

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

Н.И. Сагарда

**Статьи богословского содержания
в академических журналах за м.м.
январь-апрель 1907 года**

*Опубликовано:
Христианское чтение. 1907. № 7. С. 115-145 .*

© Сканирование и создание электронного варианта:
Санкт-Петербургская православная духовная академия
(www.spbda.ru), 2009. Материал распространяется на основе
некоммерческой лицензии [Creative Commons 3.0](https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/) с указанием
авторства без возможности изменений.



СПбПДА
Санкт-Петербург
2009

Обзоръ журналовъ.

Статьи богословскаго содержанія въ академическихъ журналахъ за м.м. январь—апрѣль 1907 года.

КНИЖКИ академическихъ журналовъ за первую треть текущаго года отличаются такимъ разнообразіемъ въ характерѣ и содержаніи помѣщенныхъ въ нихъ статей, что не представляется удобнымъ распредѣлить послѣднія по какимъ-либо напередъ устанавливаемымъ рубрикамъ; почему мы предпочитаемъ сдѣлать обзоръ ихъ по отдѣльнымъ журналамъ, отмѣчая тѣ изъ нихъ, которыя, по нашему мнѣнію, въ какомъ либо отношеніи заслуживаютъ вниманія читателей „Христіанскаго Чтенія“.

„Богословскій Вѣстникъ“ открывается статьей извѣстнаго церковнаго историка, проф. А. П. Лебедева: „Зачѣмъ бы намъ нуженъ патріархъ?“ Вопросъ о возстановленіи патріаршества въ Россіи, какъ извѣстно, усиленно и всесторонне обсуждался какъ въ печати, такъ и въ предсоборномъ присутствіи, при чемъ въ разсужденіяхъ по этому предмету и защитники и противники его становятся или на точку зрѣнія церковныхъ канонѳвъ и византійскихъ церковныхъ обычаевъ, или же разсматриваютъ его съ точки зрѣнія требованій времени. А. П. Лебедевъ хочетъ взглянуть на вопросъ со стороны чисто академической, съ точки зрѣнія церковной исторіи, какъ науки, извѣстнаго рода системы: научная система, какъ и церковная политика, имѣетъ тоже свои нужды и потребности, запросы и идеалы, желанія и надежды. Исходя изъ положенія, что жизнь христіанскаго общества, какъ и

всякаго другого общества, должна имѣть прогрессъ, движеніе впередъ, развитіе, авторъ ставитъ вопросъ: въ чемъ заключается прогрессъ церковно-исторической жизни. Въ разрѣшеніи этого вопроса больше другихъ счастливы историки протестанты, менѣе—римско-католики и еще менѣе—историки православно-восточной церкви. Протестантскій историкъ въ доказательство существованія прогресса въ церковно-исторической жизни можетъ указать на серьезную и живую борьбу въ протестантской средѣ изъ-за вопросовъ религиозныхъ, развитіе богословской литературы во всѣхъ ея отрасляхъ, живость и свѣжесть идей, запросовъ, предъявляемыхъ наукой, могущественное вліяніе религіи на коренное измѣненіе жизни общественной во всѣхъ отношеніяхъ, степень плодотворности вліянія религіи въ общественной и частной жизни и пр.; въ особенности протестантскій историкъ нашего времени можетъ указать на безпримѣрное развитіе и процвѣтаніе богословской литературы, которая по глубинѣ, богатству и разнообразію и научному критицизму, ничѣмъ не стѣсняемому, превосходитъ богословскую литературу прочихъ церквей,—и этотъ прогрессъ религіознаго мышленія возникъ на почвѣ самого протестантизма. Слѣдовательно, протестантскій историкъ безъ особенной натяжки, съ достаточною правдивостью можетъ утверждать, что въ церковно-исторической жизни есть прогрессъ и прогрессъ осязательный. Истинный центръ, около котораго сосредоточивается весь интересъ церковной исторіи у писателей римско-католическихъ, есть папство; историкъ римско-католическій въ исторіи развитія папской власти находитъ основную точку зрѣнія на преуспѣваніе церкви въ ея исторической жизни; поэтому, если папская идея имѣетъ теперь, имѣла прежде и въ будущемъ обѣщаетъ ростъ и развитіе, то историкъ католическій не остается безотвѣтенъ при вопросѣ: въ чемъ заключается прогрессъ церковно-исторической жизни? Папство съ его исторіей даетъ готовый отвѣтъ на вопросъ. Но онъ менѣе счастливъ въ разрѣшеніи вопроса, потому что, если идея папства имѣетъ развитіе въ исторіи, то отсюда не слѣдуетъ, что развивается сама церковь: дѣйствительнаго прогресса церковной жизни католикъ не можетъ указать. Да и само папство стоитъ ли въ общественномъ сознаніи такъ высоко, какъ это было прежде?—Въ какомъ же положеніи можетъ находиться и находится историкъ православной восточной церкви? Можетъ

ли онъ доказать и показать, что церковная исторія съ его точки зрѣнія есть свидѣтельница неизмѣннаго прогресса въ жизни христіанскихъ народовъ? Историкъ восточной церкви остается въ полномъ затрудненіи, если бы захотѣлъ охватить своимъ взоромъ христіанскую исторію въ полномъ ея видѣ, руководясь строго опредѣленными и послѣдовательно развивающимися идеалами своей восточной церкви. Въ церкви восточной мы не видимъ живого преемства руководящихъ идей, глубоко сознанныхъ идеаловъ, даже не видимъ выдающагося значенія какой-нибудь одной церкви, которая была бы настоящей выразительницей церковно-историческаго прогресса. Византійская церковь не служитъ центромъ для всей восточно-православной церкви: церковная Византія стоитъ передъ нами лишь какъ замѣчательный обломокъ замѣчательнаго прошлаго въ области церковно-исторической и спрашивать съ нея служенія церковному прогрессу, церковнымъ пользамъ и интересамъ въ высшемъ смыслѣ нельзя. Русская церковь стоитъ выше другихъ отдѣльныхъ восточныхъ церквей по своему относительному развитію, внѣшнему благосостоянію и религіозной энергіи. Но насъ едва ли можно назвать истинными преемниками той культуры, которая создавалась въ древне-греческой церкви: мы живемъ изолированно отъ Востока, совершенно внѣ связей съ нимъ. Русская церковь не носитъ никакихъ яркихъ признаковъ процвѣтанія въ ней церковной жизни: богословская наука въ ней слаба, безцвѣтна и совсѣмъ не выработала нормъ, къ которымъ ей слѣдуетъ стремиться; управленіе въ ней лишено главнаго, что даетъ извѣстной церкви, правильно функціонирующей, оживленіе и возбужденіе,— въ ней нѣтъ соборности; религіозная жизнь не обладаетъ большою интенсивностью, обнаруживается въ шаблонныхъ формахъ, движется по инерціи, не глубока и часто носитъ слѣды односторонности.—Еще менѣе можно говорить о какой-нибудь другой изъ восточныхъ церквей, какъ носительницѣ прогресса. Церкви, принадлежащія къ православно-восточному христіанству, составляютъ изъ себя отдѣльныя общины, объединенныя между собою чисто внѣшнимъ союзомъ, связанныя единствомъ своего происхожденія, но остающіяся безъ замѣтнаго вліянія одна на другую. Поэтому для историка православной церкви невозможно изображеніе общей церковной исторіи, а возможно лишь описаніе отдѣльныхъ церквей.

Были времена, когда русской церкви открывалась заманчивая перспектива стать во главѣ другихъ православныхъ церквей, развить свою мощь и силу, утвердить за собою права на первенство и руководительную роль по отношенію къ другимъ церквамъ; но времена эти давно прошли. Но не возвратно ли? Этотъ вопросъ приводитъ почтеннаго автора къ рѣчи о тѣхъ временахъ, когда стеченіемъ историческихъ обстоятельствъ русская церковь вынуждалась взять въ свои руки прервавшуюся нить церковнаго прогресса православныхъ церквей и идти съ нею впередъ и впередъ, двигаясь сама и поддерживая другихъ. Постепенное освобожденіе русской церкви отъ греческой опеки закончилось учрежденіемъ московскаго патріаршества, и краткій разборъ мнѣній о значеніи московскаго патріаршества для русской церковной жизни, съ соотвѣтствующими историческими справками относительно упраздненія его, приводитъ автора къ тому заключенію, что во всякомъ случаѣ было бы очень полезно для развитія нашей церкви, если бы патріаршіей періодъ XVII вѣка, съ его многими достоинствами, сомкнулся въ началѣ XX вѣка въ одно цѣлое съ возродившимся патріаршествомъ въ нашемъ отечествѣ; разорвавшаяся преемственная цѣпь сомкнулась бы, на благо церкви, какъ на благо, а не во вредъ ей дѣйствовалъ институтъ патріаршіей въ теченіи ста лѣтъ его еще не зрѣлой жизни. Безъ представленія о главѣ церкви, „народа“, митрополіи, области церковный историкъ, какъ таковой, не можетъ дѣлать своего дѣла, если онъ изучаетъ и оцѣниваетъ порядки и явленія прошедшей церковной жизни съ точки зрѣнія опредѣленныхъ церковныхъ началъ. Пока церковь останется церковію въ точномъ смыслѣ слова, она не можетъ быть акефальною. Такъ было съ самыхъ временъ апостольскихъ. Поэтому авторъ съ удовольствіемъ отмѣчаетъ, что вопросъ о возстановленіи или созданіи всероссійскаго патріаршества прошелъ въ предсоборномъ присутствіи блистательно, и высказываетъ надежду, что всероссійскій соборъ удовлетворитъ желаніе и архіереевъ, и нашего священства, и историковъ, и богослововъ, и просто христіанскаго народа видѣть снова патріарха на святительскомъ тронѣ.

Тѣмъ же авторомъ напечатаны въ „Богословскомъ Вѣстникѣ“ еще три статьи: а) „Нѣсколько свѣдѣній изъ исторіи нравовъ греческаго высшаго духовенства въ турецкій пе-

ріодъ“ (февраль); б) „По вопросу о происхожденіи перво-христіанской іерархіи“ (мартъ), и в) „Взглядъ на развитіе церковно-исторической науки у насъ“ (апрѣль).

Руководясь правиломъ, что „недостаточно быть благожелательнымъ къ греческой церкви въ ея исторіи, но нужно быть и правдивымъ въ оцѣнкѣ явленій, изъ которыхъ слагается эта исторія“, А. П. Лебедевъ въ первой статьѣ, на основаніи фактовъ изъ разныхъ вѣковъ турецкаго періода греческой церкви, рисуеъ неприглядныя стороны въ жизни ея высшаго духовенства, отмѣчая прежде всего неразборчивое замѣщеніе архіерейскихъ каеедръ, при которомъ преимущественное значеніе имѣли деньги. Непросвѣщенные темные пути, какими достигается архіерейское мѣсто, интриги, при помощи которыхъ архіерею часто только и удается прочно возсѣдать на занятомъ мѣстѣ, вносятъ въ бытъ и нравы греческаго высшаго духовенства много непривлекательнаго, такихъ чертъ, которыя характеризуютъ дурно воспитанныхъ людей и съ шаткими убѣжденіями. Отсюда—мздоимство, интриги. Почти всѣ взаимныя отношенія архіереевъ носятъ характеръ слишкомъ непривлекательной борьбы съ ея грубыми атрибутами. Еще менѣе привлекательными покажутся эти архіереи, если всмотрѣться въ ихъ отношенія къ подвѣдомому имъ клиру. О духовныхъ нуждахъ своихъ пасомыхъ архіереи мало заботятся; не особенно любятъ служить даже литургію, а иногда и совсѣмъ вдалекѣ живутъ отъ своей богохранимой паствы. Домашняя жизнь греческихъ архіереевъ протекала въ довольствѣ и среди многихъ утѣхъ; не маловажную роль въ ней играли герондиссы (коконы, параманы) или „преосвященные монахини“, что всегда служило соблазномъ для вѣрующихъ. Жизнь въ довольствѣ и среди утѣхъ требовала, конечно, большихъ средствъ, для добыванія которыхъ необходимо было и значительное напряженіе силъ и много изобрѣтательности; исторія показываетъ, что греческіе архіереи достигали указанной задачи, пуская въ ходъ и то и другое, при чемъ главнымъ объектомъ поборовъ всегда служилъ простой народъ, паства.

Во второй статьѣ названный авторъ намѣчаетъ рѣшеніе вопроса: откуда ведетъ начало іерархіа христіанской церкви. Обычно на этотъ вопросъ кратко и ясно отвѣчаютъ такъ: „отъ самого Іисуса Христа и отъ сошествія на апостоловъ Св. Духа и съ тѣхъ поръ непрерывно продолжается ярезъ.

преемственное рукоположеніе въ таинствѣ священства“. Одинъ изъ главныхъ недостатковъ этого „догматическаго“ пониманія даннаго вопроса заключается въ утвержденіи, что іерархія создалась, сформировалась и опредѣлилась еще въ вѣкъ апостольскій, такъ что послѣдующимъ вѣкамъ оставалось только утилизировать готовое достояніе, не прилагая никакихъ особыхъ трудовъ и заботъ. Не часто,—говоритъ авторъ,—можно встрѣчать представленіе столь неосновательное, какъ это. Въ исторіи ничего не происходитъ экспромптомъ. Законы исторіи проявили свою силу и въ настоящемъ случаѣ. Переходя къ рѣчи объ *епископатѣ*, А. П. Лебедевъ говоритъ: къ сожалѣнію, мы не обладаемъ никакими фактическими данными для разъясненія вопроса о происхожденіи епископата. Приходится прибѣгнуть къ предположеніямъ. Вѣроятно, дѣло происходило довольно просто. Образовалась, положимъ, какая-либо христіанская община. Нуженъ былъ руководитель для нея. Апостоль Христовъ или какой-либо другой „евангелистъ“ предоставлялъ общинѣ выбрать изъ числа обращенныхъ предстоятеля, руководителя и управителя—и вотъ появлялся руководитель общины, который потомъ, подобно прочимъ своимъ собратіямъ, получилъ имя епископа; онъ совершалъ евхаристію, крестилъ новообращенныхъ, возбуждалъ паству къ пожертвованіямъ и раздавалъ ихъ бѣднымъ, страждущимъ, странникамъ, не исключая харизматическихъ пророковъ, входилъ въ сношенія съ другими церквами. Вообще онъ являлся лицомъ административнымъ въ общинѣ; но его положеніе заставляло еще желать многого, чтобы стоять во главѣ общины. И дѣйствительно, вслѣдствіе хода исторической жизни, епископы не остались на той ступени, на какой они стояли въ началѣ: они стали возрастать въ своемъ авторитетѣ по сравненію съ болѣе раннимъ положеніемъ. Но они возвысились не во всѣхъ мѣстахъ христіанскаго міра одновременно: въ однихъ церквахъ возвышеніе епископовъ произошло раньше, въ другихъ позже (первое встрѣчаемъ въ Малой Азіи, Сиріи, а второе въ Египтѣ и на Западѣ). Тѣмъ не менѣе въ срединѣ II вѣка или нѣсколько позднѣе этотъ фактъ сталъ несомнѣннымъ достояніемъ исторіи: всѣ епископы этой эпохи возросли въ своемъ значеніи. Такое возвышеніе епископата совершилось не путемъ какой-нибудь узурпаціи и не было плодомъ какихъ-либо деспотическихъ стремленій, какъ утверждаютъ иногда протестант-

скіе теологи. Ничего такого не замѣчается. Дѣло произошло на почвѣ строгой законности и съ соблюденіемъ всѣхъ правилъ. Епископы получили наслѣдство отъ пророковъ и дидакаловъ и заняли то видное положеніе, какое занимали эти послѣдніе. Съ этимъ наслѣдствомъ епископаты вскорѣ достигаютъ той высоты, на какой онъ остается въ исторіи церкви.

По вопросу о происхожденіи *діаконата* авторъ не раздѣляетъ того воззрѣнія, что діаконатъ возникъ въ іерусалимской церкви ранѣе всѣхъ другихъ іерархическихъ степеней. Діаконы появились впервые тамъ же, гдѣ появились и епископы: не въ іерусалимской церкви, а въ церквахъ, образовавшихся изъ обращенныхъ язычниковъ. По всѣмъ источникамъ, діаконъ является ближайшимъ и постояннымъ сотрудникомъ епископа. Онъ раздѣлялъ въ древности всѣ функціи епископа: онъ участвовалъ въ богослуженіи, совершаемомъ епископомъ, помогалъ матеріально бѣднымъ, посредствовалъ въ сношеніяхъ между епископомъ и другими церквами и пр. Епископъ не могъ обходиться безъ діакона. Возникновеніе епископата само собой вело къ появленію діаконата. Діаконъ былъ младшимъ братомъ епископа. Все обѣщало діаконату блестящую будущность. Но дальнѣйшее развитіе діаконата не было благопріятно для него: вмѣсто того, чтобы расти, онъ сталъ мѣлиться. Историческій процессъ не далъ діаконамъ ничего изъ того наслѣдія отъ харизматическихъ учителей, какимъ воспользовались епископы: это наслѣдство миновало діаконамъ, и діаконы отторглись отъ близкой связи съ епископомъ.

Подъ понятіе *пресвитеровъ* первоначально подходило много классовъ людей: пресвитерами назывались старцы, принявшіе христіанство въ зрѣлыхъ лѣтахъ, христіане, давно принявшіе христіанство и состарѣвшіеся въ исповѣданіи новой религіи, всѣ вообще первообращенные въ какой либо общинѣ христіане, люди вліятельные въ послѣдней; могли называться почетнымъ именемъ пресвитеровъ и всѣ лица, исполнявшія опредѣленныя церковныя обязанности или иначе сказать должностныя лица въ христіанской общинѣ, напр., епископы. Въ виду того, что подъ понятіе пресвитеровъ подходило много лицъ въ данной христіанской общинѣ, на языкѣ первохристіанскомъ употребленіе слова пресвитеръ въ единственномъ числѣ почти не встрѣчалось, — онъ употреблялось большею

частью во множественномъ числѣ. Пресвитеры составляли коллегію, которой принадлежало рѣшеніе какого-либо труднаго вопроса въ церкви; она выступала, когда нужно было произвести судъ, подать нужный совѣтъ и т. д. Пресвитерству больше всего принадлежала дисциплинарная часть въ церковномъ управленіи. Пресвитеры не были избираемы общиною и не были назначаемы къмъ либо на эту должность. Пресвитерство впервые въ опредѣленной формѣ появилось на почвѣ іудейской, въ самомъ Іерусалимѣ, на первыхъ же порахъ христіанской церкви. Пресвитеры составили изъ себя нѣчто подобное іудейскому синедріону послѣ того, какъ христіане выдѣлились изъ состава іудейскаго народа и образовали самостоятельную религіозную общину. Изъ Іерусалима этотъ институтъ легко и удобно могъ распространиться по христіанскому Востоку, медленнѣе на Западѣ. Когда пресвитеры получили свое главное отличіе участвовать активно въ общественномъ богослуженіи, мы не знаемъ. Еще должно было пройти не мало времени, прежде чѣмъ пресвитеръ сдѣлался въ полномъ смыслѣ слова помощникомъ епископа.

Вопросъ о происхожденіи іерархіи, безспорно, имѣетъ въ высшей степени важное значеніе какъ вообще для правильнаго пониманія строя церковной жизни, такъ и въ частности въ настоящее время для правильнаго реформированія взаимныхъ отношеній церковныхъ должностей въ древне-церковномъ духѣ. На западѣ по этому вопросу существуетъ обширная литература, и, конечно, нельзя ожидать, чтобы въ краткой статьѣ проф. А. П. Лебедева, гдѣ привлечено къ разсмотрѣнію слишкомъ мало памятниковъ древне-христіанской письменности, онъ могъ получить обстоятельное разрѣшеніе: значеніе статьи, по нашему мнѣнію, не въ разрѣшеніи вопроса, а въ постановкѣ его на страницахъ академическаго органа для обсужденія въ „исторической перспективѣ“.

Въ послѣдней статьѣ авторъ говоритъ по наиболѣе близкому его сердцу общему вопросу—объ условіяхъ развитія у насъ церковно-исторической науки, собственно въ области общей церковной исторіи. Русская церковно-историческая наука по своимъ достоинствамъ не только не равняется съ своими иностранными сотоварищами, но и значительно отстала отъ нихъ: у насъ не только общая церковная исторія

очень не высока по своимъ достоинствамъ, но и изученіе отечественной церковной исторіи подвинулось туго и медленно. Случилось это до нельзя просто: сначала церковной исторіи не знали и не изучали, а когда принялись за ея изученіе, то оказалось, что слишкомъ запоздали съ этимъ дѣломъ, тѣмъ болѣе, что западный научный міръ, со свойственными наукѣ эгоизмомъ и безсердечіемъ, шелъ впередъ, не интересуясь отсталыми, шелъ и идетъ теперь. Чтобы освѣтить печальный фактъ отсталости и несовершенства нашей церковно-исторической науки, авторъ бросаетъ „бѣглый взглядъ“ на судьбу церковно-исторической науки въ нашемъ отечествѣ. Судьба эта оказывается довольно печальною. До самаго XVIII вѣка у насъ собственно не было церковно-исторической науки, но и XVIII в. далъ очень мало условій для развитія ея: онъ важенъ только въ томъ отношеніи, что въ это время стали вводить церковную исторію въ кругъ наукъ, преподаваемыхъ въ духовной школѣ. Начало XIX вѣка ознаменовалась открытіемъ высшихъ духовныхъ школъ. Дреmlющая дотолѣ богословская мысль пробудилась, начала появляться литература и по церковной исторіи; но въ теченіе первой половины XIX вѣка она еще была неплодovита и слишкомъ робка въ своихъ научныхъ результатахъ. Договаривать до конца, что думаешь, тогда считалось дѣломъ слишкомъ смѣлымъ, неосторожнымъ, опаснымъ, преждевременнымъ. Общей причиною, значительно задерживавшей прогрессивное движеніе церковно-исторической науки, было то, что на церковную исторію смотрѣли, какъ на такую науку, которая должна находиться въ подчиненіи и идти на буксирѣ за догматическимъ богословіемъ, вслѣдствіе чего положеніе ея было служебнымъ и зависимымъ: отъ церковной исторіи требовали, чтобы она услужливо подтверждала тѣ истины, которыя въ качествѣ непогрѣшимыхъ доктринъ приняты были и возвѣщались въ догматическомъ богословіи,—задача церковной исторіи суживалась, порывы ея къ самостоятельности изслѣдованія сдерживались. Любопытные факты, приведенные авторомъ, наглядно иллюстрируютъ печальное положеніе дѣла.

Наступило великое освободительное царствованіе Александра II, и богословская наука поставлена была на путь прогресса и свободы. Безспорную эпоху въ развитіи церковно-исторической науки составляетъ уставъ духовныхъ

академіи 1869 г. Но „законы святы, а исполнители супостаты“. Лица, власть имѣющія, вступили на путь всяческихъ урѣзокъ; начались стѣсненія, слишкомъ неблагожелательный контроль, явныя подозрѣнія... Появились правила, имѣющія цѣлю стѣснить церковно-историческую науку. Наложена тяжелая рука на свободу въ выборѣ темъ для изслѣдованія. Къ сочиненіямъ, которыя пишутся на ученые богословскія степени, начали примѣнять всякаго рода репрессивныя мѣры. И здѣсь авторъ для иллюстраціи приводитъ памятные всѣмъ и поучительные примѣры. При такихъ тягостныхъ условіяхъ въ состояніи церковно-исторической науки стали обнаруживаться болѣзненные симптомы: одни церковные историки, принявшіеся было энергично разрабатывать науку, потомъ совсѣмъ бросили писать страха ради іудейска; другіе по тѣмъ же побужденіямъ начали въ своихъ сочиненіяхъ приравливать къ вѣяніямъ времени и измѣнили интересамъ науки; третьи, принимаясь писать докторскія сочиненія, избирали узко-спеціальныя и безотрадныя темы. Для правильнаго развитія церковно-исторической науки необходимо, чтобы церковная исторія перестала быть какою-то служанкою догматическаго богословія: какъ дѣйствительная наука, она не можетъ служить никакимъ частнымъ сепаративнымъ интересамъ; она стоитъ за истину историческую, а не вѣроисповѣдную.

Въ первой и второй книжкахъ (январь—февраль) помѣщено начало интереснаго изслѣдованія *И. М. Громогласова*: „Каноническія опредѣленія брака и значеніе ихъ при изслѣдованіи вопроса о формѣ христіанскаго бракозаключенія“. Выясненію вопроса, который еще ни разу не былъ въ нашей литературѣ предметомъ спеціальнаго изслѣдованія, авторъ предпосылаетъ нѣсколько вводныхъ замѣчаній, имѣющихъ своею цѣлю отмѣтить въ общихъ чертахъ принципиальный интересъ предпринимаемыхъ изысканій и вмѣстѣ съ тѣмъ напередъ установить, что онъ собственно разумѣетъ подъ формою бракозаключенія. Извѣстно, какъ разнообразны обряды и церемоніи, какими народный обычай, религія и право во всѣ времена обставляютъ начало супружества. Эта неодинаковость бракозаключительныхъ обрядовъ и дѣйствій зависитъ отъ различія во взглядахъ на бракъ. Фактическое обоснованіе этого положенія представляютъ данныя этнографическихъ и культурно-историческихъ изслѣдованій въ обла-

сти этого вопроса. Эти же данныя по отношенію къ понятію о формѣ заключенія брака приводятъ къ тому заключенію, что подъ этимъ названіемъ въ широкомъ и чуждомъ терминологической точности смыслѣ можетъ быть подразумѣваема вся совокупность обрядовыхъ дѣйствій, практикуемыхъ въ данномъ обществѣ, въ силу обычая или требованій положительнаго права, при началѣ законнаго супружества. Но въ болѣе точномъ и правильномъ словоупотребленіи формою бракозаключенія долженъ быть названъ лишь тотъ спеціальнѣйшій актъ, который, будучи внѣшнимъ, условнымъ показателемъ момента возникновенія брака, какъ правомѣрнаго отношенія, въ то же самое время по своему внутреннему значенію указывалъ бы на существенный характеръ этого отношенія и былъ его реальнымъ началомъ. Какъ скоро существо брака понято извѣстнымъ образомъ, вмѣстѣ съ тѣмъ и въ самомъ этомъ понятіи уже опредѣлены и существенные элементы бракозаключительной формы. Эти элементы входятъ въ жизнь вмѣстѣ съ соотвѣтствующимъ пониманіемъ природы брачныхъ отношеній и отнюдь не изобрѣтаются произвольно, а лишь констатируются и фиксируются положительнымъ правомъ, превращаясь такимъ образомъ изъ бытовыхъ обычаевъ въ юридическія установленія. Изъ этого достаточно уясняется принципиальный научно-богословскій интересъ изслѣдованія поставленнаго авторомъ вопроса: если происхожденіе и смѣна бракозаключительныхъ формъ существенно обусловливается соотвѣтствующими понятіями, то въ чемъ другомъ, какъ не въ этихъ понятіяхъ, нужно искать первоначальныхъ идейныхъ основъ, способныхъ пролить свѣтъ на происхожденіе и смыслъ поддерживаемыхъ обычаевъ и охраняемыхъ положительнымъ правомъ подробностей бракозаключительнаго ритуала? Отсюда должно начинаться изученіе того историческаго процесса, результатъ котораго мы имѣемъ предъ собою въ сложномъ циклѣ законодательныхъ предписаній о бракѣ, опредѣляющихъ юридическій моментъ и способъ его установленія. Здѣсь же, и только здѣсь, заключается единственно надежный критерій для уясненія того, что въ этихъ предписаніяхъ должно имѣть безусловно обязательное значеніе при данномъ пониманіи брака и въ чемъ нужно видѣть лишь случайныя историческія наслоенія, не обусловленные существомъ дѣла. Какое же пониманіе сущности и природы супружескаго соединенія

должно быть признано тѣмъ краеугольнымъ камнемъ, на который опирается вѣковое зданіе христіанскаго бракозаклучительнаго права? За отвѣтомъ на этотъ вопросъ естественнѣе всего обратиться къ памятникамъ каноническаго права и въ нихъ поискать общаго опредѣленія брака. Но при такомъ обращеніи выясняется, что въ оффиціальномъ сборникѣ источниковъ права нашей церкви—въ Кормчей имѣется два опредѣленія брака, существенно различныхъ по происхожденію и содержанію, хотя и не противорѣчащихъ одно другому. Авторъ останавливается на первомъ опредѣленіи брака, изложенномъ въ 1 главѣ 4-й грани „Градскаго Закона“ (48-я глава Кормчей) въ слѣдующихъ выраженіяхъ: „бракъ есть мужеви и женѣ сочетаніе, и сбытіе во всей жизни, божественныя же и человѣческія правды общеніе“. Въ изслѣдованіи данъ пока всесторонній и основательный анализъ первой части этой формулы, опредѣляющей супружество, какъ „мужеви и женѣ сочетаніе“, который даетъ автору возможность отвѣтить вполне опредѣленно на вопросъ о томъ, чѣмъ должно быть названное явленіе по самому существу, опредѣляемому свойствами и потребностями человѣческой природы. Разсматриваемый съ этой *естественной* стороны, бракъ только тогда вполне отвѣчаетъ своей идеѣ, когда онъ есть полное и всестороннее, обусловливаемое *психо-физическимъ* различіемъ половъ, единеніе *двухъ* человѣческихъ личностей: *одного* мужа и *одной* жены, въ цѣляхъ взаимнаго восполненія ими своей половой односторонности. Въ такомъ единеніи природная склонность къ „полосочетанію“, присущая и животнымъ, возвышается въ *нравственный союзъ любви*, гдѣ личность одного пола, со всѣми ея природными свойствами, настолько тѣсно и гармонически соединяется со своею половиною противоположностью, что составляетъ съ нею какъ бы единый духовный организмъ, болѣе совершенный въ этомъ новосозданномъ цѣломъ, чѣмъ въ своихъ составныхъ частяхъ.

Проф. Н. А. Заозерскій въ полемической статьѣ: „Смыслъ и значеніе такъ называемаго 13 правила Лаодикійскаго собора (по поводу мнѣній гг. Папкова, Остроумова и Барсова)“ *), напечатанной въ апрѣльской книжкѣ, устанавли-

*) Имѣются въ виду статьи: *А. А. Папкова*, „Вниманію православнаго общества“ („Новое Время“ № 11033), *проф. М. А. Остроумова*, „Вниманію

ваетъ значеніе этого правила для рѣшенія вопроса о правѣ клира и православнаго народа участвовать въ избраніи пастырей и епископовъ. Авторъ напоминаетъ прежде отмѣченное имъ (въ „Богосл. Вѣстн.“ за 1903 г.: „О средствахъ усиленія власти нашего церковнаго управленія“) печальное состояніе нашего церковно-оффиціального каноническаго кодекса, представляемаго Кормчею и Книгою Правиль, по которому иногда невозможно рѣшить, какъ должно смотрѣть на извѣстную статью,—какъ на правило, или только какъ на его заглавіе. Этотъ вопросъ послужилъ главною темою статей, разсматриваемыхъ авторомъ. На основаніи филологическихъ, каноническихъ и церковно-историческихъ данныхъ проф. Н. А. Заозерскій приходитъ къ слѣдующимъ выводамъ относительно смысла и значенія такъ называемаго 13 правила Лаодикійскаго собора: 1) Оно и по формѣ и по существу есть только очень краткое оглавленіе не сохранившагося до насъ соборнаго опредѣленія. 2) На основаніи его *можно предполагать*, что отцы Лаодикійскаго собора сдѣлали попытку регулировать право участія мірянъ въ выборахъ кандидатовъ на священство, но какъ именно они регулировали—положительно сказать нельзя. 3) Почитать же это такъ называемое правило каноническимъ основаніемъ для отрицанія у мірянъ права участія въ избраніи кандидата на священство такъ же неосновательно и безразсудно, какъ неосновательно и безразсудно кого-либо лишать какого-либо права на основаніи указателя къ законамъ, а не на основаніи самыхъ законовъ.

Свящ. Н. Г. Поповъ въ статьѣ: „Византійскіе патріархи“ даетъ „историческую справку“ о томъ, что такое были константинопольскіе патріархи, въ лицѣ которыхъ желаютъ у насъ видѣть идеаль для предполагаемаго главы русской церкви; справка эта вполне естественна и умѣстна теперь, когда и въ нашихъ высшихъ сферахъ, и въ нѣкоторой части церковнаго общества возникло стремленіе возстановить на Руси патріаршество, существовавшее здѣсь до Петра I-го. Патріаршество, какъ одно изъ проявленій церковно-административной централизаціи, сложилось въ періодъ вселенскихъ

православнаго общества (отвѣтъ А. А. Папкову)“ „Церк. Вѣд.“ 1907 г. № 2 и *Е. В. Барсова*, „Новѣйшіе толковники древнихъ церковныхъ правилъ“ „Церк. Вѣд.“ 1907 г. № 4.

соборовъ, благодаря разнымъ условіямъ, возвысившимъ нѣкоторыя епископскія каѳедры. Но за время вселенскихъ соборовъ, въ которыхъ патріархи встрѣчали иногда и внушительный коррективъ для себя, церковное законодательство не надѣлило ихъ какими-либо существенными правами. *De jure* они оставались *primi inter pares*. Въ наиболѣе рельефныхъ очертаніяхъ *de jure* и *de facto* восточные патріархи, и преимущественно константинопольскій, выступаютъ позднѣе, когда явились новыя условія ихъ дѣятельности, именно во второй половинѣ IX вѣка, когда главенствующее положеніе константинопольскаго патріарха нашло выраженіе въ византійскомъ правѣ и прежде всего въ Эпанагогѣ. Факты изъ исторіи византійскихъ патріарховъ, начиная съ этого времени и до паденія Константинополя, рисующіе ихъ положеніе и нравственный обликъ, приводятъ автора къ прискорбнымъ заключеніямъ. Оказывается, что патріархи не только утверждались василевсомъ, но имъ же большею частью и избирались и въ своей дѣятельности стояли въ зависимости отъ воли и взглядовъ главы государства. Расходясь съ царемъ, патріархи не только теряли почву подъ собой, но часто должны были покидать и каѳедру. Нѣкоторой опорой для нихъ могли бы быть соборы или патріаршій синодъ; но ихъ постановленія безъ согласія царя не имѣли силы, помимо уже того, что сами епископы назначались имъ же. Вліяніе царя на патріарха и архіереевъ было особенно могучимъ еще и потому, что отъ него зависѣло ихъ матеріальное содержаніе и контроль надъ церковной казной. Зависимость патріарха и архіереевъ отъ царя неизбѣжно влекла за собою подчиненіе ему же и всего духовенства. Въ своей жизни и дѣятельности оно постоянно встрѣчало стѣсненіе или вслѣдствіе стѣснительныхъ мѣропріятій государственной власти, или вслѣдствіе злоупотребленій сановниковъ и чиновниковъ. Да и сами патріархи и чины патріаршаго управленія—первые своимъ произволомъ, а вторые взяточничествомъ—причиняли духовенству немало огорченій. Низшее духовенство не имѣло никакой надежды на лучшее будущее и страдало отъ двухъ огней—императорскаго и патріаршаго. Разумѣется, это не могло не отражаться печально и на нравственномъ состояніи духовенства и на его отношеніи къ своему призванію.—Конечно, изъ числа свыше 80 патріарховъ со времени Фотія были и лица, стоявшія на высотѣ своего призванія, но они,

къ сожалѣнію, считаются лишь единицами.—Такимъ образомъ, вѣра нѣкоторыхъ нашихъ соотечественниковъ въ высокое практическое значеніе единоличной церковной власти въ лицѣ патріарха, по мнѣнію свящ. Н. Г. Попова, совершенно не подтверждается фактами византійской дѣйствительности. Гдѣ ручательство, что подобные же глубоко плачевные факты не будутъ имѣть мѣста и въ русской церковной жизни, которую предполагается опять „возглавить“ патріархомъ? Исторія константинопольскаго патріархата, по мнѣнію автора, ясно показываетъ, что въ русской церкви не слѣдуетъ возсоздавать этого института, въ которомъ нѣкогда и сама она (?) послѣ 100-лѣтняго опыта разочаровалась.

Прот. проф. Н. И. Боголюбскій. въ статьѣ: „Объ административно-воспитательномъ строѣ въ духовныхъ семинаріяхъ (февраль) дѣлится съ читателями „кое-чѣмъ изъ непосредственныхъ впечатлѣній отъ семинарскаго быта“ и высказываетъ „нѣкоторыя пожеланія и предположенія относительно неотложно радикальныхъ преобразованій самой важной стороны этого быта—воспитательной“. Авторъ обращаетъ вниманіе на ненормальный въ нашихъ семинаріяхъ дуализмъ власти, въ силу котораго въ нихъ существуютъ два начальника: ректоръ и инспекторъ. Ректоръ современной семинаріи поставленъ слишкомъ высоко надъ семинаріей и съ воспитательнымъ дѣломъ не связанъ органически; къ нему онъ не стоитъ такъ близко, какъ этого требуетъ существо дѣла и его пастырское званіе. Воспитательное дѣло въ семинаріяхъ вѣдаетъ всецѣло инспекторъ съ своими помощниками и надзирателями. Если бы ректоръ захотѣлъ приблизиться къ семинаристамъ, онъ всегда рискуетъ встрѣтиться съ авторитетомъ инспектора и вмѣшаться въ область, оффиціально отмежеванную инспектору. Инспекторъ всегда силенъ въ семинаріи буквой, статьей устава, циркуляровъ, пунктовъ инструкцій и т. д. Онъ—формалистъ по существу своего положенія. Чѣмъ лучше знаетъ свое дѣло инспекторъ, чѣмъ опытнѣе онъ въ своихъ инспекторскихъ функціяхъ, тѣмъ труднѣе и даже опаснѣе ректору проникнуть чрезъ средостѣніе инспекторской формы къ душѣ семинаристовъ. Тѣмъ болѣе, что дѣйствительность послѣднихъ двухъ десятковъ лѣтъ создала почти вездѣ въ семинаріяхъ такія условія, что инспекторъ—старожилъ, а ректоръ—временный гость. Естественно старожилу и быть хозяиномъ, а никакъ не гостю.

Отсюда прямой выводъ: всюду тайная или явная, но всегда вредная для воспитательнаго дѣла борьба между ректоромъ и инспекторомъ, изъ которыхъ первый для воспитанниковъ семинаріи всегда представляется Ормуздомъ, а второй—Ариманомъ. Инспекція по своей постановкѣ совершенно не соотвѣтствуетъ своему назначенію. Въ общемъ она носитъ характеръ полицейски-бюрократическій и съ элементомъ инквизиціи; въ инспекторской системѣ воспитанія нѣтъ ничего нравственнаго, воспитывающаго. На этой почвѣ и развивается та своеобразная система взаимныхъ отношеній между ректоромъ, инспекторомъ, преподавателями и воспитанниками, которая кратко, но жизненно—правдиво изображена авторомъ.—Измѣненія въ административно-воспитательномъ строѣ, которыя могли бы привести къ улучшенію воспитанія въ семинаріяхъ сводятся къ слѣдующему. Необходимо упразднить должность инспектора,—эта инквизиторская должность представляетъ собою печальный пережитокъ прошедшихъ временъ. Въмѣсто нея слѣдуетъ учредить должность проректора или помощника ректора. Дуализмъ власти въ семинаріяхъ долженъ исчезнуть: власть должна быть одна—ректоръ. Но ректоромъ должно быть лицо особыхъ дарованій, избранное правленіемъ семинаріи изъ числа извѣстнѣйшихъ пастырей или опытнѣйшихъ преподавателей академіи или семинарій или смотрителей училища. Ректорская служба не должна быть больше короткимъ этапомъ ученыхъ (?) иноковъ по дорогѣ къ архіерейству. Ректоръ сосредоточиваетъ въ своихъ рукахъ воспитательное дѣло; непосредственными сотрудниками его должны быть преподаватели, изъ числа которыхъ избираются классные наставники. Послѣдніе изъ своей среды избираютъ проректора на извѣстный срокъ (2—3 года). Проректоръ долженъ быть тѣмъ, что называется въ женскихъ епархіальныхъ училищахъ инспекторомъ классовъ.—Необходимо далѣе поставить архіерея въ болѣе корректныя отношенія къ семинаріи и учебно-воспитательной корпораціи, чтобы однимъ почеркомъ пера онъ не могъ уничтожать всякое начинаніе правленія семинаріи.

Современный интересъ имѣютъ также статьи: *С. П. Знаменскаго*, „Къ вопросу объ отдѣленіи церкви отъ государства во Франціи“ (январь—февраль), *О. М. Рассейкина*, „Какъ Франція пришла къ отдѣленію церкви отъ государства“ (мартъ—апрѣль, не оконченная), *С. Браткова*, „Учебная ре-

форма въ семинаріяхъ римско-католическаго духовенства“ (мартъ), *Н. Н. Сахарова*, „Очерки религіозной жизни въ Германіи. а) Къ вопросу о борьбѣ между протестантствомъ и католичествомъ въ Германіи (мартъ); б) Дѣло пастора Цезара“ (апрѣль) *).

Н. С.

Статьи по гносеологіи и исторіи философіи П. П. Соколова, Л. Саминскаго, В. Марковникова, В. С. Серебренникова, Е. А. и Н. Д. Виноградова *).

Статья П. П. Соколова: „Проблема вѣры съ точки зрѣнія психологіи и теоріи познанія“ ¹⁾ является дополненіемъ къ его небольшой по объему, но выдающейся по глубинѣ психологическаго анализа, богатству эрудиціи и красотѣ изложенія диссертациі: „Вѣра“. Въ этомъ сочиненіи выяснены психологическая природа вѣры, ея условія и законы, но не затронутъ вопросъ о предметномъ содержаніи вѣры и ея критеріяхъ. Въ названной статьѣ П. П. Соколовъ выясняетъ *теоретико-познавательную* сторону этого вопроса, намѣчая въ самыхъ общихъ чертахъ тотъ путь, какимъ онъ, по его мнѣнію, могъ бы быть рѣшенъ.

Вопросъ объ объективномъ содержаніи и основаніяхъ вѣры заключаетъ въ себѣ два вопроса: 1) объ абсолютной цѣнности и 2) объ абсолютной реальности объектовъ вѣры.

Наука не въ состояніи дать отвѣта ни на одинъ изъ этихъ вопросовъ. Перваго вопроса о томъ, что должно быть для насъ абсолютно цѣннымъ, она даже и не ставитъ, изслѣдуя лишь то, что „*есть*“, отыскивая причины и законы явленій. Ея „бытіе“ также не заключаетъ въ себѣ ничего безусловнаго. Она имѣетъ дѣло не съ абсолютной, а съ эмпирической дѣйствительностью, которая насквозь идеальна, такъ какъ вся сплетена изъ данныхъ чувственности и формъ разсудка, изъ ощущеній и идей. Превращая безформенный хаосъ чувственныхъ впечатлѣній въ связную систему идей, наука имѣетъ дѣло не съ самой дѣйствительностью, а съ ея символами.

*) Окончаніе слѣдуетъ.

*) См. „Хр. Чт.“, май.

¹⁾ „Богосл. В.“, 1906. іюнь.

Философія издавна считаетъ проблему цѣнности своей основной задачей. Размышляя о мірѣ и объясняя его, она стремится понять идеальнѣйшій смыслъ явленій, установить ихъ основанія, цѣли и нормы. Изъ эмпирическаго порядка явленій она возвышается въ сферу абсолютнаго долженствованія и превращаетъ систему научныхъ идей въ стройный міръ философскихъ идеаловъ. Но и философія безсильна рѣшить вопросъ объ абсолютной реальности добытыхъ ею нормъ. Всѣ ея опыты и усилія, сдѣланныя въ этомъ направленіи, до сихъ поръ были напрасны. Отъ смѣшенія идеальнаго и реальнаго, отъ непосредственнаго превращенія мышленія въ бытіе философская мысль въ своемъ развитіи перешла къ теоріи параллелизма и адекватности мышленія и бытія, а въ настоящее время (въ наиболѣе популярныхъ философскихъ направленіяхъ: нормативизмъ Виндельбанда, нѣмецкомъ эмпириокритицизмѣ и англо-американскомъ прагматизмѣ) проводится взглядъ, что всякая дѣйствительность есть мысль. Послѣдній выводъ новѣйшаго философскаго умозрѣнія какъ разъ противоположенъ исходному его пункту. Философская мысль совершила въ своемъ развитіи законченный кругъ. Это даетъ право на заключеніе, что „пора онтологической метафизики прошла безвозвратно“, и что „если въ настоящее время метафизика возможна, то уже не онтологическая, а *хрематологическая*“. Она должна быть не теоріей бытія, а „теоріей цѣнностей“.

Вопросъ о реальности безусловно цѣнныхъ объектовъ мысли лежитъ за предѣлами философскаго умозрѣнія и можетъ быть рѣшенъ только *жизнью*, которая одна въ состояніи превратить абстрактныя цѣнности мысли въ живую, конкретную дѣйствительность. Жизнь есть система *практическихъ отношеній* къ тому, что для мышленія является только *теоретическимъ состояніемъ*. То, что въ философіи только представляется и мыслится, въ жизни становится объектомъ чувствъ и дѣйствій; идеалы мысли захватываютъ и подчиняютъ себѣ въ различныхъ областяхъ жизни человѣческія чувства и дѣйствія, воплощаются въ человѣческихъ учрежденіяхъ, захватываютъ собой личность и общественный строй. *Пропорціонально реализаціи* теоретическихъ цѣнностей возрастаетъ (по установленнымъ психологическимъ законамъ вѣры) и ихъ *реальность* для насъ. Такимъ образомъ, вопросъ о реальности безусловно цѣнныхъ объектовъ мысли можетъ быть

разрѣшенъ въ томъ смыслѣ, что это есть не теоретическая проблема, а *практическая задача*. Свой окончательный отвѣтъ на исходный вопросъ о предметномъ содержаніи и основаніяхъ нашей вѣры П. П. Соколовъ, въ предѣлахъ поставленной имъ задачи, даетъ въ слѣдующей формулѣ: „мы должны *вѣрить въ абсолютныя цѣнности мысли во имя ихъ абсолютной реальности въ жизни*“.

Въ статьѣ: „Къ вопросу объ основаніяхъ ариѳметики“ ¹⁾ г. Л. Саминскій выясняетъ гносеологическую цѣнность ариѳметическихъ сужденій. На чемъ покоится *всеобщая приложимость* и *необходимая достоверность* ариѳметическихъ сужденій? Отвѣтъ на этотъ вопросъ является у г. Л. Саминскаго выводомъ изъ ряда предварительныхъ изысканій о характерѣ какъ изначальнаго матеріала ариѳметическихъ понятій, такъ и всѣхъ элементовъ системы ариѳметики.

Изначальный матеріалъ ариѳметическихъ понятій составляетъ впечатлѣніе сосуществованія раздѣльныхъ образовъ въ группѣ или *чистое впечатлѣніе раздѣльной совмѣстности*. Это впечатлѣніе перерабатывается сознаніемъ въ два числовые образованія: 1) *представленіе* числа и 2) *понятіе* числа. Представленіе числа есть чувственный образъ группы предметовъ, почти не связанный съ понятіемъ о дѣлимости такой группы на отдѣльные предметы, какъ на единицы. Понятіе же числа содержитъ въ себѣ ясное знаніе того, что число состоитъ изъ единицъ и притомъ такъ, какъ представляемая числомъ группа предметовъ — изъ одного предмета, — то есть знаніе того, что свойственный числу признакъ разложимости формаленъ и не зависитъ отъ свойствъ вещей группы. Понятіе числа развивается, какъ выяснили психологи-кантіанцы, благодаря дѣйствию рефлектирующаго сознанія, которое оперируетъ надъ представленіями числа, разлагаетъ числовыя группы, замѣчая и считая, при этомъ, свои остановки.

Такъ какъ въ основаніи представленія числа лежитъ чистое впечатлѣніе раздѣльной совмѣстности, выражающее только характеръ сосуществованія вещей въ группѣ, то очевидно, что число, какъ абстрактъ отъ впечатлѣній раздѣльной совмѣстности, есть свойство не вещей, но *опыта въ его цѣломъ*: именно, оно констатируетъ дробленіе опыта на вещи

¹⁾ Вопрос. Ф. и Пс., кн. 82.

или соединеніе вещей въ опытѣ. Изъ опредѣленія сущности числовыхъ образованій слѣдуетъ также и то, что *условія счислимости суть условія раздѣльнаго существованія*. Желая вызвать представленіе числа, мы представляемъ себѣ собраніе палочекъ, точекъ, вообще, объектовъ, матеріальное содержаніе которыхъ исчезаетъ изъ поля сознанія, и отъ которыхъ остаются лишь чистыя впечатлѣнія сосуществованія въ группѣ.

Переходя къ логико-математической обработкѣ числовыхъ образованій, г. Саминскій останавливается прежде всего на терминѣ *равенства*, который онъ считаетъ единственно основнымъ, не разложимымъ на другіе термины. Сравненіе этого математическаго термина, равно какъ производнаго отъ него термина неравенства, съ логическими понятіями тождества и различія, приводитъ къ убѣжденію, что математическіе термины *не касаются содержанія связанныхъ въ предложеніи понятій, а только ихъ формы*. Понятіе равенства есть чисто формальное понятіе, приложенное къ формальному свойству счислимости: оно выражаетъ лишь то, что характеръ сосуществованія вещей въ двухъ группахъ предметовъ одинаковъ. Такой смыслъ имѣетъ, напримѣръ, сужденіе: $5=2+3$.

Отрицая (въ противорѣчій съ Кантомъ) самостоятельное существованіе синтетическихъ сужденій, какъ апріорныхъ, такъ и апостеріорныхъ, и признавая каждое сужденіе аналитическимъ, г. Саминскій и всѣ основныя предложенія ариѳметики считаетъ заключеніями скрытыхъ силлогизмовъ. Только въ этихъ силлогизмахъ изчезли изъ поля сознанія ихъ предпосылки, являющіяся непосредственно очевидными истинами. Общей предпосылкой, управляющей всѣмъ содержаніемъ ариѳметики, является аксіома *независимости числа отъ свойствъ счисляемаго*.

Но если всѣ элементы системы ариѳметики, равно какъ и числовыя образованія, носятъ формальный характеръ и въ концѣ-концовъ опираются на основную аксіому независимости числа отъ свойствъ счисляемаго, то эта аксіома, очевидно, не можетъ быть принадлежностью эмпирическаго, воспринимающаго опытъ субъекта; она кроется въ трансцендентальномъ субъектѣ, носителѣ формъ и условій опыта въ цѣломъ.

Природа числа, какъ функціи трансцендентальнаго субъекта, служитъ источникомъ гносеологической цѣнности ариѳ-

метическихъ сужденій. *Безусловная достовѣрность* этихъ сужденій зависитъ отъ особеннаго характера ихъ априорности, заключающейся въ томъ, что *никакой* новый опытъ не можетъ расширить ариеметическихъ понятій, что *весь* опытъ, необходимый ариеметикѣ, создается а priori; что мы напередъ знаемъ всѣ равновозможные, несомвѣстные и единственно возможные случаи того опыта, который подкрѣпляетъ данное положеніе. *Всеобщая приложимость* ариеметическихъ сужденій основывается на неизмѣнности закона ариеметическаго содержанія, то есть закона сосуществованія, каковой законъ есть законъ самаго устройства опыта и, слѣдовательно, содержится въ группѣ трансцендентальныхъ условій опытнаго познанія.

Обширная статья г. В. Марковникова: „Изъ новѣйшей литературы по вопросамъ историческаго познанія“ *) представляетъ собой критику логико-гносеологическихъ направленій въ новѣйшей исторической наукѣ. Г. Марковниковъ разбираетъ теоріи историческаго натурализма Шмайдлера, Ойленбурга и Эрхардта, теорію психологизма въ исторіи Лампрехта и реализма Гартмана и историческія теоріи, возникшія подъ вліяніемъ критической философіи.

Натуралистическая, психологическая и реалистическая теоріи историческаго познанія, изъ которыхъ г. Марковниковъ подробно останавливается на каждой въ отдѣльности, — эти теоріи всѣ сходятся между собою въ томъ, что въ проблемахъ логики и гносеологіи подчиняютъ историческую науку въ большей или меньшей степени естествознанію. Это произошло оттого, что въ XIX вѣкѣ логически руководящую роль играло естествознаніе, въ логикѣ же, какъ показываетъ ея исторія, центръ логическаго изслѣдованія переносился всегда въ ту научную отрасль, какая въ данный моментъ имѣла преобладающее значеніе. Собственное логическое существо историческаго познанія осталось не выясненнымъ, и именно, это обстоятельство составляетъ общій недостатокъ всѣхъ названныхъ теорій. Въ оцѣнкѣ ихъ г. Марковниковъ становится отчасти на почву имманентной критики, показывая расхожденіе въ этихъ теоріяхъ результатовъ изслѣдованія съ исходными ихъ пунктами. Но главная его задача — показать, что всѣ противорѣчія, неясности и расхожденія

*) Вопр. В. и Пс., кн. 85.

названныхъ теорій происходятъ оттого, что онѣ хотятъ, со стороны логическихъ методовъ, подчинить историческое знаніе естествознанію. Между тѣмъ, есть особый, специфическій методъ историческаго познанія—методъ оцѣнки, который неизбежно даетъ о себѣ знать (хотя нерѣдко въ логически непозволительныхъ формахъ) при всякомъ опытѣ логическаго конструирования исторіи, и который въ дѣйствительности управляетъ образованіемъ историческихъ понятій.

Методъ оцѣнки въ качествѣ специфическаго метода историческаго познанія формулированъ въ школѣ новокантианцевъ—нормативистовъ—Виндельбандомъ и Риккертомъ. Г. Марковниковъ всецѣло принимаетъ ихъ логическую конструкцію исторіи, разбирая различныя возраженія противъ нея, со стороны представителей др. направлений. Сущность этой конструкціи сводится къ слѣдующему.

Исходнымъ пунктомъ всякой вообще критической теоріи историческаго познанія служитъ общее гносеологическое утвержденіе, что наука отнюдь не отображаетъ объективный, независимый отъ сознанія, міръ явленій. Во всякомъ научномъ познаніи мы имѣемъ дѣло съ преобразованіемъ дѣйствительности, то есть съ упрощеніемъ ея безконечнаго разнообразія посредствомъ понятій, подъ которыми разумѣется „резюмирование существенныхъ элементовъ дѣйствительности“. Но это „упрощеніе“ въ различныхъ научныхъ областяхъ преслѣдуетъ различныя цѣли, а потому должно вестись и различными методами. Задачей однихъ понятій является преодоленіе экстенсивнаго и интенсивнаго многообразія вещей; въ нихъ уничтожаются всякіе воззрительные элементы, совершенно стирается „индивидуальный характеръ данной дѣйствительности“. Эти понятія составляютъ область естествознанія и содержатъ въ себѣ безусловно общія сужденія, иначе „законы природы“. Историческое познаніе, въ противоположность естествознанію, ставитъ своей задачей познаніе дѣйствительности въ ея единичныхъ, индивидуальныхъ проявленіяхъ. Исторія есть, поэтому, „наука о дѣйствительности“ по преимуществу.

При различіи цѣлей естественнонаучныхъ и историческихъ понятій они неизбежно требуютъ для своего образованія и принципиально различныхъ методовъ. Принципомъ образованія историческихъ понятій не можетъ быть понятіе закона, такъ какъ онъ уничтожаетъ индивидуальность. Историческій

методъ есть методъ оцѣнки, методъ соотнесенія объектовъ съ цѣнностями, имѣющими общеобязательное значеніе для человѣческаго сознанія. Чрезъ это соотнесеніе рядъ единичныхъ явленій связывается въ индивидуальное, неразрывное существо, въ единое историческое цѣлое.

Понятіе цѣнности нисколько не противорѣчитъ „объективности“ исторіи, такъ какъ въ критическихъ теоріяхъ имѣются въ виду цѣнности общеобязательныя, абсолютнаго характера. Такія общеобязательныя, абсолютныя цѣнности должны и могутъ быть установлены (конечно, только въ своихъ формальныхъ опредѣленіяхъ, а не въ содержаніи) на почвѣ критической гносеологіи, именно при посредствѣ ученія о сверхъиндивидуальномъ гносеологическомъ субъектѣ.

Кромѣ теорій Виндельбанда и Риккерта, г. Марковниковъ разсматриваетъ еще историческую теорію Зиммеля, возникшую тоже подъ вліяніемъ критической философіи. Проникновеніе историческаго познанія духомъ философскаго критицизма, по мнѣнію г. Марковникова, который въ данномъ случаѣ слѣдуетъ за цѣлымъ рядомъ другихъ дѣятелей науки въ различныхъ ея областяхъ,—такое проникновеніе неотложная задача для исторіи. Она должна идти тѣмъ же путемъ, какимъ идетъ все современное научное сознаніе.

В. С. Серебрениковъ въ истекшемъ году напечаталъ двѣ статьи, посвященныя изученію философіи Лейбница: 1) „Ученіе Лейбница о нравственной свободѣ человѣка“¹⁾ и 2) „Ученіе Лейбница о свободѣ воли“²⁾.

Въ первой статьѣ В. С. Серебрениковъ, на основаніи отдѣльныхъ сужденій и разбросанныхъ въ разныхъ сочиненіяхъ Лейбница замѣчаній, конструируетъ ученіе Лейбница о нравственной свободѣ. Нравственная свобода, по мнѣнію Лейбница, заключается въ подчиненіи воли яснымъ и раздѣльнымъ требованіямъ разума. Необходимымъ ея предположеніемъ является, такимъ образомъ, существованіе воли и разума.

Разумъ есть источникъ *нравственныхъ истинъ*, совпадающихъ, по гносеологіи Лейбница, съ ясными и раздѣльными требованіями разума, поскольку они касаются практической дѣятельности человѣка. До нравственныхъ истинъ можно въ

¹⁾ Вѣстн. психолог. крим. антр. и гипн. 1896, VII—IX.

²⁾ Ж. М. Н. Пр. 1896, іюнь.

известной мѣрѣ доходить опытнымъ путемъ, чрезъ индуктивное обобщеніе полученныхъ въ опытѣ впечатлѣній. Но такимъ способомъ нельзя достигнуть *безошибочной* оцѣнки добра и зла; ее въ состояніи дать одинъ только разумъ, которому отъ вѣка потенциально присущи (прирождены), въ числѣ другихъ истинъ, также и нравственныя истины, и который сообщаетъ намъ общее достовѣрное знаніе, по мѣрѣ того какъ природенныя истины становятся дѣйствительнымъ, наличнымъ его содержаніемъ. Разумъ обращаетъ вниманіе на то, какія идеи находятся въ немъ, и какія между ними взаимныя отношенія. Въ отличіе отъ другихъ природенныхъ истинъ, нравственныя истины усматриваются не въ непосредственной интуиціи, а посредствомъ дедукціи: онѣ выводятся изъ истинъ бытія Божія и безсмертія души.

Другимъ предположеніемъ нравственной свободы служить воля. Между разумомъ и волей нѣтъ необходимой связи. Разумъ требуетъ нравственно должнаго, воля же сама по себѣ слѣпа и механична; ея существо составляютъ усилія, соединенныя съ достиженіемъ какого-л. желанія. Управляемая желаніями, воля подчиняется сильнѣйшему изъ нихъ и дѣйствуетъ въ направленіи наименьшаго сопротивленія. Чтобы возвысить слѣпую и механичную волю на степень разумной воли, иными словами: возвысить челоуѣка до состоянія нравственной свободы, — для этого необходимо преобразовать „достойныя и должныя по суду разума желанія въ желанія наиболѣе сильныя и для осуществленія наиболѣе легкія сравнительно съ противоположными имъ желаніями“.

Въ различныхъ мѣстахъ своихъ сочиненій Лейбницъ дѣлаетъ замѣчанія относительно пути достиженія нравственной свободы. Онъ заключается въ томъ, что произвольное превращается въ произвольное и привычное, должное — въ естественно желательное. Въ этомъ процессѣ, по смыслу философіи Лейбница, особенное значеніе имѣетъ развитіе произвольнаго вниманія, чему Лейбницъ посвятилъ немало замѣчаній. Эти замѣчанія Лейбница, какъ и всѣ вообще сужденія его о нравственной свободѣ, вызываютъ особенный интересъ потому, что Лейбницъ дѣлалъ ихъ, не столько исходя изъ общихъ метафизическихъ предположеній, сколько на основаніи фактическихъ данныхъ, обнаруживающихъ въ немъ такую же глубину и пронизательность мысли, какъ и въ области отвлеченнаго мышленія.

Во второй изъ указанныхъ статей В. С. Серебрениковъ устанавливаетъ взглядъ Лейбница на человѣческую свободу, причемъ центръ тяжести статьи заключается въ опроверженіи принятаго среди историковъ философіи мнѣнія, будто Лейбницъ былъ детерминистъ. Это мнѣніе обыкновенно основывается на метафизической системѣ Лейбница,—именно, на его ученіи о предустановленной гармоніи, изъ котораго дѣлаютъ дедуктивный выводъ объ отрицаніи имъ у человѣка свободной воли. Но В. С. Серебрениковъ обращаетъ вниманіе на то, что Лейбницъ полемизировалъ противъ учений Гоббеса и Спинозы, какъ несогласныхъ съ интересами религіи и нравственности, и противопоставлялъ взглядамъ этихъ мыслителей собственное ученіе о свободѣ, какъ такое ученіе, которое отвѣчаетъ этимъ интересамъ. И эту полемику, и это противопоставленіе можно, конечно, объяснить недоразумѣніемъ. Но пристальное и долговременное изученіе сочиненій Лейбница во всемъ ихъ объемѣ, равно какъ знакомство со всѣми монографіями, касающимися вопроса о свободѣ воли у Лейбница, привели автора указанной статьи къ убѣжденію, что полемика Лейбница основывается на дѣйствительномъ утвержденіи имъ свободной воли человѣка, причемъ, именно, утвержденію, а не отрицанію ея отвѣчаетъ и метафизическая система Лейбница. Въ подтвержденіе своего освѣщенія даннаго пункта изъ философіи Лейбница, В. С. Серебрениковъ приводитъ слѣд. данныя, заимствованныя изъ системы Лейбница:

1. Жизнь каждой индивидуальной души идетъ согласно съ заложеннымъ въ ней индивидуальнымъ закономъ развитія, но ея закономерность, по представленію Лейбница, намъ непонятна. Богъ такъ устроилъ міръ и, въ частности, человѣческую душу, что нельзя говорить о *необходимой* или, по пониманію раціонализма, о *логической* связи душевныхъ явленій. А потому мы не въ правѣ и построить, и вывести ихъ дедуктивнымъ путемъ изъ общей природы души. Въ нашемъ распоряженіи только одинъ способъ объяснять закономерность душевной жизни: мы должны разбираться во временныхъ отношеніяхъ сосуществованія и послѣдовательности, углубляясь во внутренній смыслъ этихъ отношеній. Такое объясненіе душевной жизни, конечно, будетъ неполно, потому что опытное познаніе не въ состояніи объять всѣхъ факторовъ, участвующихъ въ вызовѣ душевныхъ явленій,

изъ которыхъ каждое отражаетъ въ себѣ, въ силу всеобщей связи вещей, жизнь цѣлаго міра, притомъ не только настоящую, но и будущую.

2. Лейбницъ прямо утверждаетъ способность человѣческой души къ опредѣленію конечными причинами, въ формѣ которыхъ выражается въ царствѣ разумныхъ существъ основной законъ всякаго сотвореннаго бытія—метафизическій законъ достаточнаго основанія. Человѣкъ, какъ разумное существо, способенъ ставить себѣ разумныя цѣли и съ точки зрѣнія ихъ оцѣнивать различныя влеченія своей души. Конечныя причины не принуждаютъ разумнаго дѣятеля, но склоняютъ его, являясь для него нравственной необходимостью. Онѣ имѣютъ не объективное, какъ дѣйствующія причины, но субъективное согласіе съ закономъ достаточнаго основанія, какъ съ рациональною нормой.

3. Ученіе Лейбница о мірѣ, какъ космосѣ, въ которомъ ни одна часть не можетъ уклониться отъ своей природы безъ того, чтобы не пришла въ разстройство вся система міра,—это ученіе, по представленію Лейбница, слѣдуетъ понимать такъ, что не человѣкъ приспособленъ къ міру, но міръ приспособленъ къ человѣку, какъ разумно-свободной личности. Человѣческая личность существуетъ для себя, а не для другого, и опредѣляется не этимъ послѣднимъ, а сама собой. Она остается неприкосновенной даже для Бога, который создаетъ души въ томъ самомъ видѣ, въ какомъ отъ вѣка созерцалъ ихъ въ Своемъ божественномъ умѣ.

4. Наконецъ, входящее въ систему предустановленной гармоніи мнѣніе Лейбница о предопредѣленности всей человѣческой дѣятельности также не противорѣчитъ признанію свободной воли. Предопредѣленіе Божіе основывается на предвѣдѣніи: Богъ не по произволу предопредѣлилъ человѣческую дѣятельность и, въ качествѣ результата ея, однихъ людей назначилъ ко спасенію, другихъ—къ гибели, но потому, что отъ вѣка зналъ, какъ каждый человѣкъ воспользуется свободой и какія усилія воли употребить для осуществленія своего нравственнаго долга. Человѣку такое знаніе недоступно, но для божественной мысли нѣтъ ничего непроницаемаго; Богъ въ непосредственной интуиціи созерцаетъ все, значить и всѣ поступки, какіе совершитъ человѣкъ въ своей жизни.

Итакъ, система предустановленной гармоніи не исклю-

часть свободной воли человѣка. „Лейбницъ былъ убѣжденъ, что каждый человѣкъ можетъ познать свой нравственный долгъ и усиліями своей воли исполнить его“. Въ этой способности исполнять нравственный долгъ, или въ силѣ нравственнаго самосозиданія Лейбницъ и видѣлъ сущность свободы. Почему не всѣ люди достигаютъ свободы, это Лейбницъ считалъ непостижимой для человѣка тайной. Нашему сознанию ясно только то, что свобода воли ограничена, потому что люди могутъ только постепенно, путемъ долгихъ и систематическихъ усилій, преодолевать влеченія, недостойныя по суду разума.

Въ статьѣ: „Л. Фейербахъ, какъ критикъ идеализма“ ¹⁾ г. Е. А. выясняетъ мѣсто Фейербаха въ развитіи германской философской мысли послѣ Канта. Фейербахъ въ послѣдній періодъ своей литературной дѣятельности (1841—1872 гг.) хотѣлъ примирить противоположности, раздиравшія прежнюю философію: безконечнаго и конечнаго, идеальнаго и реальнаго, мышленія и созерцанія, абсолютизма и позитивизма; хотѣлъ, чтобы всѣ эти противоположности не падали въ два различные міра—сверхчувственный, которому принадлежитъ сущность, и чувственный, которому принадлежитъ призрачность, но чтобы онѣ нашли мѣсто внутри самой чувственности. Этотъ философскій замыселъ Фейербаха осуществлялся имъ преимущественно въ критикѣ другихъ философскихъ направленій,—въ критикѣ, которая сводится къ тому, чтобы выявить заключающійся въ нихъ идеаль-реализмъ, къ которому, по мнѣнію Фейербаха, сводится въ конечномъ итогѣ рѣшительно всякая философія. Статья г. Е. А. посвящена изложенію такого рода критики относительно умозрительной идеалистической философіи.

Положительное значеніе новѣйшей идеалистической философіи Фейербахъ видѣлъ въ томъ, что, являясь дальнѣйшею ступенью христіанской теологіи, она раскрываетъ скрытое въ „чистомъ идеализмѣ“ христіанской теологіи реалистическое зерно. Неправильно представляя сущность религіи и теологіи въ стремленіи къ безконечному, абсолютно отличному отъ конечнаго, относительнаго, словомъ въ стремленіи къ чисто трансцендентному и абстрактному бытію, Фейербахъ утверждаетъ, что умозрительная философія „свѣла трансцен-

¹⁾ Ж. М. Н. Пр. 1906, февраль.

дентнаго Бога съ неба на землю“. Именно, она отождествила абстрактнаго и трансцендентнаго Бога съ разумомъ или субъектомъ, констатировавъ, что всѣ наши опредѣленія Бога, поскольку они духовныя опредѣленія, а не опредѣленія чувственности или силы воображенія, суть, въ сущности, свойства или предикаты разума. Другими словами, умозрительная философія обожествила субъектъ, духъ, разумъ.

Въ процессъ „реализаціи Бога“ Фейербахъ различаетъ три послѣдовательныхъ момента: 1) пантеизмъ Спинозы; 2) субъективный, ограниченный идеализмъ Канта и 3) объективный идеализмъ послѣкантивской идеалистической философіи, завершившійся абсолютнымъ идеализмомъ Гегеля. На всѣхъ этихъ ступеняхъ философская мысль старалась устранить: въ области метафизики дуализмъ абсолютнаго и относительнаго, безконечнаго и конечнаго, идеальнаго и реальнаго, субъекта и объекта, въ теоретико-познавательной области—противоположности всеобщаго и особеннаго, мысли и бытія и въ психологіи познанія—давній разладъ между апріорнымъ и апостериорнымъ познаніемъ. Но даже и философія Гегеля не рѣшила окончательно поставленной задачи; даже она представляетъ собой односторонній идеаль-реализмъ, такъ какъ трансцендентность субъекта по отношенію къ дѣйствительной природѣ въ ней не устранена.

Въ противоположность такому одностороннему идеаль-реализму умозрительной философіи, Фейербахъ считаетъ истиннымъ не одно всеобщее, но единство всеобщаго и особеннаго, или по терминологіи Фейербаха, *индивидуальное*. Въ индивидуальности устраняется противоположность всеобщаго и особеннаго, и отношеніе между ними сводится къ отношенію цѣлаго и части. Каждая индивидуальность одновременно представляетъ собой и членъ болѣе широкой, и совокупность болѣе узкихъ по объему и вмѣстѣ съ тѣмъ по содержанію индивидуальностей; слѣдовательно, она вмѣстѣ и зависима, и независима, относительна и абсолютна. Самую широкою по объему и по содержанію индивидуальностью является міровое цѣлое. Оно, какъ обладающее наибольшею реальностью, и является абсолютнымъ въ полномъ смыслѣ этого слова. Философія, изучающая это міровое цѣлое, этотъ универсумъ, очевидно, выступаетъ уже не съ относительнымъ, а съ полнымъ идеаль-реализмомъ; универсальнымъ принципомъ философіи становится дѣйствительное во всей ея цѣлокупности.

Оцѣнивая предложенную Фейербахомъ критику умозрительной идеалистической философіи, г. Е. А. считаетъ противопоставленіе философіи индивидуальнаго абсолютному идеализму Гегеля простымъ недоразумѣніемъ со стороны Фейербаха. На какомъ основаніи Фейербахъ утверждаетъ, что сущность философіи Гегеля заключается въ обожествленіи разума, субъекта? Гегель беретъ принципомъ своей философіи совсѣмъ не всеобщее, а органическое единство всеобщаго и особеннаго, реальное цѣлое. Гегелевскія идеи — не абстрактныя понятія, но реальности и имѣютъ между собой реальное соотношеніе, такъ что, въ противоположность формальнымъ логическимъ понятіямъ, съ ростомъ объема идеи растутъ и ея содержаніе, ея реальность. Самою послѣднею, абсолютною идеей для Гегеля является раскрывающееся міровое цѣлое. Но тогда чѣмъ философское ученіе Фейербаха объ индивидуальностяхъ и универсѣ, какъ послѣдней и абсолютной индивидуальности, отличается отъ ученія Гегеля объ идеяхъ и абсолютной идеѣ, включающей въ себѣ всѣ низшія идеи? Г. Е. А. понимаетъ взаимное отношеніе между двумя мыслителями въ данномъ пунктѣ, какъ отношеніе зависимости Фейербаха отъ Гегеля. Фейербахъ въ *критикѣ* философіи Гегеля борется съ воображаемымъ Гегелемъ, но онъ воспроизводитъ дѣйствительное его ученіе, произведшее на него громадное впечатлѣніе еще въ юности, въ своемъ признаніи индивидуальности въ роли основного принципа философіи. Этимъ послѣднимъ обстоятельствомъ опредѣляется и мѣсто Фейербаха въ развитіи нѣмецкой философіи послѣ Канта. Философія Фейербаха, если имѣть въ виду второй періодъ его литературной дѣятельности, есть одинъ изъ этапныхъ пунктовъ въ движеніи философской мысли отъ Канта къ Гегелю.

Н. Д. Виноградовъ въ статьѣ: „Этические воззрѣнія Шефтсбѣри“¹⁾ выясняетъ историко-философское значеніе этого англійскаго мыслителя, который теперь малоизвѣстенъ, но который въ началѣ XVIII-го вѣка имѣлъ большое значеніе, какъ типичнѣйшій представитель этики „нравственнаго чувства“. Одни мыслители, какъ Бѣтлеръ и Гетченсонъ продолжали и развивали доктрину Шефтсбѣри, другіе подвергли ее жестокой критикѣ, на примѣръ, Мандевиль и Беркли,

¹⁾ Вопр. Ф. и Пс. кн. 81 и 82.

а Юмъ и А. Смитъ переработали ее и положили въ основу своихъ этическихъ ученій, которыя въ свою очередь послужили основаніемъ для утилитарной морали, какъ она нашла себѣ выраженіе въ трудахъ Бентама и Д. Ст. Милля. Наконецъ, этика категорическаго императива была выдвинута въ противовѣсъ морали нравственнаго чувства, такъ что косвенно Шефтсбѣри повліялъ и на великаго нѣмецкаго мыслителя.

Главнѣйшіе моменты этическаго ученія Шефтсбѣри: введеніе симметріи, гармоніи въ рангъ основного принципа морали и эстетическая окраска всего міросозерцанія; роль философіи, какъ руководительницы въ отысканіи этическихъ принциповъ; специальная теорія аффектовъ и ихъ классификація; добродѣтель, какъ гармонія или „экономія“ аффектовъ, и темпераментъ или характеръ, какъ результатъ этой гармоніи въ живомъ существѣ; сравнительная рационалистическая разсѣнка аффектовъ съ точки зрѣнія благосостоянія индивидуума; значеніе нравственнаго чувства (*moral sense*), какъ главнаго критерія въ процессѣ этической дѣятельности, его природа и лежащіе въ его основаніи рефлексивные или рациональные аффекты; извращеніе моральнаго чувства въ конкретныхъ его обнаруженіяхъ, особенно при соприкосновеніи съ различными формами религіозной жизни; источникъ обязательности велѣній морали и утилитарный характеръ этики Шефтсбѣри,—все это такъ формулировано въ моральный доктринѣ Шефтсбѣри, что не остается никакого сомнѣнія относительно ея *эклектическаго* характера. Н. Д. Виноградовъ устанавливаетъ заимствованія особенно изъ античной философіи до-аристотелевскаго и послѣ-аристотелевскаго періода, а изъ новой философіи указываетъ, какъ на ближайшихъ предшественниковъ Шефтсбѣри, на Кумберленда и Локка. Оригинальность Шефтсбѣри и его значеніе въ исторіи морали опредѣляется только тѣмъ, что онъ болѣе выпукло и иногда въ своеобразныхъ комбинаціяхъ выставилъ принципы, которые у его предшественниковъ были въ зачаточной и часто неопредѣленной формѣ. Это нужно сказать объ утилитаризмѣ въ этикѣ Шефтсбѣри, о выдвиганіи имъ социальныхъ инстинктовъ и подчеркиваніи неизбежнаго взаимодѣйствія между эгоистическими и альтруистическими стремленіями, о гармоніи аффектовъ, особенно же о характе-

ристикѣ моральнаго чувства и отрицательномъ отношеніи къ внѣшнимъ, въ частности, религіознымъ санкціямъ морали.

Кромѣ упомянутыхъ въ обзорѣ статей и пзслѣдованій по гносеологіи и исторіи философіи, за истекшій годъ были еще напечатаны въ „Вѣрѣ и Разумѣ“ слѣдующія статьи историко-философскаго содержанія: 1) Л. Багрецова — „Возраженіе Юма противъ тождественности личности и ихъ разборъ“ и „Этика Спинозы съ философской точки зрѣнія“; 2) К. Сильченкова — „Ученіе Гартмана о трехъ стадіяхъ иллюзіи“; 3) И. Щеглова — „Религіозное міровоззрѣніе Гартмана“ (№№ 5—6; 11—14; 16—19).

Василій Успенскій.



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Санкт-Петербургская православная духовная академия Русской Православной Церкви – высшее учебное заведение, целью которого является подготовка священнослужителей, преподавателей духовных учебных заведений и специалистов в области богословских и церковных наук. Подразделениями академии являются: собственно академия, семинария, регентское отделение, иконописное отделение и факультет иностранных студентов.

Проект по созданию электронного архива журнала «Христианское чтение»

Проект осуществляется в рамках процесса компьютеризации Санкт-Петербургской православной духовной академии. В подготовке электронных вариантов номеров журнала принимают участие студенты академии и семинарии. Руководитель проекта – ректор академии епископ Гатчинский Амвросий. Куратор проекта – проректор по научно-богословской работе священник Димитрий Юревич. Материалы журнала подготавливаются в формате pdf, распространяются на компакт-диске и размещаются на сайте академии.

На сайте академии
www.spbda.ru

- события в жизни академии
- сведения о структуре и подразделениях академии
- информация об учебном процессе и научной работе
- библиотека электронных книг для свободной загрузки