборѣ пьесъ для исполненія хоромъ въ лучшей гармонизаціи. Всюду тактъ, выдержка... прелесть.

По виду, всѣмъ, въ томъ числѣ и пѣніемъ, Владыка остался доволенъ и, закончивъ осмотръ и благословивъ народъ въ послѣдній разъ, переѣхалъ въ домъ священника, гдѣ ему предложена была скромная трапеза. Отобѣдавъ и отдохнувъ немного, Преосвященный, часовъ около 6 по полудни, при колокольномъ звонѣ, отбылъ изъ Каплуновки въ сосѣднюю слободу Пархомовку.

Народъ, собравшійся въ громадномъ количествѣ провожать высокаго гостя, долго послѣ этого стоялъ на площадкѣ около церкви и съ какимъ-то недоумѣніемъ смотрѣлъ на карету, увезшую Архипастыря и съ каждой минутой все болѣе и болѣе отдаляющуюся отъ селенія.

Въ заключеніе добавимъ, что дѣйствительно чудный, въ высшей степени торжественный моментъ пришлось пережить каплуновцамъ въ этотъ день! Надолго онъ останется въ памяти населенія и заслуживаетъ того, чтобы во всѣхъ подробностяхъ внести его въ церковную лѣтопись, какъ особо выдающійся фактъ въ исторіи жизни Каплуновскаго прихода.

Священникъ Антоній Краснокутскій.

Закладка храма въ деревнѣ Дмитріевкѣ, Ахтырскаго уѣзда.

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій Арсеній, Архіепископъ Харьковскій и Ахтырскій, какъ мудрый Архипастырь, ревностно заботящійся о своей паствѣ, какъ извѣстно, обращаетъ

особенное вниманіе на построеніе храмовъ Божіихъ и на ихъ благоустройство, такъ какъ храмы Божіи служатъ несомнѣнно главнымъ побужденіемъ для нашего спасенія.

При посѣщеніи Расвянскаго монастыря и между прочимъ церковно-монастырскаго училища, находящагося при деревнѣ Димитріевкѣ, Ахтырскаго уѣзда, гдѣ находится большая монастырская экономія, Его Высокопреосвященство изволилъ обратить вниманіе на то, что деревня Димитріевка большая, а храма Божія въ ней нѣтъ и при томъ эта деревня отстоитъ отъ приходскаго села Рясного почти на 8 верстъ; слѣдовательно храмъ въ этой деревнѣ совершенно необходимъ, ибо напр. старые и малые не могутъ, за дальностію, посѣщать храмъ Божій: пройти, натоцакъ, 16 верстъ взадъ и впередъ и молодымъ людямъ трудно. Вотъ Его Высокопреосвященство и изыскалъ для построенія храма Божія средства: онъ предложилъ настоятелю и старшей братіи Расвянскаго монастыря построить каменную церковь при деревнѣ Димитріевкѣ, гдѣ находится монастырская экономія, тѣмъ болѣе, что означенный монастырь имѣетъ очень большія средства, а именно: неприкосновеннаго капитала до 150,000 р., земли пахатной 3000 десятинъ, лѣсу 1200 десятинъ и луговъ 330 десятинъ; отъ сдачи въ аренду земли для свеклосахарнаго завода Бродскихъ 30,000 рублей. Кромѣ сего монастырь имѣетъ 3 мельницы: 2 водяныхъ и 1 небольшую паровую и проч.

Настоятель монастыря и братія согласились на предложеніе Владыки, былъ составленъ Епархіальнымъ архитекторомъ планъ, который и утвержденъ Его Высокопреосвященствомъ, а Харьковская Духовная Консисторія предписала настоятелю монастыря и старшей братіи—пріискать подрядчика и заключить съ нимъ контрактъ. Все это было исполнено и Епархіальнымъ начальствомъ утверждено. Послѣ чего монастырю выдана была обычная храмозданная грамота, которою, между прочимъ, предписано было благочинному 1-го округа монастырей Харьковской епархіи, Архимандриту Аѳанасію, совершить закладку каменнаго храма во имя Покрова Божіей Матери при деревнѣ Димитріевкѣ, Ахтырскаго уѣзда.

Когда были вырыты рвы для фундамента церкви, настоятель Расвянскаго монастыря о. игуменъ Іосифъ извѣстилъ меня и я, съ благословенія Его Высокопреосвященства, отправился въ означенный монастырь, въ который и прибылъ 15 мая и сейчасъ же отправился съ настоятелемъ въ деревню Димитріевку, гдѣ и остановился въ училищѣ. Кстати зданіе для училища обширное и прекрасное во всѣхъ

отношеніяхъ, построено на средства Ряснянскаго монастыря и содержится во всѣхъ отношеніяхъ весьма хорошо.

По пріѣздѣ въ училище, я пригласилъ сельскаго старосту деревни Дмитріевки, котораго просилъ распорядиться: объявить обывателямъ деревни Дмитріевки, что на завтра, 16-го мая, будетъ закладка храма. Просьба моя была исполнена старостою въ точности и народа на закладку храма собралось очень много. Мѣсто для построения св. храма избрано самимъ Высокопреосвященнѣйшимъ Владыкою. Мѣсто весьма красивое, недалеко отъ училища, только перейти черезъ дорогу.

Когда народъ собрался, то я, о. настоятель монастыря игумень Іосифъ, ризничій о. іеромонахъ Гурій и старшій монастырскій іеродіаконъ Ванифатій облачились въ священныя одежды, взяли запрестольный крестъ и икону Покрова Божіей Матери и при иѣнїи тропаря храмовому празднику отправились на мѣсто закладки храма. Погода, будучи доселѣ дождливая, прояснилась и утро было прекрасное: солнце освѣтило всю мѣстность и на душѣ сдѣлалось пріятно.

Закладка храма была совершена по чиноположенію. Крестьяне, пришедшіе на сіе торжество, съ любопытствомъ и вниманіемъ смотрѣли на торжество закладки храма: первенствующій священнослужитель окадилъ кругомъ выкопанные рвы для фундамента, окропилъ ихъ св. водою, прочиталъ молитвы на 4 части свѣта: востокъ, западъ, сѣверъ и югъ. Потомъ ставится большой деревянный крестъ на мѣстѣ будущаго деревяннаго престола, помазуется закладной камень освященнымъ елеемъ, закладывается мѣдная доска съ надписью, заимствованною изъ требника. А въ заключеніе, послѣ обычнаго многолѣтія, мною сказано было будущимъ прихожанамъ ново-создаемаго храма слѣдующее поученіе:

*Дому Твоему подобаетъ святыня,
Господи, въ долготу днѣй.*

Основаніе храма Божія всегда великое и радостное церковное торжество. Въ св. храмѣ мы освящаемся молитвами, словомъ Божіимъ и таинствами. Итакъ, братіе, да возрадуется душа наша о Господѣ! Но, радуясь о сооруженіи храма Божія, воспользуемся, братіе, тѣми назидательными уроками, которые даетъ намъ основаніе св. храма.

Нужно помнить, братіе, что храмъ есть особенное присутствіе Божіе на землѣ. Поэтому храмъ Божій въ особенности святъ.

Для чего Господь Богъ повелѣлъ устраивать храмы? Для насъ

же самихъ: чтобы мы знали, гдѣ находить Господа Бога, чтобы видѣли, куда приходить, чтобы получить отъ Него благодать и помилованіе въ грѣхахъ своихъ.

Итакъ, братіе, непростительно, имѣя среди жилищъ храмъ Божій, не пользоваться получаемою въ немъ благодатію. Что же должно дѣлать, чтобы храмъ Божій принесъ намъ душевную пользу? Чаше посѣщать его. Можно ли не посѣщать храма Божія? Кто не посѣщаетъ его, тотъ не боится Господа Бога и не заботится о спасеніи своей души.

Посѣщая храмъ Божій, надо стоять въ немъ благоговѣнно, иначе, побывавъ и въ храмѣ, ничего не получишь для души, даже вмѣсто пользы получишь вредъ. Въ самомъ дѣлѣ не вредъ ли получаетъ тотъ, кто стоитъ въ храмѣ Божіемъ небрежно, а бываютъ, къ сожалѣнію, и такіе. Это значитъ не уважать святыни и явно идти подъ тяжкое осужденіе Божіе. Помните, братіе, что безстрашнаго человѣка ожидаетъ неминуемо гнѣвъ Божій. Помните, братіе, что *Богъ поругаемъ не бываетъ*, какъ говоритъ Слово Божіе. Въ храмъ Божій всегда надо идти съ чистыми мыслями, въ храмѣ должно стоять, какъ я сказалъ, со страхомъ Божіимъ, устремивъ взоръ и мысли къ Богу. Приходить къ Богослуженію нужно въ началѣ. Во время Богослуженія должно воздерживаться, по возможности, отъ самыхъ необходимыхъ движеній, чтобы не помѣшать тому, что читается или поется въ св. храмѣ.

Итакъ, прежде чѣмъ войти въ храмъ, подумай: кто ты? и куда ты идешь? Ты человѣкъ грѣшный, можетъ быть обремененъ тяжкими грѣхами и пороками, а въ храмѣ Божіемъ обитаетъ Самъ Господь Богъ. Поэтому проси усердно Господа Бога, чтобъ Онъ простилъ всѣ твои грѣхи вольные и невольные и сподобилъ неосужденно присутствовать тебѣ при совершеніи священноцерковнослужителями Богослуженія. Примите, братіе, къ свѣдѣнію слѣдующее: если ты имѣешь на когонибудь ненависть, то постарайся простить отъ всего сердца твоего врага; въ Св. Писаніи сказано: *аще принесеши даръ твой къ алтарю и ты помянешь, яко братъ твой имать нѣчто на тя, остави ту даръ твой предъ алтаремъ, смирися съ братомъ твоимъ и тогда пришедъ, принеси даръ твой*. Ты хочешь возжечь и поставить свѣчу предъ св. иконою, а у тебя на сердцѣ зло,—знай, что тогда Господь не приметъ твоего дара: непременно прости твоего врага, какъ для тебя это ни было бы тяжело,—иначе и молитва твоя будетъ не въ молитву.

Я думаю, братіе, вы въ Великую Субботу никогда не были у литургіи, или обѣдни, а въ этотъ день поется, вмѣсто Херувимской, слѣдующее: „*Да молчитъ всякая плоть человѣка, и да стоитъ со страхомъ и трепетомъ, и ничтоже земное въ себѣ да помышляетъ: Царь бо царствующихъ и Господь господствующихъ приходитъ заклатися и датися въ снѣдь вѣрнымъ. Предходятъ же сему лица аггельстїи со всякимъ началомъ и властію, многоочитїи херувими и шестокрилатїи серафими, лица закрывающе*“. Такъ вотъ видите, братіе, что въ храмахъ Божіихъ даже самые Ангелы и Архангелы стоятъ со страхомъ и трепетомъ, лица закрывающе, а мы въ храмахъ Божіихъ разговариваемъ... Возьмемъ примѣръ: если намъ нужно прійти къ какому нибудь высоко-поставленному начальнику, то мы и одежду оправляемъ на себѣ и голосомъ своимъ стараемся оказать почтеніе къ великой особѣ, а если бы насъ потребовали къ царю? Боже мой! да мы, я думаю, отъ страха и сказать ничего не могли бы. А вѣдь въ храмѣ Божіемъ присутствуетъ Самъ Господь Богъ, Царь Царей и Господь Господей, какъ же, послѣ этого, намъ не оказывать особеннаго благоговѣнія къ храму Божію?

Приготовивъ себя такимъ образомъ, надо питать душу свою тѣмъ, что совершается въ храмѣ. Въ храмѣ Божіемъ совершается разное богослуженіе. Когда, напр., читается что нибудь, особенно Апостоль или Евангеліе, то устреми весь твой умъ въ то, что слышишь, потому что ты слышишь не человѣка читающаго, а—или св. Апостола, или самаго Іисуса Христа. Съ какимъ бы вниманіемъ, вѣроятно, вы слушали, если бы проповѣдывалъ св. Апостоль или говорилъ Іисусъ Христосъ,—тоже самое должно соблюдать при чтеніи Апостола или Евангелія.

Въ храмѣ Божіемъ совершаются различныя таинства: сюда приносятъ младенца, чтобы сдѣлать его членомъ Церкви ¹⁾. Здѣсь благословляется супружескій союзъ. Здѣсь изливается на вѣрующихъ обильно благодать Божія, необходимая намъ въ разныхъ обстоятельствахъ нашей жизни. Въ храмѣ Божіемъ и только въ храмѣ Божіемъ совершается святѣйшее таинство причащенія, которое бываетъ во время совершенія литургіи, или обѣдни, поэтому тутъ нужно особенное вниманіе и благоговѣніе. Господь Богъ говоритъ намъ: (1 Петра 1, 16) *святїи будете, яко Азъ святъ есмь*. Гдѣ намъ грѣшнымъ взять чистоту и святость? Господь Богъ сообщаетъ намъ

¹⁾ По крайнѣй мѣрѣ такъ практикуется на моей родинѣ—въ Поволожьѣ.

чистоту и святость, Онъ соединяется съ нами чрезъ приобщеніе тѣла и крови Его. Можетъ ли быть большее благодѣяніе намъ недостойнымъ? (Іоанна VI, 56) *Ядый Мою плоть и пійай Мою кровь, во Мнѣ пребываетъ и Азъ въ немъ*, говоритъ Господь. Причастникъ тѣла и крови Христовой получаетъ право на царство небесное: (Іоанна VI, 54) *Ядый Мою плоть и пійай Мою кровь, имать животъ вѣчный. Аще не съѣсте плоти Сына человеческого, ни пїете крови Его, живота не имате въ себѣ*, говоритъ Спаситель. Слѣдовательно, хотя бы мы жили и благочестиво, но, если не причащаемся тѣла и крови Христовой,—не можемъ получить царство небесное. Итакъ причащеніе тѣла и крови Христовой есть средство очиститься отъ грѣховъ и получить вѣчное блаженство. А если такъ милостивъ къ намъ Господь, если есть столь вѣрное средство для очищенія отъ грѣховъ, если отъ насъ зависитъ или спастись, или на вѣки погибнуть за нераскаянность, то кто можетъ быть столько безразсуденъ, чтобы рѣшился безбоязненно продолжать свою грѣховную жизнь? Кто можетъ быть столько безпеченъ, чтобы сталъ пренебрегать милосердіемъ Божиимъ? Да и какъ можно не приносить Господу Богу покаяніе въ грѣхахъ? Напримѣръ, тебя оскорбилъ кто нибудь,—тебѣ это непріятно; равнымъ образомъ еще болѣе прискорбно для Господа Бога то, когда мы грѣшимъ, а покаяться въ грѣхахъ не хотимъ. Поэтому надо только благодарить Господа Бога за то, что Онъ далъ намъ средство очищаться отъ грѣховъ. Надо благодарить Господа Бога за Его несказанную милость. Когда мы будемъ жить истинно по христіански и будемъ посѣщать храмъ Божій съ чувствами, приличными святынь храма Господня, то каждый разъ будемъ возвращаться изъ храма Божія въ дома свои лучшими, чѣмъ пришли въ него. Мысли у насъ будутъ чисты и совѣсть спокойнѣе. Когда мы такимъ образомъ будемъ посѣщать храмъ Божій, то можемъ надѣяться получить царство небесное, котораго и да сподобитъ всѣхъ насъ Господь Богъ молитвами Пречистыя Своея Матери, святыхъ Архангеловъ и Ангеловъ и всѣхъ Овятыхъ. Аминь.

Послѣ сооруженія и освященія храма, для отправленія богослуженія въ немъ, на монастырскомъ хуторѣ при деревнѣ Дмитріевкѣ постоянно будетъ жить іеромонахъ изъ Ряснянскаго монастыря. Братіи сейчасъ живетъ на хуторѣ до 6 человекъ, слѣдовательно отправленіе Богослуженія, съ прибавленіемъ учениковъ, будетъ совершаться безпрепятственно.

Архимандритъ Аванасій.

50 л. юбилей псаломщика сл. Перекопа, Валковскаго у.,
К. П. Богословскаго.

20-го мая с/г. въ сл. Перекопѣ, Валковскаго у., происходило скромное торжество. Виновникъ его маститый старецъ Константинъ Павловичъ Богословскій, котораго чествовали, съ разрѣшенія Епархіальнаго начальства, его сослуживцы по случаю исполнившагося 50 л. юбилея служенія церкви Христовой въ должности псаломщика, изъ этихъ 50 лѣтъ—47 онъ прожилъ въ мѣстѣ настоящаго служенія—въ Перекопѣ.

Почтенный юбиляръ получилъ домашнее образованіе. Учителемъ и воспитателемъ его былъ его отецъ—псалмопѣвецъ стариннаго покроя. Отличаясь самъ твердостью характера, силою воли, преданностью въ исполненіи своихъ обязанностей, онъ эти же качества воспиталъ и въ своемъ сынѣ. Еще мальчикомъ принужденъ былъ А. П. стремиться составить себѣ какое-нибудь положеніе. И вотъ, напутствуемый родительскимъ благословеніемъ, полуодѣтый, безъ копѣйки денегъ въ карманѣ, онъ идетъ на мѣсто своего служенія въ с. Кантакузово, гдѣ и подвизается въ должности пономаря. Его стараніе и рвеніе въ исполненіи своихъ обязанностей не проходитъ безслѣдно и его скоро назначаютъ псаломщикомъ, въ какой должности онъ и остается до сего времени. Тяжелое положеніе клирика съ его матеріальною необеспеченностью и нравственными терзаніями не могли сломить его характера и не заставили искать болѣе легкой и обезпечивающей службы, хотя это вполнѣ въ то время было возможно и представлялись радужныя перспективы.

Всегда у него былъ отвѣтъ въ такихъ случаяхъ: „пою Богу моему дондеже есмь“—и онъ остался вѣрнымъ этому принципу и служилъ по совѣсти. Звонъ церковнаго колокола никогда не заставлялъ его въ постели и свидѣтельствовалъ о томъ, что псаломщикъ уже въ церкви и ожидаетъ священника, приготовляя что нужно къ служенію. Въ отношеніи къ своимъ сослуживцамъ онъ всегда отличался предупредительностью и обходительностью, таковымъ онъ былъ и въ отношеніи къ прихожанамъ, чѣмъ и завоевалъ себѣ всеобщее расположеніе и почтеніе.

20 мая была совершена литургія священникомъ о. Сахаровымъ съ сыномъ юбиляра діакономъ Михаиломъ Богословскимъ. Послѣ литургіи совершенъ былъ благодарственный Господу Богу молебенъ съ провозглашеніемъ многолѣтія и юбиляру. Предъ молебномъ священникомъ было произнесено слово о значеніи служенія въ церкви

вообще и въ частности о служеніи клириковъ, законченное приглашеніемъ присутствующихъ возблагодарить вмѣстѣ съ юбиляромъ Господа Бога за пройденный жизненный путь. Послѣ молебна отъ сослуживцевъ была поднесена храмовая икона Св. Троицы съ обращеніемъ къ юбиляру принять на молитвенную память, какъ знакъ почтенія и благословенія предъ почтеннымъ старцемъ, 50 лѣтъ прослужившимъ церкви Христовой. Все это разстроило почтеннаго юбиляра и вызвало слезы радости и нравственнаго удовлетворенія, что его рвеніе въ исполненіи обязанностей оцѣнено, оцѣнили тѣ, кто болѣе и лучше всѣхъ видитъ его труды. Послѣ молебна приглашенные прослѣдовали въ домъ юбиляра и здѣсь принесены были ему поздравленія. Къ этому дню ждали Омскаго Епарх. миссіонера—зятя юбиляра, а также священниковъ—зятя и сына юбиляра, но за неотложными приходскими дѣлами они не могли прибыть къ этому дню. Послѣ поздравленія юбиляромъ былъ предложенъ хлѣбъ-соль.

Мѣстный священникъ.

НЕКРОЛОГЪ.

28-го мая сего года въ слободѣ Ново-Россоши, Старобѣльскаго уѣзда, на 72-мъ году жизни скончался заштатный священникъ, строитель Ново-Россошанской Троицкой церкви, о. Димитрій Димитріевъ Донченко.

Жизнь покойнаго о. Димитрія распадается на два періода: первый—періодъ семейнаго счастья, служебныхъ и матеріальныхъ успѣховъ, второй—періодъ тяжелыхъ жизненныхъ испытаній.

Сынъ священника слоб. Бѣловодска, покойный по окончаніи Харьковской Духовной Семинаріи со званіемъ студента былъ опредѣленъ въ 1862 году священникомъ къ Рождество-Богородичной церкви слоб. Ново-Россоши, Старобѣльскаго уѣзда, состоя при которой, онъ былъ предсѣдателемъ и душою Комитета по постройкѣ въ той же слободѣ второй церкви во имя св. Троицы и главнымъ образомъ его молодой и неустанной энергіи Ново-Россошь обязана устройствомъ въ ней второго громаднаго (по селу) и благолѣпнаго храма, въ каковомъ храмѣ онъ же и священствовалъ съ 1870 года по 1881-й годъ. Въ то же время онъ состоялъ учителемъ и законоучителемъ мѣстнаго народнаго училища и окружнымъ катехизаторомъ. Энергія молодого священника была замѣчена Епархіальнымъ начальствомъ и онъ въ 1881-мъ году переводится настоятелемъ Преображенской церкви слоб. Марковки, а въ 1887 году назначается благочиннымъ, при чемъ въ то же время проходилъ должности за-

коноучителя народной и завѣдывающего церковно-приходской школы и цензора проповѣдей окружного духовенства. За ревностную службу былъ награждаемъ: набедренникомъ, скуфьею, камилавкою и орденъ св. Анны 3-й ст.

Будучи человѣкомъ инициативы и большой энергіи, покойный, аккуратно исполняя свои служебныя обязанности, въ тоже время успѣшно велъ большое личное хозяйство и благодаря хорошимъ доходамъ съ него имѣлъ возможность дать своимъ дѣтямъ хорошее образованіе.

Но вотъ судьба, какъ вѣкогда Іова, начинаетъ испытывать о. Дмитрія. Сначала умираетъ его жена, и онъ остается молодымъ вдовцомъ съ малолѣтними дѣтьми на рукахъ, а какъ тяжела жизнь вдоваго священника, да еще обремененнаго къ тому же дѣтьми—извѣстно каждому, знакомому съ жизнью духовенства. Не успѣло время смягчить остроту этой утраты, какъ о. Дмитрія постигаетъ новое испытаніе. Въ 1892 году онъ самъ заболѣваетъ и сначала отказывается только отъ должности Благочиннаго; но къ 1900-му году болѣзнь настолько усиливается, что онъ принужденъ былъ искать меньшій двухклерный приходъ, въ которомъ его сослуживецъ за извѣстное вознагражденіе помогаль ему въ исполненіи и его обязанностей и въ этихъ видахъ переходитъ въ слободу Александровку. Но надежды о. Дмитрія не оправдались, такъ какъ болѣзнь усилилась настолько, что принудила его въ скоромъ времени совсѣмъ выйти за штатъ. Всѣ усилія врачей, къ которымъ обращался въ разныхъ мѣстахъ о. Дмитрій, не оказывали ему никакой помощи и болѣзнь сдѣлалась такой мучительной, что больной временами не могъ пройти безъ стона и криковъ по комнатѣ. Единственной отрадой и утѣшеніемъ о. Дмитрія были дѣти, изъ которыхъ старшій былъ земскимъ врачомъ, второй судебнымъ слѣдователемъ, а дочь въ замужествѣ за извѣстнымъ въ судебномъ мірѣ судебнымъ слѣдователемъ по особо важнымъ дѣламъ Николаемъ Константиновичемъ Сушильниковымъ. Но вотъ неожиданно умираетъ старшій сынъ о. Дмитрія, а въ скоромъ времени заболѣваетъ и второй сынъ его и послѣ безуспѣшнаго лѣченія за границей пріѣзжаетъ едва живой къ отцу, не имѣя возможности безъ посторонней помощи перейти съ одного мѣста на другое. Имѣя прекрасную усадьбу, чудный садъ, несчастные хозяева только изъ оконъ своего дома могли любоваться его прелестями. Вчужѣ больно было смотрѣть на этотъ поистинѣ мертвый домъ, въ которомъ безнадежно день за днемъ томились, прикованные къ постелямъ, отецъ и сынъ.

Но и въ эту страдальческую жизнь врывается временами лучъ свѣта и отрады, когда прїѣзжали въ Ново-Россошь съ дочерью зять о. Димитрія, Николай Константиновичъ, чудной души человекъ. Каждый прїѣздъ его былъ настоящимъ праздникомъ для изстрадавшагося старика: онъ успокаивался, какъ бы забывая свою болѣзнь, и оживалъ душою и тѣломъ. Но вотъ этотъ гигантъ по виду и здоровью, прїѣхавъ въ прошломъ маѣ на отдыхъ, неожиданно заболѣваетъ и чрезъ недѣлю-другую умираетъ. Это былъ послѣдній ударъ и ровно черезъ годъ 28 мая с/г. онъ и самъ почилъ о Господѣ, приготовившись къ переходу въ новую жизнь исповѣдью и причащеніемъ Св. Таинъ.

Погребеніе почившаго совершилъ его сосѣдъ и другъ, священникъ слоб. Донцовки, о. Василій Макаровский, при участіи Ново-Россошанскихъ священниковъ, двухъ діаконъ и хора пѣвчихъ Рождество-Богородичной церкви сл. Ново-Россоши.

„Нѣсть человекъ, иже живъ будетъ и не согрѣшитъ“.

Да приметъ же Вышній Судія великія душевныя и тѣлесныя страданія, пережитыя почившимъ, какъ очистительную жертву за содѣянныя имъ вольныя и невольныя прегрѣшенія и да вселитъ его въ новой жизни въ мѣстѣ свѣтлѣ, въ мѣстѣ покойнѣ, идѣже нѣсть болѣзнь ни печаль ни воздыханіе!

Сл. Ново-Россоши, священникъ Іоаннъ Евфимовъ.

Иноепархіальный отдѣлъ.

Архипастырское воззваніе Преосвященнаго Симеона, Епископа Самарскаго, пастырямъ церкви Самарской.

Досточтимые отцы и мои дорогіе соратники на нивѣ Христовой!

Приближается время выборовъ въ IV Государственную Думу. Вѣрю и надѣюсь, что вы, пастыри вѣренной мнѣ Богомъ паствы Самарской, въ этомъ великомъ и отвѣтственномъ дѣлѣ будете на высотѣ своего пастырскаго призванія и приложите съ своей стороны всѣ усилія къ тому, чтобы содѣйствовать выбору въ составъ ея такихъ людей, которые *Бога боятся, Царя чтутъ* (1 Петр. 11, 17), всегда готовы повиноваться законной власти *не только за гнѣвъ, но и за совѣсть* (Рим. XIII, 5), пребываютъ въ послушаніи Св. Церкви, памятуя, что Она есть *столпъ и утвержденіе истинны*

(1 Тим. III, 15), словомъ, людей религіозныхъ, благонамѣренныхъ, разсудительныхъ, которые держатся только того, что истинно, что честно, что справедливо, что чисто, что любезно, что достославно, что только добродѣтель и похвала (Фил. IV, 8). И вы достигнете этого, если будете дѣйствовать единомысленно и энергично, неуклонно слѣдуя моимъ указаніямъ, которыя я долгомъ своимъ архипастырскимъ считаю нужнымъ и благовременнымъ сдѣлать вамъ.

Существуетъ мнѣніе, что не дѣло духовенства заниматься вопросами государственными и общественными. Неблагонамѣренные, но хитрые люди стараются, тщательно стараются внушить это намъ, дабы мы уступили свое мѣсто въ Государственной Думѣ, а они получили бы больше шансовъ занять его. Многіе изъ духовенства въ простотѣ сердца и повѣрили имъ, но, досточтимые отцы, не вѣрьте подобнымъ льстивымъ словамъ: въ нихъ—возмутительная неправда. Не уклоняйтесь отъ честнаго исполненія своего пастырскаго и гражданскаго долга. Помните примѣры святителей—собирателей Руси—Петра, Алексія, Іоны, защитниковъ ея—Святѣйшихъ Патріарховъ—Іова и Гермогена, жизнь свою положившаго за вѣру святую, царя православнаго и дорогую отчизну, примѣры Діонисія и Авраамія Палицына. Въ сердцѣ добраго пастыря не должно быть мѣста трусливому эгоизму, въ умѣ его не должно быть мѣста мысли, что „моя хата съ краю“. Нѣтъ, не такъ это. Нехорошая это пословица. Наша хата не съ краю, а въ самой срединѣ жизни; она болѣе всего ненавистна врагамъ всего святого и благочестнаго; они хотѣли бы ее прежде всего сжечь, чтобы послѣ того пламя разрушенія уже безпрепятственно охватило и прочіе устои порядка жизни церковной и государственной.

И знайте, пастыри стада Христова, стражи дома Израилева, что если вы не сдѣлаете всего отъ васъ зависящаго, чтобы предупредить этотъ пажаръ, то онъ вспыхнетъ скоро, можетъ быть, даже очень скоро, такъ скоро, что мы и не ожидаемъ его. Можетъ быть въ пламени возмущенія погибнутъ всѣ наши святыни; погибнемъ и сами мы. Вотъ почему мы, пастыри церкви, съ своей стороны должны принять всѣ мѣры, чтобы, сколько это зависитъ отъ насъ, заградить доступъ въ IV-ю Государственную Думу, воспрепятствовать проникнуть туда такимъ людямъ, которые, прикрываясь громкими словами о свободѣ, равенствѣ и братствѣ, вездѣ и всегда вносили, вносятъ, какъ это показываетъ исторія—наша лучшая учительница, и будутъ вносить лишь рабство, насиліе и разрушеніе. А потому и

я, недостойный Архіерей, Именемъ Пастыреначальника Христа умоляю васъ:

1) Памятуя апостольское слово: *обличи, запрети, умоли, со всякимъ долготерпѣніемъ и ученіемъ* (2 Тим. IV, 2), приложите всѣ усилія къ тому, чтобы внушить своимъ пасомымъ отнестись къ выборамъ вдумчиво и осторожно. Предостерегите ихъ относительно возможности не только льстивыхъ рѣчей, заманчивыхъ, хотя несбыточныхъ, неисполнимыхъ обѣщаній, но и подкуповъ, дабы, руководствуясь вашими совѣтами, они выбрали въ IV-ю Государственную Думу людей вполне благонадежныхъ и тѣмъ оправдали надежду Царя-Батюшки на то, что „избранные довѣриемъ всего населенія люди, призываемые Имъ къ совмѣстной законодательной работѣ съ Правительствомъ, покажутъ себя предъ всею Россіей достойными Его Царскаго довѣрія и въ полномъ согласіи съ прочими государственными установленіями и властями, отъ Него поставленными, окажутъ Ему полезное и ревностное содѣйствіе на благо Россіи, къ утвержденію единства, безопасности и величія Государства и народнаго порядка и благоденствія“. (Изъ Высочайш. Манифеста 6-го августа 1905 года. См. Церковн. вѣд. 1905 г. № 32). Для этого пользуйтесь и своимъ церковнымъ поучительнымъ словомъ и частными бесѣдами. Пастыри, много лѣтъ священствующіе въ одномъ и томъ же приходѣ, слѣдовательно, хорошо знающіе своихъ словесныхъ овецъ и, естественно, пользующіеся у нихъ авторитетомъ, могутъ дѣлать указанія даже на опредѣленныхъ, имъ лично извѣстныхъ лицъ, какъ кандидатовъ въ Государственную Думу.

2) По прочтеніи настоящаго моего обращенія къ вамъ, какъ только позволятъ время и обстоятельства, но, возможно скорѣе, постарайтесь на благочинническихъ-ли съѣздахъ или пастырскихъ собраніяхъ, все равно—одного или нѣсколькихъ округовъ, въ частныхъ бесѣдахъ между собою и вообще какъ это найдете болѣе удобнымъ,—столковаться между собою въ видахъ единодушія и единомыслія, намѣтить опредѣленныхъ кандидатовъ, которыхъ и проводить неуклонно на всѣхъ выборныхъ собраніяхъ—предварительныхъ, уѣздныхъ и губернскихъ, а главнымъ образомъ, обсудить вопросъ о томъ, какимъ образомъ и на какихъ условіяхъ—лучше всего войти въ соглашеніе съ представителями правыхъ и умѣренныхъ организацій и парализовать домогательства лѣвыхъ и неблагонамѣренныхъ, чтобы сообразно съ принятыми рѣшеніями и дѣйствовать на вышеуказанныхъ собраніяхъ. На уѣздныя и губернскія избирательныя собранія совѣтывалъ-бы прибыть избраннымъ въ нихъ за день или

за два, дабы предварять ихъ своими „духовными“ предвыборными собраніями, конечно съ тою же цѣлю. А чтобы сдѣлать это скорѣе и удобнѣе, о.о. избирателямъ рекомендую являться по прибытіи въ уѣздный городъ—къ мѣстному соборному о. Протоіерею, а въ губернской—къ г. Секретарю Консисторіи, которые имѣютъ озаботиться пріисканіемъ какого-либо зала для означенныхъ собраній. Жаль, нѣтъ еще у насъ епархіальнаго дома, но безусловно при множествѣ у насъ доховно-учебныхъ заведеній и епархіальныхъ учрежденій пріисканіе помѣщенія затрудненій не составитъ.

3) Страпуюсь и помыслить, чтобы пастыри ввѣренной мнѣ Богомъ церкви Самарской, удостоившіеся высокой чести участвовать въ уѣздныхъ, а тѣмъ болѣе въ губернскихъ избирательныхъ собраніяхъ,—могли уклониться отъ исполненія своего гражданскаго долга. Я, наоборотъ, надѣюсь, что даже на предварительныхъ порайонныхъ собраніяхъ будутъ все до одного о.о. настоятели церквей, и, въ крайнемъ случаѣ, священники другихъ штатовъ (2-го, 3-го и т. д.) съ ихъ довѣрительными грамотами отъ о.о. настоятелей. Помните, что кто въ данномъ случаѣ окажется, нерадивымъ, тяжкій грѣхъ приметъ на душу и навлечетъ на себя гнѣвъ Божій. Долгомъ своимъ архипастырскимъ считаю предупредить васъ, чтобы вы не смущались и тѣмъ, если выборныя собранія будутъ назначаться въ воскресные и праздничные дни. Отслужите пораньше, можетъ быть даже „зѣло рано“, можетъ быть, „еще сущей тьмѣ“,—Литургію и поѣзжайте съ Богомъ, напутствуемые молитвами и добрыми пожеланіями своихъ пасомыхъ, которымъ, конечно, разъясните причину совершенія службы Божіей не въ обычное время.

4) Тщательно прочтите, а еще лучше и изучите положеніе о выборахъ въ Государственную Думу по закону 3 Іюня 1907 г. (См. Церковн. Вѣд. за 1907 г. № 23), дабы быть, какъ говорится, „въ курсѣ дѣла“ и тѣмъ усилить свой авторитетъ, а главное—быть застрахованными отъ опасности быть запутанными чисто „юридическими тонкостями“, ибо могутъ найтись неблагонамѣренные люди, которые отдѣльныя статьи будутъ толковать въ свою пользу и даже совершенно ложно.

Дальнѣйшихъ указаній не дѣлаю. Любовь къ Св. Церкви, къ Царю-Батюшкѣ, къ матушкѣ-святой Руси, а я увѣренъ, что она горитъ въ сердцахъ вашихъ, сама подскажетъ вамъ, какъ поступать въ томъ или другомъ отдѣльномъ случаѣ, при тѣхъ или другихъ непредвиденныхъ обстоятельствахъ, а благодать Божія, *немоцная*

врачующая и оскудѣвающая восполняющая, подкрѣпить васъ въ этомъ дѣлѣ.

Я же умоляю васъ именемъ Господа нашего Іисуса Христа: положите мои слова на сердца свои, и да поможетъ вамъ самъ Господь Богъ, а Его небесное благословеніе да снидетъ на ваши труды въ дѣлѣ выборовъ въ IV Государственную Думу.

О крещеніи евреевъ.

Во исполненіе резолюціи преосвященнаго Димитрія, епископа рязанскаго и зарайскаго, по вопросу о присоединеніи къ православію евреевъ, Духовная Консисторія объявляетъ рязанскому духовенству къ неуклонному исполненію и руководству слѣдующее распоряженіе его преосвященства: „Въ случаѣ обращенія евреевъ съ просьбами о принятіи ихъ въ лоно Православной Церкви, священники должны строго, подъ страхомъ отвѣтственности предъ закономъ и мзою, исполнять всѣ до мелочей требованія и формальности, закономъ установленныя, и отнюдь не должны крестить евреевъ безъ моего особаго на каждый случай разрѣшенія, объявленнаго указомъ Консисторіи.—Даже если какой-нибудь еврей, сначала просоединившись къ какому-нибудь инославному исповѣданію, на примѣръ, къ католическому или лютеранскому или даже и магометанскому и т. п., потомъ заявитъ о своемъ желаніи перейти въ православіе, и въ такомъ случаѣ не присоединять его, безъ моего формальнаго, объявленнаго указомъ Консисторіи, разрѣшенія. Преступно намъ, пастырямъ св. Церкви, легкомысленно раздавать благодать Божию людямъ, которые нерасположены къ св. православной вѣрѣ и которые намъ-реваются только эксплуатировать свое пребываніе въ оградѣ св. православной Церкви въ своихъ личныхъ интересахъ, или даже и ко вреду послѣдней.—Грозный мы дадимъ отвѣтъ за то, что раздаемъ дары Св. Духа людямъ недостойнымъ и что такимъ образомъ пометаемъ бисеръ предъ свиньями“.

Новые курсы.

Согласно ходатайства Донскаго Архіепископа, Высокопреосвященнаго Владимира, Святѣйшій Синодъ постановилъ: 1) открыть съ 1-го сентября текущаго года при второклассной школѣ, имени Императора Николая II въ хуторѣ Алексѣевскомъ, Донецкаго округа, дополнительный двухгодичный курсъ для подготовленія воспитанниковъ къ служенію церкви въ должности псаломщиковъ и діаконовъ и вмѣстѣ помощниковъ священникамъ по преподаванію Закона Бо-

жія въ начальныхъ школахъ; 2) на содержаніе этого курса ассигновать ежегодно съ 1-го января 1913 года въ распоряженіе Донецкаго окружного отдѣленія Донскаго епархіальнаго училищнаго совѣта изъ кредита Святѣйшаго Синода по 4,650 руб., въ томъ числѣ: 1,200 руб. завѣдывающему изъ безприходныхъ священниковъ, 300 р. ему же квартирныхъ, 700 руб. учителю предметовъ, 400 руб. учителю пѣнія, 200 руб. на учебныя пособія и бібліотеку, 900 руб. на содержаніе учащихся въ общежитіи (на 20 человѣкъ), 500 руб. на расходы по зданію и церкви, 300 руб. на веденіе занятій сельскимъ хозяйствомъ и 150 руб. на медицинскую помощь. Что же касается расходовъ по содержанію этихъ курсовъ въ текущемъ 1912 году, за время съ 1-го сентября по 31-е декабря, то Святѣйшій Синодъ постановилъ отпустить 1,550 руб.

РАЗНЫЯ ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Внѣшнее и внутреннее.

Какую видную роль играетъ въ жизни нашей—внѣшность, и какъ заботимся всѣ мы именно о наружномъ украшеніи, пренебрегая красотой внутренней!

Возьмемъ личную жизнь: сколько зла приносятъ такъ сильно развившіяся хвастовство и соперничество во внѣшнихъ условіяхъ жизни! Мало имѣть прочный и теплый домъ—необходимо выставиться какими-нибудь башнями, балконами, подъѣздами... мало имѣть прочную и теплую одежду—необходимо выдѣлиться модными гейшами, саками, накидками... мало имѣть обильный и сытый обѣдъ—необходимо отлечься консервами, бутылочками... И для всего этого не только ребромъ ставится послѣдняя копѣйка, не только семья терпитъ разныя лишенія, но надѣвается даже ярмо долговъ и ставится такимъ образомъ на карту и будущее семейное благоденствіе. А всѣ тѣ благіе совѣты, которыми неустанно оберегаютъ насъ и Евангеліе и посланія апостольскія, дѣйствуютъ на насъ тоже лишь внѣшне: мы легко забываемъ ихъ впредь до новаго праздника или воскресенія, какъ только вернемся изъ храма на повсемѣстный базаръ житейской суеты...

Естественно, что этотъ фальшивый строй личной жизни передается и дальше. Въ церковно-приходской жизни—при непробудномъ

снѣ прихожанъ—ктиторы выхваляются одинъ передъ другимъ тысячными колоколами, трескучими фейерверками, позолотой стѣнъ, блескомъ главокъ, пестротой нарядной уборки, и въ тоже время часто совершенно пренебрегаютъ внутренней чистотой, общимъ порядкомъ, благослужебнымъ благочиніемъ и христіанской благотворительностію. — Въ учрежденіяхъ общественныхъ тоже заботы о стѣнахъ и полахъ преобладаютъ частенько надъ заботами о больныхъ или призрѣваемыхъ, такъ что столы блестятъ новенькими клеенками, а больные жалуются на скудость пищи, аптека поражаетъ шикарной внѣшностію шкафовъ, а не хватаетъ иной разъ медикаментовъ и т. п. — То же и въ городскомъ обиходѣ: милліоны тратятся на трамваи и электрическіе фонари, десятки тысячъ идутъ „на представительство“, и въ то же время не хватаетъ мѣста въ ночлежныхъ домахъ, въ больницахъ койками заняты даже всѣ проходы, и роды—за отсутствіемъ мѣста въ пріютахъ—происходятъ на улицѣ... Наконецъ, даже и въ государственной жизни мы очень заботимся о томъ, чтобы произвести хорошее впечатлѣніе на заѣзжихъ иностранцевъ, но не смущаетъ нашу совѣсть то, что одной изъ основъ нашего бюджета является доходъ отъ винопитія со всѣми его губительными послѣдствіями и для матеріальнаго, и для физическаго, и для духовнаго благосостоянія населенія!

Насъ продолжаетъ беспокоить, что мы все еще отстали отъ запада (съ его атеизмомъ, матеріализмомъ, анархизмомъ и т. п.), тогда какъ пора-бы уже намъ замѣтить, что мы начинаемъ уходить отъ востока, забывая, откуда познали мы Солнце Правды, забывая, откуда исходитъ свѣтъ, подъ живительными лучами котораго только и можетъ получить человѣчество и свободу, и равенство, и братство. Самыя небеса теряютъ уже для насъ свое возвышающее и одухотворяющее значеніе... не туда уже обращаемъ мы свои взоры, горѣ имѣя сердца; не оттуда мы ждемъ уже помощи и поддержки въ нашей жизненной борьбѣ; гордясь своими завоеваніями въ области холодной заоблачной стихіи, мы предпочитаемъ уже и въ идеалахъ своихъ пресмыкаться на землѣ и искать спасенія въ бредняхъ социализма...

Не „гроба-ли поваленные“—современные люди, со всѣмъ внѣшнимъ блескомъ ихъ культуры и съ внутреннимъ убожествомъ мысли и духа? Эта культура передѣлала на свой ладъ даже евангельскіе завѣты: она призываетъ насъ заботиться прежде всего о внѣшнихъ жизненныхъ благахъ, а за ними будто бы придутъ и Царствіе Божіе и правда Его... она призываетъ насъ дѣйствовать съ мудростію

змія, но только отложивъ „пока“ кротость голубя... Какъ же тутъ не епросить: „христіане-ли мы?“.

Всѣмъ этимъ поклонникамъ западной культуры и внѣшняго украшенія слѣдуетъ почаще вспоминать слова Спасителя: „Марео! печешися и молиши о мнозѣ, едино же есть на потребу!“..

(Кормч.)

О реформѣ прихода.

Газета „Россія“ по поводу извѣстій о выработанномъ въ Святѣйшемъ Синодѣ проектѣ приходской реформы обращаетъ вниманіе на то состояніе, въ которомъ находится наша общественная жизнь деревни, и находитъ, что это состояніе жизни не внушаетъ надежды, чтобы приходская реформа принесла замѣтные результаты.

Общественной жизнью въ деревнѣ въ большинствѣ случаевъ правятъ не лучшія, а худшія силы: разные крикуны, кулаки-міроѣды, распропагандированный рабочій элементъ и тѣ, въ комъ больше нахальства да безсовѣстности. Лучшіе, наиболѣе нравственно-цѣльные люди изъ среды крестьянства уклоняются отъ общественной жизни. На общественныя должности избираются или завѣдомые пройдохи, или люди безхарактерные и покладистые. И при такомъ положеніи дѣль вьютъ эти темныя силы крестьянства, какъ говорится, веревки изъ крестьянства, дѣлаютъ съ нимъ, что хотятъ.. А надъ всѣмъ этимъ царитъ еще беспросвѣтное народное невѣжество и какая-то забитая, косная тупость.

Сотрудникъ газеты приводитъ письма сельскаго священника, наглядно представляющее косность и тупость сельскихъ прихожанъ. „Поступилъ на приходъ,—ограда около церкви развалилась; по кладбищу бродятъ коровы, собаки и свиньи; крыша на церкви течетъ, иконостасъ почернѣлъ. Стараюсь всѣми силами быть обходительнымъ съ крестьянами, желая расположить къ пожертвованіямъ. Ничего не выходитъ. Рѣшаюсь открыть приходское попечительство; на сельскомъ сходѣ читаю и разъясняю имъ, что такое попечительство, стараясь убѣдить въ его полезности. Сходъ кончается ничѣмъ. Крестьяне заявляютъ, что имъ не надо попечительства, они всѣмъ приходомъ будутъ заботиться о церкви“. И въ результатѣ, конечно, не было ни попечительства, ни стараній со стороны крестьянъ.

„Предлагаю расширить школу,—отвѣтъ коротокъ: „не нужно, нашимъ дѣтямъ не быть пономарями и дячками“. „Въ церкви нѣтъ ризъ, приходится служить почти въ лохмотьяхъ. Кое-какъ удалось

уговорить прихожанъ собрать по 20 коп. съ cadaго домохозяина, но отдали деньги, несмотря на сельскій приговоръ, только половину. Предлагаю нанять сторожа для школы и ассигновать на освѣщеніе учительской квартиры 5 руб. въ годъ, и тутъ отказываются за неимѣніемъ денегъ, а между тѣмъ казенная винная лавка торгуетъ на 15000 рублей въ годъ“. Вотъ обычная картина и обычная жалоба.

Особенно тяжело говорить съ крестьянами о матеріальномъ обезпеченіи причта. Какъ бы плохо не жило священнику,—приходъ никакъ не убѣдишь въ томъ, что онъ нуждается. Некультурный и совершенно темный крестьянинъ нашъ никогда не пойметъ нужды людей, стоящихъ выше его. У народа выработалась своеобразная мѣрка для опредѣленія житейскаго благополучія,—мѣрка своей темной крестьянской жизни; ее-то онъ и прилагаетъ ко всѣмъ. „Попъ съ живого и мертвого деретъ“.

„Наилучше живется попу, да коту“. Вотъ обычныя присказки, съ которыми приступаютъ къ рѣшенію вопроса о поповскомъ благополучіи. Въ такомъ положеніи находится крестьянская среда въ доброй половинѣ глухихъ сельскихъ приходоѡ. Что же, спрашивается, пользу или вредъ принесетъ бы этимъ приходамъ приходскій уставъ на началахъ полной автономіи? Пошелъ бы послѣ этого въ своемъ развитіи приходъ впередъ, или застылъ бы на мертвой точкѣ? Вѣрнѣе всего случилось бы послѣднее. Вообще мысль газеты та, что духовенству надобно много поработать надъ приготовленіемъ прихода къ реформѣ его, чтобы она могла внести какое-либо улучшеніе въ приходскую жизнь“.

М а с о н ы .

Въ Римѣ состоялся всемірный конгрессъ „масоновъ“. Масоны, становясь все сильнѣе и могущественнѣе, все опредѣленнѣе выясняютъ свои цѣли.

Официальный бюллетень интернаціональнаго бюро для взаимобобщеній франкмасоновъ всего свѣта въ послѣднемъ своемъ номерѣ выпустилъ отчетъ, который показываетъ быстрый ростъ масонства вообще и особенно въ странахъ съ англо-саксонскимъ населеніемъ.

Оказывается, что въ настоящее время всѣхъ масоновъ на земномъ шарѣ свыше двухъ милліоновъ.

На первомъ же собраніи конгресса былъ поднятъ вопросъ о привлеченіи женщинъ къ болѣе дѣятельной работѣ на пользу ордена. Предполагается разработать планъ женскаго масонскаго союза въ Европѣ, Америкѣ и Австраліи.

Масонство тѣсно связано съ еврействомъ. Отдѣльныя вѣтви масонства прямо называютъ себя „дѣтьми Авраама“, „дѣтьми Израиля“; „рыцарями Маккавеевъ“, „колѣномъ Бенъ-Гура“ и т. д. Численность такихъ вѣтвей доходитъ до 400.000.

Натанъ, главный мастеръ всего масонства, — еврей, и вездѣ, гдѣ правительство страны въ масонскихъ рукахъ, оно почти сплошь пополняется изъ колѣна Іудова.

Масонство, несомнѣнно, происхожденія іудейскаго. Оно само ведетъ свое начало, конечно, легендарное, отъ строителей храма Соломона. Исторически же оно происходитъ отъ осужденія за „еврейскую ересь“ на Віенскомъ соборѣ ордена Тамплиеровъ (храмовниковъ), проникнутыхъ гностицизмомъ и манихействомъ. Осужденные храмовники стали собираться тайкомъ, образовали секту, стали привлекать въ свою среду рабочихъ и ремесленниковъ и главной цѣлью положили бороться съ церковью, ослабить ея вліяніе. Движеніе масонства носитъ явно антихристіанскій характеръ.

Церковныя школы въ Голландіи.

Печальныя послѣдствія, къ какимъ повело во Франціи устраненіе изъ школъ преподаваніе Закона Божьяго и веденіе воспитанія дѣтей въ масонско-республиканскомъ духѣ, подѣйствовали на ея сосѣдей и вызвали какъ въ Бельгіи, странѣ чисто католической, такъ и въ Голландіи, гдѣ три четверти населенія кальвинисты, совершенно противоположное движеніе.

На-дняхъ по предложенію министра Хеемскерка въ парламентѣ обсуждался вопросъ объ увеличеніи на 200.000 гульденовъ пособія, отпускаемаго государствомъ на содержаніе и постройки церковныхъ школъ. Параллельно этому, либеральная партія внесла также проектъ объ увеличеніи пособія и свободнымъ школамъ, въ которыхъ не преподается Законъ Божій. Парламентъ громаднымъ большинствомъ голосовъ отпустилъ на церковныя школы не 200, а 350.000 гульденовъ, а проектъ либераловъ совершенно отклонилъ.

До сихъ поръ отпускалось изъ казны на церковныя школы 4.000.000 гульденовъ, а на свободныя — 2.000.000 гульд. Либералы рвутъ и мечутъ за такую, по ихъ мнѣнію, несправедливость, но здравомыслящіе Голландцы, видимо, твердо рѣшили совсѣмъ уничтожить всѣ свободныя школы. Объ этомъ открыто и заявилъ въ первой палатѣ министръ Хеемскеръ, убѣдительношимъ образомъ доказывавшій преимущества религіознаго воспитанія передъ социаль-революціоннымъ, которое ввѣдряетъ въ дѣтей свободныя школы, образующія изъ нихъ хулигановъ.

Противъ свободныхъ школъ предприняты уже нѣкоторыя мѣры, встрѣченныя тѣмъ съ большимъ сочувствіемъ, что и само населеніе какъ католическое, такъ и кальвинистское предпочитаетъ школы воспитывающія ихъ дѣтей въ духѣ христіанской морали, школамъ, развивающимъ въ дѣтяхъ эгоизмъ и анархическіе взгляды.

Интересно отмѣтить, что такой поворотъ во взглядахъ на школы произошелъ уже послѣ того, какъ въ теченіе 15 лѣтъ либералы демонстрировали странъ свои школы. Но Голландцы убѣдились, что никакое знаніе не принесетъ ребенку пользы, если не поставлено правильно его религіозное воспитаніе.

О Б Ъ Я В Л Е Н І Я .

Въ с. Мокромъ, Грайворонскаго уѣзда, Курской губ.,

ПРОДАЕТСЯ ДЕРЕВЯННАЯ ЦЕРКОВЬ

СЪ ИКОНОСТАСОМЪ.

Обращаться письменно и лично къ П. К. Болдыреву
г. Грайворонъ.

ЛИЦА ЖЕЛАЮЩІЕ ПРИМѢНИТЬ ВЪ СИБИРИ СВОЙ ТРУДЪ, ЗНАНІЕ ИЛИ ОПЫТЪ

обращайтесь въ контору газеты Сибирскій Торгово-Промыш-
ленный Вѣстникъ. Иркутскъ, Почтамтская № 14-й. Подробно-
сти высыл. по получ. на расходы 28 коп. марк.



Журналь „ВѢРА и РАЗУМЪ“ издается съ 1884 года; за первые двадцать лѣтъ въ журналь 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 I-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 Гетте въ переводѣ съ французскаго языка на русскій, въ числѣ коихъ помѣщено „Изложеніе ученія католической православной Церкви, съ указаніемъ разностей, которыя усматриваются въ другихъ церквахъ христіанскихъ“.—„Графъ Левъ Николаевичъ Толстой“. Критическій разборъ Проф. М. Остроумова.—„Образованные евреи въ своихъ отношеніяхъ къ христіанству“. Т. Стоянова (К. Истомина).—„Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству“. Историческое изслѣдованіе А. Вертеловскаго.—„Имѣютъ-ли каноническія или общеправовыя основанія притязанія мірянъ на управленіе церковными имуществами?“—В. Ковалевскаго.—„Основныя задачи нашей народной школы“. К. Истомина.—„Принципы государственнаго и церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Современная апологія талмуда и талмудистовъ“. Т. Стоянова (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 едновѣрія“. 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.—Статьи объ антихриствѣ. Профес. А. Д. Бѣляева.—„Книга Рууѣ“. Преосвященнаго Иннокентія, епископа Сумскаго (нынѣ Экзарха Грузіи).—„Религія, ея сущность и происхожденіе“. Проф.—прот. Т. И. Буткевича.—„Естественное Богопознаніе“. Профес. С. С. Глаголева.—„Философія моназма“. Профес.—прот. Т. Буткевича.—„Матерія, духъ и энергія, какъ начала объективнаго бытія“. Проф. Г. Струве.—„Краткій очеркъ основныхъ началъ философіи“. Профес. П. И. Линицкаго.—„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“. Н. Н. Страхова.—„Этика и религія въ средѣ нашей интеллигенціи и учащейся молодежи“. Профес. А. Шилтова.—„Психологическіе очерки“. Профес. В. А. Снегирева.—Чтенія по космологіи. Профес. В. Д. Кудрявцева.—„Законъ жизни“ Профес. Мечникова. Д-ра М. Глубоковскаго.

А также въ журналь помѣщаемы были переводы философскихъ произведеній Сенеки, Лейбница, Канта, Каро, Жане, 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 сїи уступлено.

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

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

Жалоба на 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; за перемѣну адреса уплачивается 30 коп.

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

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

 Редакція считаетъ необходимымъ предупредить гг. своихъ подписчиковъ, чтобы они до конца каждой четверти года не переплетали своихъ книжекъ журнала, такъ какъ при окончаніи каждой четверти, 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 коп.

Редакторы: { Ректоръ Семинаріи, Протоіерей Алексѣй Юшковъ.
Двѣств. Статек. Совѣт. Константинъ Истомино.