

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1888.

№ 6.

МАРТЪ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Московскій періодъ (1821—1867 гг.) проповѣднической дѣятельности митрополита Филарета (Дроздова) (продолженіе). И. Бореунскаго	371—393
Русская и нѣмецкая школа (продолженіе). Свщ. Т. Буткевича	394—416
Наши новые „философы и богословы“ (окончаніе). Т. Стоянова	417—452
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Метафизическій анализъ идеальнаго познанія. В. Будрявцева.	243—262
Онтологія или метафизическое ученіе о бытіи вообще. (По В. Bowne'у). Архимандрита Бориса	263—278
Моральная философія стоиковъ въ отношеніи къ христіанству (продолженіе). С. Говорова.	279—296
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Адресъ Евангелическаго Союза Его Императорскому Величеству Александру III, Императору Всероссійскому.—Письмо Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода къ Эдуарду Навиллю, президенту Швейцарскаго центрального комитета Евангелическаго Союза.—Отчетъ Харьковскаго Комитета Православнаго Миссіонерскаго Общества.—Отъ Харьковскаго Комитета Православнаго Миссіонерскаго Общества (окончаніе).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	

ХАРЬКОВЪ.

ТИПОГРАФІЯ ОКРУЖНАГО ШТАВА, нѣмецкая, № 26.

1888.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

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

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

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

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №.

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

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТѢ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

Подписка принимается: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской Духовной Семинаріи, въ свѣчной лавкѣ при Покровскомъ монастырѣ, въ конторѣ типографіи Окружнаго Штаба, Нѣмецкая, № 26 и въ книжныхъ магазинахъ В. и А. Бирюковыхъ и Д. Н. Полуехтова на Московской ул.; въ Москвѣ: въ книжномъ магазинѣ Андрея Николаевича Ферапонтова и въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ Тузова, Садовая, д. № 16.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884, 1885, 1886 и 1887 годы, по уменьшенной цѣнѣ, т. е. по 7 рублей за каждый годъ, и „Харьк. Епарх. Вѣдомости“ за 1883 годъ, по 5 (вмѣсто 7) рублей за экземпляръ съ пересылкою.

Πίστει νοοῦμεν,

Въ рою разумъваемъ.

Евр. XI, 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, Марта 31 дня 1888 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

Московскій періодъ (1821 — 1867 гг.) проповѣднической дѣятельности митрополита Филарета (Дроздова).

(Продолженіе *).

Въ отсутствіе митрополита Филарета изъ Петербурга направленная противъ него буря все крѣпчала и крѣпчала, волны вздымались, все выше и выше, пока не разразились въ 1824 году крушеніемъ дѣла, которое онъ защищалъ, и оскорбленіемъ его незапятнанной ничѣмъ дотолѣ чести. Фотій все болѣе и болѣе прибрѣталъ вліянія на дѣла и лица, стоявшія во главѣ управленія, и все болѣе и болѣе настойчиво ратовалъ противъ Библейскаго Общества и лицъ, стоявшихъ на сторонѣ его. Такъ архіепископъ ярославскій Симеонъ къ епископу Царенію отъ 20 ноября 1823 года писалъ: „дивлюсь отзывамъ старца ¹⁾ о Фотіѣ. Кажется, онъ не стоитъ ихъ“ ²⁾. И подлинно Фотій былъ только орудіемъ въ рукахъ болѣе сильныхъ и искусныхъ. Его настраивалъ графъ Аракчеевъ, привлекшій къ содѣйствію себѣ еще, какъ замѣчено было выше, адмирала А. С. Шишкова, человѣка честнаго, но до фанатизма неумѣреннаго ревнителя старины и противника новизны, между прочимъ и Библейскаго Общества. Помогали еще и нѣкоторые иные по разнымъ, большею

*¹⁾ См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1888 г. № 2.

²⁾ Т. е. митрополита Серафима.

³⁾ Писемъ разныхъ лицъ къ Царенію въ изд. ред. *Прав. Обзор.* стр. 26.

частію своекорыстнымъ цѣлямъ. Общими усиліями прежде всего удалось имъ склонить на свою сторону митрополита Серафима, а затѣмъ, въ маѣ 1824 года, ¹⁾ свергнуть князя А. Н. Голицына. Послѣдній вынужденъ былъ оставить должности министра духовныхъ дѣлъ и народнаго просвѣщенія, а равно и президента Библейскаго Общества, оставшись лишь при управленіи почтовою частію. Должность министра духовныхъ дѣлъ была уничтожена, а значительнѣйшая доля правъ и обязанностей по этой должности перешла къ оберъ-прокурору св. Синода, которымъ остался князь П. С. Мещерскій. Должность министра народнаго просвѣщенія поручена была Шишкову, — а должность президента Библейскаго Общества, которое Государь не хотѣлъ уничтожить, вопреки желаніямъ противниковъ его, — митрополиту Серафиму. Аракчеевъ-же удовольствовался тѣмъ, что ему было желательнѣе и нужнѣе всего, — исключительною близостію къ Императору и вліяніемъ на всѣ отрасли управленія, каковое вліяніе и значеніе при дворѣ доселѣ раздѣлялъ съ нимъ князь Голицынъ. Несмотря на противленіе государя закрытію Библейскаго Общества, лица, ставшія теперь во главѣ управленія и желавшія этого закрытія, особливо-же Шишковъ, ²⁾ не только стали тормозить ходъ дѣлъ этого Общества, но и всякими мѣрами способствовать уничтоженію всего, чего оно доселѣ достигало великими жертвами и усиліями, стали, такъ сказать, способствовать своего рода самоумерщвленію этого Общества. А при этомъ, какъ само собою понятно, нельзя было не потревожить и лица, такъ или иначе прикосновенныя къ Обществу и по невѣдѣнію-ли о перемѣнахъ въ управленіи дѣлами, или по убѣжденію въ правотѣ своего дѣла, способствовавшія процвѣтанію его. Весьма много пришлось пострадать и Филарету. Съ вѣрою въ правоту дѣла, на сторо-

¹⁾ Именно 17 мая. См. *Извѣстія Библ. Общества* за 1824 г. стран. 253. Спб. 1824.

²⁾ Послѣ майской перемѣны министерства уже честный, но фанатическій старикъ Шишковъ выступаетъ на первый планъ. Аракчеевъ-же, достигшій главнаго, какъ-бы только уже не хотя и по его настоятельному побужденію содѣйствуетъ ему.

нѣ котораго онѣ стоялъ въ отношеніи къ Библейскому Обществу, съ вѣрою въ справедливость людей, стоявшихъ до и послѣ майской перемѣны во главѣ управленія, которымъ онѣ, кромѣ добра и уваженія, никогда ничего не оказывалъ, и изъ которыхъ, по крайней мѣрѣ князя Голицына и митрополита Серафима ¹⁾, онѣ считалъ даже искренне расположенными въ себѣ, святитель московскій съ неуклонною правильностію совершалъ дѣла пастырскаго служенія своего, право правилъ слово истины и вообще вполнѣ честно исполнялъ всѣ такъ или иначе возложенныя на него обязанности. Конечно, по прежнему, однимъ изъ главнѣйшихъ видовъ дѣятельности святителя было ревностное проповѣданіе слова Божія, не только въ самой Москвѣ, но и по епархіи. Въ проповѣдяхъ его за вторую половину 1823-го и за весь почти 1824 годъ, конечно, главное содержаніе составляетъ изложеніе истинъ слова Божія и примѣненіе ихъ къ тѣмъ или другимъ слушателямъ. Но при этомъ невольно иногда прорываются у проповѣдника, (которому, какъ само собою понятно, не могли быть неизвѣстны и тѣ петербургскія событія, кои, не касаясь пока его самого лично, касались однако-же Библейскаго Общества и его ближайшихъ дѣятелей) выраженія, хотя и весьма осторожныя, характеризующія то или другое настроеніе его по поводу событій, которыми сопровождалось постепенное, такъ сказать, умирание Библейскаго Общества. Таковы напримѣръ слова: „въ день собора святаго архистратига Михаила“, говоренное въ Архангельскомъ соборѣ 8 ноября 1823 года, о прецирательствѣ Михаила съ діаволомъ о *Моисеевъ тѣлеси* (Гуд. ст. 9); „въ день обрѣтенія мощей св. Алексія митрополита“, говоренное въ Чудовѣ монастырѣ 20 мая 1824 года на текстъ: *блаженни плачущи нынѣ: яко возмѣтется* (Лук. VI, 21); „въ недѣлю по Воздвиженіи“, провнесенное въ 1824 году

¹⁾ Припомнимъ впрочемъ къ случаю раньше приведеннаго нами слова письма Филарета къ родителю, писаннаго еще въ 1812 году, и о Шишковѣ, что онѣ Филарету „пріятный знакомецъ“. См. журн. „Вѣра и Разумъ“ 1884 т. II, отд. церк. стр. 153.

(но по показаніямъ Евреиновскаго сборника произнесенное не осенью, а весною, именно въ недѣлю крестопоклонную 9-го марта) ¹⁾ и приглашающее слушателей къ тому; чтобы „внимательно размыслить, что значить *постыдиться Сына человеческого и словеса Его* (Марк. VIII, 38), и какъ можно впасть въ сіе преступленіе, ²⁾ и др. Такъ въ первомъ изъ этихъ словъ мы читаемъ: „Если представимъ одного изъ первыхъ друзей царевыхъ и одного изъ послѣднихъ рабовъ, обличеннаго въ преступленіи и осужденнаго, разность между сими очень еще мала въ сравненіи съ разностию между Михаиломъ Архангеломъ и діаволомъ. Много-ли позволить предъ собой вельможа осужденному преступнику? Но Михаилъ Архангелъ позволяетъ діаволу препираться съ собою. Когда повѣствователь о сей распрѣ замѣчаетъ, что Михаилъ *не навелъ хульнаго суда*: сіе даетъ разумѣть, что *діаволъ* произносилъ-же хульный судъ. Архангелъ Михаилъ! Онъ не смѣлъ отвѣчать безумному по его безумію. Посмотрѣли бы на сію Ангельскую распрю люди, принимающіе себѣ высочія званія, которыя однакоже не выше земнаго, и вспомнили-бы при семъ, какъ иногда обращаются они съ людьми, которыхъ почитаютъ ниже себя. Какъ часто даже не за вину, и не въ распрѣ унижаютъ подобныхъ себѣ укоризненными и хульными названіями ³⁾. И далѣе какъ-бы кто ни разсуждалъ о предметѣ сего спора, никто не усомнится въ томъ, что на сторонѣ Михаила была совершенная правда, а на сторонѣ противника его несправедливость совершенная. Несмотря на то, діаволъ препирается, а Михаилъ Архангелъ не смѣетъ. Мы, за которыхъ также, и, безъ сомнѣнія, многократно, Ангелы Хранители наши препираются и сражаются съ діаволомъ, дабы сохранить насъ, не по нашему достоинству, но по ихъ небесному челоуѣколюбію, подражаемъ ли въ нашихъ земныхъ спорахъ терпѣнію и кротости небесныхъ защитниковъ нашихъ? Терпимъ ли и тогда, когда совершенно увѣрены въ несправед-

¹⁾ См. Сочин. Филар., т. II, 124 стран. и примѣч.

²⁾ Тамъ-же, стр. 143.

³⁾ Тамъ-же, стр. 290—291.

ливости препирающихся съ нами? Сохраняемъ-ли кротость и противъ явной наглости? Не часто-ли напротивъ того съ упорствомъ и ожесточеніемъ препираемся за то, въ справедливости чего сами неувѣрены“¹⁾ и т. д. Или изъ слова на 9-е марта 1824 года: „Войдемъ въ какое-нибудь изъ обыкновенныхъ собраній въ домѣ или на преддворіи; поищемъ христіанъ между сынами вѣка сего; вслушаемся въ разговоры. Тотчасъ услышимъ ласкательство, злорѣчіе, голосъ тщеславія, корысти, смѣхъ легкомыслія, вопли нетерпѣливости, сужденія о всемъ, что знаютъ, и чего не разумѣютъ“²⁾. А вотъ еще выдержка изъ проповѣди, сказанной 20 мая того-же 1824 года, т. е. тогда, когда уже состоялось паденіе князя Голицына, слѣдовательно, когда такіа лица, какъ извѣстный основатель и деспотическій распорядитель военныхъ поселеній, извѣстный своею близостію ко двору вельможа графъ Аракчеевъ, и его сподвижники, не уступавшіе другъ другу въ упорствѣ при защитѣ своихъ мнѣній, хотя-бы и неосновательныхъ, архимандритъ Фотій и адмиралъ Шишковъ, уже торжествовали свою побѣду. Разумѣемъ проповѣдь, сказанную на текстъ: *блаженни плачущи нынѣ: яко возмъется, и приглашающую слушателей подумать „о смѣхѣ міра—безъ смѣха, и о плачѣ Евангельскомъ—безъ унынія“*³⁾. Въ этой проповѣди наше вниманіе обращаютъ на себя въ настоящую минуту особенно слѣдующія слова: „подумайте *смѣющіеся нынѣ*, живущіе только настоящимъ удовольствіемъ, какое странное и неумѣстное явленіе вы представляете изъ себя нынѣ, хотя-бы ничѣмъ не угрожало вамъ будущее! Не напрасно мудрецъ входитъ въ распрю противъ смѣха и веселія: *смѣху рекохъ: погрѣшеніе, и веселію: что сіе твориши* (Евкл. II, 2): „я сказалъ смѣху: ты безумствуешь; я сказалъ веселію: что ты дѣлаешь?“ Испытавъ пріятное во всѣхъ на землѣ видахъ, онъ узналъ, что въ любезномъ смѣхѣ міра кроется нынѣ, и что изъ него

¹⁾ Стр. 291—292.

²⁾ Стран. 147.

³⁾ Стран. 307.

послѣ откроется. *Даже среди смѣха, говорить онъ, болитъ сердце, послѣдняя-же радости въ плачь переходятъ* ¹⁾. (Притч. XIV, 13); то-есть чувственное удовольствіе и само въ себѣ всегда не чисто, но смѣшено съ непріятностію, и утомительно и въ своихъ послѣдствіяхъ бѣдственнo; ибо не только исчезаетъ, но и превращается наконецъ въ противное ²⁾. Въ этомъ отрывкѣ изъ проповѣди, которая, съ другой стороны, въ виду текста, лежащаго въ ея основаніи, направлена къ утѣшенію скорбящихъ, кромѣ предостереженія людямъ, предававшимся смѣху и веселію, быть можетъ, на счетъ скорби, плача другихъ; примѣчательно то, что проповѣдникъ предлагаетъ русскій переводъ славянскаго текста св. Писанія и сверхъ того принимаетъ во вниманіе еврейскій текстъ. Для людей, знающихъ, изъ-за чего и въ какой степени упорно ратовали тѣя лица, какъ Фотій и Шишковъ, противъ Библейскаго Общества и одного изъ главнѣйшихъ дѣлъ послѣдняго перевода Библии на русскій языкъ, понятно будетъ наше настоящее замѣчаніе. Но послѣдимъ къ изображенію того, что собственно Филаретъ испыталъ за тотъ-же тяжкій 1824 годъ. Въ мартѣ 1824 года онъ созвалъ членовъ московскаго отдѣленія онаго на генеральное собраніе, для выслушанія отчета за истекшій 1823 годъ. При этомъ онъ, по „принятому обычаю“, произнесъ также и рѣчь, въ которой, упоминая о различнаго рода отчетахъ (*работный, хозяйственный и нравственный*), которыхъ собраніе въ правѣ требовать отъ комитета, останавливается долѣе всего на отчетѣ *нравственномъ*, то-есть на отчетѣ „въ томъ, какую нравственную прибыль принесло Библейское Общество христіанскому человѣческому обществу“ ³⁾. Какъ-же ораторъ намъ отвѣчаетъ на этотъ вопросъ? „На требованіе“ такого отчета, говоритъ онъ, „отвѣтствовать можно во-первыхъ, что“ такъ какъ „существенный плодъ, который при-

¹⁾ Къ этимъ словамъ самъ проповѣдникъ дѣлаетъ такое примѣчаніе: „съ еврейскаго текста“.

²⁾ Сочин. Филар. II, 308—309.

³⁾ Извѣстія Библейскаго Общества за 1824 годъ, стр. 205.

нести можетъ и приносить Библейское Общество чрезъ распространеніе книгъ Священнаго Писанія, а чрезъ нихъ истиннаго христіанскаго ученія; рождается въ сердцахъ“, то „единъ Сердцевѣдецъ можетъ вѣрно исчислить и оцѣнить плодъ духовный, какой въ сердцахъ рождается“. Впрочемъ „самое желаніе читать священныя книги, во многихъ возбужденное по случаю столь гласнаго ихъ распространенія, есть уже залогъ нравственнаго ихъ улучшенія, подобно какъ въ тѣлесныхъ болѣзняхъ возбуждающееся желаніе пищи и правильный вкусъ полагается между признаками выздоровленія. Во-вторыхъ, на требованіе нравственнаго отчета въ продолжающемся нынѣ распространеніи чтенія священныхъ книгъ, можно сказать, что сей отчетъ получать въ свое время потомки. Кто весною посѣялъ сѣмя травное, у того слѣдующею осенью можно спросить, сколько онъ собралъ: но кто посѣялъ сѣмя плодovitаго дерева, у того и послѣ нѣсколькихъ лѣтъ иногда еще рано спрашивать, съ избыткомъ-ли заплачено ему плодами за иждивеніе и труды сѣянія и возвращенія. Сѣющій сѣмя слова Божія сѣетъ для вѣчности: не поздно будетъ, если сильный всходъ посѣяннаго болѣе окажется во второмъ, нежели въ первомъ родѣ, отъ сѣмени, которое падетъ на мягкую землю юныхъ сердецъ при улучшенномъ воспитаніи.—Въ-третьихъ, если-бы кто захотѣлъ настоятельно требовать, чтобы ему показали, какое примѣтное дѣйствіе произведено усиліями здѣшняго Библейскаго Общества въ тѣхъ наипаче людяхъ, которые болѣе близки, и по нѣкоторому предварительному образованію болѣе кажутся способными къ принятію отъ онаго желаемыхъ впечатлѣній: да будетъ намъ позволено сей настоятельности противополжить нѣкоторую смѣлость; и просить вопрошающихъ, чтобы они размыслили, кто кому болѣе обязанъ въ семъ случаѣ отчетомъ: Общество-ли людямъ; для которыхъ и между которыми оно дѣйствуетъ, или напротивъ они Обществу? Если-бы въ странѣ, страдающей скудостію хлѣба, составилось общество пропитанія, собрало пособія, открыло по мѣстамъ продажу хлѣба по умѣренной цѣнѣ, а для немущихъ безденежную раздачу онаго: чего болѣе можно требовать отъ сего благотворитель-

наго общества для сей страны? Обязано-ли оно еще отвѣтствовать, если кто захочетъ лучше питаться кореньями, или чѣмъ нибудь подобнымъ, нежели покупать чистый хлѣбъ, или если въ какомъ присоединившаяся къ голоду болѣвнѣ совсѣмъ угасила желаніе пищи? Такъ, когда Библейское Общество, съ своей стороны, повсюду предлагаетъ священныя книги для напitanія страждущихъ голодомъ слышанія слова Божія: должно-ли оно еще отвѣтствовать, довольно или не довольно пользуются сею здоровою и спасительною пищею? Не болѣе-ли напротивъ оно въ правѣ, послѣ десяти своихъ отчетовъ ¹⁾, хотя однажды предложить тѣмъ, для которыхъ оно трудится, чтобъ и они подумали, не обязаны ли отчетомъ, если не Обществу, по крайней мѣрѣ себѣ самимъ, въ томъ, какъ пользовались доброжелательными для нихъ усиліями Общества?“ И далѣе въ при мѣрѣ требованія подобнаго отчета, ораторъ приводитъ слова св. Іоанна Златоуста изъ 2 и 5 бесѣдъ на Ев. отъ Маттея о потребности чтенія Св. Писанія и поученія въ немъ и для мірскихъ людей, а не для однихъ монаховъ, причемъ добавляетъ, что неисполненіе этого требованія во дни Златоуста могло еще имѣть извиненіе для себя въ томъ, что тогда не было книгопечатанія и слѣдовательно не было столь удобнаго способа къ умноженію и распространенію экземпляровъ книгъ Св. Писанія, какъ въ настоящее время.— „Наконецъ“ ораторъ считаетъ нужнымъ „упомянуть о послѣднемъ отчетѣ, отъ котораго уже никому не можно будетъ уклониться, когда онъ будетъ потребованъ. Его потребуетъ само Слово Божіе, по непреложному изреченію Іисуса Христа: *не приемлай глаголь Моихъ иматъ судящаго ему: слово еже глаголаехъ то судитъ ему въ послѣдній день* (Іоан. XII, 48). Какой дадимъ мы Ему отчетъ, если оно вѣкогда скажетъ намъ: по правосудію, вы достойны были того, чтобы странствовать отъ моря до моря, и отъ стѣвера до востока, и обтекать,

¹⁾ Россійское Библейское Общество начало открытыя свои дѣйствія съ 1818 г. См. наше упомянутое изслѣдованіе въ *Филарет. Юбил. Сборникъ* т. II, стр. 220 и дал. Москва. 1883.

ищуще словесе Господня, и не обрѣсти (Амос. VIII, 12); но по милосердію къ вамъ, Я странствовало по вашимъ городамъ и весямъ, ища васъ; почто вы Меня или не принимали, или не довольно искренно принимали? Почто не учились отъ Меня мыслить, чувствовать, дѣйствовать, жить, умирать и возставать въ воскресеніе жизни? И заключаетъ свою рѣчь такимъ знаменательнымъ обращеніемъ къ самому Слову: „Божественное Слово, живое и дѣйственное и судительное помышленіемъ и мыслямъ сердечнымъ! пріемлетъ Тебя сердце наше, и руки наши, по возможности, передаютъ Тебя братіямъ нашимъ. Наставляй всѣхъ насъ, живи и дѣйствуй во всѣхъ насъ, суди и исправляй наши помышленія и расположенія сердечныя, и, по благодати Отца Слова, не осуди насъ въ послѣдній день“¹⁾. Кромѣ генеральнаго собранія членовъ московскаго отдѣленія Библейскаго Общества Филаретъ и послѣ майской перемѣны министерства и главнаго управленія дѣлами Общества, именно 12 августа того-же 1824 года, пригласилъ членовъ на засѣданіе для обсужденія текущихъ дѣлъ. Выписка изъ журнала этого засѣданія напечатана была потомъ въ № 69 *Московскихъ Вѣдомостей* за тотъ-же годъ подъ 27-мъ августа. И вотъ это-то обстоятельство, не особенно важное и въ существѣ своемъ вполне законное,—такъ какъ Россійское Библейское Общество юридически еще существовало во всей своей организаци и со всѣми своими прежними отправлениями,—подало поводъ новому министру просвѣщенія, адмиралу Шишкову, разразиться бурнымъ потокомъ негодованія на архіепископа московскаго, въ письмѣ на имя

¹⁾ *Извѣстія о дѣйствіяхъ и успѣхахъ Библейскихъ Обществъ въ Россіи и другихъ государствѣхъ. 1824.* Стр. 205—210. Спб. Типогр. Н. Греча, 1824. Мы нарочито сдѣлали возможно болѣе обширную выдержку изъ этой замѣчательной рѣчи; ибо во-первыхъ, она служитъ наилучшимъ дополненіемъ къ раньше приведенной рѣчи; сказанной въ началѣ 1822 года, со-стороны отношенія Филарета и другихъ лицъ къ дѣлу, теперь разсматриваемому, а во-вторыхъ изданіе, въ которомъ она напечатана, въ настоящее время представляетъ собою библиографическую рѣдкость. Мы имѣли подъ руками экземпляръ этого изданія, принадлежащій библиотекѣ Московской Духовной Академіи.

графа Аракчеева отъ 13 сентября того-же года. Аракчеевъ сообщилъ содержаніе этого письма митрополиту Серафиму, какъ президенту Библейскаго Общества. Митрополитъ Серафимъ, въ свою очередь, отъ 16 сентября писалъ письмо Филарету на латинскомъ языкѣ, убѣждая его „не посылать ничего въ газеты, для напечатанія, о дѣлахъ библейскихъ, какъ-то сдѣлано было имъ въ предшествовавшіе дни, а въ случаѣ надобности присылать въ Петербургъ для напечатанія въ извѣстіяхъ Библейскаго Общества“¹⁾. Въ томъ же смыслѣ и около того-же времени писалъ Филарету и бывшій ученикъ его и неизмѣнный другъ, въ то время викарій Серафима Григорій Постниковъ, съ добавленіемъ извѣстія, что „Шишковъ, слыша о томъ, что происходило въ Москвѣ по библейскому дѣлу, послалъ въ университетскую типографію приказъ, чтобы тамъ не печатали, ежели что будетъ прислано изъ Библейскаго Общества“²⁾. А вотъ какъ около того-же времени Юрьевскій архим. Фотій писалъ къ Симоновскому въ Москвѣ архим. Герасиму: „Православіе торжествуетъ. Порадуйся, старче преподобный! Нечестіе пресѣклось; армія богохульная діавола паде, ересей и расколовъ языкъ онѣмѣлъ, общества всѣ богопротивныя, якоже адъ, сокрушились. Министръ нашъ одинъ Господь Іисусъ Христосъ во славу Бога Отца, аминь. Р. С. Молися о А. А. Аракчеевѣ; онъ явился рабъ Божій за св. Церковь и вѣру, яко Георгій Побѣдоносецъ. Спаси его Господи“³⁾. Но и это еще не все. Съ 1 ноября начинается со стороны того-же адмирала Шишкова ярое нападеніе на катихизисы Филарета (главнымъ образомъ за то, что въ нихъ тексты св. Писанія приведены въ русскомъ переводѣ) кончившееся запрещеніемъ продажи ихъ⁴⁾. Въ своемъ неумѣренномъ,

¹⁾ См. объ этомъ, какъ и вообще подробности этого прискорбнаго дѣла, въ упомянутомъ изслѣдованіи нашемъ въ *Филар. Юбил. Сборн.* т. II, 278; 271 и дал. *Извѣстія Библ. Общ.* до Октября 1824 г. кое-какъ протянулись, а въ Октябрѣ также прекращены были по настоянію Шишкова.

²⁾ См. тоже наше изслѣдованіе въ *Филарет. Юбил. Сборникъ* т. II, стр. 273

³⁾ Тамъ-же, стр. 274.

⁴⁾ Подробности см. тамъ-же стр. 274 и далѣе также стр. 702 и далѣе. Справ. также статью нашу въ *Рус. Вѣстникъ* за 1888 г. № 1.

фанатическомъ противоборствѣ дѣлу, мало понятому, Шишковъ съ своею партіею вздумалъ коснуться и проповѣдей Филарета, благо самъ проповѣдникъ былъ вдали отъ Петербурга. „Несбыточная молва о катихивисѣ,—со скорбію писалъ Филаретъ митрополиту Серафиму отъ 14 декабря того-же 1824 года,—которая однао сбылась, дѣлаеть сбыточною молву, которая теперъ идетъ о проповѣди моей въ день Благовѣщенія, что она будетъ запрещена. Не имѣя дерзости довѣрять исправности собственнаго дѣла, озаботился-бы я, можетъ быть, симъ случаемъ; но не безъ промысла, думаю, Божія такъ устроилось, что спокойствіе совѣсти моей въ семъ случаѣ поддѣрживается и утверждается двоякимъ свидѣтельствомъ вашего высокопреосвященства. Во-первыхъ, сохранилась у меня рукопись сей проповѣди, на которой ваше высокопреосвященство собственною рукою исправили одно выраженіе, и не болѣе; печатаніе произведено согласно съ сею рукописью и съ вашимъ исправленіемъ. Во-вторыхъ, сохранилось у меня собственноручное ваше письмо, въ которомъ сдѣланный вами о сей проповѣди отзывъ столь благосклоненъ, что я въ другомъ случаѣ не отважился-бы обнаружить оный, опасаясь тщеславія, но теперъ принуждаюсь ¹⁾ выписать. Вы пишете: „проповѣдь Вашу на Благовѣщеніе я читалъ: она, по моему мнѣнію, есть самая лучшая изъ всѣхъ проповѣдей вашихъ“. Послѣ сего не мое маловажное дѣло, но важное свидѣтельство вашего высокопреосвященства защищать должно, если только нужно защищать въ дѣлѣ сего рода сужденіе первенствующаго члена Синода противъ возраженія одного свѣтскаго человѣка, который, по своему произволу, произвелъ себя не только въ богослова; но и въ судію вѣры и Церкви. Не называю его ²⁾, потому что говорю за истину дѣла ³⁾, а не противъ человѣка, каковъ-бы онъ ни былъ про-

¹⁾ Въ другихъ изданіяхъ этого письма, вмѣсто этого слова, стоитъ: „принужденъ“.

²⁾ Въ нѣкоторыхъ изданіяхъ добавлено: „по имени“.

³⁾ Въ нѣкоторыхъ изданіяхъ слово: „дѣла“ не поставлено.

тивъ моего дѣла и противъ меня, но онъ вашему высокопреосвященству извѣстенъ и наименованъ въ одномъ изъ писемъ вашихъ ко мнѣ, съ справедливымъ замѣчаніемъ о источникѣ его ревности. А если и было-бы нужно защищать такое сужденіе противъ такого возраженія, и сіе не трудно. Возраженіе состоитъ въ томъ, что въ проповѣди моей Іосифу, до явленія ангела, приписывается *невѣдѣніе о тайнѣ Бого-невѣсты*. Но если меня осудить должно за то, что я не отъ себя, но по изъясненію словъ евангельскихъ приписываю Іосифу *невѣдѣніе* въ семъ случаѣ, то гораздо болѣе осудить должно святаго Златоуста, который въ семъ-же случаѣ, въ приведенныхъ мною словахъ его, приписываетъ Іосифу не только *невѣдѣніе*, но и *зазрѣніе*. Гораздо также болѣе, нежели мою проповѣдь, осудить должно богородичный акаеистъ; въ которомъ приписывается Іосифу не только *невѣдѣніе*, но и *сомнѣніе*, которое притомъ выражено въ кондакѣ четвертомъ слѣдующими рѣзкими чертами: *бурю внутрь имѣя помышлений сумнительныхъ, и пломуренный Іосифъ смятется, къ тебѣ зря небрачный, и бракообрадованную помышляя, непорочная и проч.* Если Златѹстъ правъ, если акаеистъ священъ; то и согласная съ нимъ проповѣдь, вашимъ высокопреосвященствомъ одобренная, одобрена въ совершенную сообразность съ ученіемъ православныя Церкви. Повторяю, что писалъ уже къ вашему высокопреосвященству, по случаю катихизиса ¹⁾. Если съвозъ дѣло хотятъ уязвить ²⁾ лице, пускай; но должно-ли попускать, чтобы подкапывали твердость и довѣренность церковнаго правительства, чтобы возмущали миръ Церкви?—Дѣло правдѣ, а себя милости вашего высокопреосвященства предавая, съ глубокимъ почтеніемъ и преданностію долгомъ поставляю пребыть вашего высокопреосвященства, милостиваго архипастыря и благодѣтеля, всепокорнѣйшимъ слугою, Филаретъ, архіепископъ московскій“ ³⁾. Изъ нѣсколькихъ проповѣдей Филарета на Благо-

¹⁾ Текстъ этого письма отъ 8 Декабря можно читать въ нашемъ изслѣдованіи о катихизисахъ Филарета во II томѣ *Филар. Юбил. Сборника* стр. 720 и дал.

²⁾ По другимъ изданіямъ: „язвить“; или „уловить“.

³⁾ *Собр. мн. и отв. Филар.* т. II, стр. 118—120. Спб. 1885. Соч. также Н.

вѣщеніе за разсматриваемый періодъ, въ настоящемъ случаѣ разумѣется проповѣдь, сказанная въ 1824 году въ Благовѣщенской церкви Чудова монастыря. Не даромъ митрополитъ Серафимъ съ такою высокою похвалою отзывался объ этой проповѣди. Это—перлъ истиннаго церковнаго витійства. Она сказана на текстъ: *и рече Маріамъ: величитъ души моя Господа, и возрадовася духъ мой о Бозѣ Спасѣ моемъ: яко призрѣ на смиреніе рабы своея: се бо отнынѣ ублажатъ мя вси ради* (Лук. I, 46—48). Тема же ея выражена въ словахъ проповѣдника: „Вслушаемся въ молчаніе Маріино, и поучимся отъ нея бережливо употреблять сокровище слова“.¹⁾ Къ сожалѣнію, въ настоящее время, въ виду значительности объема ея, мы не можемъ сдѣлать изъ нея выдержку больше, нежели сколько потребно собственно для уясненія спорнаго въ ней мѣста²⁾. Вотъ это мѣсто, въ сущности безспорное, но въ 1824 году подвергшееся спору благодаря людямъ любоспорливымъ. Говоря съ похвалою о молчаніи Маріиномъ, проповѣдникъ не забываетъ и молчанія Іосифова „Іосифъ видитъ,—читаемъ у него,—въ Маріахъ, чего не ожидалъ, и чего попятъ не можетъ: но молчитъ, и не вопрошаетъ ея..... Гдѣ Ангелъ Хранитель Іосифа? Почто онъ такъ долго не является и не предохраняетъ праведника, когда чистая душа его столь удобно можетъ омрачиться мыслию неправеднаго, и даже богохульнаго подозрѣнія? И—если не дерзновенно вопрошать о семъ—почто такъ долго безмолствуетъ и Самъ Посылающій Ангеловъ? Почто медлитъ просвѣщать своего праведника, и спасти Ту, въ которой спасеніе міра?—Зри, восклицаетъ святой Златоустъ, указуя на Іосифа въ сихъ обстоятельствахъ, зри мужа кротость: не токмо, яко не мучи, но яко ниже изрече кому, ниже самой зазираемой, но съ себѣ помышляше, и отъ самыя Дѣвы тѣхася укрыти оину. Ниже бо рече, яко отринуты Ю хотяше, но отпустити. Токмо бѣ кротокъ и

В. Сушкова, *Зап. о жизни и врем. Филар.* Прилож. стр. 51—52. Москва, 1868. *Русск. Стар.* 1885, XLVI, 587—588 и др.

¹⁾ Сочин. Филар. II, 149.

²⁾ Для желающихъ ближе ознакомиться съ нею скажемъ, что она помещена во всѣхъ изданіяхъ словъ и рѣчей Филарета, вопреки оуждавшимъ ее въ 1824 г.

тихъ мужъ. И еще: егда бо держати Ю въ дому, законопреступно быти видяшеса; обличите-же и на судище вести, смерти предати нужда баше: онъ-же ничто-же отъ сихъ творитъ, но выше закона уже себе устрояетъ. Подобаше бо, благодати пришедшей, многимъ быти уже высокою жителства знаменіямъ (На Матѣ. Бесѣд. 4). Подлинно, видно, сердце праведника уже предчувствовало Христовы заповѣди, чтобъ имѣть око простое (Матѣ. VI, 22) и не судитъ, дабы не быть судимымъ (Матѣ. VII, 1). Потому, онъ видитъ признаки матери, и однако не хочетъ предаться помысламъ подозрѣнія о Дѣвѣ; имѣетъ законъ, уполномочивающій супруга, и однако не хочетъ судить обрученную. ¹⁾ *Не хотя Ея обличити восхотѣ тай пустити Ю.* Видите, какія возвышенныя добродѣтели заключаетъ въ себѣ молчаніе Іосифа. Но еще выше,—продолжаетъ витія,—молчаніе Маріами. Тотъ молчаніемъ облегчаетъ затрудненіе чужое, и въ то-же время находитъ средство прекратить свое затрудненіе: а Сія въ молчаніи носитъ свою опасность, и съ каждымъ днемъ молчанія увеличиваетъ свое затрудненіе“. Получивъ Божественную тайну о рожденіи отъ Нея—Дѣвы Сына Божія, Она, по словамъ проповѣдника, хранитъ ее даже, отъ столь близкаго къ себѣ человѣка, какъ обрученный ей Іосифъ, таится „отъ него“ съ явною для себя опасностію не только обличенія, но, какъ изъясняетъ святой Златоустъ, съ опасностію суда и смерти.... Въ семъ молчаніи совершается непрестанная, чистая, великая жертва Богу Слово. Не удивительно, что и Божественное откровеніе на время безмолствовало, чтобы дать созрѣть, и въ наставленіе наше открыться, столь великимъ добродѣтелямъ. Безмолвная жертва Маріами совершилась; мысль Іосифа рѣшительно утвердилась въ безстрастіи; тогда слово небесное приспѣло увѣнчать подвигъ молчанія, прекращеніемъ затрудненія Маріами, и открытіемъ Іосифу велией тайны благочестія. Сія-же ему помыслившу, се Ангелъ Господень во снѣ явися къ ему, глаголя: не убойся пріяти

¹⁾ По Еврени. сборнику: „видитъ, и не подозрѣваетъ, знаетъ законъ, и не судитъ“.

Маріамъ жены твоея: рождшеебоя въ Ней отъ Духа есть свята (Матѣ. I, 20). ¹⁾ И такъ это-то мѣсто изъ проповѣди Филарета, вполнѣ согласное съ Священнымъ Писаніемъ и Церковнымъ Преданіемъ, и послужило цѣлію для метанія стрѣлъ со стороны враговъ Филарета. Такъ какъ проповѣдь по началу вращалась лишь въ кругу московскихъ читателей богослововъ и не богослововъ по наряду, а въ Петербургѣ была извѣстна только цензору ея—митрополиту Серафиму, то застрѣльщикова, если позволено будетъ продолженіе сравненія, нужно искать въ самой-же Москвѣ. Изъ вышесказаннаго мы уже знаемъ, что въ числѣ лицъ московскаго даже духовенства, не говоря о свѣтскихъ лицахъ, были такія, которыя рады были униженію своего архипастыря и готовы были стать въ ряды клеветовъ Фотія и Шишкова и враговъ Филарета. Для сего припомнимъ хотя письмо Фотія къ Герасиму. А у жизнеописателя Филарета Н. В. Сушкова находимъ даже прямое указаніе на лица, которыя намъ нужны въ настоящее время. „Во время нападенія на его катихизисы, говоритъ Сушковъ, однимъ изъ неугомонныхъ клеветовъ Шишкова былъ нѣкто Смирновъ (Степанъ); на него-то указано во второмъ письмѣ владыки къ митрополиту Серафиму. ²⁾ Смирновъ, послуживъ подъ начальствомъ кн. Голицына, вышелъ въ отставку, переселился въ Москву и сталъ смѣлѣе производить свои набѣги и на переводъ Библейскимъ Обществомъ новаго завѣта и на проповѣдь, о которой упоминается въ томъ же второмъ письмѣ московскаго архіепископа, и на катихизисы его. Одинъ священникъ, при храмѣ Положенія ризы Іисуса Христа, за Москвой рѣвкой, сдружился съ г. Смирновымъ и также сталъ намекать въ своихъ проповѣдяхъ на мнимыя ошибки и небывалыя заблужденія своего архипастыря!.. но архипастырь не препятствовалъ ему толковать о себѣ, что и какъ угодно; онъ

¹⁾ Сочин. Филар. II, 151—153. А выше Филаретъ и прямо говоритъ: „Іосифу долго не была возвѣщена сія тайна (т. е. тайна зачатія и воплощенія Слова), и онъ не зналъ болѣе того, что являло чрево: „*обрътется имуши во чрево*“ стр. 151.

²⁾ Именно въ томъ саможъ, которое приведено было нами выше.

хранилъ молчаніе, что бы два друга ни взошли на него ¹⁾. И только тогда уже святитель московскій обратился въ своему старѣйшему собрату по архіерейству съ словомъ въ защиту себя, когда увидѣлъ, что дѣло грозитъ выйти изъ предѣловъ московской епархіи и изъ Петербурга возвратиться въ нее въ сопровожденіи такого-же указа, какой произвелъ запрещеніе катихизисовъ. Чѣмъ-же увѣнчанъ былъ „подвигъ молчанія“ самого Филарета? — Увы! до полного увѣнчанія было еще далеко, и терпѣнію его еще не пришло къ концу. По крайней мѣрѣ, что отвѣчалъ Филарету на письмо его митрополитъ Серафимъ, которому онъ довѣрилъ защиту себя отъ неприванныхъ судей? „Два письма ваши,—писалъ онъ ему во второй половинѣ декабря того-же 1824 года,—одно отъ 8-го, а другое отъ 13-го ²⁾ сего мѣсяца, получилъ я въ одинъ день. Отвѣтствую на первое, яко важнѣйшее“. И далѣе разъясняетъ исторію запрещенія катихизисовъ. А о проповѣди въ день Благовѣщенія—ни слова. Впрочемъ въ заключеніе письма утѣшаетъ святителя московскаго слѣдующими искренними словами участія къ нему: „будьте увѣрены, что принимаю въ васъ дружеское участіе, искренно желаю вамъ всякаго добра. По симъ чувствамъ дружбы и любви моей къ вамъ, какъ прежде сего поступалъ я, такъ и теперь слѣдую имъ неизмѣнно. Я чувствую, что положеніе ваше тяжело и скорблю о семъ отъ всего сердца, что не имѣю возможности облегчить васъ отъ бремени. И такъ потерпи, пастырь добрый, — терпѣніе не посрамитъ; оно доставитъ вамъ опытность, которая впоследствии времени крайне полезна вамъ будетъ, что я имѣлъ случай и самъ надъ собою дознать“ ³⁾. Терпѣніе, подлинно великое терпѣніе потребно было безвинно страдавшему святителю московскому; и невольно навязывался вопросъ: когда-

¹⁾ *Записки о жизни и времени Филарета*, стр. 145—146. Москва, 1868.

²⁾ Письмо Филарета значитъ писаннымъ отъ 14 Декабря. Разница не велика. Числовой даты въ отвѣтномъ письмѣ митрополита Серафима нѣтъ. Написано просто: „Декабря 1824 года“. По срав. *Письма Фил.* къ родн. стр. 264.

³⁾ Сушкова, *Записки о жизни и вр. Филар.*, прилож. стр. 52, 53. Сравн. *Рус. Стар.* 1885. XLVI, 588, 589.

же конецъ этому терпѣнію? Еще въ маѣ 1824 года, при вѣсти о паденіи кн. Голицына, Филаретъ могъ, по крайней мѣрѣ, нѣсколько развлечь себя поѣздкою по епархіи, каковую поѣздку онъ и совершилъ въ первой половинѣ іюня, какъ о томъ свидѣтельствуютъ проповѣди его, говоренныя 6 іюня при посѣщеніи г. Вереи,—8 іюня при посѣщеніи г. Можайска и 12 іюня при посѣщеніи г. Волоколамска ¹⁾. А теперь была зима, когда, при своемъ хиломъ здоровьи, Филаретъ остерегался выѣзжать куда-либо изъ Москвы. Душно было среди той атмосферы, которая окружала его въ Москвѣ, полной слуховъ и толковъ, неблагопріятно касавшихся его личности и бывшихъ одинъ другаго непріятіе ²⁾. Душно было и въ келіи при безотвязныхъ мысляхъ о томъ, что ожидаетъ впереди, и тѣмъ болѣе, что враждебное министерство только еще недавно вступило во власть; а по всему замѣтно было, что и на самого государя оно, хотя-бы и чрезъ Аракчеева, производило сильное давленіе въ томъ-же неблагопріятномъ для дѣятелей Библейскаго Общества смыслѣ ³⁾. И безъ сомнѣнія, оно вліяло на то, что государь не только въ 1825, но и въ 1824 году по лѣту и осени, проѣзжая мимо Москвы, не заѣзжалъ въ нее ⁴⁾. Оно-же вліяло на то, что и въ составъ членовъ Св. Синода, вмѣсто расположенныхъ къ Библейскому Обществу Амвросія (Протасова), архіепископа Казанскаго и Іоны (Павинскаго), архіепископа Тверскаго, къ началу 1825 года вызванъ былъ неблагорасположенный къ Библейскому Обществу и неблагосклонный къ Филарету митрополитъ Кіевскій Евгеній Болховитиновъ ⁵⁾. Такимъ обра-

¹⁾ См. *Сочин. Филар.*, II, 311, 317, 322.

²⁾ О томъ, какъ много шума было въ Москвѣ по поводу этихъ слуховъ и толковъ, см. *Воспом. Евреимова*, стр. 12. Срав. также *Письма Филарета къ родн.*, стр. 263.

³⁾ Для сего см. „Записки Шашкова“ въ *Чтен. въ Общ. ист. и древн.* 1868 г. кн. 3.

⁴⁾ Объ этомъ съ удивленіемъ замѣтилъ архіепископъ Евгеній Казанцевъ въ своемъ письмѣ отъ 12 сентября 1824 г. къ прот. І. А. Благовѣщенскому, хранящемся вмѣстѣ съ другими въ рукописи въ Московской Епархіальной библіотекѣ.

⁵⁾ См. о семъ въ нашемъ изслѣдованіи о катихизисахъ Филарета во II томѣ *Филар. Юбил. Сборника*, стр. 730.

зомъ, отовсюду неслись слухи и вѣсти къ святителю московскому, внушавшіе ему доселѣ одно лишь терпѣніе и терпѣніе... Однако нужно было ему что нибудь и дѣлать среди этихъ слуховъ и вѣстей, и именно въ тѣхъ видахъ, чтобы поддержать свое архипастырское достоинство хотя-бы предъ своею паствою, смущаемою такими слухами и вѣстями. Публично наносимыя, хотя и несправедливыя оскорбленія и укоризны, требовали публичнаго-же и дѣйствія къ ихъ устраненію. И вотъ Филаретъ прежде всего и ближе всего въ проповѣди на Рождество Христово, сказанной въ концѣ того-же 1824 года, разъясняетъ дѣло о томъ, что послужило поводомъ къ обвиненію его въ проповѣди на Благовѣщеніе того-же года. Проповѣдь говорена была въ Успенскомъ соборѣ, слѣдовательно, при большомъ стеченіи народа на такой великій праздникъ, какъ Рождество Христово. Она исходитъ отъ текста: *сіе-же все бысть, да сбудется реченное отъ Господа пророкомъ глаголющимъ: се Дѣва во чрево приметь, и родитъ Сына, и нарекутъ имя Ему Еммануиль: еже есть сказаемо, съ нами Богъ* (Матѣ. I, 22, 23). Такимъ образомъ уже самый текстъ для проповѣди выбранъ былъ такой, что могъ служить и для разъясненія вышеупомянутаго дѣла, хотя темою проповѣди поставлено собственно разсужденіе „о точномъ исполненіи пророческихъ словъ, относящихся къ Рождеству Господа нашего Іисуса Христа“ ¹⁾. Какъ-же проповѣдникъ приступаетъ къ нужному для иной цѣли разсужденію и разъясненію? Первѣе всего въ самомъ началѣ проповѣди онъ говоритъ въ виду текста слѣдующее: „Неоднократно замѣчаетъ святой евангелистъ Матѣей, что всѣ обстоятельства и происшествія, которыми ознаменовалось рожденіе на земли воплощеннаго Бога и Спасителя нашего Іисуса Христа, были не просто стекшіяся обстоятельства и происшествія, но точныя событія пророческихъ предсказаній. Замѣчаніе,—(добавляетъ проповѣдникъ, какъ-бы указывая на недавно совершившіяся событія своей жизни),—важное не для однихъ іудеевъ, которые и на то, что можно разсмотрѣть

¹⁾ Сочин. Филар., II, 177.

простыми глазами, не иначе хотѣли смотрѣть, какъ сквозь зрительное стекло пророковъ, но и для всякаго, кто желаетъ въ перепутанныхъ случайностями путяхъ человѣческихъ ¹⁾ открывать слѣды Провидѣнія, и въ происшествіяхъ міра усматривать дѣла Божіи“ ²⁾. Затѣмъ, продолжая вступленіе, витія касается и спорнаго предмета проповѣди на Благовѣщеніе въ слѣдующихъ словахъ: „Смотрите, — говоритъ онъ, — какъ подлинно *Господь Самъ* отвѣтствуетъ за вѣрность слова пророческаго. *Духъ Святый найде* на Марію, и сила *Вышняго* осыни ее (Лув. I, 35): и она пріяла во чревѣ, пребывая дѣвою, и содѣлавшись матерію Сына, тѣмъ не менѣе осталась дѣвою. Чтобы незнающіе тайны сего зачатія не могли оскорбить ³⁾ зачавшую, она обручена мужу прежде сего зачатія: а дабы всякому здравомыслящему явно было сіе знаменіе Господне, что дѣва зачала безъ мужа, зачатіе послѣдовало за обрученіемъ, *прежде даже не снитися има* (Матѳ. I, 18), прежде нежели Іосифъ пріялъ жену свою (ст. 24) въ домъ свой. Іосифу, чтобы онъ не остался въ недоумѣніи ⁴⁾, открытъ сію тайну, и указать сіе знаменіе, посланъ былъ Ангелъ: а для прочихъ, которые не могли видѣть и слышать Ангеловъ, не менѣе Ангела вѣрнымъ свидѣтелемъ знаменія и вѣстникомъ тайны былъ самый Іосифъ, всѣмъ извѣстный, *какъ праведный* (ст. 19), который потому не могъ обманывать людей, и тѣмъ еще болѣе не могъ клеветать на Бога и на Святаго Духа“ ⁵⁾. Такимъ образомъ здѣсь дано было проповѣдникомъ и успокоеніе для умовъ, напрасно смущавшихся проповѣдію на Благовѣщеніе, и разъясненіе, а равно и подтвержденіе ученія, предложеннаго въ этой послѣдней проповѣди.—Далѣе, „По сему-же случаю въ день святителя Алексія,—говоритъ

¹⁾ По Евреин. Сборнику: „въ темныхъ стезяхъ случая“. Въ той и другой редакціи намекъ на ближайшія событія ясенъ.

²⁾ Сочин. Филар., II, 175.

³⁾ По Евреин. Сборн. „преслѣдовать“.

⁴⁾ По Евреин. сборн. еще ближе къ интересующему насъ дѣлу: „не остался въ невѣдѣніи и не пришелъ въ сомнѣніе“.

⁵⁾ Сочин. Филар. II, 176.

современникъ печальныхъ для Филарета событій 1824 г.,— сказано было имъ слово въ Чудовомъ монастырѣ на текстъ: *не мнози учителя бывайте, много бо согрѣшаемъ вси*¹⁾. Разумѣется слово, сказанное 12 февраля 1825 г. и подлинно являющееся хорошимъ урокомъ для лицъ, подобныхъ Шишкову и Смирнову. „По наставленію Апостола,—скромно и осторожно говорить слушателямъ своимъ нашъ проповѣдникъ,—предлагаю вамъ одинъ изъ способовъ чтить достоинство Евангельскаго учителя. Если ты священнымъ считаешь царское достоинство: то не дерзнешь возложить царскій вѣнецъ на себя, или подобнаго тебѣ подданнаго. Если уважаешь власть: то не отважишься, не призванный, вмѣшиваться въ дѣла ея; напротивъ того, со всякою готовностію исполнять будешь обязанности подчиненнаго. Подобно сему, если ты чтить достоинство учителя, установленное въ Церкви Христовой: то не долженъ ты своевольно вторгаться на мѣсто учительское, или легкомысленно бѣгать за учителями, которыхъ никто не поставилъ, и за пророками, которыхъ Богъ не посылалъ, но долженъ въ кротости и послушаніи проходить званіе ученика Евангельскаго, подъ руководствомъ поставленныхъ отъ Бога и Церкви учителей, страшась быть учителемъ и самъ для себя, а тѣмъ болѣе, безъ высшаго призванія, руководствовать другихъ, или переучивать учителей, отъ Бога и Церкви поставленныхъ. *Не мнози учителя бывайте, братія моя*²⁾. И далѣе: „люди, которые предприимлютъ учить, не бывъ призваны къ тому, обыкновенно думаютъ оправдаться тѣмъ, что хотя дерзновенно ихъ предпріятіе, но дѣло ихъ спасительно. Апостоль разрушаетъ сію мечту, вводя ихъ въ познаніе самихъ себя, и представляя имъ послѣдствія ихъ неумѣстной дѣятельности. *Вѣдающе, говоритъ, яко большее осужденіе примемъ: много бо согрѣшаемъ вси*³⁾. Затѣмъ, приведши въ примѣръ *первосвтолюбца Діотрефа* (3 Іоан. ст. 9, 10), проповѣдникъ гово-

1) *Воспоминанія Евреинова о Филаретѣ*, стр. 12.

2) *Сочин. Филар. II*, 362.

3) *Стран.* 364—365.

рить: „смотрите какія нелѣпыя и Богопротивныя дѣла, какіе разрушительные безпорядки производитъ въ Церкви желаніе быть первымъ по собственному счету, и похищенная независимость отъ поставленныхъ учителей, мнящаяся быть довольною для себя и другихъ; смотрите, и будьте осторожны. *Не мнози учителя бывайте, братія моя*“ ¹⁾). Наконецъ еще яснѣе указываетъ проповѣдникъ на цѣль своего поученія, когда говоритъ: „На кого сіе слово? думаютъ, вѣроятнo нѣкоторые изъ слушающихъ;—мы не учителя и не ищемъ сего званія.—На васъ, если угодно; и точно на васъ сіе слово, когда вы такъ думаете. Ученику свойственно принимать для себя всякое слово ученія, какъ земли принимаетъ всякую каплю дождя, или всякое зерно сѣющаго, а не стараться отводить отъ себя обличительныя слова, какъ громовые удары, и не осматриваться вокругъ себя, на кого падутъ оныя. Если въ словѣ учащаго, какое-бы оно ни было, менѣе искали вы для себя, а болѣе для другихъ: то вы слушали оное менѣе, какъ ученики, а болѣе, какъ учителя другихъ, или какъ судіи учащаго. Въ такомъ случаѣ именно на васъ сіе слово: *не мнози учителя бывайте, братія моя*. Слушайте ученіе, какъ ученики, для вашего сердечнаго назиданія, а не какъ учителя, для мысленнаго разбирательства, какъ ученіе предлагается, или до кого кромѣ васъ относится“ ²⁾). Въ то же время святитель московскій въ своихъ проповѣдяхъ взывалъ о любви ко врагамъ, какъ необходимой принадлежности истиннаго христіанина ³⁾), о смиреніи, безъ котораго мудрость есть то же, что садъ безъ земли ⁴⁾ и т. д. ⁵⁾ Съ другой стороны Филаретъ сталъ осторожнѣе какъ во всѣхъ своихъ словахъ и дѣйствіяхъ, такъ и въ проповѣдяхъ, справедливо почитая дѣломъ Провидѣнія посланное на него испытаніе и извлекая отсюда полезные для себя уроки, со-

¹⁾ Стран. 366.

²⁾ Стран. 366—367.

³⁾ Стран. 358. Проповѣдь на 12 Декабря 1824.

⁴⁾ Стран. 372. Слово на Благовѣщеніе 1825 года.

⁵⁾ Срав. напр. на стр. 373 и дал. слово на текстъ: *аще мѣръ васъ ненави- дитъ: видѣте, яко Мене прежде васъ возненавидѣ. Іоан. XV, 18 и др.*

гласно тому какъ писалъ къ нему м. Серафимъ въ декабрѣ 1824 года, что „терпѣніе доставить“ ему „опытность, которая въ послѣдствіи времени крайне полезна“ ему „будетъ“. Онъ сталъ рѣже прежняго пускать свои проповѣди въ обращеніе среди публики, по произнесеніи ихъ, для прочтенія. Въ виду этого именно архіепископъ Евгеній Казанцевъ и писалъ отъ 19 іюня 1825 года своему родственнику, московскому протоіерею І. А. Благовѣщенскому: „о поученіяхъ вашего архипастыря не печальтесь, что не даетъ читать. Они будутъ тѣмъ чистѣйшее золото, что льются теперь черезъ огонь. А придетъ часъ—и будутъ на свѣтѣ“¹⁾.

При всемъ томъ положеніе святителя московскаго и въ 1825 году до времени не измѣнялось къ лучшему. „Стрѣлы“, по выраженію неизмѣннаго друга Филаретова Евгенія Казанцева, „сыпались“ на него и въ семь году²⁾. Враги все жаждали еще бѣльшаго и бѣльшаго униженія его. „Отъ васъ,—пишетъ тотъ-же Евгеній къ тому-же своему московскому родственнику въ письмѣ отъ 4 іюля 1825 года,—наносятъ все невеселыя новости, будто, будто, будто. Порабы имъ утихнутъ. Видно враги не уснутъ, пока не насытятся кровію. Да сохранить васъ Господь. Цѣну почувствуете, когда лишитесь. Но да сохранить Господь отъ столь не сразмѣрной кары“³⁾. И это продолжалось во весь почти 1825 годъ, до самаго начала новаго царствованія. Только вѣра въ Бога и надежда на Его правосудіе въ болѣе или менѣе отдаленномъ будущемъ подкрѣпляла невиннаго страдальца и оживляла его настроеніе душевное, его энергію въ неустанной, какъ и всегда, дѣятельности. „Съ нами Богъ чрезъ Іисуса,—говорилъ онъ въ этомъ смыслѣ, проповѣдуя на день Рождества Христова въ 1824 году,—если только желаетъ того, во всѣхъ состояніяхъ и приключеніяхъ жизни нашей; такъ что даже страждемъ-ли, можемъ съ *Нимъ* страдать, да

¹⁾ Въ рукоп. Моск. Епарх. бібліотеки.

²⁾ Изъ письма его къ викарію Филарета Кириллу Богословскому—Платонову отъ 1 Апрѣля 1825 года. См. *Чтенія въ Общ. люб. духов. просв.* 1874, Ш, 53—54 „Матеріаловъ для Исторіи Русской Церкви“.

³⁾ Рукоп. Моск. Епарх. библ.

и съ нимъ прославимся (Римл. VIII, 17); умираемъ-ли, можемъ умирать Господеву (XIV, 8)¹⁾.— „Человѣкъ, постигнутый бѣдствіемъ, страданіемъ, печалію!—говоритъ онъ также въ проповѣди на 25 сентября 1825 года.—Тебя не нужно испытывать, находишься-ли ты, и полагаешь-ли себя въ числѣ *труждающихся и обремененныхъ*.²⁾ Опасаться должно не того, что ты не довольно сіе знаешь, но того, не чрезмѣрно ли сіе чувствуешь; и избыткомъ сего чувствованія не затрудняешь-ли самъ для себя познаніе средствъ успокоенія. Единственное вѣрное средство само себя тебѣ открываетъ; собери остатки расточенныхъ силъ; приближься узнать и принять оныя; *прииди труждающийся и обремененный*.— *Приидите ко Мнѣ вси труждающіися и обремененніи, и Азъ—* глаголетъ Іисусъ Христосъ— *упокою вы*. Прибѣжище вѣрное! Пристанище безопасное! Помощь всеильная! Защита всепобѣждающая! Облегченіе небесное! Покой Божественный! Только приидите. Только не отрекитесь.... Іисусъ Христосъ облегчаетъ и успокоиваетъ бѣдствующихъ, страждущихъ, печальныхъ: ибо не только, яко избавитель, всегда можетъ Онъ отворотить или пресѣчь бѣдствіе, прекратить страданіе, уничтожить причину печали; но, яко совершенный побѣдитель зла, въ самой области зла устрояющій собственное царство блага, Онъ можетъ среди самага бѣдствія открыть въ человѣкѣ чувство благополучія, самое страданіе растворить удовольствіемъ, самой печали дать вкусъ радости. Его сіе дѣло, что Іовъ, послѣ безвинной потери имѣнія и дѣтей, благословляетъ Бога, и въ несносной болѣзни, на гноище, не соглашается роптать;—что Петръ, въ темницѣ и въ оковахъ, какъ будто въ праздникъ, поетъ всенощную пѣснь;—что Павелъ радуется въ страданіяхъ;—что Кипріанъ, на смертный о себѣ приговоръ, отвѣтствуетъ: *слава Богу!*“³⁾—Такъ могъ говорить только на себѣ испытавшій все это.

И. Корсунскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Сочин. Филар. II, 180.

²⁾ Проповѣдь и сказана на текстъ: *приидите ко Мнѣ вси труждающіися и обремененніи, и Азъ упокою вы* (Матѣ. XI, 28).

³⁾ Сочин. Филар. II, 231. 232.

РУССКАЯ И НѢМЕЦКАЯ ШКОЛА.

(Продолженіе *).

II. Гимназіи, прогимназіи и реальныя гимназіи.

Нѣмецкія гимназіи, какъ среднеучебныя заведенія, имѣютъ свою исторію. Къ настоящему своему состоянію онѣ достигли лишь послѣ длиннаго ряда преобразованій и улучшеній. Тѣмъ не менѣе исторія нѣмецкихъ гимназій не представляеть для насъ особаго интереса. Онѣ вышли изъ общаго источника средневѣковой науки—школъ монастырскихъ и церковныхъ, которыя со временъ Карла Великаго мало по-малу стали распространяться по всему пространству, занимаемому теперешнею Германіею. Нѣтъ нужды доказывать здѣсь ту мысль, что школы эти еще не имѣли національнаго характера; въ нихъ обучались только будущіе пастыри, да дѣти аристократовъ; воспитаніе давалось строго—аскетическое, монашеское; обученіе ограничивалось изученіемъ латинскаго языка, который былъ тогда языкомъ богослуженія, науки и дипломатическихъ сношеній,—изученіемъ богословія и древнихъ классиковъ, въ особенности-же Аристотеля.

Съ реформациею нѣмецкія среднія школы получаютъ уже особый, болѣе частный, именно—*протестантскій* характеръ. Въ монастырей было основано множество самостоятельныхъ учебныхъ заведеній, каковы: *латинскія школы, высшія город-*

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1888 г. № 5.

скія школы, основанныя сотрудникомъ Лютера, Меланхтономъ, въ Нюрнбергѣ и Мюльгаузенѣ, Бугенгагеномъ въ Гамбургѣ, Любекѣ, Бременѣ и др., княжескія или монастырскія школы и академическія гимназіи. Впрочемъ, первыя гимназіи въ духѣ Лютера были учреждены только Валентиномъ Тротцендорфомъ въ 1523 году въ Гольдбергѣ (въ Силезіи) и Иоанномъ Штурмомъ въ 1540 году въ Страсбургѣ (въ Эльзасѣ). Мы отмѣчаемъ эти двѣ гимназіи потому, что они являются для того времени исключительными. Во всѣхъ среднихъ школахъ той эпохи обученіе ничѣмъ не отличалось отъ обученія дореформационнаго; въ нихъ главнымъ образомъ дѣти изучали Лютеровъ катихизисъ, теологію, да латинскій языкъ; всѣ другіе учебные предметы—еврейскій и греческій языки, геометрія и арифметика, діалектика и риторика—имѣли только второстепенное значеніе. На школу смотрѣли какъ на дочь церкви; поэтому она и должна была служить лишь однимъ церковнымъ интересамъ, въ частности—интересамъ духовнаго сословія. Преподаваніе отличалось сухостію, безжизненностію, схоластическимъ формализмомъ. Вся сила школьной дисциплины заключалась въ страхѣ предъ розгою и личностію учителя. Тротцендорфъ шелъ совершенно другою дорогою. Врагъ всякаго рабскаго чувства, онъ хотѣлъ свободно и непринужденно развитъ духовныя силы своихъ учениковъ. На честолюбіе, доходившее часто до пустого тщеславія, онъ смотрѣлъ какъ на самую могучую силу въ дѣлѣ развитія его учениковъ. Въ виду этого изъ всѣхъ учениковъ своихъ онъ образовалъ республику съ двѣнадцатью школьниками—сенаторами, однимъ ковсуломъ и двумя цензорами; самъ же онъ былъ безсмѣннымъ диктаторомъ этой школьной комедіи. Штурмъ несомнѣнно стоялъ выше Тротцендорфа по своей педагогической дѣятельности. Онъ хотѣлъ дать школьному образованію характеръ систематичности, а дисциплину основать на чувствѣ христіанской любви. Впрочемъ, повторяемъ, гимназіи этихъ двухъ школьныхъ дѣятелей представляютъ собою лишь исключенія. Только въ послѣднее столѣтіе нѣмецкія гимназіи отказались отъ сухого схоластическаго правленія и приняли новое, болѣе соответствующее напра-

вленію самой жизни нѣмецкаго общества. Вотъ почему и мы не будемъ останавливаться здѣсь на совершенно неинтересной для насъ исторіи нѣмецкихъ гимназій, а перейдемъ прямо къ характеристикѣ ихъ теперешняго состоянія.

Что-же можно сказать о нѣмецкихъ гимназіяхъ нашего времени?

Чтобы отвѣтить кратко на этотъ вопросъ, мы должны сказать слѣдующее: 1) *по своему внѣшнему строю*, нѣмецкія гимназіи настоящаго времени очень напоминаютъ наши гимназіи и во всякомъ случаѣ существеннаго различія не представляютъ; 2) *по своимъ недостаткамъ* онѣ, если не тождественны, то имѣютъ очень много общаго съ русскими гимназіями; наконецъ 3) *по своимъ достоинствамъ* онѣ стоятъ несравненно выше нашихъ гимназій; во всякомъ случаѣ онѣ обладаютъ такими достоинствами, какихъ наши гимназіи никогда, конечно, не имѣли и не имѣютъ въ настоящее время.

Надѣмся, что эти три положенія въ нижеслѣдующемъ найдутъ для себя полное оправданіе.

Подобно тому, какъ и у насъ, въ Германіи мужскія гимназіи раздѣляются главнымъ образомъ на два вида: казенныя и общественныя. Первые содержатся на средства, отпускаемые государствомъ; послѣднія—на средства мѣстныхъ обществъ, получая иногда только пособіе отъ государства, всякій разъ по усмотрѣнію министерства народнаго просвѣщенія, которое опредѣляетъ какъ количество этого пособія, такъ и то, насколько та и другая общественная гимназія вообще заслуживаетъ государственнаго пособія. Подобно тому, какъ и у насъ, инициатива учрежденія общественныхъ гимназій главнымъ образомъ принадлежитъ только дворянству, духовенству и сословію государственныхъ и общественныхъ чиновниковъ, вообще-же тѣмъ лицамъ, которыя вмѣняютъ себѣ въ обязанность давать своимъ дѣтямъ гимназическое и университетское образованіе; что-же касается другихъ сословій населенія—крестьянъ, мѣщанъ, купцовъ и т. п., на которыхъ, собственно говоря, ложится почти вся тяжесть по содержанію такъ называемыхъ об-

шественныхъ гимназій и которые менѣе другихъ пользуются гимназіями для воспитанія дѣтей, то подобно тому, какъ и у насъ, эти сословія не только относятся равнодушно къ своимъ гимназіямъ, но почти даже враждебно, и малѣйшимъ поводомъ стремятся воспользоваться для того, чтобы скинуть съ своихъ плечъ эту излишнюю, совершенно для нихъ не нужную, а между тѣмъ весьма обременительную тяготу. Рельефнѣе всего выразилось это лѣтъ 10—15 тому назадъ. Закономъ 12-го мая 1873 года, въ эпоху прусскихъ школьныхъ реформъ и преобразованій, былъ значительно увеличенъ окладъ жалованья и квартирнаго содержанія для учителей правительственныхъ гимназій; того-же потребовало прусское министерство отъ городскихъ и сельскихъ общинъ и для учителей общественныхъ гимназій. И вотъ общества воспользовались этимъ требованіемъ министерства какъ наилучшимъ поводомъ къ тому, чтобы исправить свои ошибки, сдѣланныя въ минуту либеральныхъ увлеченій интеллигентными порывами. Министерство сначала удовлетворяло требованіямъ общинъ,—и нѣкоторыя изъ общественныхъ гимназій были закрыты. Но, испугавшись, вѣроятно, упрека въ „паденіи просвѣщенія“, въ послѣдствіи оно начало отказывать общинамъ въ ихъ ходатайствахъ о закрытіи гимназій, ссылаясь на то, что множество учителей должно остаться безъ мѣстъ, а слѣдовательно, и безъ средствъ къ жизни, и энергично стало настаивать на своемъ требованіи объ увеличеніи оклада и назначеніи квартирнаго пособія учителямъ общественныхъ гимназій. Между министерствомъ и городскими общинами вспыхнула ожесточенная борьба. За весьма немногими исключеніями, общины отказались наотрѣзъ выполнить министерское требованіе, ссылаясь на свою экономическую несостоятельность, увеличеніе различныхъ налоговъ, дороговизну жизни и т. п. Въ своихъ петиціяхъ онѣ указывали на то, что гимназическихъ учителей слѣдуетъ считать не только общинными, но также и государственными чиновниками, и что поэтому правительство обязано поступать со всѣми одинаково, особенно когда дѣло касается новаго повышенія оклада. Общины требовали, что-

бы всѣ расходы по содержанию гимназическихъ учителей министерство приняло на себя. Само собою понятно, что министръ народнаго просвѣщенія не могъ удовлетворить такого рода требованіямъ, считая ихъ незаслуживающими удовлетворенія и не имѣя на то особыхъ средствъ; но палата депутатовъ посмотрѣла на дѣло иначе, и въ засѣданіи своемъ отъ 13 мая 1874 года высказалась за удовлетвореніе ихъ.

Мы останавливаемся на этихъ общественныхъ гимназіяхъ главнымъ образомъ потому, что то-же самое повторилось и у насъ. Было время, когда мы радовались ежегодному увеличенію въ нашемъ отечествѣ различныхъ гимназій и прогимназій. Съ увеличеніемъ числа такихъ учебныхъ заведеній мы соединяли мысль о прогрессѣ, неудовлетворенной жаждѣ къ просвѣщенію, цивилизаціи „варварской страны“, какъ обзывали нашу Россію иностранцы. Въ какомъ нибудь захолустномъ городкѣ вдругъ земство возбуждаетъ ходатайство объ открытіи мужской гимназіи; проходитъ лѣтъ 5—6, —тамъ открывається еще и женская гимназія.... Какъ не возрадоваться этому! Люди весь вѣкъ свой просидѣвшіе во тьмѣ вдругъ стремятся озарить себя свѣтомъ истины научной!... Крестьянинъ, который весь вѣкъ свой боялся грамоты, опасаясь, чтобы чрезъ нее, сынъ его не сдѣлался „горькимъ пьяницею“ и „человѣкомъ погибшимъ“, теперь входитъ въ министерство съ ходатайствомъ объ открытіи *классической* гимназіи... Это-ли еще не признакъ цивилизаціи? Намъ-ли не желать того, чтобы послѣ тяжелаго труда на полѣ нашъ будущій хлѣбопашецъ могъ прилечь въ тѣни дерева и отвлечь-бы свою душу на сатирахъ Горація или твореніяхъ Гомера?.. Къ счастью или несчастью, но въ дѣйствительности для подобнаго рода химеръ не было совершенно никакого основанія. Дѣло въ томъ, что наши крестьяне также мало желали когда либо открывать гимназіи для своихъ дѣтей, какъ мало желаютъ они для себя возврата крѣпостничества. Правда, что дорого стоящее содержаніе земскихъ гимназій почти всею тяжестію своею легло на крестьянъ; но самыя гимназіи для нихъ больше, чѣмъ не нужны; онѣ были нуж-

ны только чиновникамъ и духовенству, т. е. тѣмъ именно лицамъ, которыя, будучи свободными отъ всѣхъ земскихъ повинностей, не несутъ, конечно, никакихъ налоговъ и по содержанию земскихъ гимназій. Если-бы мы захотѣли просмотрѣть списокъ учениковъ любой уѣздной гимназій, то мы увидѣли-бы, что большую половину такихъ учениковъ составляютъ дѣти священниковъ уѣзда, у которыхъ есть свои вполне удовлетворительныя учебныя заведенія и для которыхъ уѣздныя гимназій лишь служатъ соблазномъ, перѣдко влекущимъ за собою полное разочарованіе и запоздалое раскаяніе. Уѣздный казначей, исправникъ, земскіе врачи, члены управы и „интеллигентное“ кушечество могли-бы воспитывать своихъ дѣтей и не на счетъ бѣдныхъ крестьянъ, съ которыхъ еще не взысканы цѣлыя милліоны недоимокъ... А знаете ли, читатель, какъ составлялись у насъ постановленія земскихъ собраній объ открытіи гимназій?—Въ началѣ земскаго самоуправленія, когда крестьяне не принимали въ немъ никакого непосредственнаго участія, избирая отъ себя гласныхъ изъ представителей мѣстной „интеллигенціи“ и духовенства,—это дѣлалось безъ труда. Но въ послѣднее время сказалась нужда прибѣгать и къ хитростямъ; пришлось давать вопросу объ открытіи классическихъ и женскихъ гимназій такую постановку, чтобы со стороны крестьянъ не могло послѣдовать никакого возраженія; „въ ознаменованіе такого-то важнаго отечественнаго событія“. Въ переводѣ на простой языкъ это значило, что „въ ознаменованіе важнаго отечественнаго событія“ уѣздные „интеллигенты“ опускали свою руку въ тощую крестьянскую мощь и увеличивали количество крестьянскихъ недоимокъ ради болѣе удобнаго воспитанія своихъ сынковъ и дочерей. Удивляться-ли послѣ этого, что и у насъ, подобно тому, какъ и у нѣмцевъ, все чаще и чаще стали поступать въ министерство ходатайства отъ земствъ и городовъ о закрытіи ихъ общественныхъ гимназій?..

Подобно тому, какъ и у насъ, всѣ нѣмецкія мужскія гимназій—и правительственныя и общественныя—вручаются непосредственному вѣдѣнію директора, человѣка, получившаго высшее образованіе и зарекомендовавшаго себя предъ

министерствомъ предшествовавшею школьною дѣятельностію. Жалованье нѣмцы назначаютъ директорамъ своихъ гимназій далеко не въ одинаковомъ количествѣ, какъ у насъ; размѣръ директорскаго оклада въ нѣмецкихъ гимназіяхъ зависитъ 1) оттого, въ какомъ городѣ проживаетъ директоръ и 2) оттого, сколько лѣтъ онъ занимаетъ должность директора. Въ городахъ съ населеніемъ свыше 50 тысячъ гражданъ директоръ гимназіи, прослужившій менѣе пяти лѣтъ, получаетъ жалованья 1700 талеровъ въ годъ; прослужившій болѣе пяти и менѣе десяти лѣтъ—1800 талеровъ; прослужившій болѣе десяти, но менѣе пятнадцати лѣтъ 1900 талеровъ, а прослужившій болѣе пятнадцати лѣтъ—2000 талеровъ. Во всѣхъ остальныхъ городахъ директорамъ гимназій уменьшено жалованье на 200 талеровъ, т. е. смотря по количеству лѣтъ службы, они получаютъ только по 1500, 1600, 1700 и 1800 талеровъ въ годъ. Квартирное пособіе нѣмецкіе директора получаютъ, какъ нѣмецкіе чиновники 4-го и 5-го классовъ, отъ 180 до 400 талеровъ въ годъ. Такимъ образомъ, если содержаніе директоровъ нѣмецкихъ гимназій перевести на наши деньги, по номинальной стоимости талера (92,61 коп.), то оказывается, что нѣмецкіе директора получаютъ отъ 1389 р. 15 к. до 1852 р. 20 к. и квартирныхъ отъ 160 р. 70 коп. до 370 р. 40 к. Наше правительство, очевидно, несравненно щедрѣе, такъ какъ окладъ директоровъ нашихъ гимназій несравненно выше! Учителя нѣмецкихъ гимназій главнымъ образомъ раздѣляются на три категоріи: ординарныхъ, младшихъ и допущенныхъ къ отправленію учительскихъ обязанностей. Первые получаютъ жалованья отъ 400 до 1000 талеровъ; вторые—сообразно съ низшимъ окладомъ ординарнаго учителя, а третьи получаютъ поурочную плату—по 30 талеровъ за каждый часъ въ недѣлю (т. е. по 27 р. 78 к.). Трудъ учителей въ нашихъ гимназіяхъ оплачивается гораздо выше; наши преподаватели мужскихъ гимназій за годовой урокъ получаютъ по 75 р.!.. Какъ же послѣ этого нѣмцамъ и чехамъ не проситься на преподавательскія мѣста въ наши гимназіи, гдѣ они иногда берутся даже и за преподаваніе „люсскаго языка?“

Гимназическій курсъ у нѣмцевъ неодинаковъ: въ Австріи и Баваріи—восемилѣтній, въ Пруссіи—девятилѣтній, а въ Вюртембергѣ—десятилѣтній. Приемъ дѣтей въ нѣмецкія гимназіи производится также не въ одномъ и томъ же возрастѣ; въ Вюртембергѣ въ гимназію принимаются дѣти не моложе восьми лѣтъ, въ Пруссіи и Австріи не моложе девяти лѣтъ, а въ Баваріи не моложе десяти лѣтъ отъ роду.

Въ прежнее время въ нѣмецкихъ гимназіяхъ преобладающимъ значеніемъ пользовалась, такъ называемая, *предметная учебная система*, сущность которой состоитъ въ томъ, что учебное заведеніе распредѣляется на столько-же классовъ и съ такимъ-же числомъ учителей, сколько въ немъ всѣхъ учебныхъ предметовъ (въ нашихъ старинныхъ духовно-учебныхъ заведеніяхъ: синтаксисъ, піитика, риторика, философія, богословіе). Но въ послѣднее время во всѣхъ нѣмецкихъ гимназіяхъ стала господствовать, такъ называемая, *классная учебная система*, по которой все учебное заведеніе раздѣляется на нѣсколько классовъ или отдѣленій соотвѣтственно главнымъ ступенямъ развитія учениковъ, количеству ихъ знаній и умственной подготовкѣ по всѣмъ преподаваемымъ наукамъ. Число учителей опредѣляется, какъ и у насъ, не количествомъ классовъ, а количествомъ учебныхъ предметовъ. Въ прежнее время для каждаго класса и его предмета былъ назначаемъ одинъ учитель (много—два); теперь во всѣхъ классахъ каждый учитель читаетъ только одинъ свой предметъ. Такую замѣну, впрочемъ, едва-ли можно назвать удачною. При системѣ предметныхъ учителей трудно достигнуть цѣльности, симметричности и стройнаго единства школьнаго образованія: съ каждымъ урокомъ предъ ученикомъ является новый учитель; слышится другой языкъ, употребляются другіе приемы преподаванія, другое отношеніе къ ученикамъ, а иногда вносится и другое воззрѣніе; каждый учитель, преподавая только одинъ свой предметъ, обыкновенно ставитъ его выше всѣхъ другихъ предметовъ, расширяетъ свои требованія, думая, что и ученикъ долженъ заниматься только или, по крайней мѣрѣ, преимущественно однимъ его предметомъ; во всякомъ случаѣ онъ обращаетъ

вниманіе болѣе на науку, чѣмъ на ученика, изучающаго его науку. ¹⁾

Всѣхъ учебныхъ предметовъ, преподаваемыхъ въ нѣмецкихъ гимназіяхъ, насчитывается болѣе пятнадцати, а именно: 1) Законъ Божій (12 уроковъ въ недѣлю); 2) нѣмецкій языкъ—грамматика, теорія словесности и исторія литературы (16 уроковъ въ недѣлю); 3) латинскій языкъ (58 уроковъ въ недѣлю); 4) греческій языкъ (24 урока въ недѣлю); 5) математика—арифметика, геометрія, алгебра и тригонометрія—(29 уроковъ въ недѣлю); 6) физика (3 урока), 7) исторія и географія (16 уроковъ въ недѣлю); 8) естественная исторія (6 уроковъ въ недѣлю); 9) французскій языкъ (6 уроковъ въ недѣлю); 10) еврейскій языкъ (4 урока въ недѣлю); 11) рисованіе (6 уроковъ въ недѣлю); 12) логика (2 урока въ недѣлю); 13) чистописаніе (5 уроковъ въ недѣлю); 14) пѣніе (8 уроковъ въ недѣлю); наконецъ, музыка и стенографія (предметы необязательные). Всѣхъ уроковъ въ недѣлю въ нѣмецкихъ гимназіяхъ дается—195; 36 въ классѣ—самомъ меньшемъ; 33—въ классѣ самомъ старшемъ, который у нѣмцевъ считается—первымъ.

Если принять во вниманіе такое множество учебныхъ предметовъ и такое большое количество недѣльныхъ уроковъ; и если къ этому присоединить еще сказанное выше о системѣ предметныхъ учителей, которая хотя и содѣйствуетъ усвоенію наивозможно большаго количества знаній, но за то предъявляетъ къ ученикамъ почти невыполнимыя требованія,—то едва ли можно считать неосновательною жалобу родителей на чрезмѣрное обремененіе дѣтей,—явленіе крайне прискорбное, но повторяющееся, какъ мы видѣли уже, и въ нашихъ классическихъ гимназіяхъ. Справедливость требуетъ, впрочемъ, упомянуть, что лучшіе нѣмецкіе педагоги уже

¹⁾ Нельзя не замѣтить, что старинная предметная система болѣе соответствовала логическому дѣленію на классы, составлявшіе *стадіи* развитія, чѣмъ нынѣшнее дѣленіе классовъ по темнымъ представленіямъ о развитіи чрезъ изученіе количества предметовъ, или ихъ отдѣловъ. Риторика, философія, богословіе сами по себѣ сообщаютъ прогрессивное развитіе ученикамъ своимъ содержаніемъ и способомъ преподаванія.

давно обращали вниманіе на это зло. Такъ, на этотъ недостатокъ гимназическаго образованія нападаетъ уже Лоринзеръ въ своемъ разсужденіи „объ охранѣ здоровья въ школахъ“. Мысли этого педагога заслуживаютъ того, чтобы остановиться на нихъ, тѣмъ болѣе, что сказанное имъ о нѣмецкихъ гимназіяхъ вполне примѣнимо и къ гимназіямъ нашимъ. „Современное поколѣніе, говоритъ Лоринзеръ, рождается уже на свѣтъ вообще съ болѣе нѣжнымъ сложеніемъ и несравненно съ большею возбужденностію, а слѣдовательно, съ тѣми-же свойствами поступаетъ оно потомъ и въ школу. Чтобы усилить эту болѣзненную склонность и вызвать ее тамъ, гдѣ ее еще нѣтъ, для этого нельзя придумать болѣе дѣйствительныхъ средствъ, какъ тѣ, которыя нынѣ практикуются почти во всѣхъ нѣмецкихъ гимназіяхъ. Эти средства состоятъ во множествѣ урочныхъ часовъ, въ продолжительномъ сидѣніи на школьной скамьѣ и въ большомъ количествѣ задаваемыхъ на домъ уроковъ. Первое въ особенности способствуетъ разстройству и отупленію ума, второе задерживаетъ естественное развитіе тѣла, а третьимъ предупреждается, чтобы ни то, ни другое вліяніе не было устранено внѣ школы. Лѣтъ 30 или 50 тому назадъ обученіе въ гимназіяхъ ограничивалось лишь нѣсколькими предметами; а нынѣ тѣ же предметы не только преподаются въ гораздо большемъ объемѣ, но къ нимъ присоединены еще и многіе другіе. Ученіе каждаго изъ учениковъ продолжалось прежде въ Саксоніи по 25 часовъ въ недѣлю, а въ южной Германіи только отъ 10 до 20 часовъ; тогда какъ теперь число еженедѣльныхъ учебныхъ часовъ почти удвоено... Ученики въ среднемъ выводѣ большею частію вынуждены просиживать на скамьяхъ отъ 32 и до 42 часовъ въ недѣлю. Освободившись отъ нихъ, прилежный ученикъ едва находитъ время удовлетворить возлагаемымъ на него требованіямъ относительно домашнихъ приготовленій, и часто можно замѣтить, что именно наиболѣе прилежные бывають самыми хилыми и болѣзненными. Имъ даже въ праздники едва ли остается нѣсколько часовъ для отдыха; ученикъ все болѣе и болѣе отчуждается отъ природы и даже отъ семьи; вся его жизнь истрачивается въ

школѣ и въ книгахъ... Часто съ удивленіемъ мы замѣчаемъ на юношахъ, считавшихся лучшими учениками, какъ мало теплоты и участія внушаютъ имъ высшія житейскія дѣла, какъ сильно уже изнурена ихъ душа, и какъ несамостоятельно, превратно и скудно сужденіе ихъ даже о вещахъ, для правильной оцѣнки которыхъ не требуется ничего, кромѣ простаго здраваго смысла. Такимъ образомъ непрерывное накопленіе знаній въ головѣ, безсильной совладать съ ними, въ концѣ концовъ ведетъ къ настоящему слабоумію, съ чѣмъ, въ дополненіе зла, удобнѣе всего соединяется еще пустое тщеславіе... Не все, что предлагается и навязывается душѣ и тѣлу въ видѣ пищи, бываетъ здорово и полезно для чело-вѣка, а только то, что душа и тѣло дѣйствительно въ состояніи себѣ усвоить. Подобно тому, какъ тѣло даже при наилучшей пищѣ болѣетъ и чахнетъ, если не соблюдается мѣра и не дается времени пищеваренію, точно также и душа не обогащается, а только разстроивается и слабѣетъ отъ постоянно накопляемаго и неперевариваемаго знанія. Для духовнаго пищеваренія и усвоенія нашимъ ученикамъ вообще остается слишкомъ мало времени; непрерывно занятые лишь воспринятіемъ и усвоеніемъ новыхъ знаній, они не въ состояніи разработать ихъ надлежащимъ образомъ и спокойно обдумать; у нихъ нѣтъ даже досуга, необходимаго для того, чтобы возникъ истинный, живой и прочный интересъ къ какой либо отрасли знанія; имъ приходится напрягать всѣ силы, лишь бы на экзаменѣ удовлетворительно отвѣтить по столь многимъ и разнообразнымъ предметамъ“¹⁾.

На чрезмѣрное обремененіе гимназистовъ классными занятіями весьма энергично нападали также и другіе нѣмецкіе педагоги, какъ напр., Шпиллеке, Кѣхли и др. Но, къ сожалѣнію, голосъ ихъ не былъ выслушанъ съ тѣмъ вниманіемъ, котораго онъ заслуживалъ...

Другой недостатокъ нѣмецкихъ гимназій, общій съ нашими гимназіями, составляетъ матеріалистическое, почти коммерческое направленіе, господствующее какъ между учащими,

¹⁾ К. Шмидтъ, Ист. Педаг. 1881. т. IV. ч. I. стр. 2—3.

такъ и между учащимися. Различіе въ этомъ отношеніи между нашими и нѣмецкими гимназіями главнымъ образомъ состоитъ въ томъ, что въ нѣмецкихъ гимназіяхъ преобладающее значеніе не только предъ семьей, но и предъ общинами получили интересы государственныя. Впрочемъ, въ послѣднее время среди нѣмцевъ все громче и громче раздается голосъ противъ стремленія къ образованію ради только правъ и преимуществъ. Система правъ и преимуществъ, принимающая нынѣ въ школахъ все большее и большее распространеніе, не только осуждена всѣми педагогами, какъ крайне вредная съ педагогической точки зрѣнія, но и въ мыслящемъ классѣ народа, какъ свидѣтельствуемъ Вихардъ Ланге, возникъ ропотъ на свойства того образованія, какое искатели преимуществъ переносятъ съ собою въ практическую жизнь. Многіе изъ новѣйшихъ педагоговъ—нѣмцевъ (Ланге, Гофманъ и др.) того мнѣнія, „что вслѣдствіе педагогическихъ, народно-хозяйственныхъ и нравственныхъ причинъ слѣдуетъ, наконецъ, въ гимназіяхъ и реальныхъ училищахъ прекратить погоню за преимуществами. Потому, что такъ называемые искатели правъ, вступающіе въ жизнь, обнаруживаютъ вообще крайне неудовлетворительное образованіе для послѣдней; эти ученики, составляя часто двѣ трети всего состава названныхъ школъ, тормозятъ успѣхи послѣднихъ и принижаютъ ихъ дѣятельность; въ странѣ распространяется ложное мнѣніе, будто дѣйствительно многіе обладаютъ охотою и способностями къ научному образованію, тогда какъ всѣмъ извѣстно, что эти свойства составляютъ достояніе только весьма немногихъ... Денежный мѣшокъ, который думали обезоружить отмѣною рекрутскихъ квитанцій, все-таки пробирается заднимъ крыльцомъ“. К. Шмидтъ, Ист. Педаг. 1881. т. IV. ч. I. стр. 455.

Отсутствіе одной общей идеи образованія,—это также есть общій недостатокъ нѣмецкихъ гимназій съ нашими. Мало того, у нѣмецкихъ педагоговъ мы встрѣчаемъ цѣлую массу самыхъ разнорѣчивыхъ сужденій даже въ рѣшеніи вопроса о цѣли гимназическаго образованія. До начала нашего столѣтія господствовалъ взглядъ Тротцендорфа, по которому

гимназіи были признаваемы лишь подготовительными заведеніями къ факультетамъ: теологіи, медицины, философіи и юриспруденціи; но въ послѣднее время имъ силится приписать вполнѣ самостоятельную цѣль. Объ этомъ много писали и говорили даже такія лица, какъ Визе, Мюцель, Гизебрехтъ, Тауловъ, Рудольфъ Раумеръ, Ротъ и др. Тѣмъ не менѣе трудно отъ нихъ добиться опредѣленнаго отвѣта на вопросъ: какую же самостоятельную цѣль должны преслѣдовать гимназіи?

Одно, въ чемъ согласны *все* нѣмецкіе педагоги въ своихъ требованіяхъ, предъявляемыхъ къ нѣмецкимъ гимназіямъ,— это то, чтобы въ основу гимназическаго образованія были положены начала *религіи* и *національности*,— достоинство, о которомъ мы, русскіе люди, можемъ развѣ только мечтать. Значенія религіознаго воспитанія и обученія вообще не отрицаютъ даже и тѣ педагоги, которые больше всего кричали объ отдѣленіи школы отъ Церкви. Но что такое нѣмецкая религіозность? Не въ чести нѣмецкихъ педагоговъ здѣсь нужно сказать, что они слишкомъ разнообразно и своеобразно понимаютъ задачи религіознаго воспитанія и обученія. Нѣтъ ни одного *нѣмецкаго* педагога, который бы отрицалъ значеніе религіознаго воспитанія; но едва ли мы можемъ указать имена хотя двухъ педагоговъ, которые бы были совершенно согласны между собою въ томъ, въ чемъ должно состоять религіозное воспитаніе. Это явленіе, конечно, весьма прискорбно, но на почвѣ протестантства, отвергшаго значеніе внѣшняго авторитета и даваго полный просторъ господству субъективнаго (проще произвольнаго) отношенія къ дѣламъ вѣры,—это явленіе почти неизбежно.

Чтобы ближе ознакомиться съ характеромъ тѣхъ религіозныхъ началъ, на которыхъ поставлено въ нѣмецкихъ гимназіяхъ дѣло религіознаго воспитанія и обученія, намъ необходимо остановиться здѣсь нѣсколько съ одной стороны на тѣхъ воззрѣніяхъ, которыя господствуютъ въ нѣмецкомъ педагогическомъ мірѣ, а съ другой—на требованіяхъ нѣмецкихъ гимназическихъ уставовъ, равно какъ и на фактическомъ выполненіи этихъ требованій.

Базедовъ, ученикъ Руссо, воспитанный въ идеяхъ француз-

скихъ энциклопедистовъ, врагъ Церкви, іерархіи и конфессіонализма, изгнанный за свое вольнодумство съ профессорской кафедры дворянской академіи въ Сорбѣ, устранявшій изъ своей учебной программы изученіе десяти заповѣдей за ихъ слишкомъ „жидовскій характеръ“,—не отвергалъ однакоже значенія, которое въ школѣ должно принадлежать религіозному воспитанію и обученію. Вотъ его взглядъ на этотъ предметъ: „Религіи, т. е., настоящей, полной и дѣйтельной вѣрѣ въ Бога, Отца всѣхъ людей, Вседержителя ихъ душъ по смерти тѣла и правосуднаго воздаятеля за добро и зло,—юноши должны обучаться *прежде достиженія ими зрѣлаго возраста* (?). Но нашъ первый совѣтъ при этомъ — не передавать дѣтямъ никакихъ относящихся къ религіи словъ или предложеній, пока они не связываютъ съ ними никакихъ понятій ¹⁾, или придаютъ имъ крайне ложный смыслъ, потому что даже малѣйшая доля религіи не заключается въ пустомъ знаніи словъ. Второй нашъ совѣтъ: внушая нашимъ дѣтямъ религію, мы должны поступать весьма методично или элементарно, предпосылая такія знанія и упражненія, усвоеніемъ которыхъ облегчаются, т. е. становятся понятными и плодотворными слѣдующія затѣмъ наставленія. Третій совѣтъ: когда дѣти оказываются уже способными соединять съ извѣстными религіозными правилами истинныя понятія, хотя и не вполне исчерпывающія значеніе слова, — то такая въ началѣ неизбѣжная неполнота ихъ понятій не должна служить для насъ препятствіемъ—сообщать имъ на словахъ и тѣ правила, которыхъ умъ ихъ не исчерпываетъ тотчасъ-же съ самаго начала. Четвертый совѣтъ: дѣтей не слѣдуетъ понуждать къ отправленіямъ, называемымъ молебствіемъ, которыя однако для нихъ вовсе не молебствіе, отъ того что дѣти не постигаютъ еще формулъ или неспособны къ выражаемому и возбуждаемому ими ощущеніямъ“. Эти возврѣнія раздѣлялъ и ученикъ Базедова *Вольке*, по которому все дѣло религіознаго воспитанія и обученія должно состоять въ томъ, чтобы ознакомить учени-

¹⁾ Гдѣ же они безъ преподаванія возьмутъ эти понятія?

ковъ съ дивными явленіями природы, такъ чтобы они постигли всемогущество, мудрость и благость Творца, съ искреннимъ упованіемъ вспоминали о Богѣ, преклонялись предъ Его промысломъ и отъ души вѣрили въ продолженіе жизни по смерти, — путь къ богопознанію, которымъ шелъ весь древній языческій міръ. Личность Вольке для насъ, русскихъ, болѣе, конечно, интересна, чѣмъ для самихъ нѣмцевъ. Это тотъ самый Вольке, которымъ нѣкогда увлекалась вся интеллигентная Россія. Императрица Екатерина рѣшилась даже хитростью завладѣть этимъ „сокровищемъ“. За переселеніе въ Петербургъ она даровала Вольке 20 тысячъ рублей; Вольке принялъ это предложеніе и въ 1784 году прибылъ въ Петербургъ; но здѣсь ему предъявили длинную роспись прежде сдѣланныхъ подарковъ и вмѣсто 20 тысячъ рублей предложили только 1,500, которыхъ онъ однако-же не принялъ. Въ Петербургѣ Вольке открылъ учебное заведеніе и издалъ по подпискѣ (въ нѣсколько дней собрано было 2,000 рублей серебромъ) книгу для юношества. Въ 1785 году при посредствѣ Фрезе онъ вступилъ въ общество петербургскихъ франкмасоновъ. Но скоро Вольке долженъ былъ разочароваться въ либерализмъ Екатерины и сдѣлалъ несомнѣнно доброе дѣло, убравшись благовременно во-свояси. Такого-же взгляда на религіозное воспитаніе, какъ Вольке, придерживались и всѣ другіе послѣдователи Базедова—С. Г. Кампе, Х. Г. Зальцманъ, Ф. Ф. Бардтъ, Х. Ф. Гутсъ-Мутсъ, Э. Х. Трапцъ. Въ чемъ они собственно полагали сущность религіознаго воспитанія, — нагляднѣе всего показываетъ устроенное ими въ „Филантропинѣ“ богослуженіе. Вотъ что рассказываетъ объ этомъ Бардтъ: „На восточной сторонѣ замка величественно подымается нѣсколькими уступами высокая гора, теряясь въ облакахъ. На этихъ уступахъ мы воздвигли четыре храма: храмъ историческихъ героевъ, храмъ мудрости, храмъ добродѣтели и храмъ Христа. Три первые состоятъ изъ высокихъ тѣнистыхъ бесѣдокъ, выстроенныхъ амфитеатромъ. Внутри кругомъ находятся два ряда дерновыхъ скамеекъ, изъ которыхъ внутреннія ниже наружныхъ. Храмъ Христа, напротивъ того, деревянный, также амфи-

театромъ, снаружи окрашенъ въ зеленый, а внутри въ бѣлый цвѣтъ. Внутри въ глубинѣ храма начертана золотыми буквами надпись: „Иисусъ Христосъ“. Евангеліе этими педагогами переведено по-своему: слова Христа—„Блаженны плачущіе“ они перевели, на примѣръ, такъ: „Блаженны предпочитающіе сладостныя меланхоліи добродѣтели шумнымъ веселіямъ порока“; а слова Евангелія: „Тогда Иисусъ возведенъ былъ Духомъ въ пустыню для искушенія отъ діавола“—такъ: „Вскорѣ затѣмъ Богъ повелъ Иисуса въ уединенное мѣсто съ тѣмъ, чтобы заставить его претерпѣть жестокое обращеніе отъ злобнаго врага“.

Въ настоящее время, правда, возрѣнія Базедова и его школы уже не повторяются въ столь грубой формѣ, но все-таки онѣ оставили послѣ себя слѣды замѣтные еще и на возрѣніяхъ педагоговъ нашего времени.

Болѣе благоразумное отношеніе къ дѣлу религіознаго воспитанія и обученія въ нѣмецкихъ гимназіяхъ замѣчается лишь съ конца первой четверти нашего столѣтія. Такъ уже Вольфъ говоритъ, что въ гимназіяхъ „главнымъ дѣломъ всегда должны быть основныя правила нравственности и религія“; подъ послѣднее онъ разумѣетъ преимущественно св. исторію. Гораздо серьезнѣе отнесся къ преподаванію Закона Божія въ гимназіяхъ Тиршъ. Если вполнѣ устроенное учебное заведеніе, говоритъ онъ въ своемъ разсужденіи „объ ученыхъ школахъ“, должно принять въ свое вѣдѣніе и на свое попеченіе мальчиковъ, начиная съ восьми-лѣтняго возраста, то благодаря совокупному успію родительскаго дома и школы, ученикъ до тѣхъ поръ усвоитъ себѣ, насколько для него доступно, главныя ученія христіанства и самъ прочтетъ изъ священнаго писанія главныя событія священной исторіи ветхаго и новаго завѣтовъ. Отъ 8-ми до 12-тилѣтняго возраста онъ проходитъ классы, основательно приготавливающіе его къ строгимъ занятіямъ въ гимназіи, а обученіе Закону Божію къ концу этого срока должно дать такіе успѣхи, что въ ближайшемъ будущемъ ученикъ уже будетъ принятъ въ сообщество вѣрующихъ и допущенъ къ причастію. Преподаваніе Закона Божія долж-

но совершаться по руководствамъ и правиламъ вѣроисповѣданій, къ которымъ принадлежатъ воспитанники, и подлежатъ надзору церкви путемъ испытаній и поученій по воскреснымъ днямъ: это необходимо слѣдуетъ изъ независимости церкви отъ государства во всемъ касающемся законоученія и предметовъ вѣры, и изъ обязанности ея блюсти, чтобы вслѣдствіе путаницы умовъ и понятій не поколебалось зданіе, на которомъ она основана. Когда мальчикъ 12-ти лѣтъ отъ роду поступитъ въ гимназію, съ тѣмъ чтобы тамъ пробыть до 18-тилѣтняго возраста, то въ первое трехлѣтіе ученіе Закону Божію не только повторяется, но даже расширяется и укореняется глубже. Въ послѣдніе три года преподаются предметы, составляющіе какъ-бы дальнѣйшее продолженіе вѣроученія; къ этому могутъ служить лучшія сочиненія великихъ отцовъ *греческой и латинской* церкви, также нѣкоторые отдѣлы изъ Новаго Завѣта, какъ-то Евангеліе и посланія Іоанна, Дѣянія апостоловъ и краткія посланія Павла на подлинномъ языкѣ, къ чему присоединяется еще сообразный съ потребностями воспитанниковъ обзоръ исторіи Церкви“. Мнѣніе Тирша раздѣляютъ Любкеръ, Негельсбахъ, Дейнгардтъ, Тауловъ (въ его „Гимназической педагогикѣ“ 1858 г.) и др.

Въ такомъ духѣ и было поставлено въ нѣмецкихъ гимназіяхъ преподаваніе Закона Божія до изданія прусскаго нормальнаго устава 1856 года. Но такъ какъ такая постановка преподаванія Закона Божія имѣла въ виду только одинъ разсудокъ учениковъ, и совершенно оставляла безъ вниманія ихъ религіозное чувство, то она скоро вызвала почти всеобщее недовольство и разочарованіе. Чаше и чаше стали слышаться жалобы, что преподаваніе Закона Божія рѣдко обладаетъ живительною силой, возбуждающей интересъ къ самому дѣлу, что изъ гимназій выходили только теологи-теоретики, но не истинные христіане, исполненные дѣятельнаго благочестія. Начали работать надъ новою постановкою преподаванія Закона Божія, но эти работы производились, къ сожалѣнію, подъ слишкомъ невыгодными для религіознаго воспитанія вліяніями— съ одной стороны педа-

гоговъ филантропистовъ, а съ другой—философскихъ идей Канта, Фихте, Шопенгауэра, Шеллинга, Гегеля и Шлейермахера. Но понятно, что философы пантеисты (Фихте, Шопенгауэръ, Шеллингъ и Гегель) могли оказать только плохую услугу христіанской религіи, которую, по ихъ мнѣнію, слѣдовало-бы совершенно оставить; „религія прежнихъ временъ, которая духовную жизнь отдѣляла отъ божественной и сообщала первой предназначенное ей безусловное бытіе единственно путемъ отпаденія отъ послѣдней, и которая пользовалась Богомъ какъ нитью, чтобы даже по кончинѣ бреннаго тѣла ввести эгоизмъ въ иные міры, чтобы такимъ образомъ страхомъ и надеждою подкрѣпить ослабѣвшую надежду въ настоящемъ мірѣ,—эта религія, явно служащая эгоизму,—говоритъ Фихте,—должна, конечно, быть похоронена за-одно съ прошедшимъ, потому что въ новое время вѣчность наступаетъ не за могилой, напротивъ она начинается уже съ настоящаго момента, а эгоизмъ лишенъ какъ власти, такъ и службы, и, конечно, уводитъ съ собою также и прислужниковъ своихъ“.

Что касается Канта, то во всякомъ случаѣ онъ былъ совершенно другаго взгляда на преподаваніе Закона Божія, чѣмъ педагоги ортодоксальнаго направленія. Рѣшеніе вопроса о религіозномъ воспитаніи для него было возможно лишь съ одной иеической точки зрѣнія. „Еслибъ дѣти не присутствовали при обрядахъ поклоненія Высочайшему Существо, говоритъ Кантъ, то преподаваніе Закона Божія лучше всего было-бы начать тогда, когда они уже ознакомились съ строемъ и красотами явленій природы и проч. Но такъ какъ это въ настоящее время невозможно и такъ какъ, слыша имя Божіе и видя оказываемое ему благоговѣніе, они могутъ, пожалуй, стать равнодушными или усвоить себѣ превратныя понятія, то необходимо уже въ раннемъ возрастѣ сообщать имъ религіозныя знанія. Понятіе о Богѣ слѣдуетъ выяснить сперва аналитически на понятіи объ отцѣ, попеченію котораго подлежитъ дитя, и указать при этомъ на общество людей, какъ на единую семью. Затѣмъ слѣдуетъ идти далѣе отъ присущаго дѣтямъ закона совѣсти, но отнюдь не отъ теоло-

гнѣ, потому что созидаемая на ней религія никогда не можетъ содержать въ себѣ ничего нравственнаго. Въ воспитаніи вообще крайне важно, чтобы преподаванію Закона Божія предшествовало нравственное обученіе, и чтобы первое не сообщалось въ связи съ послѣднимъ... Заставленіе дѣтей читать формальныя молитвы не ведетъ ни къ чему и производитъ только извращенное понятіе о благочестіи“...

Подъ вліяніемъ такого рода философскихъ воззрѣній и филантропическихъ теорій религіозное воспитаніе и обученіе въ нѣмецкихъ гимназіяхъ мало по-малу дошло до того, что почти совершенно потеряло подъ собою христіанскую почву и стало лишь самымъ удобнымъ проводникомъ религіознаго отрицанія и раціонализма. Самый образъ Христа въ устахъ преподавателя Закона Божія въ тогдашнихъ нѣмецкихъ гимназіяхъ былъ искаженъ до неузнаваемости. Свою задачу законоучитель полагалъ лишь въ томъ, чтобы уяснить ученикамъ, „что нѣкогда былъ такой человекъ, въ которомъ Богъ обнаружилъ Себя, какъ только Онъ можетъ обнаружиться въ человекѣ и въ образѣ человека, — что этотъ Бого-человекъ проповѣдывалъ Свое богочеловѣческое существо, переживалъ его, запечатлѣлъ Своею смертію и всѣхъ людей призывалъ жить въ любви къ Богу и стремиться къ богопододію, дабы вновь добиться омраченнаго въ человѣчествѣ эгоизмомъ подобія съ Богомъ, съ первоисточникомъ любви, — чтобы всякій вѣрующій въ этого Бого-человѣка, т. е. переживающій его индивидуальнымъ образомъ, отрекся отъ своекорыстія, отъ этого источника грѣха, и шелъ единственною стезею къ достиженію безусловнаго блаженства, — что, наконецъ, возродившійся такимъ путемъ человекъ, блаженный въ Богѣ, будетъ жить съ этой поры вѣчною жизнію, которой онъ не можетъ уже лишиться, хотя бы и умеръ“¹⁾.

Къ счастью для нѣмцевъ, среди нихъ всегда были благоразумные люди, которые могли оказать хотя нѣкоторое противодѣйствіе такому нехристіанскому направленію гимназическаго образованія. Мы имѣемъ въ виду учрежденіе „хри-

¹⁾ Карль Шмидтъ, Исторія Педагогики, М. 1881. Т. IV. ч. I, стр. 132.

стіанской гимназіи“ въ Гютерсло. Незначительное число лицъ, скорбѣвшихъ душою о развращеніи юношества и народа проповѣдниками коммунизма и атеизма, рѣшилось основать такъ называемое „Евангелическое общество“, цѣлю котораго было—„возвратить народъ къ Евангелію“. Этому-то обществу принадлежитъ и честь открытія „христіанской гимназіи“. Предварительно было учреждено особое попечительство (Curgatorium), главная забота котораго состояла въ сборѣ пожертвованій. Первое пожертвованіе, въ количествѣ 4 талеровъ и 15 зильбельгрошей¹⁾, поступило отъ Равенсбергской общины, чуть-ли не самой бѣднѣйшей нѣмецкой общины; но не прошло и мѣсяца,—какъ въ день Пятидесятницы сразу поступило пожертвованій свыше 9,000 талеровъ,—капиталъ, который былъ положенъ обществомъ въ основу предпріятія. Ни насмѣшки, ни литературныя нападки не удержали ревнителей этого добраго дѣла отъ неуклоннаго достиженія твердо поставленной цѣли. Мѣстомъ для учрежденія гимназіи было избрано Гютерсло, предмѣстье Равенсберга. Но евангелическому обществу предстояло выдержать здѣсь еще одно испытаніе—правительственныя формальности. Тайный совѣтникъ д-ръ Визе былъ командированъ министромъ просвѣщенія въ Гютерсло для разслѣдованія на мѣстѣ,—на какомъ основаніи частныя лица рѣшились на „неслыханное“ предпріятіе—основать собственную гимназію, какою поводомъ къ этому подали гимназіи правительственныя и т. д. На эти запросы попечительство дало слѣдующій отвѣтъ: „Опредѣляя учителей, начальство имѣетъ въ виду только одно—*facultas docendi*—способность преподаванія, обнаруженную на испытаніи. Но назначаемые лишь на одномъ этомъ основаніи учителя и начальствующіе въ заведеніяхъ образуютъ повсюду слишкомъ пестрыя коллегии, въ которыхъ рядомъ фигурируютъ представители самыхъ разнообразныхъ и противорѣчивыхъ направленій: одинъ—пантеистъ, другой—католикъ, третій—деистъ или ультрамонтанистъ, къ нимъ присоединяются еще пустой эстетикъ, коммунистъ, соціалистъ, мате-

¹⁾ По номинальной стоимости нашего рубля—около 4 рублей.

ріалість и т. п. И такимъ-то людямъ вручается для воспитанія наше юношество. Мы-же требуемъ *единства* въ вѣрѣ и вѣроисповѣданіи, *одного* основанія, *одной* цѣли, *одного* направленія въ воспитанія“. Выслушавъ это объясненіе, министерскій чиновникъ сказалъ: „Мы не будемъ препятствовать вамъ послѣ того, какъ законодательство новаго времени сдѣлало возможными такого рода предпріятія; вашему же предпріятію я лично желаю счастливаго успѣха, хотя крайне опасаюсь за его неудачи“.

Когда всѣ формальности были закончены, учредителямъ „христіанской гимназіи“ предстояло побѣдить новыя и болѣе серьезныя затрудненія: къ нимъ поступило уже шестнадцать прошеній о принятіи 16-ти учениковъ въ первый классъ гимназіи; но гдѣ можно было достать, при самыхъ ограниченныхъ средствахъ, хорошихъ учителей. Члены попечительства хлопотали объ этомъ усердно, бросались во всѣ стороны, но, къ сожалѣнію, безъ всякаго успѣха. Наконецъ, одно высокопоставленное лицо указало имъ на молодого учителя гимназіи въ Галле—д-ра *Румцеля*, который къ тому времени уже успѣлъ снискать себѣ извѣстность своими прекрасными работами въ „*Evangelischen Kirchenzeitung*“, и въ пользу котораго говорило все: научная подготовка, безкорыстная преданность дѣлу, молодая сила и даже выдающійся организаторскій талантъ. Къ нему была отправлена депутація. Конечно, Румцелю дѣлаетъ честь, что ради блага отечества, ради служенія дѣлу нравственно-религіознаго подъема, онъ рѣшился оставить свое положеніе въ правительственной гимназіи и взяться за предпріятіе, успѣхъ котораго былъ крайне сомнителенъ. Его примѣру послѣдовало еще два учителя той-же гимназіи, а третій прибылъ изъ нашихъ отзейскихъ провинцій. 17-го іюня 1851 года было совершено торжественное освященіе гимназіи, получившей сначала права и характеръ *высшаго частнаго учебнаго заведенія*, а два дня спустя начато было уже правильное преподаваніе. Сначала это преподаваніе пришлось вести въ тѣсныхъ помѣщеніяхъ частнаго дома; въ послѣдствіи-же, за недостаткомъ въ нанятомъ домѣ жилыхъ помѣщеній, въ классныя комнаты были

обращаемы находившіеся при домѣ сарай и конюшни, а также и сосѣдніе амбары. Когда именно въ такомъ положеніи находилась „христіанская гимназія“, она удостоилась (15-го и 16-го августа 1851 года) посѣщенія высокихъ гостей — тогдашняго наслѣднаго прусскаго принца и его королевскаго брата Фридриха Вильгельма. Принцъ, т. е. недавно скончавшійся германскій императоръ, отнесся къ заведенію съ полнымъ участіемъ. Пасторъ *Грефе* рѣшился воспользоваться этимъ случаемъ. „Заведеніе“, сказалъ онъ принцу, „основано на твердыхъ началахъ христіанской вѣры, такъ какъ только эти начала гарантируютъ отечеству счастье и благосостояніе; поручаю его покровительству вашего королевскаго высочества“. Принцъ охотно изъявилъ на это свое согласіе, при чемъ съ особеннымъ удареніемъ произнесъ слѣдующія слова: „держитесь твердо этого основанія“.

Нечего и говорить о томъ, что „христіанская гимназія“ въ Гютерсло уже скоро пріобрѣла къ себѣ симпатіи многихъ благоразумныхъ нѣмцевъ; пожертвованія стали увеличиваться, вслѣдствіе чего уже въ слѣдующемъ (1852) году явилась возможность начать постройку для гимназіи особаго зданія, которое въ 1853 году было окончено и 15-го октября, въ день рожденія короля, было передано гимназическому начальству. Въ декабрѣ слѣдующаго (1854) года, съ согласіемъ высшихъ государственныхъ властей, заведеніе, въ которомъ тогда было уже 182 ученика, вступило во всѣ права и обязанности общественной гимназіи. Но, къ сожалѣнію, оно еще обладало довольно скудными средствами для своего содержанія; довольно сказать, что въ 1851 и 52 годахъ на содержаніе гимназіи и на жалованье 10-ти учителямъ попечительство гимназіи могло выдать всего только 486 талеровъ или—что то же—1358 марокъ. Конечно, трудно было вести дѣло съ такими средствами. И вотъ, чтобы помочь горю въ Берлинѣ была отправлена депутація съ цѣлю испросить у правительства ежегодную субсидію. Этимъ былъ сдѣланъ шагъ, который впослѣдствіи имѣлъ въ высшей степени важное значеніе для внутренняго и внѣшняго положенія „христіанской гимназіи“. Депутація, прибывшая въ Берлинъ 12-го авгу-

ста 1868 года, была весьма благосклонно принята королемъ Вильгельмомъ I. Король внимательно разспрашивалъ о заведеніи и высказалъ свое полное одобреніе. Затѣмъ онъ предложилъ вопросъ: „въ чемъ же вы теперь нуждаетесь для вашего заведенія?“ — „Въ ежегодной субсидіи въ 1,000 талеровъ“, — отвѣтили ему. — „Для моего собственнаго кармана это слишкомъ много“, сказалъ король, — „но я позабочусь, чтобы этотъ расходъ приняло на себя государство“. Дѣйствительно, 16-го декабря 1868 года ходатайство депутаціи, наконецъ, поступило на очередь для обсужденія палаты депутатовъ. Но здѣсь либералы и свободомыслящіе депутаты своими нападками и интригами сдѣлали такъ, что ходатайству о субсидіи для Гютерсло въ 1000 талеровъ было отказано безповоротно, хотя для другихъ провинціальныхъ гимназій также палата депутатовъ тогда же разрѣшила прибавку въ 573,000 талеровъ!..

Свящ. М. Буткевичъ.

(Продолженіе будетъ).

НАШИ НОВЫЕ „ФИЛОСОФЫ И БОГОСЛОВЫ“.

(Окончаніе *).

Теорія развитія догматовъ г. Соловьева можетъ-ли привести къ возстановленію союза между Церквами восточною и западною?

Религіозная истина едина и недѣлима, говоритъ г. Соловьевъ. Безъ сомнѣнія. Но такую она является въ идеѣ, или въ вѣчномъ сознаніи Божества. Въ отношеніи-же къ нашему сознанію она дѣлится, кромѣ истинъ вѣры и знанія, на истину *естественнаго* откровенія и *сверхъестественнаго*. Г. Соловьевъ, сколько мы понимаемъ его, не допускаетъ этого дѣленія; для него откровеніе естественное и сверхъестественное одинаково естественно или сверхъестественно, смотря по тому съ какой точки зрѣнія будемъ смотрѣть на него, съ точки-ли зрѣнія *принимающаго* истину субъекта, или съ точки зрѣнія *дарующаго* объекта. Для него во всѣ времена существовало одно только *положительное* откровеніе, являвшееся первоначально въ формѣ чаяній, затѣмъ обѣтованій, далѣе исполненія обѣтованій и наконецъ постепеннаго, болѣе и болѣе расширяющагося опознанія этого исполненія. Если это общечеловѣческое откровеніе на первыхъ порахъ является отрицательною величиною, минусомъ въ сравненіи съ плюсомъ, за то на послѣдующихъ ступеняхъ своего развитія оно болѣе и болѣе переходитъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1888 г. № 2.

въ положительную величину, дѣлается положительнымъ открове-
 ніемъ, всегда сохраняя однако-же одну и ту-же печать естествен-
 ности и сверхъестественности. Постепенное развитіе откровенія
 условливается постепеннымъ развитіемъ человѣческаго сознанія;
 оно параллельно и слѣдовательно тождественно съ нимъ. Именно
 это утверждаетъ г. Соловьевъ, когда, полемизируя противъ насъ,
 говоритъ: „Въ области Божественнаго бытія нѣсть измѣненія,
 ниже предложенія стѣнь. Все измѣняющееся и совершенствующе-
 еся въ исторіи откровенія принадлежитъ къ человѣческой сто-
 ронѣ, какъ это ясно высказано и въ тѣхъ моихъ словахъ, кото-
 рые приводитъ г. Стояновъ: „какъ виѣшняя природа лишь по-
 степенно открывается уму человѣка и человечества, вслѣдствіе
 чего мы должны говорить о развитіи опыта и естественной науки,
 такъ и божественное начало *постепенно открывается сознанію
 человѣческому* и мы должны говорить о развитіи *религіознаго
 опыта и религіознаго мышленія*. Подчеркнутыя слова прямо по-
 казываютъ, что прогрессъ здѣсь полагается въ человѣкѣ, а не въ
 Божествѣ“. Такъ говоритъ г. Соловьевъ. Однако въ самомъ-ли
 дѣлѣ природа относится къ нашему сознанію также, какъ отно-
 сится къ нему божественное начало при своихъ откровеніяхъ?
 Какое значеніе имѣетъ природа при своихъ постепенныхъ откرو-
 веніяхъ уму человечества? Конечно природа не учитъ насъ, а
 мы сами учимся у нея, или лучше сами угадываемъ ея тайны,
 при посредствѣ опытовъ надъ нею. Можно-ли тоже самое сказать
 о постепенномъ откровеніи божественнаго начала въ человѣче-
 скомъ сознаніи? Конечно, нѣтъ. Утверждать нѣчто подобное бы-
 ло-бы большою ошибкою. Нельзя отождествлять естественный про-
 цессъ человѣческихъ познаній съ сверхъестественными откровені-
 ями Божества. Между обоими этими процессами существуетъ толь-
 ко аналогія, но не тождество. Иначе мы должны будемъ признать
 откровеніе въ собственномъ смыслѣ лишь дѣломъ человѣческой
 геніальности и даже въ христіанской религіи видѣть лишь про-
 грессивное развитіе языческаго генія. Или-же должны будемъ, въ
 смыслѣ пантеистическомъ, признать всѣ религіозныя движенія

сердца послѣдовательными и многочисленными откровеніями Божества. Словомъ, должны будемъ повторить ту ошибку, въ которую впалъ еще Шлейермахеръ, желая примирить раціоналистовъ съ супранатуралистами.

Въ томъ-то и дѣло, что нашъ теософъ, увлеченный мимо „научными“ теоріями откровеній, на которыя теперь такая большая мода, напрасно приравнялъ естественное откровеніе природы къ сверхъестественному откровенію божественнаго начала въ человѣческомъ сознаниі; въ томъ-то и дѣло, что онъ произвольно отождествилъ необходимый, постепенный ходъ развитія естественной науки съ чрезвычайнымъ, сверхъестественнымъ развитіемъ религіознаго опыта и религіознаго мышленія при все-сильномъ содѣйствіи личнаго Бога. Г. Соловьевъ говоритъ намъ объ откровеніи божественнаго начала, подобномъ откровенію природы, а не о дѣйствіяхъ Божества свободныхъ, независимыхъ и чисто нравственныхъ. Онъ отождествляетъ черты одной области вѣдѣнія съ чертами другой области, безъ всякой надобности; онъ смѣшиваетъ естественный, необходимый, человѣческій процессъ съ сверхъестественнымъ, свободнымъ, божественнымъ откровеніемъ. Онъ сознательно впадаетъ въ теософическій софізмъ.

Часто говорятъ объ откровеніи естественномъ и сопоставляютъ его съ откровеніемъ сверхъестественнымъ: но это сопоставленіе должно быть понимаемо правильно. Въ природѣ можно видѣть славу Божию, приносящую силу Божию и самое Божество Его. Еще болѣе Богъ открываетъ намъ Свои совершенства въ нашемъ духѣ, который созданъ по образу и подобию Божию (1 Мове. 1, 27). Наконецъ Господь являетъ намъ Свои божественныя дѣйствія въ мірохраненіи и міроуправленіи. При посредствѣ отображенія Своихъ совершенствъ въ видимой природѣ, образа и подобія въ нашемъ духѣ и непосредственнаго управленія міромъ и міровыми событіями, Онъ всегда былъ для человѣчества свѣтомъ, который свѣтитъ во тьмѣ и никакая тьма Его не обнимаетъ (Іоан. 1, 4). Тьмѣ не менѣе откровеніе естественное не должно быть смѣшиваемо съ сверхъестественнымъ и существенное различіе между

ними всегда должно быть сознаваемо нами ясно. Религіозный духъ ищетъ истины единой, недѣлимой, адекватной не въ математическомъ, или логическомъ смыслѣ, а главнымъ образомъ въ гносеологическомъ. Религіозное сознание ищетъ истины такой, какую представляетъ себѣ умъ универсальный, высочайшій, божественный. Философское или научное сознание признаетъ истинною согласіе представленія съ бытіемъ, знанія съ дѣйствительностію (*adaequatio intellectus cum re*); напротивъ того религіозное сознание признаетъ истинною согласіе самаго бытія съ вѣчною идеею въ умѣ Божіемъ (*adaequatio rei cum intellectu*) и непосредственное откровеніе этой идеи человѣческому духу. Поэтому научная и религіозная объективность истины совершенно не тождественны. При научной объективности истины бытіе является главнымъ руководительнымъ началомъ или критеріемъ ея; потому что наше познаніе только тогда бываетъ истинно, когда согласно съ бытіемъ. При религіозной-же объективности истины, уже самъ разумъ божественный, его идея, его непосредственныя откровенія являются главнымъ руководительнымъ началомъ или критеріемъ этой истины; потому что самое бытіе, какъ критерій истины, можетъ быть признано достовѣрнымъ только подъ тѣмъ условіемъ, если оно соотвѣтствуетъ идеямъ, которыя высочайшій разумъ имѣетъ о бытіи и если онъ открываетъ ихъ намъ. На этомъ основаніи мы можемъ сказать, что источникомъ естественно-откровеннаго ученія (какъ-бы правильно оно ни было понимаемо людьми), съ религіозной точки зрѣнія, всегда служитъ *субъективное*, доступное естественному разуму созерцаніе или пониманіе свойствъ Божіихъ; между тѣмъ какъ сверхъестественное откровеніе непременно предполагаетъ *объективное* общеніе съ личнымъ Богомъ, собесѣдованіе съ Нимъ и наставленіе отъ Него. Первое общедоступно и требуетъ отъ человѣка только правильнаго употребленія и пользованія естественными силами и способностями; между тѣмъ какъ второе не зависитъ отъ воли человѣка, совершается согласно съ божественнымъ опредѣленіемъ и даруется исключительно только людямъ святымъ, одареннымъ

чрезвычайными, благодатными дарами. *Не бо волею бысть чело-
вѣкомъ пророчество; но отъ Святаго Духа просвѣщаеми глаго-
лаша святѣи Божіи челоуѣцы.* Откровеніе естественное только
возбуждаетъ нашу мыслительную самодѣятельность и побуждаетъ
насъ приходить къ такимъ или инымъ предположеніямъ, выво-
дамъ и заключеніямъ о Божествѣ и Его свойствахъ, но не вво-
дитъ насъ въ живое общеніе съ Нимъ и не устанавливаетъ не-
посредственнаго союза съ Нимъ; между тѣмъ какъ откровеніе
сверхъестественное предполагаетъ этотъ союзъ, утверждается не-
посредственнымъ взаимообщеніемъ и сопровождается наученіемъ
человѣка со стороны Божіей и пріемлимостію божественнаго на-
ставленія со стороны человѣческой. А потому естественное открово-
веніе не можетъ даровать намъ религіозныхъ истинъ твердыхъ и
незыблемыхъ, несомнѣнныхъ и вполне достовѣрныхъ, предполо-
живши даже, что мышленіе наше совершалось-бы правильно, т. е.
безъ очевидныхъ ошибокъ и заблужденій. Потому-то и въ перво-
бытномъ или райскомъ состояніи, кромѣ естественнаго открово-
венія, человѣкъ пользовался еще непосредственнымъ наставленіемъ
и наученіемъ отъ Самого Бога. Поэтому справедливо замѣчаетъ
одинъ англійскій богословъ (Д-р Друммондъ), что если-бы наука
начала утверждать, что можетъ *понять* зарожденіе высшей жиз-
ни изъ низшей, зарожденіе жизни духовной изъ жизни есте-
ственной, то она погрѣшила-бы противъ закона біогенезиса.
„Претензія на *пониманіе* духовнаго міра *наукою* безъ помощи
божественнаго откровенія была-бы претензіею низшаго міра, гер-
метически замѣнутаго отъ всякаго сообщенія съ міромъ высшимъ,
на здравое пониманіе его явленій и законовъ. „Душевный чело-
вѣкъ не принимаетъ того, что отъ Духа Божія, потому что онъ
почтываетъ это безуміемъ: и *не можетъ* разумѣть, потому что о
семъ надобно судить духовно“. Замѣтите, что здѣсь не сказано
не разумѣетъ, но не можетъ разумѣть. Это не только бого-
словскій догматъ, но и научная необходимость“¹⁾.

¹⁾ „Правосл. Обзорѣніе“. 1888. Январь. „Естеств. законъ въ духовномъ
мірѣ“, стр. 162.

Но что особенно важно, не только естественное, но даже и ветхозавѣтное откровеніе не привело-бы человечество путемъ опознанія и какихъ либо логическихъ заключеній къ откровенію новозавѣтному. Г. Соловьевъ спрашиваетъ насъ: „переходъ отъ ветхозавѣтнаго откровенія къ новозавѣтному былъ-(ли) субъективнымъ или объективнымъ прогрессомъ?“ И отвѣчаетъ, что по его мнѣнію, прогрессъ этотъ „можно назвать субъективнымъ, поскольку онъ совершился въ области воспринимающаго тварнаго субъекта, оставляя безъ всякаго измѣненія собственное существо Божественнаго Слова. Но вмѣстѣ съ этимъ переходъ этотъ „былъ несомнѣнно (и) объективнымъ прогрессомъ въ томъ смыслѣ, что онъ не ограничивался перемѣною въ представленіяхъ или мнѣніяхъ ума человѣческаго, но выразился въ реальныхъ событіяхъ и дѣйствіяхъ богочеловѣческой жизни“. Но г. Соловьевъ забываетъ, что переходъ изъ ветхозавѣтнаго откровенія въ новозавѣтное совершился не во имя *человѣческаго прогресса*, а во имя *сверхъестественной* воли Божіей, которой *ничто противиться не можетъ* (Рим. 9. 19). Это всего лучше открывается изъ судебъ еврейскаго народа. Этотъ-ли народъ не прогрессировалъ въ религіозномъ отношеніи? Этотъ-ли народъ не былъ приготовляемъ къ принятію новозавѣтнаго откровенія? И однако-же отнято было Царствіе Божіе отъ народа еврейскаго и отдано язычникамъ, остававшимся внѣ религіознаго прогресса. И вотъ на этомъ основаніи мы никакъ не можемъ согласиться съ г. Соловьевымъ будто христіанское „средство“, т. е. содержаніе, какъ выражается онъ въ своей статьѣ о „Талмудѣ“, „ограничивается иногда одною формою изложенія“; „будто при созданіи новозавѣтнаго храма не было надобности изобрѣтать новый матеріалъ“; потому что Христосъ и Его апостолы употребляли въ дѣло тѣ самые кирпичи, которые у нихъ были подъ руками; будто „даже самый планъ зданія былъ новъ не въ своихъ частяхъ, а въ ихъ соединеніи, въ цѣлости религіознаго идеала“; потому что „ближайшимъ образомъ евангельская идея соединяла въ себѣ то, что было положительнаго и истиннаго въ трехъ

еврейскихъ партіяхъ“ т. е. въ саддукейскомъ принципѣ религиозной власти и житейской мудрости, въ фарисейскомъ принципѣ закона и оправданія дѣлами, и въ ессейскихъ мечтаніяхъ о Царствѣ Божіемъ и правдѣ его ¹⁾. По нашему-же мнѣнію не справедливо, не законно и даже не научно, во имя туманнаго талмудическаго прогресса, сглаживать и уничтожать сверхъ естественный характеръ новозавѣтнаго откровенія. Новый завѣтъ восполнялъ собою завѣтъ ветхій. Это правда. Но это восполненіе совершилось на основахъ не человѣческой мудрости, а премудрости Божіей, и ничего не имѣетъ общаго съ исключительными или спеціальными принципами саддукейства, фарисейства и ессейства. Новозавѣтное откровеніе возвѣщаетъ намъ *тайну*, сокровенную отъ вѣковъ и отъ родовъ (Кол. 1. 26), и возвѣщаетъ ее для дарованія намъ богатства совершеннаго разумѣнія, для познанія *тайны* Бога Отца и Христа, въ которомъ сокрыты всѣ сокровища премудрости и вѣдѣнія (Кол. 2. 2.3). Потому-то апостолъ и говоритъ о себѣ: „мы проповѣдуемъ мудрость между совершенными *не вѣка и не властей вѣка сего преходящихъ, но проповѣдуемъ премудрость Божію, тайную, сокровенную, которую предназначилъ Богъ прежде вѣковъ къ славѣ нашей, которой никто изъ властей вѣка сего не позналъ; ибо если-бы познали, то не распяли-бы Господа славы. Но какъ написано: чего не видалъ глазъ, не слышало ухо, и что не приходило на сердце человека, то приготовилъ Богъ любящимъ его* (Ис. 64.4). А намъ Богъ открылъ сіе Духомъ Своимъ, ибо Духъ все постигаетъ и глубины Божіи. Ибо кто изъ человѣкъ знаетъ, что въ человѣкѣ, кромѣ духа человѣческаго, живущаго въ немъ. *Такъ и Божьяго никто не знаетъ, кромѣ Духа Божія* (1 Кор. 11, 6—11)“. И замѣтите, это говоритъ ап. Павелъ, тотъ самый апостолъ, который, до своего обращенія ко Христу, былъ *измѣна* ревнителемъ своихъ отеческихъ преданій, который отлично зналъ всѣ современныя ему еврейскія секты и который воспитанъ былъ при *ногу* Гамалии-

¹⁾ См. статью г. Соловьева: „Талмудъ и полемическая литература о немъ“. Русск. Мысль. 1886 г. Августъ стр. 126.

ла, внука Гиллела—основателя и руководителя вавилонскаго раввинизма. Безусловно правъ поэтому Ферраръ, когда въ своей исторіи объ апостолѣ Павлѣ, вопреки современной намъ спекуляціи, говоритъ: „Онъ (т. е. ап. Павелъ) не дошелъ ни до одной изъ своихъ истинъ путемъ умозаключеній. Изъ собственныхъ устъ его мы слышимъ, что онъ открылъ первоначально эти истины не въ Писаніи или дошелъ до нихъ не посредствомъ индукціи при его изученіи. Онъ получилъ ихъ, какъ самъ безпрестанно повторяетъ, изъ непосредственнаго откровенія Господа Іисуса“¹⁾. Безъ сомнѣнія, тоже самое надобно сказать и обо всѣхъ остальныхъ апостолахъ. Поэтому давать исторической или человѣческой условленности христіанскаго откровенія какое-либо важное значеніе и изъ этой условленности выводить дальнѣйшій процессъ этого откровенія,—это значитъ допускать возможность новыхъ и новыхъ откровеній и узаконять замѣну прожитаго „стараго“ нововозникающимъ „новымъ“. А это въ свою очередь значитъ проповѣдывать полнѣйшій субъективизмъ, если не индивидуальнѣй, то во всякомъ случаѣ—общечеловѣческій, или общецерковный. Скажемъ поэтому словами проф. Друммонда: „Нѣкоторые ученые говорятъ, что духовная жизнь есть только развитіе обыкновенной жизни (въ данномъ случаѣ ветхозавѣтной жизни), подобно тому какъ докторъ Бастіанъ говоритъ, что естественная жизнь развивается по тѣмъ-же законамъ, которые управляютъ простыми химическими соединеніями. Съ научной точки зрѣнія это есть ересь самозарожденія, ересь до того обезславленная, что едва-ли во всей Европѣ найдется авторитетъ раздѣляющій ее. *Кто Ты Господи*, спрашивалъ еврей Савль (Дѣян. 9, 5)?—Если мы не хотимъ принимать теорій самозарожденія, то мы должны принять отвѣтъ: „*Я Іисусъ*, такъ какъ жизнь (высшая) порождается только жизнью (высшею)“²⁾. Такимъ образомъ переходъ отъ ветхозавѣтнаго откровенія къ ново-

¹⁾ „Жизнь и труды Св. Ап. Павла“. Ф. В. Феррара. 1887. Москва. Т. I. Стр. 33.

²⁾ „Правосл. Обзорѣніе“. 1888. Январь. „Естест. законъ въ духовн. мірѣ“, стр. 165.

завѣтному несомнѣнно надобно признать объективнымъ, безусловнымъ, богодарованнымъ.

Но г. Соловьевъ утверждаетъ, что „термины, *субъективный* и *объективный*, столь относительны и условны, что на нихъ никакъ нельзя основывать рѣшительнаго сужденія въ этомъ дѣлѣ“. Почему-же, однако? Намъ-же кажется—напротивъ, что эти термины суть единственные, на которыхъ не только можно, но и должно отличать естественное откровеніе отъ сверхъестественнаго, мысль человѣческую отъ мысли божественной. Надобно только противопоставить не субъектъ объекту, какъ дѣлаетъ это г. Соловьевъ, а мысль субъективную, человѣческую, мысли объективной, божественной. Безъ сомнѣнія, каждый объектъ, подпадающій сознанію, возбуждаетъ въ субъектѣ, или въ духѣ извѣстный рядъ мыслей, желаній и чувствъ; но эти мысли, желанія и чувствованія не становятся по одному этому объективными, безусловными, богодарованными. Они могутъ оставаться еще очень субъективными, хотя и являются въ душѣ по поводу внѣшнихъ для насъ объектовъ. Совершенно съ другимъ характеромъ являются истины откровенныя, даруемыя нашему субъекту, именно для того, чтобы предохранить насъ отъ всякаго субъективизма, отъ всякихъ ошибокъ и заблужденій въ отношеніи къ предметамъ божественнымъ. Никакой человѣческій прогрессъ не можетъ привести насъ къ этимъ истинамъ, если только онѣ не будутъ предварительно даны намъ Самимъ Богомъ. Съ этой точки зрѣнія термины: субъективный и объективный имѣютъ не только различный смыслъ сравнительно съ теософическимъ, но даже противоположный. Въ безусловномъ смыслѣ только Богъ обладаетъ объективною истиною; потому что только Его мысли о бытіи предметовъ составляютъ ихъ идеи, идеалы, прототипы; а слѣдовательно и объективную истину. Намъ-же такая истина можетъ стать доступною только тогда, когда мы непосредственно будемъ созерцать ее въ Богѣ, когда мысли божественнаго ума будутъ непосредственно для насъ ясны. Это на языкѣ св. Писанія называется Боговидѣніемъ, созерцаніемъ въ Богѣ, видѣніемъ ли-

цомъ къ лицу. Такое созерцаніе и будетъ даровано намъ въ будущей жизни. Въ настоящей-же жизни мы обладаемъ несомнѣнною объективною или богодарованною истинною только предначинательно, частію, насколько Богъ открылъ ее въ Ветхомъ завѣтѣ чрезъ богопросвѣщенныхъ мужей, а въ Новомъ—чрезъ Своего едиnorodнаго Сына. Всякое-же другое наше познаніе и разъясненіе истины должно быть названо субъективнымъ, опосредствованнымъ, не прямымъ, а потому только относительно достовѣрнымъ и истиннымъ. Съ этой-же точки зрѣнія весьма страннымъ представляется когда г. Соловьевъ съ словомъ *объективный* соединяетъ относительный и условный смыслъ. Божественное откровеніе какъ ветхозавѣтное, такъ и новозавѣтное нельзя считать ни относительнымъ, ни условнымъ. Оно безусловно, вѣчно, истинно въ превосходнѣйшей степени. Въ самомъ дѣлѣ, достаточно спросить, тотъ переходъ отъ ветхозавѣтнаго откровенія къ новозавѣтному, о которомъ говоритъ намъ г. Соловьевъ, былъ-ли объективнымъ потому, что былъ опознанъ и опредѣленъ на вселенскихъ соборахъ, или потому, что былъ новымъ откровеніемъ Бога Слова роду человѣческому? Было-бы нелѣпостію утверждать его объективность на основаніи процесса опознанія и соборныхъ опредѣленій. Ничего подобнаго не было ни во время перехода, ни непосредственно послѣ него. Итакъ его надобно признать объективнымъ постольку, поскольку въ переходѣ мыслится новое откровеніе Бога Слова роду человѣческому.

Но г. Соловьевъ не хочетъ признать его объективнымъ, или, по крайней мѣрѣ, онъ признаетъ его только относительнымъ и условнымъ. Почему-же? Потому что поставляетъ логическій рефлексъ, опознаніе, формальныя построенія человѣческой мысли выше безусловности новозавѣтной истины. Очевидно г. Соловьевъ впадаетъ въ то спекулятивное заблужденіе, которое думаетъ, что бытіе предметовъ (въ данномъ случаѣ религіозныхъ истинъ) условливается нашими понятіями, идеями о нихъ, а не наоборотъ, т. е. что бытіе предметовъ даетъ намъ лишь возможность такъ или иначе рефлексировать и судить о нихъ.

Быть можетъ это очень теософично, но оно безусловно ложно въ религіозномъ отношеніи. Для религіознаго сознанія на первомъ планѣ стоятъ не рефлексъ, не формальныя отношенія между откровенными истинами, а ихъ живое, подлинное бытіе и ихъ взаимодействіе въ этомъ сознаніи. Въ религіозномъ сознаніи, въ этомъ святилищѣ человѣческаго духа, откровенныя истины обнаруживаютъ свое внутреннее существо внутреннему существу нашего духа, когда духъ нашъ на непосредственное, живое отношеніе этихъ истинъ отвѣчаетъ непосредственнымъ, реальнымъ состояніемъ своего существа. Никакой рефлексъ, какъ мы замѣчали уже, не можетъ исчерпать глубочайшей реальности этихъ истинъ. Прекрасно поэтому говоритъ г. Остроумовъ: „духъ нашъ иначе долженъ переживать въ себѣ отношеніе къ объективному, и иначе къ себѣ самому, иначе къ условному, и иначе къ безусловному. Вслѣдствіе отношенія къ нашему сознанію эти реальныя различія должны различаться и въ нашемъ познаніи, какъ различныя: объективное должно представляться инымъ, чѣмъ субъективное, условное инымъ, чѣмъ безусловное“ ¹⁾. А между тѣмъ г. Соловьевъ намѣренно, или ненамѣренно смѣшиваетъ все это. Иначе какъ объяснить то, что онъ приравниваетъ переходъ изъ ветхозавѣтнаго откровенія въ новозавѣтное къ субъективному прогрессу христіанскаго догмата на вселенскихъ соборахъ, если ужъ допустить какой-то прогрессъ на этихъ соборахъ? На какомъ основаніи г. Соловьевъ говоритъ намъ далѣе, что на никейскомъ соборѣ дано было „нѣчто большее, нежели простое углубленіе личнаго ума того или другаго богослова въ истину откровенія (*любопытно было бы знать, что же именно дано было большее*), дано было опредѣленіе самою вселенскою Церковію при особомъ содѣйствіи Духа Св. (*откуда вамъ извѣстно это особое содѣйствіе Духа Святаго?*), дано было опредѣленіе, ставшее обязательнымъ для всѣхъ членовъ Церкви на всѣ времена“ (*а до тѣхъ поръ это не было общеобязательнымъ?*)

¹⁾ „Исторія философіи въ отношеніи къ откровенію“ 1886. стр. 102.

„и въ этомъ смыслѣ несомнѣнно получившее для насъ объективное, независящее отъ нашихъ субъективныхъ мыслей значеніе“ (*итакъ на соборахъ субъективныя мнѣнія преобразовали въ объективныя истины?*). Намъ представляется это превращеніе или претвореніе человѣческихъ рефлексовъ въ абсолютную истину болѣе таинственнымъ, чѣмъ претвореніе воды въ вино на бракѣ въ Канѣ галилейской. Ничего подобнаго на соборахъ не было. Дѣло въ томъ, что на соборахъ только свидѣтельствовали о богодарованныхъ истинахъ, общепринятыхъ, общепзвѣстныхъ и общеобязательныхъ, и свидѣтельствовали для отраженія еретическихъ мудрованій, вызванныхъ научнымъ прогрессомъ. Мы признаемъ важное различіе между догматическимъ прогрессомъ (употребимъ это не церковное выраженіе, которымъ пользуется г. Соловьевъ), выразившимся, на примѣръ, въ никейскихъ опредѣленіяхъ, и тѣмъ прогрессомъ богословской мысли и школы, какой находимъ и въ средневѣковой Византіи и въ новѣйшей Россіи; тѣмъ не менѣе въ обѣихъ этихъ прогрессахъ видимъ дѣло относительное или человѣческое хотя и руководимое на соборахъ благодатію Св. Духа, и не видимъ ничего безусловнаго или объективнаго, за исключеніемъ лишь того, что первоначально даровано было Сыномъ Божиимъ и Его св. Апостолами и что на соборахъ было засвидѣтельствовано и подтверждено. Всѣ-же наши дальнѣйшіе выводы и заключенія, созданныя на основаніи первоначальныхъ данныхъ откровеній, непремѣнно запечатлѣны характеромъ условности и относительности. Напрасно поэтому г. Соловьевъ отождествляетъ, или смѣшиваетъ общеупотребительныя термины: *субъективный и объективный*, признаетъ ихъ относительными и условными, съ цѣлію доказать этимъ приемомъ состоятельность своей теоріи догматическаго прогресса. Въ богословской наукѣ эти термины имѣютъ совершенно точный и опредѣленный смыслъ, и его не должно извращать ¹⁾. Но пойдемъ дальше.

¹⁾ Не только въ богословіи, но и въ современной намъ философій эти термины сохраняютъ свой точный и опредѣленный смыслъ. Только та философія,

Религіозная истина едина и недѣлима. Но такъ какъ эта единая истина касается всего мыслимаго нами бытія, всѣхъ царствъ бытія, царства природы, благодати и славы съ ихъ разнообразными, индивидуальными предметами, то единая истина распадается, въ нашемъ сознаніи, на различные роды, виды и частныя истины. Какъ относятся къ намъ эти члены, или части единой истины? Въ какой связи они находятся между собою? По взгляду теоретическому, они должны находиться въ необходимой связи между собою. Ни одинъ изъ членовъ истины не можетъ быть исключенъ изъ полного объема истины безъ того, чтобы этимъ не вызвать существеннаго ущерба въ единствѣ истины и не нарушить ея полноты. Безъ сомнѣнія, такую единую истину созерцаетъ умъ безконечный; т. е. онъ созерцаетъ не только единую адекватную истину, вполне равную бытію, но и видитъ внутреннюю, необходимую связь различныхъ членовъ единой исти-

которая вслѣдъ за Шеллингомъ усиливается совмѣстить субъектъ съ объектомъ, образуя изъ нихъ единое, абсолютное тождество, — только подобная философія можетъ терять подлинное значеніе словъ: *субъективный и объективный*; потому что только подобная философія полагаетъ, что въ абсолютномъ цѣломъ нѣтъ никакого инаго различія, кромѣ различія *количественнаго*, да и самое это количественное различіе въ абсолютномъ тождествѣ существуетъ лишь въ формѣ *безразличія* субъекта и объекта. Всякая-же другая философія, допускающая существенное различіе между субъектомъ и объектомъ, не можетъ смѣшивать и философскихъ терминовъ: *субъективный и объективный*. „На философскомъ языкѣ, говоритъ напр. преосвященный Никаноръ въ своемъ известномъ философскомъ сочиненіи (Позитивная философія и сверхъчувственное бытіе), субъектомъ называется мыслящая личность, а объектомъ мыслимый предметъ. Субъективнымъ понятіемъ или представленіемъ называется понятіе или представленіе, соответствующее только законамъ мышленія мыслящаго субъекта, безъ соотношенія понятія или представленія къ мыслимому или представляемому, внѣ мыслящаго ума существующему объекту. Субъективнымъ знаніемъ или истиною называются знаніе или истина, соответствующія только законамъ мышленія и познанія, безъ соотношенія къ законамъ бытія предметовъ, а знаніемъ или истиною объективными называются знаніе или истина, которыя соответствуютъ сколько законамъ мышленія и познанія, столько-же законамъ и дѣйствительнаго бытія мыслимыхъ и познаваемыхъ предметовъ“. Вотъ подлинный и точный смыслъ этихъ терминовъ въ философіи. Почему-же г. Соловьевъ не хочетъ признать этого смысла въ своей теософіи? Не потому-ли что, какъ еще замѣтилъ Льюисъ, почти всякое логически-последовательное изслѣдованіе въ области философіи религіи приводитъ къ пантеизму?...

ны. Нами уже устанавливаемая связь этой истины, за исключеніемъ тѣхъ случаевъ, когда связь непосредственно открыта Самимъ Богомъ, не есть несомнѣнная, реальная, а возможная, предположительная, искусственная (*unitas artificialis*), создаваемая нами для различныхъ частныхъ цѣлей, напримѣръ, научныхъ, назидательныхъ, пояснительныхъ и т. п. И это происходитъ не только изъ того, что мы часто устанавливаемъ связь произвольную, недѣйствительную; но главнымъ образомъ изъ того, что самая истина дѣлится на истину, доступную для нашего разума (*veritas rationis*) и на истину превышающую нашъ разумъ (*veritas supra rationem*). Въ чемъ состоитъ та и другая истина? Истина доступная нашему уму есть та, которая можетъ быть сознана, понята и разъяснена нами при посредствѣ одного только разума, т. е. при посредствѣ созерцанія видимой природы и углубленія въ основные законы жизни человѣческаго духа, будемъ-ли мы созерцать эту истину ясно въ непосредственномъ свидѣтельствѣ нашего сознанія, или будемъ приходить къ убѣжденію въ ней посредствомъ извѣстныхъ пріемовъ логическаго мышленія. Для созерцанія этой истины, для пониманія ея и опредѣленія ея значенія въ связи съ другими истинами у разума существуютъ свои основанія и соображенія; она одинаково близка сознанію язычника и христіанина. Напротивъ того, истина, превышающая нашъ разумъ, есть та, которая не можетъ быть открыта, выведена изъ связи съ другими истинами и понята посредствомъ одного только естественнаго разума. Она всецѣло даруется намъ сверхъестественнымъ откровеніемъ, возвышается надъ всѣми нашими началами и общедоступными намъ истинами, равно какъ и не можетъ быть доказана этими началами и этими истинами. Она всецѣло принадлежитъ вѣрѣ; разумъ-же можетъ уяснить ее себѣ только аналогически, приблизительно и относительно. Это возвышеніе откровенной истины надъ разумомъ не должно однако-же смѣшиваться съ противорѣчіемъ какихъ-либо ложныхъ положеній нашему разуму, каковое смѣшеніе очень часто можно встрѣчать въ опытѣ. Еще схоластичи го-

ворили, что признаваемое нами *supra rationem* не есть еще *contra rationem*, и наоборотъ. То, что противорѣчитъ нашему разуму, не можетъ быть принимаемо нами безъ того, чтобы мы въ то же время не отрекались отъ должнаго пользованія основными законами нашего мышленія; напротивъ того то, что превышаетъ нашъ разумъ, не стоитъ въ борьбѣ ни съ какими законами нашего мышленія, ни съ какими истинными идеями разума, и мы легко можемъ усматривать полное согласіе всего этого съ истинами человѣческаго духа, путемъ-ли отрицательнымъ, или положительнымъ. Мы приходимъ къ убѣжденію въ этомъ путемъ отрицательнымъ, когда при посредствѣ простаго углубленія уничтожаемъ кажущееся противорѣчіе между истинами превышающими разумъ и основными истинами нашего разума, когда убѣждаемся, что это противорѣчіе есть лишь мнимое, обманчивое и не имѣетъ никакой силы при правильномъ возрѣніи на предметъ; путемъ-же положительнымъ мы убѣждаемся въ этомъ тогда, когда при посредствѣ разумныхъ соображеній приходимъ къ убѣжденію, что между истинами, превышающими нашъ разумъ и истинами доступными разуму существуетъ положительная гармонія, что онѣ пополняютъ другъ друга и возводятъ насъ на такую высоту вѣдѣнія, какая только возможна для насъ по условіямъ нашей ограниченности. Геттингеръ говоритъ: „тайна это не такое слово, съ которымъ не возможно соединять никакого смысла; напротивъ того, всякая тайна, не смотря на то, что она не вполне уловима для человѣческаго духа, есть солнце, на которое глазъ не можетъ смотрѣть, но которое проливаетъ свой ясный свѣтъ на всѣ горы и пропасти жизни; тайна—это руководящая нить въ туманной мглѣ земнаго познанія, тайна—это слово, которое изрекаетъ безконечный духъ конечному духу“¹⁾.

Итакъ мы должны допустить связь религіозныхъ истинъ между собою. И мы должны допустить эту связь внутри не только естественныхъ истинъ, но и сверхъестественныхъ. Другими сло-

¹⁾ „Аполог. Христ.“ ч. I, отд. 2, стр. 24.

вами, мы должны допустить возможность существованія и даже развитія богословской науки; потому что, по мѣрѣ углубленія нашего разума въ религіозныя пещины, ихъ взаимная связь болѣе и болѣе для насъ уясняется и раскрывается. Но очевидно, нахожденіе этой связи тоже есть дѣло науки, а не вѣры,— субъективнаго человѣческаго разума, а не сверхъестественнаго откровенія Бога этому разуму. Свободенъ этотъ процессъ разума и даже можетъ быть произвольнымъ. Онъ основывается на такомъ или иномъ составленіи понятій о религіозныхъ истинахъ, на различеніи существенныхъ и не существенныхъ признаковъ въ этихъ понятіяхъ и на соединеніи этихъ признаковъ въ различныхъ отношеніяхъ. Отсюда открывается, что даже при правильной дѣятельности разума въ этомъ случаѣ мы всегда должны предполагать ограниченность, неполноту и несовершенство этой дѣятельности. А потому никакой, допускаемый г. Соловьевымъ богочеловѣческій процессъ въ родѣ человѣческомъ, не можетъ превращать субъективной дѣятельности нашего разума въ объективную жизнь божества; потому что никакой конечный разумъ не можетъ быть тождественъ съ разумомъ безконечнымъ. Иначе этотъ процессъ творилъ-бы нѣчто чудесное и сверхъестественное; такъ какъ онъ претворялъ-бы нѣчто относительное въ безусловное, человѣческое въ божественное, временное въ вѣчное. Это равно касается не только религіозныхъ истинъ въ собственномъ смыслѣ сверхъестественныхъ или таинственныхъ, въ ихъ отношеніяхъ къ истинамъ естественнымъ; но и истинъ (религіозныхъ) доступныхъ нашему разуму, въ ихъ взаимоотношеніяхъ другъ къ другу и въ отношеніи къ истинамъ сверхъестественнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, чтобы принять сверхъестественную истину и ввести ее въ связь съ истинами доступными нашему разуму, надобно взойти на высокую ступень религіознаго самосознанія, надобно, какъ говорятъ богословы, прійти къ убѣжденію, что Богъ существуетъ, что Онъ есть существо личное, что Онъ есть абсолютная истина, а потому какъ Самъ не можетъ заблуждаться, такъ и другихъ не можетъ вводить въ заблужде-

ніе и проч. Безъ этихъ предварительныхъ убѣжденій вѣра по самой природѣ своей невозможна, потому что она всецѣло основывается на божественномъ авторитетѣ, и нельзя принимать сторонняго для изъясненія ихъ авторитета безъ убѣжденія, что этотъ сторонній для насъ *нѣкто* дѣйствительно существуетъ, и что Онъ достоинъ нашего полного довѣрія. Эти-то предварительныя убѣжденія, при усвоеніи нами сверхъестественнаго откровенія, богословы и называютъ *Praeambula fidei*. Но эти *Praeambula fidei* дѣйствительно-ли принадлежать нашему разуму, а не усвояются нами вѣрою? Другими словами: дѣйствительно-ли разумъ человѣческій самъ собою, безъ непосредственнаго и сверхъестественнаго откровенія Богомъ Своего бытія, Своей личности и Своей абсолютной истинности и пр., пришель-бы къ убѣжденію въ этихъ истинахъ, при посредствѣ своихъ понятій, сужденій и умозаключеній? Намъ кажется, что отвѣтъ на эти вопросы не можетъ быть затруднителенъ ни для кого. Разумъ человѣческій, на основаніи собственныхъ началъ, не можетъ *доказать* намъ бытія Божія, а потому можетъ только *гадать* о Его бытіи, личности и свойствахъ. Разумъ можетъ только уяснить намъ и Его бытіе и Его высочайшія свойства; но только тогда, когда они всецѣло приняты и усвоены нами вѣрою. Вѣра предваряетъ разумъ на всѣхъ ступеняхъ его дѣятельности въ области религіозныхъ истинъ. А если такъ, если разумъ идетъ только по стопамъ вѣры; то правду-ли говоритъ намъ г. Соловьевъ, вслѣдъ за другими спекулятивными философами, что будто-бы разумъ можетъ находить религіозныя истины и устанавливать между ними связь не только въ субъективномъ, но и въ объективномъ смыслѣ, что изъ мифологическихъ чаяній язычниковъ необходимо, или логически должны были развиться ветхозавѣтныя обѣтованія, какъ изъ ветхозавѣтныхъ обѣтованій логически или естественно должно было слѣдовать новозавѣтное исполненіе? Конечно, нѣтъ! Вообще устанавливаемая нами связь между религіозными истинами можетъ быть или *несомнѣнной*, или *гадательной*, или *извращенной*. Связь несомнѣнна, когда она подтвер-

ждается божественнымъ авторитетомъ. Когда напимѣрь Спаситель утверждаетъ духовность христіанскаго богопочтенія на истинѣ духовности Божіей, или когда напимѣрь апостоль поставляетъ голгоескую жертву Христа въ связи съ примиреніемъ человѣка съ Богомъ и съ поправленіемъ въ родѣ человеческомъ грѣха, проклятія и смерти и пр.; тогда связь между всѣми этими религіозными истинами для насъ несомнѣнна; она подтверждается величайшимъ для религіознаго сознанія авторитетомъ. Когда-же устанавливаемая между религіозными истинами связь утверждается не на божественномъ авторитетѣ, а на нашихъ логическихъ выводахъ и заключеніяхъ, съ болѣе или менѣе отдаленною и не прямою ссылкою на Слово Божіе, какъ это напимѣрь случается съ нѣкоторыми католическими догматами; тогда въ лучшемъ случаѣ связь эта должна быть признана гадательною, предположительною, а отнюдь несомнѣнною и богооткровенною. Она есть дѣло богословской науки, принадлежитъ къ области богословскихъ мнѣній, и отнюдь не должна быть смѣшиваема съ вѣрою благодарованною, общезвѣстною и общепринятою. Св. Церковь позволяетъ намъ изслѣдовать религіозныя истины и углубляться въ нихъ; но „всѣ такія, даже законныя соображенія разума въ области догматическаго богословія, какъ говорятъ наши богословы,—будутъ-ли они принадлежать лично намъ, или будутъ заимствованы нами изъ писаній Св. Отцевъ, отнюдь не (должно) ставить на-равнѣ съ самими догматами, не сравнивать съ доказательствами или поясненіями догматовъ, заимствуемыми изъ св. Писанія и св. Преданія, не считать даже за дѣйствительныя доказательства въ строгомъ богословскомъ смыслѣ“. Почему-же? Потому что „забвеніе этого правила, какъ показываетъ опытъ римской церкви, нерѣдко приводило къ тому, что частныя мнѣнія нѣкоторыхъ древнихъ учителей или даже позднѣйшихъ богослововъ возводили на степень догматовъ“¹⁾. Мы ничего уже не говоримъ объ опознаніи религіозныхъ истинъ и связи ихъ лож-

¹⁾ „Православно-Догматическое богословіе“ Преосв. Макарія. Т. I. стр. 40.

ныхъ или извращенныхъ, которыя не имѣютъ никакой богословской цѣны. Такимъ образомъ восточные богословы строго отличаютъ мысль божественную отъ мысли человѣческой, откровеніе Самого Бога отъ углубленія въ это откровеніе богословскаго разума; и на этомъ строгомъ различеніи основываютъ свое точное пониманіе богословскихъ терминовъ: субъективный и объективный.

Намъ остается сказать еще нѣсколько словъ о сущности или существенныхъ свойствахъ единой и недѣлимой истины г. Соловьева. Сущность эта, какъ извѣстно, состоитъ въ богочеловѣчности. Г. Соловьевъ говоритъ: „Отъ первыхъ главъ Бытія и до послѣднихъ главъ Апокалипсиса, отъ Эдема на Востокѣ и до Новаго Іерусалима, сходящаго съ небеси, эта (единая и недѣлимая) истина состоитъ въ одномъ томъ-же, ей принадлежитъ одно и то же названіе—*богочеловѣчество, сочетаніе Бога съ твореніемъ*“. Это очень любопытно!.. Когда знаютъ единый предметъ, то могутъ знать и всѣ его части, когда знаютъ сущность вещи, тогда могутъ знать и всѣ ея существенныя свойства. Г. Соловьевъ именно и утверждаетъ, что въ единомъ основоположномъ догматѣ Откровенія, „выражающемъ самый фактъ христіанскаго Откровенія, заключаются и всѣ прочія истины этого откровенія, которыя и выводятся изъ него, по мѣрѣ надобности, учительною властію Церкви подобно тому, какъ былъ выведенъ догматъ воскресенія мертвыхъ апостоломъ Павломъ, когда того потребовало заблужденіе нѣкоторыхъ изъ коринѳянъ, отрицавшихъ это откровеніе“ (стр. 759). Пусть будетъ такъ. Повѣримъ г. Соловьеву, хотя мы думали было, что Самъ Іисусъ Христосъ и есть эта единая истина, что Онъ есть не только сообщитель людямъ извѣстныхъ вѣрныхъ представленій и понятій, но и сообщитель самаго существа и духа истины и что поэтому никакимъ нашимъ рефлексомъ нельзя выразить Его божественнаго существа. *Мы знаемъ*, говоритъ ап. Іоаннъ, *что Сынъ Божій пришелъ*; но не изъ этого факта путемъ спекулятивнымъ апостолъ извлекаетъ свою вѣру: а изъ того, что Онъ *далъ намъ свѣтъ и разумъ*, да познаемъ Бога истиннаго и да будемъ во истинномъ,

то - есть въ Сынъ Его Иисусъ Христъ (1. Иоан. 4, 20). И однакоже намъ хотѣлось-бы знать, какимъ процессомъ логики г. Соловьевъ приходитъ къ установленію или опознанію своей единой и недѣлимой истины? Какимъ методомъ онъ пользуется для этого? Очень простымъ. Онъ достигаетъ этого посредствомъ рефлексивной или спекулятивной обработки библейской исторіи и вообще религіозно-историческихъ фактовъ, посредствомъ смѣшенія и обезразличиванія самыхъ разнородныхъ историческихъ событій. Онъ говоритъ напримѣръ: „г. Стояновъ, безъ сомнѣнія, допустить, что Божественное Слово, оставаясь тождественнымъ и неизмѣннымъ въ Своемъ существѣ, тѣмъ не менѣе въ актѣ Своего воплощенія отъ пресвятой Дѣвы проявило Свою дѣйствительность несравненно сильнѣе, полнѣе и совершеннѣе, нежели въ Своихъ ветхозавѣтныхъ богоявленіяхъ, не говоря уже о дѣйствіи того-же Слова въ душѣ просвѣщенныхъ и добросовѣстныхъ язычниковъ. А я въ свою очередь не сомнѣваюсь, что это различіе въ дѣйственности Слова Божія было всецѣло обусловлено различною степенью воспріимчивости со стороны человѣчества, представляемаго въ одномъ случаѣ ветхозавѣтными патриархами, а въ другомъ пресвятою Дѣвою“. Очевидно богочеловѣчность г. Соловьева, основанная на дѣйственности Слова Божія и на пріемлемости этой дѣйственности со стороны человѣка, есть въ сущности смѣшеніе и обезразличеніе самыхъ разнородныхъ событій; она стремится быть логическимъ отвлеченіемъ изъ самыхъ различныхъ фактовъ какъ-то: изъ дѣйствій Слова Божія въ душѣ просвѣщенныхъ и добросовѣстныхъ язычниковъ, изъ богоявленій ветхозавѣтнымъ патриархамъ и изъ дѣйствительнаго вочеловѣченія отъ Пресвятой Дѣвы. Она переноситъ черты однихъ событій на другія, разнородныя и совершенно произвольно отождествляетъ ихъ съ христіанскимъ ученіемъ о богочеловѣчности. Если въ формальномъ отношеніи подобное мышленіе можетъ быть допустимо, то въ матеріальномъ оно не избѣгаетъ очевидныхъ недостатковъ, оно намѣренно не различаетъ существенныхъ признаковъ самыхъ разнородныхъ фактовъ, произвольно смѣшивая

и отождествляя ихъ. И вотъ при посредствѣ подобныхъ приѣмовъ мышленія г. Соловьевъ даетъ намъ возможность созерцать единую религіозную истину не только въ идеальномъ смыслѣ, но и въ реальномъ; даетъ намъ возможность мыслить ее не только какъ идею, содержаніе которой намъ еще неизвѣстно или извѣстно лишь отчасти, неполно, насколько открыто Сыномъ Божиимъ; но мыслить ее какъ конкретный предметъ, который въ своей потенціи содержитъ въ себѣ всѣ доступныя и всѣ возможныя для насъ религіозныя истины. Конечно и г. Соловьевъ соглашается, что многія стороны этой единой истины пока еще неясны для насъ, еще неразвиты, неопознаны и неопредѣлены; но это зависитъ уже отъ медленности развитія нашего сознанія, отъ постепенности и послѣдовательности уясненія этой истины и даже, быть можетъ, отъ чисто случайныхъ и легко устранимыхъ задержекъ этого развитія и этого уясненія. Во всякомъ случаѣ, въ теософической богочеловѣчности мы уже владѣемъ ключемъ къ полной религіозной истинѣ, и этимъ ключемъ мы можемъ уже отпирать небо и созерцать тамъ всѣ его тайны, т. е. созерцать всѣ частныя религіозныя истины. Человѣчество вообще и католическая церковь въ частности и дѣлаютъ это, послѣдовательно и постепенно раскрывая вѣрующимъ найденную теософами единую религіозную истину,—послѣдовательно и постепенно пополняя и разъясняя объемъ и содержаніе этой истины. Что-же надобно сказать объ этихъ спекулятивныхъ приѣмахъ мышленія?

О. Лебедевъ, разсуждая объ особенностяхъ латинскаго богословія, говоритъ: „вмѣсто того, чтобы заботиться о раздѣльности представленій и точности понятій о предметахъ разсужденія, латиняне, напротивъ, стараются слутать, смѣшать, обезразличить понятія разнородныя и одно отъ другаго далекія, изъясняя ихъ въ смыслѣ благопріятномъ (своей) идеѣ“ ¹⁾. Намъ кажется, что

¹⁾ „Разности православія и папистовъ въ ученіи о Церкви“. Страницы 1887. Сентябрь, стр. 20.

этими положеніями можно охарактеризовать всѣхъ развивателей догматическихъ истинъ. Не тоже-ли самое дѣлаетъ и г. Соловьевъ, когда создаетъ свою теософическую богочеловѣчность? Не смѣшиваетъ-ли и не объединяетъ-ли и онъ понятія разнородныя, какъ-то: домірную жизнь Божества съ историческимъ фактомъ боговоплощенія, божественное промышленіе, богоявленія, искупленіе, смерть и воскресеніе Іисуса Христа съ единичнымъ фактомъ боговоплощенія? Да, онъ дѣлаетъ это. Именно въ этомъ состоитъ принадлежащій г. Соловьеву формализмъ мышленія, въ которомъ упрекалъ его еще покойный Аксаковъ. Но г. Соловьевъ забываетъ, что найденная имъ формула богочеловѣчности не простирается на всѣ проявленія Божества, не обнимаетъ ихъ, и что никогда богочеловѣчность, даруемая намъ по благодати, по усвоенію, не можетъ превратиться въ богочеловѣчность упостоянную, какою она является намъ въ лицѣ Іисуса Христа. Г. Соловьевъ отрывается отъ историческихъ фактовъ и на мѣсто дѣйствительнаго содержанія ихъ, ставитъ свою собственную формулу, выдавая ее за дѣйствительно сущее, за объектъ единой и недѣлимой истины. Далѣе. Почему мы должны думать, что теософическое положеніе богочеловѣчности содержитъ въ себѣ въ потенціи или въ зародышѣ всѣ религіозныя истины, доступныя для тварныхъ умовъ? Религія есть свободный союзъ Бога съ человѣкомъ. На какомъ-же основаніи мы должны признать, что этотъ союзъ былъ не возможенъ для всѣхъ разумныхъ существъ внѣ таинства воплощенія? Истина боговоплощенія находится въ связи съ случайнымъ фактомъ грѣхопадѣнія прародителей; а потому богочеловѣчность могла произойти или не произойти въ зависимости отъ нравственнаго направленія воли прародителей. Отсюда во всякомъ случаѣ открывается, что какъ мыслимъ союзъ Бога съ разумными существами внѣ грѣхопадѣнія прародителей; такъ мыслимо существованіе и единой религіозной истины внѣ этого грѣхопадѣнія. Но пойдѣмъ дальше. Теософическое положеніе богочеловѣчности, найденное г. Соловьевымъ или еще его предшественниками, дѣйствительно-ли служитъ научнымъ

началомъ, изъ котораго могутъ быть выведены всѣ религіозныя истины, или мѣриломъ, которымъ можетъ быть опредѣлено догматическое значеніе ихъ, какъ того желаетъ г. Соловьевъ? Очевидно, нѣтъ. Положеніе это равно можетъ быть принимаемо католикомъ и протестантомъ, какъ его принимаетъ и г. Соловьевъ. Оно одинаково, напримѣръ, оправдываетъ и папскую *infallibilitas* и протестантскую *sola fide*. Мы не говоримъ уже о томъ, что положеніе это само нуждается въ точнѣйшемъ опредѣленіи для отличія его отъ пантеистической *Gottmeschlichkeit* и даже отъ буддѣйскаго нравственнаго метампсихоза.

Согласимся однакоже съ г. Соловьевымъ, что богочеловѣчность составляетъ собою сущность, или содержитъ въ себѣ существенный признакъ всѣхъ ветхозавѣтныхъ и новозавѣтныхъ откровеній, находится въ связи со всѣми религіозными истинами. Спросимъ себя, для какой-же цѣли г. Соловьевъ предпринялъ нелегкій трудъ спекулятивной переработки всѣхъ откровенныхъ фактовъ, чтобы найти свое спекулятивное начало? Для чего онъ вступилъ на этотъ опасный путь? Очевидно, этимъ путемъ нашъ теософъ, на мѣсто богословія, хочетъ создать новую науку, теософію, и даже, какъ мы видѣли, опредѣленіями вселенскихъ соборовъ пользуется только какъ средствомъ для созданія этой науки. Но изъ того, что намъ открыто, никакъ не слѣдуетъ, чтобы въ открытомъ, какъ въ зародышѣ, открыто было все; никакъ не слѣдуетъ, чтобы на основаніи извѣстнаго, посредствомъ спекуляціи, давалась намъ возможность узнать все неизвѣстное. Можно предполагать конечно, что единая истина содержитъ въ себѣ всѣ свои частныя истины, на которыя она распадается, и содержитъ ихъ въ необходимой связи и послѣдовательности; предположеніе это даже очень вѣроятно. Примѣнимо-ли это однакоже къ тому объему откровенныхъ истинъ, который намъ извѣстенъ? Прекрасно замѣчаютъ, что съ помощію простыхъ или сложныхъ приемовъ мышленія можно описать небо и землю, сосчитать песчинки въ пустынѣ и капли въ морѣ; это будутъ знанія безчисленныя и точныя, пріобрѣтенныя,

быть можетъ, трудомъ многихъ поколѣній; но это не будетъ наука въ строгомъ смыслѣ. Истинная наука возможна только тогда, когда мы понимаемъ, почему все это происходитъ такъ, а не иначе, почему всему этому сопутствуетъ то, а не другое явленіе; словомъ, когда мы знаемъ внутреннюю, необходимую связь всѣхъ явленій ¹⁾. Но подобная необходимая связь частныхъ религіозныхъ истинъ въ единой, идеальной истинѣ доступна только уму безконечному, который въ одинъ моментъ обнимаетъ все разнообразіе безконечной истины; для умовъ-же конечныхъ эта необходимая связь безконечной истины недоступна. А потому истинная дѣятельность богословствующаго ума, способнаго образовать доступную ему науку, состоитъ не столько въ умѣнн связывать отдѣльныя истины, или отдѣльныя явленія, сколько въ пониманіи невозможности находить необходимую связь между явленіями разнородными, хотя и смежными, и въ тонкомъ пониманіи этой разнородности явленій. Да это, какъ извѣстно, приложимо пока и ко многимъ чисто человѣческимъ наукамъ, при нынѣшнемъ ихъ состояніи ²⁾. Мы говорили, конечно, это въ отношеніи къ необходимой связи между извѣстными намъ религіозными истинами, — въ отношеніи къ нахожденію среднихъ терминовъ между ними, обыкновенно отвѣчающими на вопросъ *какимъ образомъ*; а не въ отношеніи къ такой или иной учебной системѣ ихъ, или такому, или иному сопоставленію ихъ съ нашими человѣческими знаніями. Когда естествоиспытатель по одному члену или органу угадываетъ или опредѣляетъ всю структуру даннаго организма; то онъ дѣлаетъ это на основаніи яснаго представленія необходимаго отношенія всѣхъ органовъ этого организма; онъ созерцаетъ въ умѣ своемъ весь организмъ со всѣми его существенными и несущественными признаками и отсюда уже заключаетъ о необходимомъ отношеніи даннаго органа ко всей структурѣ организма, но отнюдь не наоборотъ.

¹⁾ „О пониманіи“ Вас. Розова. 1886, стр. 24, 25.

²⁾ Тамъ-же, стр. 15.

Примѣнительно къ нашему предмету разсужденія это будетъ значить, что для нахождения необходимой связи между частными религіозными истинами внутри единой истины надобно напередъ сознать всѣ существенныя части этой истины и ихъ взаимоотношенія, и отсюда заключать о необходимой связи между ними, а отнюдь не наоборотъ. Безъ этого-же условія можно находить связь не дѣйствительную, не истинную, а гипотетическую, предположительную; можно даже находить связь положительно ошибочную, или положительно ложную и злонамѣренную. И вотъ на этомъ-то основаніи мы не можемъ признать правильнымъ слѣдующее положеніе Тома Аквината: „cum scientiae ratio consistat in hoc, quod ex aliquibus notis alia ignotiora cognoscantur, hoc autem in divinis contingat; constat quod de divinis potest esse scientia“ (такъ какъ сущность науки состоитъ въ томъ, чтобы изъ чего-либо извѣстнаго познавать другое неизвѣстное, и это происходитъ и съ предметами божественными; то отсюда слѣдуетъ, что о предметахъ божественныхъ возможна наука) ¹⁾).

Справедливо то, что наука развивается или движется, восходя отъ извѣстнаго къ неизвѣстному. Но она движется не путемъ дедукціи, а одновременно индуктивнымъ и дедуктивнымъ путемъ вмѣстѣ. Тамъ-же, гдѣ отдаются исключительно умозерцаніямъ, безъ провѣрки ихъ опытными фактами; тамъ на основаніи одной дедукціи рискуютъ впасть въ чистѣйшую фантазмагорію. Это равно касается всѣхъ нашихъ наукъ. И вотъ на этомъ-то основаніи намъ представляется страннымъ, когда г. Соловьевъ говоритъ: „если въ наше время всякій, имѣющій аттестатъ зрѣлости, знаетъ по математикѣ больше, чѣмъ зналъ Эвклидъ, то это происходитъ очевидно отъ того, что математическая наука въ теченіе вѣковъ подлежала прогрессивному развитію. Подобнымъ-же образомъ, если въ наши дни всякій успѣшно пропедшій средній курсъ Закона Божія... долженъ знать хри-

¹⁾ „Katholische Dogmatick“. Von Dr. I. Kubn. 1859. B. I. S. 433.

стіанскій догматъ лучше того или другаго Отца Церкви; то и это можетъ объясняться лишь прогрессивнымъ развитіемъ или раскрытіемъ православной догмы, при чемъ разумѣется, что развитіе богочеловѣческаго догмата имѣетъ гораздо болѣе объективное значеніе, нежели развитіе человѣческой науки". Насколько вѣрно положеніе г. Соловьева, будто успѣвшіе въ среднемъ курсѣ Закона Божія въ наше время лучше святыхъ Отцевъ знаютъ догматы, мы не станемъ разсуждать объ этомъ... Мы оставляемъ этотъ вопросъ открытымъ... Но то несомнѣнно, что математика, какъ наука, развивается по мѣрѣ провѣрки ея дедуктивныхъ выводовъ новыми опытными фактами, т. е. по мѣрѣ умноженія новыхъ наблюденій подтверждающихъ ея выводы. Когда, напри- мѣръ, геометръ сталъ утверждать, что квадратъ гипотенузы равняется квадратамъ двухъ катетовъ, то онъ сталъ утверждать такую истину, которая можетъ быть провѣрена опытно, наглядно, фактически; его дедукція и индукція шли рука объ руку. Приложимо-ли это къ развитію догматовъ? Можно-ли утверждать, чтобы религіозный опытъ боговѣдѣнія и богосозерцанія, на который взошли апостолы силою своей вѣры, и по особому озаренію отъ Св. Духа, могъ быть расширенъ и увеличенъ въ Церкви послѣапостольской? Очевидно, этого нельзя предположить безъ допущенія новыхъ и чрезвычайныхъ откровеній Божества; но этого нѣтъ и быть не можетъ въ настоящей жизни.

Мы очень хорошо знаемъ, что въ школахъ всѣ науки дѣлятся на опытные и умозрительныя, и богословіе хотятъ отнести къ числу наукъ умозрительныхъ. Но это дѣленіе должно быть правильно примѣняемо къ богословію. Всѣ попытки воспользоваться математическимъ методомъ въ приложеніи къ богодарованнымъ религіознымъ истинамъ потерпѣли полную неудачу, какъ это всего яснѣе сказалось въ Лейбнице-Вольфіанской школѣ богослововъ; очевидно, что религіозная истина не вмѣщается въ математическихъ рамкахъ, или формулахъ. Она возвышается надъ всѣми нашими рефлексивными и логическими построеніями. Свѣтъ ея проникаетъ къ намъ съ недосыгаемыхъ высотъ. Съ дру-

гой стороны, можно-ли сказать, что существуетъ какая либо человѣческая наука, которая не утверждалась-бы на такомъ или иномъ достовѣрномъ опытѣ? Можно-ли, напримѣръ, сказать, что математикъ не нуждается въ опытной провѣркѣ своихъ выводовъ? Конечно нѣтъ. Математикъ, какъ и всякій ученый человѣкъ, только потому развиваетъ свою науку, что подтверждаетъ ее опытными фактами, т. е. сознательно или безсознательно, намѣренно или ненамѣренно расширяетъ доступный ему опытъ. Математика именно и имѣетъ своею задачею, какъ утверждаютъ сами-же математики, опредѣленіе одной величины, неизвѣстной, по другой, извѣстной, но при существованіи между обѣими величинами точныхъ, подпадающихъ опытной провѣркѣ отношеній. Поэтому всѣ выводы абстрактной математики непременно подлежатъ провѣркѣ со стороны конкретной или опытной математики. Тамъ-же гдѣ математическій выводъ не можетъ подтверждаться опытомъ, тамъ математикъ не придаетъ ему дѣйствительнаго значенія, какъ это, напримѣръ, случается съ нимъ въ ученіи о мнимыхъ алгебраическихъ величинахъ, о которыхъ мы навѣрное знаемъ, что въ дѣйствительности нѣтъ ничего соответствующаго имъ; а гдѣ этотъ опытъ сомнителенъ, тамъ математикъ впадаетъ въ неразрѣшимое противорѣчіе, какъ это, напримѣръ, случается съ нимъ при опредѣленіи бесконечно малыхъ величинъ; и наконецъ тамъ, гдѣ его математическій выводъ противорѣчитъ опыту, тамъ онъ отказывается отъ своего вывода, какъ это, напр., случается съ нимъ при опредѣленіи скорости движенія въ циклоидальныхъ линіяхъ. Поэтому когда Леверье, на основаніи нарушенія правильнаго движенія нѣкоторыми небесными тѣлами, при посредствѣ математическихъ вычисленій, сталъ доказывать существованіе новой планеты, то астрономы и математики не прежде повѣрили его вычисленіямъ, какъ когда дѣйствительно найдена была предполагаемая комета. Кеплеръ построилъ девятнадцать гипотезъ о формѣ планетныхъ орбитъ; но остановился только на эллиптической формѣ, которая оказалась достовѣрною на основаніи опытной провѣрки. Ньютонъ, великій математикъ, открыв-

шій законъ всемірнаго тяготѣнія, не могъ понять чисто математическихъ положеній о непрерывномъ продолженіи движенія и сохраненіи силы, хотя положенія эти допускали менѣе Ньютона даровитые современники, а Лейбницъ имѣлъ о нихъ совершенно ясныя и точныя представленія. И только въ наше время положенія эти, подтверждаемыя немногими впрочемъ опытами естествовѣдѣнія, теряютъ свой гипотетическій характеръ и становятся достояніемъ науки и знанія. Наконецъ надобно помнить, что въ высшей математикѣ существуютъ ученые споры, какъ и во всякой другой наукѣ. Не тоже-ли самое происходитъ и во всей естественно-научной области? Не принимаютъ-ли естествоиспытатели нѣсколько предварительныхъ гипотезъ, къ которымъ потомъ и приурочиваютъ свои дальнѣйшіе опыты, наблюденія и изысканія? Если при дальнѣйшихъ изслѣдованіяхъ окажется, что та или другая гипотеза вполне оправдывается фактами, имѣющими мѣсто въ процессѣ возникновенія и развитія изучаемыхъ явленій, то естествоиспытатель принимаетъ свою гипотезу за научную истину, если-же нѣтъ, то нѣтъ. И вотъ на этомъ-то и утверждается современное различіе въ воззрѣніяхъ на достовѣрность или объективность истинъ строго научную и на вѣроятность гипотетическую, предположительную или спекулятивную. Тоже самое надобно сказать и въ отношеніи къ догматикѣ; и здѣсь выводы и заключенія науки только тогда могутъ быть признаны достовѣрными и несомнѣнными, когда подтверждаются беспорными и общезвѣстными фактами, т. е. достовѣрнымъ и несомнѣннымъ ученіемъ Іисуса Христа и Его апостоловъ. Тамъ-же гдѣ этого нѣтъ, или гдѣ это сомнительно, тамъ догматическіе выводы и заключенія могутъ имѣть различныя степени вѣроятности, но никакими соборами, ни помѣстными, ни вселенскими не могутъ и не должны быть превращены въ истины абсолютныя, божественныя, догматическія. Еще Ансельмъ сказалъ: „qui non credit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget“ (кто не вѣритъ, тотъ не испытаетъ; а кто не испытаетъ, тотъ не пойметъ). Это простое положеніе рѣшаетъ весь нашъ

споръ съ г. Соловьевымъ по этому предмету. Эмпирическое богословіе, оставаясь вѣрнымъ своей задачѣ, хочетъ утверждаться на несомнѣнныхъ историческихъ фактахъ откровенія; между тѣмъ какъ спекулятивное богословіе отрывается отъ этихъ фактовъ, или, по крайней мѣрѣ, подвергаетъ ихъ произвольной переработкѣ и спекулятивной передѣлкѣ и на этомъ уже фундаментѣ строитъ свое фантастическое, причудливое зданіе. Въ одномъ только случаѣ мы должны были-бы признать спекулятивные выводы и соображенія объективными, т. е. несомнѣнными и общеобязательными, если-бы рядомъ съ ними могли допустить развитіе и расширеніе религіознаго опыта, развитіе и расширеніе боговидѣнія и богонаставленія, какъ позволяютъ себѣ это современные намъ протестантскіе теософы. Но этого мы рѣшительно не можемъ допустить безъ признанія новыхъ и чрезвычайныхъ откровеній Божества. Впрочемъ это касается уже второго закона, т. е. въ собственномъ смыслѣ закона развитія, которымъ пользуется г. Соловьевъ для обоснованія своей догматической теоріи.

Мы кончили съ закономъ единства, или съ единою и недѣлимую религіозною истиною г. Соловьева. Что-же надобно сказать о пользованіи закономъ единства въ приложеніи къ развитію догматовъ вообще? Безъ сомнѣнія, законъ этотъ, или точнѣе — требованія этого закона въ приложеніи къ догматамъ, могутъ сохранять свое полное значеніе и предъявлять свои безспорныя права только въ томъ случаѣ, когда мы будемъ имѣть уже самыя догматы, когда они будутъ намъ даны въ опредѣленномъ объемѣ и опредѣленномъ содержаніи. Съ восточно-богословской точки зрѣнія, сущность пользованія закономъ единства въ приложеніи къ догматамъ состоитъ лишь въ строгомъ различеніи истинъ несомнѣнно богооткровенныхъ отъ всякихъ богословскихъ или теософическихъ гаданій и предположеній, какъ-бы ни казались они намъ вѣроятными при современномъ развитіи нашего сознанія. Разумѣется религіозныя истины или догматы не могутъ тогда оставаться внѣ, или подлѣ разума, какъ нѣчто внѣшнее и

чуждое для него; они должны, или, по крайней мѣрѣ, могутъ войти съ нимъ во внутреннее соотношеніе. Это касается не только тѣхъ истинъ, которыя, такъ сказать, лежатъ на границѣ между областію вѣры и областію знанія, или такъ называемыхъ, *Præambula fidei*; но и вообще всѣхъ доступныхъ намъ знаній. Христіанское ученіе, говоритъ Николая, „тайнственно въ своей основѣ, но оно свѣтозарно въ своихъ отраженіяхъ: само по себѣ недоступное вѣдѣнію, оно все освѣщаетъ, на все бросаетъ лучи свѣта“¹⁾. Но это освѣщеніе и это лучепреломленіе возможно только тогда, когда свѣтоносные лучи уже несомнѣнно существуютъ и несомнѣнно освѣщаютъ собою всю доступную намъ область вѣдѣнія, т. е. когда для вѣры непосредственно ясны богодарованные догматы. При этомъ само собою разумѣется, что освѣщаемая этими лучами сфера человѣческаго вѣдѣнія постоянно видоизмѣняется, то уясняется, то потемняется, по мѣрѣ измѣненія самой сферы этого вѣдѣнія. Въ этомъ, и только въ этомъ состоитъ, наше относительное, всегда несовершенное и всегда субъективное развитіе догматовъ. Часто говорятъ, что теоретическое религіозное развитіе даетъ возможность перевести непосредственныя вѣрованія въ форму сознательно разумныхъ убѣжденій; и однако-же и эти люди должны согласиться, что *мыслящее* или рефлектирующее сознание, какъ сознаются въ наше время, не можетъ выразумѣть всего богатства непосредственныхъ вѣрованій, не можетъ найти формы для вмѣщенія всей полноты того многосодержательнаго христіанскаго принципа, который въ силу традиціи живетъ въ сознаніи *практически-религіозномъ*. Иначе какъ объяснить то явленіе, что въ религіозной философіи, болѣе чѣмъ гдѣ-либо, идетъ непрерывная борьба духа творчества и спекулятивныхъ построеній съ духомъ критики и отрицанія? А это не ведетъ-ли къ убѣжденію, какъ справедливо замѣчаютъ нѣкоторые наши мыслители, что „разумъ лишь колеблетъ завѣсу, скрывающую отъ нашихъ взоровъ верховную истину, но не можетъ приподнять ее совершенно: онъ лишь

¹⁾ „Философія размышл. о бож. хр. религіи“. Николая. Ч. III, стр. 538.

приводить къ истинѣ, но дать ее человѣку не въ сплахъ“¹⁾. Даже тѣ мыслители, которые сохраняютъ еще вѣру въ непрерывное, послѣдовательное и закономѣрное развитіе догматовъ, должны согласиться, что не можетъ подпадать развитію то, что еще не получило бытія, и что не имѣетъ какихъ-бы то ни было опредѣленныхъ формъ и какого-бы то ни было опредѣленнаго содержанія. Даже тогда, когда говорятъ о бытіи потенціальномъ, не проявившемся пока въ бытіи феноменальномъ, все-же разумѣютъ опредѣленную форму и опредѣленное содержаніе, которыя должно принять бытіе потенціальное при своемъ переходѣ въ бытіе феноменальное. Иначе переходъ отъ возможности къ дѣйствительности, отъ бытія потенціальнаго къ феноменальному былъ-бы уже не развитіемъ въ собственномъ смыслѣ, а появленіемъ чего-то новаго, какимъ-то новымъ видомъ творчества или возникновенія, что въ приложеніи къ теоріи догматическаго развитія могло-бы выразаться только послѣдовательнымъ и чрезвычайнымъ откровеніемъ новыхъ христіанскихъ догматовъ.

Совершенно иначе смотритъ на дѣло развитія спекуляція какъ философская, такъ и богословская. Увлеченная закономъ единства развивающагося предмета, или лучше—единствомъ развивающейся истины, она надѣется извлечь содержаніе и форму всякой истины изъ себя самой, хотя и не безъ помощи переработаннаго ею эмпирическаго матеріала, а для этого старается найти или образовать такое общее, искусственно-отвлеченное начало, изъ котораго можно было-бы вывести, путемъ логической дедукціи, всѣ доступныя намъ истины въ строгой связи и послѣдовательности; она создаетъ эти начала совершенно произвольно, внѣ всякаго твердаго ручательства въ ихъ достовѣрности, и прилагая къ нимъ діалектическій методъ, неизбѣжно впадаетъ въ систематическое или логическое мечтаніе, въ діалектическія иллюзіи и разнаго рода софизмы. Спекуляція не задается цѣлію сообщить намъ готовую, данную истину, а думаетъ воссоздать

¹⁾ Г. А. Введенскій. См. его статью. „О цѣляхъ изученія исторіи философіи“. Пр. Обзор. 1887 г. Декабрь, стр. 726.

и переработать ее изъ эмпирическаго матеріала путемъ спекулятивнымъ и затѣмъ уже повѣдать ее міру въ лучшемъ, совершеннѣйшемъ и опознанномъ видѣ. И вотъ на этомъ-то основаніи Шопенгауэръ, самъ не свободный отъ разнаго рода софизмовъ, называлъ послѣднихъ спекулятивныхъ философовъ: Фихте, Шеллинга и Гегеля не иначе какъ „нашими нѣмецкими софистами“. Упрекъ, быть можетъ, нѣсколько строгій, но совершенно справедливый, если только мы не забудемъ при этомъ, что спекулятивная софистика не должна быть признаваема какимъ-то намѣреннымъ извращеніемъ истины, а напротивъ очень часто была проникнута вполне искреннимъ и вполне серьезнымъ желаніемъ знать истину и открыть ее всѣмъ. Въ самомъ дѣлѣ, въ чемъ состоитъ сущность софистики вообще, и спекулятивной въ частности? Въ отождествленіи до извѣстной степени противоположныхъ понятій (какъ напр. у Шеллинга въ отождествленіи идеальнаго и реальнаго, а у г. Соловьева, въ обезличиваніи всего въ понятіи „всеединства“); въ обобщеніи этихъ понятій на основаніи отдаленныхъ аналогій, принимаемыхъ за тождественныя; въ перенесеніи признаковъ одного вида понятій на другой, ему противоположный; и въ логической, или лучше діалектической послѣдовательности, съ которою древніе и новыя софисты совершаютъ это перенесеніе и выводятъ крайнія, часто даже противоположныя слѣдствія. Софисты, говоритъ Brentano, суть жертвы своей безпощадной логики и воспитавшаго ихъ общества; такъ какъ „сущность софизма именно и состоитъ въ смѣшеніи разнаго рода понятій и въ систематизаціи всякаго рода (своихъ или чужихъ) пллюзій и заблужденій“. Софисты, говоритъ онъ-же, подобны кометамъ, уклонившимся съ своего пути и продолжающимъ прямо двигаться въ безпредѣльномъ пространствѣ. Пусть ихъ движеніе безцѣльно и имъ суждено погибнуть въ своемъ беспорядочномъ теченіи. Они пройдутъ свой беспорядочный путь до конца, и только оставятъ послѣ себя одинъ блестящій слѣдъ.

Еслибы спекулятивный софизмъ заявлялъ притязаніе господ-

ствовать только въ области философской; тогда этому можно было-бы не придавать особеннаго значенія. Если какая наука, то именно философія отличается полною свободою и даже произволомъ. Но дѣло принимаетъ совершенно иной видъ, когда тотъ-же спекулятивный софизмъ вторгается въ область богословскихъ наукъ, когда во имя опознанія и единства развивающейся въ человѣческомъ сознаніи истины оставляетъ традиціонную почву, отождествляетъ разнородныя понятія и факты откровенія, измышляетъ свое отвлеченное начало, какъ неизблемый или, по крайней мѣрѣ, научный критерій откровенной истины и когда этимъ критеріемъ не только оправдываетъ и утверждаетъ, но и изъ него думаетъ вывести всѣ наши догматы и всѣ наши религіозныя убѣжденія, разумѣется, насколько критерій оказывается пригоднымъ для этой цѣли въ рукахъ того, или другого богословствующаго софиста. Самый поразительный примѣръ спекулятивныхъ софизмовъ въ области богословскихъ наукъ представляютъ нѣкоторыя теологическія школы протестантской Германіи. Именно здѣсь въ протестантской Германіи, во имя знанія и единства истины, создавали то или другое спекулятивное богословское начало и этимъ началомъ не только объясняли зарожденіе, образованіе и развитіе христіанскихъ догматовъ; но имъ-же думали опредѣлить первоначальное происхожденіе, послѣдовательный составъ, историческую подлинность и даже достоинство новозавѣтнаго канона. Такими началами, какъ извѣстно, въ Германіи послѣдовательно были: идея спасенія или примиренія съ Божествомъ (Шлейермахеръ), идея спекулятивной или гегельянской Богочеловѣчности (Штраусъ), идея борьбы и примиренія противоположныхъ мнѣній (напр. павліанскихъ и петріанскихъ) для достиженія имъ универсальнаго характера (Бауръ, а въ наше время Пфлейдереръ), идея первоначальнаго апостольскаго Евангелія, свободно развившагося съ теченіемъ времени въ наши каноническія Евангелія и всѣ каноническія новозавѣтныя книги (Бернгардъ Вейссъ) и т. п. Именно на основаніи этихъ и подобныхъ спекулятивныхъ началъ

или идей западные, богословствующие софисты говорятъ намъ о единой и недѣлимой религіозной истинѣ, признають христіанское ученіе развивающимся по закону всякаго развитія, т. е. по закону постепенности и послѣдовательности, находятъ традиціонное ученіе о боговдохновенности священныхъ писателей понятіемъ ненаучнымъ, расширяють или сокращають составъ своихъ догматовъ, смотря по эластичности принятаго ими начала, подрываютъ незыблемый, основной и законоположительный характеръ Священнаго Писанія и священнаго преданія и на самый канонъ священныхъ книгъ, подвергаемый ими беспощадной критикѣ, въ лучшемъ случаѣ смотрятъ какъ на историческій памятникъ былаго одушевленія единою и недѣлимою религіозною истиною. Г. Соловьевъ въ своей теоріи догматическаго развитія не идетъ такъ далеко; онъ не высказываетъ подобныхъ софизмовъ; по крайней мѣрѣ, онъ не высказываетъ ихъ явно, открыто. Но не впадаетъ-ли онъ въ своего рода спекулятивные софизмы, когда опознаніе возвышаетъ надъ непосредственною вѣрою Церкви, когда не отличаетъ строго естественнаго откровенія отъ сверхъестественнаго, когда смѣшиваетъ субъективное развитіе съ объективнымъ, и на этихъ основаніяхъ признаетъ общеобязательнымъ догматомъ только то, что опознано и определено на вселенскихъ соборахъ и такимъ образомъ лишаетъ законоположительнаго и общеобязательнаго характера Священное Писаніе и священное преданіе, не смотря на ихъ боговдохновенность и божественное происхожденіе? Почему авторитетъ вселенскихъ соборовъ при формулированіи догматовъ онъ предпочитаетъ авторитету Сына Божія и Его апостоловъ при выраженіи тѣхъ-же догматовъ до соборовъ? Почему онъ признаетъ общеобязательными догматами только тѣ богооткровенныя истины, которыя формулированы на вселенскихъ соборахъ въ виду тѣхъ или другихъ опасныхъ еретическихъ заблужденій, волновавшихъ Церковь, и отрицаетъ общеобязательный характеръ за тѣми истинами, которыя не подвергались подобной формулировкѣ, такъ какъ не было еретиковъ извращавшихъ ихъ, или

эти еретики не были опасны для Церкви? Конечно, онъ дѣлаетъ это ради соборнаго опознанія однихъ истинъ и отсутствія этого опознанія для другихъ. Но что значитъ это *опознаніе*, какимъ критеріемъ мы должны различать истину опознанную отъ неопознанной и гдѣ надобно видѣть начало истиннаго опознанія въ отличіе отъ ложнаго? Если это опознаніе тождественно съ простымъ *свидѣтельствомъ* богомудрыхъ отцовъ вселенскаго собора въ откровенной истинѣ, общеобязательной и общепринятой въ Церкви, тогда нельзя говорить о пріобрѣтеніи догматомъ общеобязательнаго характера только со времени того или другаго вселенскаго собора; тогда нельзя допустить объективнаго развитія догматовъ въ Церкви; тогда надобно возвратиться къ единственному догматическому критерію въ Церкви при утвержденіи общеобязательности того или другаго догмата, выраженному въ слѣдующихъ словахъ: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*. Но г. Соловьевъ связываетъ догматическое опознаніе не съ простымъ *свидѣтельствомъ* богомудрыхъ отцевъ, а съ субъективнымъ и объективнымъ развитіемъ религіознаго сознанія во времена вселенскихъ соборовъ и думаетъ, что каждый догматъ, или лучше—каждая религіозная истина развивается и субъективно и объективно, и только въ своемъ развитомъ видѣ пріобрѣтаетъ общеобязательный характеръ. И такъ мы имѣемъ право повторить свой вопросъ г. Соловьеву: какимъ-же критеріемъ мы должны различать истину развитую отъ неразвитой, опознанную отъ неопознанной? Мы должны повторить этотъ вопросъ тѣмъ съ большимъ правомъ, что кромѣ дѣйствительныхъ вселенскихъ соборовъ, на которыхъ несомнѣнно развивались христіанскіе догматы (мы выражаемся согласно съ г. Соловьевымъ), существовали и существуютъ мнимо-вселенскіе соборы, которые однако-же претендовали и претендуютъ на истинное развитіе своихъ догматовъ. Безъ этого критерія мы подвергаемся опасности не только смѣшать истинное развитіе съ ложнымъ, но, быть можетъ, усумниться въ дѣйствительномъ догматическомъ значеніи и принятыхъ нашею Церковію

вселенскихъ соборовъ, особенно въ виду будущаго, туманнаго прогресса. Г. Соловьевъ связываетъ опознаніе, т. е. объективность и общеобязательность догматовъ, развитыхъ на вселенскихъ соборахъ, съ особенною дѣятельностію Духа Святаго въ богомудрыхъ отцахъ соборовъ. Но не говоря уже о томъ, что теорія особеннаго дѣйствія Духа Святаго не была извѣстна первенствующей Церкви и даже была немислима въ первые три вѣка христіанства,—все-же и она не рѣшаетъ вопроса: какимъ критеріемъ мы должны руководствоваться при различеніи особеннаго дѣйствія Духа Святаго отъ дѣйствія общаго? Мы отличаемъ боговдохновенность каноническихъ книгъ Св. Писанія отъ неканоническихъ, но мы отличаемъ это на основаніи историческаго преданія, а не спекулятивнаго опознанія,—на основаніи свидѣтельства Церкви, а не теоріи развитія. Тоже самое надобно сказать и въ отношеніи къ христіанскимъ догматамъ. Безъ несомнѣннаго историческаго преданія и несомнѣннаго историческаго свидѣтельства никакой рефлексъ, никакое наше относительное развитіе не дастъ намъ твердыхъ, назыблемыхъ и общеобязательныхъ христіанскихъ догматовъ. Впрочемъ о законѣ развитія мы предоставляемъ себѣ право сказать уже въ другое время, если только г. Шостынь не предупредитъ насъ въ этомъ отношеніи.

М. Стояновъ.

МЕТАФИЗИЧЕСКІЙ АНАЛИЗЪ ИДЕАЛЬНАГО ПОЗНАНІЯ.

Въ предшествовавшихъ нашихъ изслѣдованіяхъ о познаніи эмпирическомъ и раціональномъ, предметомъ нашего метафизическаго анализа служили *представленія*, получаемыя эмпирическимъ путемъ при помощи внѣшнихъ чувствъ, и *понятія*, отчасти составляемыя разсудкомъ на основаніи данныхъ опыта, отчасти непосредственно и независимо отъ опыта принадлежащія разсудку, т. е. понятія общія и категорическія. Цѣль этого анализа состояла въ томъ, чтобы уяснить вопросъ о происхожденіи этихъ двухъ элементовъ нашего познанія и затѣмъ рѣшить, въ какой мѣрѣ соотвѣтствуетъ имъ реальное бытіе внѣ нашего познающаго духа.

Но кромѣ эмпирическихъ представленій и понятій раціональных мы находимъ въ области нашего познанія еще иной, особенный родъ понятій или познаній, которыя существенно отличаются отъ тѣхъ и другихъ. Эти понятія о предметахъ сверхчувственныхъ или идеальныхъ, таковы напр: Богъ, истина, добро, безконечное и др. Что эти понятія не происходятъ изъ чувственнаго опыта непосредственно, не суть представленія—это понятно само собою; предметы этихъ понятій не суть объекты какого-либо чувственнаго воззрѣнія. Что они не суть абстракціи отъ данныхъ опыта, общія понятія—покажемъ въ послѣдствіи. Здѣсь ограничимся замѣчаніемъ, что уже въ силу того одного, что понятія, которыя мы назвали идеальными, суть понятія о предметахъ сверхчувственныхъ, они не могутъ быть простыми абстракціями отъ предметовъ чувственныхъ;

каждая абстракція снимаетъ или отвлекаетъ отъ многихъ предметныхъ представленій признаки общіе всѣмъ имъ; но каждый эмпирический предметъ, каждое представленіе о немъ имѣетъ только эмпирическіе, чувственные признаки; идеальныхъ сверхчувственныхъ свойствъ эмпирическое познаніе въ немъ не указываетъ и отвлечь ихъ отъ представленій мы по этому не можемъ. Откуда бы, напримѣръ, мы могли отвлечь признакъ безконечности въ понятіи объ абсолютномъ, когда всѣ чувственные вещи, безъ исключенія, представляются намъ конечными и ограниченными?— Не будучи общими понятіями, понятія, о которыхъ мы говоримъ, не могутъ также быть и категоріями нашего разсудка. Съ категоріями они имѣютъ, конечно, ту общую черту, что суть понятія а priori, принадлежащія нашему духу и не происходящія изъ внѣшняго опыта, ни путемъ прямого воздѣйствія предметовъ опыта на нашъ духъ, ни путемъ абстракціи отъ данныхъ опыта. Но въ то же время они представляютъ черты, существенно отличающія ихъ отъ категорій. Категоріи выражаютъ чисто формальныя опредѣленія вещей, безразличныя къ ихъ содержанію и потому одинаково обязательно и въ одинаковомъ смыслѣ прилагаются ко всѣмъ мыслимымъ предметамъ безъ исключенія; каждый предметъ, напр., долженъ имѣть причину своего существованія, то или другое качество, долженъ находиться въ извѣстномъ отношеніи къ другимъ предметамъ и проч. Но уже съ самими выраженіями: идея, идеальный, общій смыслъ не безъ основанія привыкъ соединять мысль о чемъ-то болѣе содержательномъ и болѣе цѣнномъ для нашего познанія, чѣмъ обыкновенныя представленія о вещахъ и общія категорическія ихъ опредѣленія. Дѣйствительно, существенное отличіе идеальныхъ понятій отъ категорическихъ состоитъ въ томъ, что они прежде всего суть *качественныя* понятія, выражающія не просто свойства, но извѣстное совершенство вещей. Напр. когда мы говоримъ, такой-то предметъ имѣетъ такую-то причину своего бытія, производитъ такое-то дѣйствіе, то мы здѣсь не выходимъ изъ области чисто категорическихъ опредѣленій и эмпирическихъ понятій; мы утверждаемъ фактъ, безъ оцѣнки его. Но когда мы спрашиваемъ: въ какой мѣрѣ достоверно, истин-

но наше понятіе о причинѣ даннаго явленія, хорошо или дурно, нравственно или безнравственно такое-то дѣйствіе человека,—то очевидно привносимъ сюда понятія истины, нравственнаго добра, которыя совершенно отличны отъ категорическихъ и не заключаются въ нихъ. Уже изъ этого примѣра видна и другая черта отличающая идеальныя понятія отъ категорическихъ,—ихъ идеальная, а не эмпирическая и категорическая всеобщность и необходимость. Каждая вещь необходимо должна, напр., имѣть причину своего бытія, оказывать дѣйствіе на другія вещи; но качества истины, добра не принадлежатъ всѣмъ предметамъ и всѣмъ понятіямъ въ одинаковомъ смыслѣ и въ одинаковой мѣрѣ; понятіе можетъ быть истиннымъ и не истиннымъ; дѣйствіе добрымъ и злымъ, и притомъ въ различной степени. Необходимость идеальныхъ понятій есть не эмпирическая, а идеальная въ томъ смыслѣ, что каждый предметъ *долженъ* соотвѣтствовать понятію объ истинѣ, добрѣ; но въ дѣйствительности онъ можетъ и соотвѣтствовать ему и нѣтъ.—Наконецъ, характеристическая черта категорическихъ понятій, какъ формальныхъ, состоитъ въ томъ, что они не имѣютъ собственнаго внутренняго содержанія и могутъ быть мыслимы не иначе, какъ въ видѣ необходимыхъ опредѣленій эмпирически данныхъ вещей; они не могутъ быть мыслимы какъ реальныя сущности или силы опредѣляющія бытіе вещей. Мы говоримъ о качествахъ, количествахъ, причинѣ, мѣрѣ, числѣ чего-нибудь и не можемъ представить качества, количества, мѣры, числа какъ чего-то самобытнаго и независимаго отъ существующихъ предметовъ. Иное дѣло тѣ понятія, которыя выражаютъ для нашего ума идеальные образы, типы или нормы вещей. Вѣрно-ли или нѣтъ мнѣніе многихъ философовъ, которые въ основу чувственно являющихся вещей поставляли сверхчувственныя идеальныя начала (какъ-бы ихъ ни называли), какъ живыя образующія ихъ силы,—этого вопроса мы пока не касаемся. Дѣло въ томъ, что для высшаго по крайней мѣрѣ, философскаго знанія вполне мыслимо и возможно представленіе нѣкоторыхъ идеальныхъ основъ, какъ реальныхъ сущностей и живыхъ началъ феноменальнаго бытія. Съ особенною ясностію, и притомъ не только для философскаго, но и для обыкновеннаго со-

знанія, выступаетъ эта возможность въ той основной идеѣ, въ которой какъ въ фокусѣ сосредоточиваются всѣ прочія понятія объ идеальныхъ качествахъ и свойствахъ бытія,—разумѣемъ идею о Богѣ. Бога мы, и притомъ необходимо, мыслимъ не какъ формальное только понятіе, опредѣляющее ту или иную сторону бытія вещей (какъ въ понятіяхъ категорическихъ), но какъ самосущій, реальный объектъ.

Итакъ въ области нашего познанія мы находимъ понятія существенно отличныя отъ представленій, общихъ и категорическихъ понятій. Такія понятія мы называемъ *идеями*. Такъ какъ эти понятія не выводятся ни изъ опыта, ни изъ рефлектирующей надъ данными опыта дѣятельности разсудка, то для объясненія ихъ происхожденія мы должны признать въ нашемъ духѣ особую способность на ряду съ способностью представленій и понятій (чувства и разсудокъ), которую въ отличіе отъ разсудка называемъ разумомъ или *умомъ*. Предметъ-же познаваемый умомъ вообще составляетъ *бытіе* сверхчувственное или *идеальное* ¹⁾.

¹⁾ Слово *идеи* съ опредѣленнымъ значеніемъ этого слова введено въ философію Платономъ. Въ его ученіи должно отличать идею саму по себѣ и идею въ нашемъ познаніи, какъ извѣстную форму или видъ нашихъ познаній о вещахъ. Идеи сами по себѣ,—это типы или первообразы дѣйствительныхъ вещей, предметы, какъ они сами по себѣ суть, независимо отъ чувственнаго явленія ихъ во внѣшней дѣйствительности; онѣ составляютъ истинную сущность вещей—то *ὄν*. Эти идеи въ ихъ гармонической совокупности образуютъ цѣльный, стройный идеальный міръ, существующій вѣчно, неизмѣнно, независимо отъ ограниченій, налагаемыхъ на нихъ матеріей. Во главѣ системы или міра идей, какъ связывающее и объединяющее ихъ начало, находится идея верховнаго блага или Божества. Идеи въ нашей душѣ суть созерцанія этихъ чистыхъ идей нашимъ умомъ, представленія предметовъ не такъ какъ они чувственно являются, но какъ они суть сами по себѣ, въ ихъ подлинной сущности. Но нашъ умъ не можетъ созерцать идей прямо и непосредственно; для этого нужно было-бы освобожденіе человѣка отъ ограниченія его чувственнымъ тѣломъ. Прямо и непосредственно созерцать идеи, какъ вещи сами по себѣ, человѣкъ могъ только тогда, когда самъ находился въ состояніи совершенства и чисто духовнаго существованія,—въ періодъ жизни души, предшествовавшей жизни настоящей, въ соединеніи ея съ тѣломъ. Дѣйствительность такой жизни предполагаетъ уже самый фактъ существованія идей въ нашемъ умѣ. Итакъ, если въ нашей душѣ находятся идеи, какъ понятія о вещахъ въ ихъ истинной сущности, то онѣ суть не что иное, какъ воспоминанія того познанія, какое имѣла

Задача метафизическаго анализа по отношенію къ познанію идеальному или умственному таже, что и по отношенію къ познанію эмпирическому и раціональному, которое составляло предметъ нашихъ предыдущихъ изслѣдованій. Среди разнообразія понятій, называемыхъ идеями, мы должны отыскать самыя общія и основныя, затѣмъ разъяснить ихъ происхожденіе въ нашемъ умѣ, съ цѣлью рѣшить вопросъ: соотвѣтствуетъ-ли этимъ понятіямъ что-либо реальное, внѣ нашего познающаго ума?

Обыкновенно, и не безъ основанія, разнообразіе идей подводятъ къ тремъ главнымъ и кореннымъ идеямъ: истины, добра и изящнаго. Ближайшее раскрытіе содержанія этихъ идей и частныхъ ихъ примѣненій къ различнымъ сферамъ познанія, дѣятельности и эстетическаго творчества, составляетъ предметъ отдѣльныхъ философскихъ наукъ: логики съ гносеологіею, нравственной философіи съ философіею права и эстетики. Метафизика должна попытаться сдѣлать дальнѣйшее обобщеніе

душа наша до соединенія ея съ тѣломъ. Такимъ образомъ идеи въ нашей душѣ суть только остатки прежняго болѣе совершеннаго знанія, *припомнанія*, какъ говоритъ Платонъ. Дѣятельность ума, слѣдовательно, состоитъ въ самоуглубленіи, въ разсматриваніи или созерцаніи идей, въ немъ заключающихся; углубляясь въ эти идеи, человекъ и въ настоящемъ состояніи можетъ постигать истину и истинно сущее чрезъ отраженіе его, сохранившееся въ нашемъ умѣ.

Платонова теорія идей, какъ извѣстно, отвергнута Аристотелемъ. Опровергая существованіе идей, какъ реальныхъ сущностей, имѣющихъ самостоятельное бытіе, Аристотель отвергъ и значеніе ума въ томъ смыслѣ, какъ понималъ его Платонъ. Та дѣйствительность, которая составляетъ основу и сущность феноменальнаго бытія, познается нами при помощи умозаключающаго разсудка, отвлекающаго общее отъ частнаго обыкновенными приемами мышленія. Этого рода дѣйствительность, которую, въ отличіе отъ Платоновыхъ идей, Аристотель назвалъ *εἶδος* или *νοῦς* (сущность), не есть что-либо стоящее надъ предметами, но существенно соединенная съ предметами внутренняя сторона ихъ бытія.

Но не смотря на критику Аристотеля и на спеціальное значеніе слова *идея* у Платона, этотъ терминъ удержался въ философій, хотя смыслъ, какой стали соединять съ нимъ философы различныхъ направленій, оказался очень широкимъ и далекимъ отъ первоначальнаго. Наиболѣе обширное и неопредѣленное употребленіе этого термина находимъ во французской и англійской философій, гдѣ слово *идея* употребляется просто въ смыслѣ понятія, представленія, даже чувственнаго воззрѣнія. Уклоненіе отъ первоначальнаго, Платоновскаго смысла слова—идея, здѣсь иногда доходитъ до того, (напр. у Берклея и его послѣдователей), что подъ этимъ терминомъ разумѣется прямо противоположное тому,

и найти въ этихъ идеяхъ общія и характеристическія черты, которыя позволили-бы объединить ихъ въ какой-либо одной общей и основной идеѣ и эту идею сдѣлать за тѣмъ содержаніемъ своего аналитическаго изслѣдованія.

Общая черта, принадлежащая всѣмъ тремъ указаннымъ нами идеямъ, та, что онѣ одинаково выражаютъ собою идею *совершенства*, каждая въ своей спеціальной сферѣ. Какъ истину, такъ добро и изящное мы представляемъ чѣмъ-то совершеннымъ, нормальнымъ, къ чему мы должны стремиться и осуществленіе чего должно быть существенною задачею разумнаго человѣческаго знанія и жизни. Итакъ, высшую и объединяющую всѣ другія идеи идею, въ самомъ общемъ смыслѣ, мы можемъ назвать *идеєю совершенства*. Но уже то одно обстоятельство, что къ совершенному (въ частности—къ истинному, доброму, прекрасному) мы постоянно стремимся, что оно составляетъ постоянную цѣль нашего знанія и жизни, показываетъ, что это совершенство не дано какъ эмпирическая дѣй-

что понималъ Платонъ,—феноменъ, явленіе въ противоположность истинно существу. (Kirchmann, Anmerk. zu Berkley's Werke. p. 69). Наибольшую близость къ первоначальному значенію слова—идея находимъ въ нѣмецкой философіи. Здѣсь, со временъ Канта находимъ довольно точно установившееся значеніе словъ: *умъ* и *идея* въ томъ смыслѣ, что идеями называются понятія о предметахъ, выходящихъ изъ области чувственно-эмпирическаго и разсудочно-абстрактнаго знанія, а умомъ (Vernunft) способность образованія этихъ понятій, отличная отъ разсудка (Verstand). При всемъ различіи взглядовъ на значеніе идей, на способъ ихъ происхожденія въ нашемъ познаніи, на задачу самой дѣятельности ума и на отношеніе его къ разсудку, различеніе идеи и понятія, ума и разсудка составляетъ принадлежность философіи главныхъ германскихъ мыслителей, каковы: Кантъ, Якоби, Шеллингъ и Гегель.

Въ нѣсколько своеобразномъ значеніи понимаетъ слово: идея нашъ отечественный философъ В. Карповъ. Онъ признаетъ существованіе отличной отъ разсудка силы идеальнаго созерцанія, которую называетъ умомъ (ratio). *Органъ* такого созерцанія въ умѣ, соотвѣтствующій органамъ чувства въ способности чувственнаго воспріятія, есть идея. Мы познаемъ сверхчувственное посредствомъ идеи подобно тому, какъ предметы чувственные при помощи чувствъ (Систем. изложеніе Логики. 16. 17). Но самая способность ума или идеальнаго созерцанія не есть-ли тотъ органъ, которымъ мы познаемъ идеальное бытіе? Что касается до идей, то это не органъ умственнаго познанія, но или предметъ его, если будемъ понимать идею въ смыслѣ объективномъ, или произведеніе, въ томъ-же значеніи, какъ представленіе есть продуктъ чувственно-познавательной способности, а понятіе—силы разсудка.

ствительность, что оно не осуществлено ни въ какомъ частномъ и существующемъ познаніи, ни въ какомъ фактѣ нравственной жизни, какъ-бы совершенными они ни казались. Нѣтъ никакой нужды разяснять ту очевидную истину, что всѣ наши познанія ограничены, недостаточны, соединены съ ошибками и заблужденіями, что всѣ наши поступки далеко не соответствуютъ нормѣ истинно нравственнаго дѣйствованія,—словомъ, что всѣ произведенія человѣческаго знанія, воли, чувства, могутъ быть названы только относительно совершенными. Вотъ почему человѣкъ не удовлетворяется никакимъ даннымъ совершенствомъ ни въ знаніи, ни въ жизни, но стремится къ болѣе и болѣе совершенному. Отсюда вытекаетъ второй существенный признакъ той общей идеи, которую мы опредѣлили какъ идею совершенства; она есть идея не просто совершенства, но совершенства безотносительнаго, что тоже—*абсолютнаго*, безконечнаго, не осуществляемаго никакой данной дѣйствительностію и не могущаго быть осуществленнымъ въ предѣлахъ бытія условнаго и ограниченаго. Но самое стремленіе къ абсолютному совершенству было-бы невысказано и невозможно, если-бы въ природѣ человѣка не лежало твердой увѣренности въ реальномъ существованіи такого совершенства. Чтобы стремиться къ чему нибудь, мы должны быть увѣрены, что предметъ нашихъ стремленій дѣйствительно существуетъ, что мы можемъ достигнуть его; иначе многовѣковой трудъ познавательной и практической дѣятельности человѣка былъ-бы жалкимъ и непонятнымъ траги-комическимъ стремленіемъ къ тому, чего на самомъ дѣлѣ нѣтъ. Итакъ, третья отличительная черта идеи абсолютнаго совершенства та, что оно есть не мнимое, но дѣйствительно существующее совершенство; иначе,—та единая и основная идея, о которой мы говоримъ, есть идея не только абстрактнаго, абсолютнаго совершенства, но абсолютно совершеннаго бытія, абсолютно совершенной дѣйствительности или что то же,—идея абсолютнаго Существа.

Такимъ образомъ, идея абсолютно совершеннаго Существа есть та искомая нами коренная и основная идея нашего ума, въ которой сосредоточиваются и объединяются, какъ въ об-

щемъ началѣ, всѣ прочія идеи, изъ которыхъ каждая представляетъ только частное раскрытіе абсолютнаго совершенства въ той или другой сферѣ бытія, знанія и жизни.

Какъ идея истины находитъ свое осуществленіе въ наукѣ, идея добра въ нравственной и общественной жизни, идея изящнаго въ искусствѣ, такъ идея абсолютно совершеннаго Существа находитъ свое выраженіе въ высшей и всеобъемлющей сферѣ проявленія человѣческаго духа,—въ религіи, гдѣ она является намъ какъ идея Божества. Что идея Божества въ своей глубочайшей основѣ вполнѣ совпадаетъ съ идеею абсолютно совершеннаго Существа, показываетъ общее и коренное содержаніе всѣхъ религій. Какъ-бы ни были несовершенны, недостаточны, иногда превратны понятія о Божествѣ многочисленныхъ религій человѣчества, всѣ они въ своихъ представленіяхъ о Богѣ стараются, по крайней мѣрѣ, выразить понятіе о существѣ всесовершенномъ. Заблужденіе ложныхъ религій состояло не въ томъ, чтобы человѣкъ вмѣсто всесовершеннаго существа сознательно почиталъ Богомъ что-либо несовершенное, но въ томъ, что сообразно степенямъ умственнаго и нравственнаго развитія понималъ самое совершенство очень различно; но во всякомъ случаѣ онъ по крайней мѣрѣ думалъ, что представляетъ себѣ нѣчто самое совершенное. Какъ скоро развивающаяся мысль находила, что воображаемое ею совершенство есть мнимое или недостаточное, она бросала прежнее представленіе о Божествѣ и искала новаго. Отсюда происходила живая и постоянная смѣна религіозныхъ представленій и замѣна ихъ новыми, составляющая содержаніе исторіи религіознаго сознанія. Весь процессъ религіознаго развитія человѣчества можно въ сущности назвать исканіемъ абсолютно совершеннаго; Богъ есть существо всесовершенное,—вотъ общая мысль, проходящая во всѣхъ религіяхъ, вѣчное зерно истины, содержащееся подъ оболочкою всевозможныхъ часто крайне несовершенныхъ религіозныхъ представленій.

Итакъ для насъ теперь ближе опредѣлилось содержаніе анализа идеальнаго познанія, предметомъ котораго должны быть не частныя идеи, но общая и основная, которую мы нашли въ идеѣ абсолютно совершеннаго существа или что тоже—

Божества. Первый вопросъ, подлежащій нашему изслѣдованію, есть вопросъ о происхожденіи этой идеи въ нашемъ духѣ.

I.

Первоначальнымъ и вмѣстѣ самымъ обширнымъ источникомъ нашихъ познаній служитъ, какъ извѣстно, опытъ, съ его орудіями—наблюденіемъ и самонаблюденіемъ. Не можетъ-ли идея о Богѣ происходить изъ этого источника?

Что она не можетъ происходить изъ внѣшняго опыта непосредственно, это само собою очевидно. Понятіе о Богѣ не имѣетъ ничего общаго съ представленіями о чувственныхъ, ограниченныхъ пространствомъ и временемъ предметахъ. Но сфера дѣятельности силы представленія не ограничивается, какъ извѣстно, одними чисто объективными представленіями, составляющими простое отображеніе реально существующихъ предметовъ и ихъ свойствъ. Въ нашемъ духѣ возможно дальнѣйшее преобразование этихъ представлений и дальнѣйшая комбинація ихъ, вслѣдствіе которой они до такой степени видоизмѣняются и удаляются отъ представлений дѣйствительныхъ вещей, что на первый взглядъ кажутся не имѣющими съ ними ничего общаго. Сила, свободно преобразующая представленія и создающая изъ нихъ далекія отъ дѣйствительности образы, есть фантазія. Имѣя теперь въ виду, что фантазія можетъ производить и такія представленія, которымъ нѣтъ ничего соотвѣтствующаго въ дѣйствительности, рождается вопросъ, не есть-ли идея о Богѣ одно изъ такихъ представлений? Не служитъ-ли поэтому дѣйствительнымъ источникомъ ея, если не прямо, то косвенно, тотъ-же опытъ, который составляетъ единственный, какъ думаютъ нѣкоторые, источникъ всѣхъ нашихъ познаній? Такой вопросъ невольно вызываетъ и то обстоятельство, что большая часть религіозныхъ представлений, составляющихъ содержаніе многочисленныхъ языческихъ религій, дѣйствительно суть созданія воображенія; въ образахъ боговъ и въ мифологическихъ сказаніяхъ о нихъ съ поразительною ясностію выступаетъ игра той силы, которую мы называемъ фантазіею.

Съ простымъ вымысломъ фантазіи отождествляютъ идею о Богѣ многочисленныя и разнообразныя философскія теоріи, которыя вообще отвергаютъ объективную истину этой идеи. Различіе между ними лишь въ томъ, какіе внѣшніе или внутренніе мотивы выставляютъ они на первый планъ, чтобы объяснить ту дѣятельность силы воображенія, которая создаетъ первоначальную идею о Богѣ.

Но прежде чѣмъ перейти къ разсмотрѣнію этихъ мотивовъ, мы должны остановить вниманіе на общей мысли, лежащей въ основѣ всѣхъ подобнаго рода теорій,—именно на отождествленіи идеи о Богѣ съ представленіемъ нашей фантазіи. Предполагаютъ, что все содержаніе разнообразныхъ понятій о Богѣ можетъ быть безъ остатка разложено на различнаго рода представленія и что за исключеніемъ этого рода элементовъ, въ ней уже ничего болѣе не остается и что ни чѣмъ существеннымъ поэтому отъ обыкновенныхъ произведеній фантазіи она не отличается.

Такое мнѣніе могло-бы имѣть нѣкоторую вѣроятность, если-бы мы имѣли дѣло лишь съ религіозными представленіями племенъ и народовъ, стоящихъ на низшей степени умственного развитія; въ ихъ мифологіяхъ мы могли-бы видѣть чистый продуктъ фантазіи. Но исторія религіи показываетъ намъ, что такой характеръ религіозныя вѣрованія имѣли только на низшей стадіи религіознаго сознанія и то не всего человѣческаго рода; что при дальнѣйшемъ развитіи его религіозная идея болѣе и болѣе очищалась отъ примѣсей фантастическаго элемента и возвышалась до чистаго, лишеннаго всякой чувственной окраски, понятія о Богѣ. Отсюда уже видно, что мифологическія, обязанныя отчасти своимъ происхожденіемъ фантазіи, представленія о Богѣ, вовсе не составляютъ всего содержанія религіозной идеи, но только низшую, далеко не соответствующую своему предмету, форму религіознаго сознанія, условливаемую извѣстною степенью его развитія. Въ самомъ дѣлѣ, если-бы все содержаніе религіозной идеи давалось фантазіею и одною только фантазіею, то, какъ скоро разумъ созналъ несостоятельность чувственнаго представленія о Богѣ, эта идея должна-бы сама собою уничтожиться. Но на самомъ

дѣлѣ это не такъ. И въ каждой, сколько нибудь развитой языческой религіи, на ряду съ мѣологическими представленіями, мы встрѣчаемъ такія понятія о Богѣ, которыя далеко возвышаются надъ уровнемъ чувственныхъ представленій. Не говоримъ о религіяхъ болѣе совершенныхъ и о различныхъ рациональныхъ понятіяхъ о Богѣ, принадлежащихъ философамъ.

Итакъ идея о Богѣ, если мы будемъ имѣть въ виду всю полноту и широту ея развитія въ религіозномъ сознаніи человѣчества, не можетъ быть произведеніемъ фантазіи уже по тому самому, что фантазія далеко не покрываетъ и не исчерпываетъ всѣхъ обнаруженій этой идеи. Если и можно искать какого либо участія этой способности въ раскрытіи идеи о Богѣ, то развѣ только какого либо случайнаго, временнаго и вѣшняго элемента въ ней,—именно мѣологическаго. Что касается до самаго содержанія этой идеи, которая, какъ мы видѣли, есть понятіе объ *абсолютно совершенномъ существѣ*, то оно никоимъ образомъ не можетъ быть создано фантазією.

Психологія говоритъ намъ, что по своимъ первоначальнымъ, составнымъ элементамъ произведенія фантазіи находятся въ самой тѣсной зависимости отъ представленій чувственныхъ. Фантазія только свободно комбинируетъ эти представленія или отдѣльныя черты ихъ,—видоизмѣняетъ, увеличиваетъ или уменьшаетъ ихъ по произволу или подъ вліяніемъ эстетическихъ требованій, но она не можетъ создать ничего абсолютно новаго,—представленія, элементовъ для котораго не заключалось-бы въ чувственной дѣйствительности. Но въ идеѣ о Богѣ мы встрѣчаемъ именно такія черты, которыя ни коимъ образомъ не могутъ образоваться путемъ самаго смѣлаго комбинирования элементовъ чувственныхъ представленій. Такъ, прежде всего Божество мы мыслимъ какъ *абсолютное*, называемъ его *безконечнымъ*, *вѣчнымъ*, *самосущимъ*, *безусловною* *причиною* бытія и проч. Но всѣ эти признаки составляютъ рѣшительное противорѣчіе тѣмъ чувственнымъ представленіямъ, надъ которыми оперируетъ фантазія и изъ которыхъ создаетъ свои образы. Самое смѣлое фантастическое представленіе есть однакоже по существу своему чувственное представ-

леніе и потому можетъ дать намъ конкретный образъ только *ограниченнаго* пространствомъ и временемъ объекта; но оно не можетъ сообщить намъ какого-бы-то ни было понятія о неограниченномъ, безконечномъ.

Точно также не можетъ создать фантазія и второго существеннаго элемента въ идеѣ Божества,—понятія объ абсолютномъ *совершенствѣ* существа, признаваемого нами безусловнымъ началомъ бытія. Въ произведеніяхъ фантазіи, какъ таковыхъ, непосредственно не дается никакого понятія о совершенствѣ ихъ или даже о превосходствѣ ихъ предъ представленіями о дѣйствительныхъ предметахъ. Напротивъ, обыкновенный, здравый смыслъ всегда готовъ, и справедливо, считать представленія о дѣйствительныхъ предметахъ болѣе состоятельными и совершенными, чѣмъ представленія созданныя фантазіею,—и именно потому, что первыя отображаютъ собою реальные предметы, а послѣднія—не болѣе какъ пустыя мечты. Если-же, повидимому, вопреки голосу здраваго смысла, заставляющему предпочитать реальное существующему только въ воображеніи, религіозное сознаніе и философское мышленіе приписываетъ предикатъ совершенства, и притомъ абсолютнаго, такому объекту нашей мысли, о которомъ не можетъ дать никакого понятія внѣшняя, чувственная дѣйствительность, то, очевидно, идея, выражающая такой объектъ, не можетъ быть произведеніемъ воображенія. Если-бы она была произведеніемъ этой способности, то ничто не давало-бы намъ ни повода, ни права приписывать предмету этой идеи совершенство,—тѣмъ болѣе абсолютное совершенство. Идея о Богѣ не болѣе имѣла-бы для насъ цѣны и достоинства, какъ и всякое другое фантастическое произведеніе. Наконецъ, изъ дѣятельности фантазіи еще менѣе можетъ быть объяснена третья существенная черта въ идеѣ о Богѣ,—признаніе его абсолютно-совершеннымъ *существомъ*, имѣющимъ бытіе не только въ нашей мысли, но и внѣ насъ, въ самой дѣйствительности.

Характеристическая черта, отличающая всѣ возможные созданія нашей фантазіи, есть сопровождающее ихъ ясное сознаніе ихъ нереальности. Какъ-бы увлекательнымъ ни казалось для насъ иное произведеніе нашей фантазіи, будетъ-ли

то обыкновенная мечта или высокохудожественное созданіе поэта, мы очень хорошо сознаемъ, что это произведеніе не болѣе какъ свободное созданіе нашего собственнаго духа, не имѣющее реального значенія и истины. Только дитя можетъ повѣрить истинѣ фантастической сказки, которую ему рассказываютъ, только не владѣющій вполнѣ своими способностями можетъ считать дѣйствительно существующими предметами образы, созданные его воображеніемъ и относиться къ нимъ, какъ къ существамъ живымъ. Высшія произведенія фантазіи, создаваемые подъ вліяніемъ эстетической способности—идеалы, не отличаются въ этомъ отношеніи отъ обыкновенныхъ произведеній воображенія. Каждый сознаетъ, что идеаль есть сложившееся подъ вліяніемъ ума и эстетическаго чувства представленіе фантазіи о томъ, чѣмъ-бы долженъ быть извѣстный предметъ; но то уже самое, что здѣсь представляется—чѣмъ-бы *долженъ быть* предметъ, для каждаго служитъ яснымъ свидѣтельствомъ, что этого идеальнаго предмета еще нѣтъ въ данный моментъ, что онъ не существуетъ реально.

Совершенно иной характеръ представляетъ намъ религіозная идея. Мы *необходимо* почитаемъ предметъ ея—Божество реально существующимъ; она и немислима безъ сопровождающаго ее сознанія ея объективной истины. Такое сознаніе до такой степени сильно и живо, что при недовольно ясномъ отличеніи этой идеи отъ формъ ея выраженія въ нашемъ познаніи и при смѣшеніи ея съ этими формами (что и имѣетъ мѣсто на низшей ступени религіознаго сознанія и при недовольно умственномъ развитіи), оно можетъ увлечь человѣка къ признанію реальности и этихъ самыхъ формъ, которыя тѣсно связаны съ нею и отдѣлать которыя отъ сущности человѣкъ еще не въ силахъ. Вотъ почему получаютъ для недовольно яснаго еще умственного взора человѣка жизненность и реальность созданные фантазіею религіозные образы и представленія, въ которыхъ онъ старается выразить идею о Богѣ въ ея различныхъ отношеніяхъ и съ различныхъ сторонъ. Этимъ объясняется то характеристическое явленіе, что какъ скоро представленіе фантазіи есть представленіе религіозное, т. е. имѣющее какое-либо отношеніе къ идеѣ Божества или

въ міру сверхчувственному, оно, какъ-бы ни казалось иногда нелѣпымъ (напр. въ мифахъ языческихъ), получаетъ для сознанія необыкновенную силу. Но какъ скоро тоже представленіе не имѣетъ религіознаго характера, то какъ-бы правдоподобно оно ни было, никто одаренный здравымъ смысломъ не считаетъ его реальнымъ. Что за причина такого существеннаго различія въ отношеніи нашего сознанія къ представленіямъ, повидимому, одинаково обязаннымъ своимъ происхожденіемъ фантазіи? Очевидно, она можетъ заключаться только въ томъ, что въ представленія религіознаго типа привходитъ совершенно новый элементъ — идея Божества, сопровождающее которую живое и неискоренимое сознаніе ея реальности переносится и на соединяемая съ нею чувственные представленія. Иначе мы не найдемъ никакого основанія, почему, при предполагаемой у человѣка способности считать дѣйствительными создаваемые фантазіею образы, эта способность дѣйствуетъ только въ связи съ однимъ извѣстнымъ представленіемъ (о Божествѣ) и мгновенно теряетъ свою силу въ другихъ случаяхъ. Почему, на примѣръ, человѣкъ не считаетъ дѣйствительностію сказку, поэму, созданный имъ идеаль ученаго, воина, гражданина и пр., а только одинъ идеаль сверхчувственнаго всесовершеннаго Существа и всѣ имѣющія связь съ этимъ идеаломъ представленія? Перваго рода идеаль гораздо ближе къ дѣйствительности, чѣмъ представленіе о Существовѣ абсолютномъ и повѣрить ихъ реальному существованію гораздо легче, чѣмъ бытію послѣдняго; однако-же на дѣлѣ видимъ совершенно иное. Очевидно, что способность, заставляющая насъ съ непоколебимою увѣренностію признавать дѣйствительное бытіе Существа сверхчувственнаго, совершенно отлична отъ способности создавать образы несуществующихъ предметовъ. Сопровождающее идею о Богѣ и находящіяся съ нею въ связи представленія сознаніе ея истины и реальности показываетъ, что она возникаетъ изъ другаго источника, чѣмъ обыкновенныя произведенія воображенія.

Сознаніе реальности идеи о Богѣ условливаетъ въ свою очередь и другую не менѣе существенную особенность, отличающую ее отъ всѣхъ созданий творческой фантазіи; эта особен-

ность—живое отношеніе человѣка къ предмету, выражаемому этою идеею и могущественное вліяніе ея на его жизнь и дѣятельность. Даже высшія и наиболѣе вліятельныя изъ произведеній фантазіи,—созданія эстетическія, служатъ только предметомъ художественнаго наслажденія, имѣющаго теоретическій характеръ. Убѣжденный въ ихъ нереальности человѣкъ не можетъ вступать съ ними въ живыя отношенія; ихъ вліяніе на жизнь не болѣе того вліянія, какое можетъ имѣть ясное и наглядное понятіе о предметѣ на опредѣленіе нашихъ дѣйствій. Если представленія эстетическія сильнѣе дѣйствуютъ на чувство, чѣмъ понятія разсудка, то въ замѣнъ того имъ недостаетъ силы разумнаго убѣжденія, свойственнаго понятіямъ. Напротивъ, идея о Богѣ имѣетъ такую живую, способную опредѣлять нашу дѣятельность силу, какой не могутъ имѣть самыя ясныя и достовѣрныя понятія разсудка, не говоря уже о представленіяхъ фантазіи. Съ тѣхъ поръ какъ исторія запомнить о существованіи человѣческаго рода, религіозная идея является могущественнымъ дѣятелемъ въ нравственной и общественной жизни людей; она правитъ ихъ дѣятельностію, возбуждаетъ человѣка къ лишеніямъ, подвигамъ, самопожертвованіямъ, къ которымъ не можетъ увлечь не только какая либо мечта фантазіи, но и самое крѣпкое убѣжденіе разсудка; религія часто опредѣляетъ характеръ соціальныхъ учрежденій и законовъ и видоизмѣняетъ формы семейнаго и общественнаго быта; вообще она представляется такою силою, съ какою едва ли могутъ идти въ сравненіе всѣ прочіе мотивы человѣческихъ дѣйствій. Естественно-ли предположить, чтобы простой вымыселъ фантазіи могъ пріобрѣсти такое значеніе, какого не могли имѣть никакія другія понятія нашего ума? Вліяніе религіозной идеи ясно показываетъ, что въ ней заключается истинная, а не мечтательная сила,—сила, которую можетъ сообщить ей не произволь фантазіи, а внутренняя самостоятельная ея истина.

Сказаннаго нами о невозможности объяснить происхожденіе идеи о Богѣ изъ дѣятельности воображенія было-бы достаточно для опроверженія *въ принципѣ* всѣхъ теорій, отвергающихъ объективное значеніе этой идеи и, соотвѣтственно тому, естественно ищущихъ ея источника въ той именно способности

нашего духа, которая даетъ намъ не понятія о дѣйствительныхъ предметахъ, но мечтательныя и лишеныя всякаго объективнаго характера представленія. Тѣмъ не менѣе не считаемъ излишнимъ остановиться на болѣе извѣстныхъ и распространенныхъ изъ этихъ теорій, чтобы не могли упрекнуть насъ въ томъ, что, подвергая критикѣ общее положеніе всѣхъ теорій, мы опустили изъ виду спеціальныя объясненія, которыя предположеніе о происхожденіи идеи Божества, при помощи фантазіи, могли-бы сдѣлать болѣе вѣроятнымъ, чѣмъ то можетъ показаться при общемъ сравненіи содержанія идеи о Богѣ съ содержаніемъ произведеній воображенія.

Спеціальное различіе теорій, почитающихъ идею о Богѣ продуктомъ воображенія, зависитъ отъ того, какіе именно выставляются мотивы, побуждающіе эту способность дѣйствовать въ извѣстномъ направленіи и создавать представленія о Божествѣ. Такихъ мотивовъ одни искали преимущественно во внѣшнихъ впечатлѣніяхъ на человѣка окружающей его природы; другіе во внутреннихъ побужденіяхъ, исходящихъ изъ природы самого человѣка.

1. Изъ внѣшнихъ мотивовъ, возбуждающихъ усиленную дѣятельность фантазіи, едва-ли не первое мѣсто принадлежитъ впечатлѣніямъ производимымъ на нашъ духъ необычными, преимущественно грозными явленіями природы и возбуждаемому ими чувству страха. У страха, какъ говоритъ пословица, глаза велики, и подъ вліяніемъ этого аффекта наше воображеніе особенно склонно преувеличивать значеніе полученныхъ впечатлѣній и создавать фантастическіе образы. Вотъ почему между философами, считавшими идею о Богѣ пустымъ вымысломъ воображенія, отъ древности такъ сильно распространено мнѣніе, что коренной источникъ этой идеи есть страхъ предъ грозными явленіями природы; *timor primos fecit deos*, какъ говоритъ Лукрецій.

Не трудно замѣтить несостоятельность этого мнѣнія; оно основано на грубомъ смѣшеніи чувствованій, имѣющихъ совершенно различный характеръ. Небольшаго психологическаго наблюденія достаточно, чтобы видѣть, что между обыкновеннымъ страхомъ и тѣмъ чувствомъ страха предъ высшимъ Су-

ществомъ, которое можно назвать благоговѣніемъ и которое составляетъ одинъ изъ элементовъ религіознаго сознанія, находится существенное различіе. Въ обыкновенномъ страхѣ предъ страшными предметами и явленіями нѣтъ ничего, кромѣ инстинктивнаго, болѣзненнаго ощущенія, сопровождаемаго иногда болѣе или менѣе яснымъ представленіемъ грозящей опасности. Естественнымъ послѣдствіемъ этого страха можетъ быть только одно стремленіе освободиться отъ грозящей опасности, отстранить опасный предметъ; если-же это невозможно, остается простое сознаніе своей безпомощности. Совершенно иной характеръ имѣетъ то чувство страха или точнѣе—благоговѣнія, съ какимъ человѣкъ относится къ предметамъ религіознаго поклоненія. Особенность этого чувства въ томъ, что оно относится не къ простымъ предметамъ природы какъ къ таковымъ, но къ живымъ, дѣятельнымъ, сверхчувственнымъ существамъ, которые предполагаются властвующими надъ этими предметами или ихъ оживляющими. Въ религіозномъ страхѣ не громъ, напримѣръ, страшитъ человѣка, а то могучее существо, которое владѣетъ громомъ и молніею. Отъ этого и результаты этого чувства отличны отъ тѣхъ, какіе даетъ намъ обыкновенный страхъ. Человѣкъ не остается въ пассивномъ отношеніи къ поразившему его предмету, не ищетъ только отстранить его или спастись отъ него, но повергается предъ Существомъ, которое служитъ предметомъ его благоговѣйнаго чувства, съ мольбою, съ просьбою о помощи, о защитѣ. Откуда-же теперь возникаетъ это новое представленіе о существѣ или существахъ властвующихъ надъ явленіями природы? Откуда это живое отношеніе къ нимъ, которое мы называемъ религіознымъ? Въ простомъ чувствѣ страха предъ извѣстными феноменами природы нѣтъ никакихъ данныхъ къ сколько нибудь вѣроятному психологическому объясненію подобной особенности религіознаго чувства. Страхъ предъ грозными и необычными для нихъ явленіями природы чувствуютъ и животныя; но отчего-же страхъ не переходитъ у нихъ въ благоговѣніе, въ религію? ¹⁾ Страхъ и теперь чувствуетъ человѣкъ при мно-

¹⁾ Впрочемъ новѣйшіе защитники эволюціонной теоріи происхожденія религіи, какъ напримѣръ Дарвинъ и въ этомъ отношеніи слѣдующій за нимъ Гарт-

гихъ необыкновенныхъ явленіяхъ природы, при встрѣчѣ съ опасными предметами, но ни передъ однимъ изъ нихъ онъ не чувствуетъ благоговѣнія и не испытываетъ религіознаго чувства; очевидно страхъ и благоговѣніе — понятія далеко не тождественныя.

Все это показываетъ, что грозныя явленія природы, сами по себѣ, какое-бы сильное впечатлѣніе на душу не производили, не могли-бы образовать въ ней религіозной идеи; если-бы въ умѣ человѣка не находилось предварительно внутренняго побужденія къ ея образованію. Если въ человѣкѣ уже есть хотя темная идея о Существовѣ высочайшемъ, болѣе могущественномъ, чѣмъ онъ, то очень можетъ быть, что при неразвитости ума, пораженный грозными явленіями природы и ея силами, онъ къ этимъ именно явленіямъ и силамъ отнесетъ то понятіе о Существовѣ высочайшемъ, которое находится въ его душѣ. Но если-бы въ немъ не было никакого ощущенія бытія высшей его невидимой Силы, если-бы не было, по крайней мѣрѣ, побужденія искать ея въ природѣ, то никакія самыя поразительныя ея явленія не могли-бы вызвать въ его умѣ понятія о Богѣ. Страхъ природы остался-бы обыкновеннымъ страхомъ, произвелъ-бы, пожалуй, сознание безпомощности и зависимости человѣка отъ природы, но не вызвалъ-бы представленія о Существовѣ, управляющемъ явленіями природы.

Не говоримъ о томъ, что чувствомъ страха далеко не исчерпывается все содержаніе религіозныхъ чувствованій и поэтому изъ него не могутъ быть выведены всѣ формы, въ какихъ выражалась идея Божества въ сознаніи человѣчества. Указывая на страхъ, какъ на первоначальный источникъ этой идеи, защитники этого мнѣнія, конечно, имѣли въ виду то явленіе, что у многихъ неразвитыхъ племенъ религіозное чувство выражается преимущественно въ видѣ страха предъ су-

манъ, не останавливаются предъ этимъ затрудненіемъ и устраняютъ его тѣмъ, что и у животныхъ допускаютъ существованіе элементовъ тѣхъ чувствъ и представленій (страхъ, благоговѣніе, понятіе о чемъ-то необыкновенномъ, сверхъестественномъ), которыя въ болѣе развитомъ ихъ видѣ у человѣка являются въ формѣ религіи. Несостоятельность этого мнѣнія раскрыта въ статьѣ г. Шостына: „Имѣютъ-ли религію животныя?“ „Вѣра и Разумъ“. 1884. Августъ.

ществами, почитаемыми за боговъ, и что эти существа представляются въ чертахъ грозныхъ, заимствованныхъ отъ грозныхъ явленій природы. Но что такое выраженіе религіознаго сознанія есть явленіе далеко не всеобщее даже у племенъ дикихъ, это очевидно. Вотъ почему защитники гипотезы, о которой идетъ рѣчь, обыкновенно стараются дополнить ее тѣмъ, что, при объясненіи происхожденія религіозной идеи, къ страху присоединяютъ еще чувства удивленія предъ величественными явленіями природы и благодарности къ тѣмъ изъ нихъ, которыя оказываются полезными, пріятными, благодѣтельными для него. Этимъ думаютъ объяснить тотъ элементъ въ религіозномъ сознаніи, когда божество представляется въ чертахъ свѣтлыхъ, возвышенныхъ, какъ начало всего добраго и прекраснаго въ мірѣ. Но это дополнительное объясненіе также мало состоятельно, какъ и предыдущее, и по тѣмъ-же причинамъ. Въ простомъ чувствѣ удивленія и благодарности, какъ таковыхъ, не дано никакихъ основаній для дѣятельности воображенія, преобразующей удивляющіе насъ или полезные намъ предметы въ фантастическія существа или божества, къ которымъ мы должны относить эти чувства. Удивительный предметъ оставался-бы удивительнымъ, полезный—полезнымъ, пріятный—пріятнымъ, какъ и въ настоящее время множество предметовъ подобнаго рода, безъ малѣйшей потребности относиться къ нимъ, какъ объектамъ религіознаго почитанія. Особенно нужно сказать это о чувствѣ благодарности; по отношенію къ внѣшнимъ предметамъ это чувство совершенно ложно, неестественно. Что человѣкъ испытываетъ страхъ предъ страшными предметами и явленіями природы,—это такъ. Но чтобы онъ чувствовалъ какую-либо благодарность или признательность къ предметамъ, отъ которыхъ получаетъ пользу или наслажденіе,—это не вѣрно. Человѣкъ употребляетъ подобные предметы въ свою пользу, но никакого побужденія благодарить ихъ не чувствуетъ. Благодарность можетъ явиться только тогда, когда въ этихъ предметахъ или за ними онъ будетъ предполагать присутствіе высшаго, живаго, могущественнаго Существа; къ этому Существу, а не къ нимъ, и могутъ только относиться религіозныя чувства благодарности и любви.

Нельзя, наконецъ, не обратить вниманія и на тотъ существенный недостатокъ разсматриваемой нами гипотезы, что, думая открыть первоначальный источникъ религіозной идеи, она затѣмъ оставляетъ безъ всякаго объясненія дальнѣйшее распространеніе и устойчивость ея въ человѣческомъ родѣ. И безъ особенныхъ разъясненій, для каждаго не предубѣжденнаго ума очевидно, что подобнаго рода гипотеза если и можетъ имѣть нѣкоторую тѣнь вѣроятности, то только при объясненіи нѣкоторыхъ формъ религіознаго сознанія, принадлежащихъ очень дикимъ племенамъ. Высшія формы религіи, составляющія принадлежность лицъ и временъ болѣе развитыхъ, раціональныя понятія о Богѣ, встрѣчающіяся даже во времена древнія, наконецъ всеобщность религіи, ея существованіе во всѣ времена и у всѣхъ народовъ,—все это рѣшительно необъяснимо съ точки зрѣнія разсматриваемой нами теоріи. Пусть, какъ говорилъ Лукрецій, страхъ произвелъ первыхъ боговъ, а чувство благодарности и удивленія прибавило къ нимъ дальнѣйшихъ. Но чему обязана своимъ существованіемъ религія въ послѣдствіи, когда этотъ дѣтскій страхъ разсѣялся, когда умъ чловѣка понялъ, что ни страхъ, ни благодарность не измѣняютъ въ нашу пользу явленій окружающей насъ природы? Какимъ образомъ заблужденіе неразвитости первыхъ людей и ихъ беспомощности по отношенію къ природѣ распространилось повсюду и удержалось навсегда, когда съ развитіемъ наукъ, искусствъ, общественной жизни, исчезло чувство страха предъ явленіями природы? Если-бы религія была создана на почвѣ страха, то это созданіе давно-бы рушилось, не оставивъ послѣ себя и слѣда.

В. Жудравцевъ.

(Продолженіе будетъ).

ОНТОЛОГІЯ

или

МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О БЫТИИ ВООБЩЕ.

(По В. Вовне'у).

О предметѣ и задачахъ онтологіи.

1. Онтологія, или метафизическое ученіе о бытіи вообще, имѣетъ своимъ предметомъ изслѣдованіе основныхъ или всеобщихъ принциповъ всякаго существованія, будетъ-ли то бытіе космическое, или психическое, конечное, или безконечное. Въ этихъ универсальныхъ принципахъ всѣ реальности сходны между собою. Онѣ лежатъ въ основѣ всякой нашей мысли, какъ въ обыденномъ, такъ и въ научномъ мышленіи. Онтологія должна критически разсматривать существующія понятія объ этихъ верховныхъ принципахъ, чтобы опредѣлить, согласны-ли они между собою и съ началами разума, и могутъ-ли они быть положены въ основу рациональнаго міросозерцанія. Послѣ тщательнаго изслѣдованія каждаго изъ нашихъ основныхъ понятій о реальности, будетъ видно, какія изъ нихъ нужно устранить изъ рациональной системы мысли, какія удержатъ въ ней, какія изъ послѣднихъ нужно исправить и какимъ образомъ.

2. Всеобщія идеи, лежація въ основѣ нашихъ понятій о реальности, суть слѣдующія: бытіе, сущность, измѣненіе,

дѣйствіе и взаимодействіе, конечное и безконечное. Какой смыслъ и значеніе имѣютъ всѣ эти идеи, соотвѣтствуютъ-ли онѣ вещамъ въ себѣ и ихъ дѣйствительнымъ состояніямъ, или-же онѣ суть простыя фікціи нашего ума, какое вообще должно приписывать этимъ идеямъ содержаніе и мѣсто въ системѣ мысли, таковы—главныя проблемы онтологіи.

I.

О ПОНЯТІИ БЫТІЯ.

1. Различныя значенія понятія о реальности.—2. Постановка проблемы о значеніи понятія бытія.—3. Критика понятія о чистомъ бытіи.—4. Въ чемъ состоитъ истинный признакъ бытія.—5. Критика понятія о пассивномъ бытіи.—6. Анализъ ученія о присущности (*inhaerentia*).—7. Изслѣдованіе понятія о силѣ.—8. Разборъ возраженій противъ сдѣланнаго опредѣленія бытія.—9. Резюмирование полученныхъ выводовъ.—10. Единство бытія.

1. Наиболѣе общая и основная мысль наша о реальности состоитъ въ томъ, что нѣчто есть или существуетъ. Поэтому въ онтологіи должны быть прежде всего критически разсмотрѣны существующія понятія о бытіи и раскрыто истинное значеніе этого понятія. Бытіе, реальность, существованіе, эти термины имѣютъ много значеній. Обыкновенно употребленіе ихъ не ограничивается лишь областью субстанціональнаго; они относятся не только къ вещамъ, но также къ идеямъ, законамъ, отношеніямъ. Идею мы называемъ реальною въ отличіе отъ другихъ идей, которыхъ мы не мыслимъ или не можемъ мыслить, какъ, напр., противорѣчія. Реальная идея, или реальная мысль можетъ имѣть разныя значенія; она можетъ означать или умственный актъ, безъ отношенія къ его объекту, или правильное понятіе о реальномъ предметѣ, или просто логическую возможность, т. е. соединеніе идей, которое не противорѣчитъ законамъ мысли. Мы говоримъ также о существующихъ законахъ и отношеніяхъ, какъ реальныхъ, въ отличіе отъ другихъ, которые, какъ воображаемые, не реальны. Въ обширномъ смыслѣ слова, бытіе утверждается относительно каждаго объекта мысли; въ

метафизическомъ его смыслѣ, оно прилагается только къ существующимъ вещамъ. Такимъ образомъ, оказывается, что есть различные роды реальности. Законы, отношенія, факты реальны, но не въ томъ-же самомъ смыслѣ, въ какомъ вещи реальны. Весьма важно имѣть въ виду это различіе и помнить, какой родъ реальности возможенъ для даннаго объекта мысли. Незнаніе или забвеніе этого различія всегда было обильнымъ источникомъ бесполезныхъ разсужденій и словопреній, какъ показываетъ исторія философіи. Какъ ни очевиднымъ кажется теперь намъ это различіе, но человѣчскій умъ дошелъ до него только путемъ великихъ умственныхъ усилій. Особенно въ древней греческой философіи значительная часть ея заблужденій и явной софистики можетъ быть объяснена прямо смѣшиваніемъ различныхъ значеній бытія или реальности. Различныя реальности реальны не въ одномъ и томъ-же смыслѣ. Ощущеніе реально въ существѣ ощущающемъ; мысль реальна въ существѣ мыслящемъ; законъ реаленъ въ томъ, чѣмъ онъ управляетъ; реальность истины заключается въ ея состоятельности. Въ чемъ-же вообще состоитъ реальность или бытіе вещей?

2. Этотъ вопросъ допускаетъ небольшое недоразумѣніе. Можетъ показаться, что въ данномъ случаѣ требуется объяснить самый фактъ бытія; но это недоразумѣніе должно быть заранѣе устранено. Задача наша здѣсь просто состоитъ въ томъ, чтобы найти, что мы разумѣемъ подъ бытіемъ, или какимъ условіямъ должна удовлетворять вещь, чтобы подходить подъ наше понятіе бытія. Какъ вещь удовлетворяетъ этимъ условіямъ, это непроницаемая тайна бытія; для насъ достаточно узнать, каковы они.

3. Содержаніе понятія бытія не можетъ быть опредѣлено процессомъ логической абстракціи. Понятіе чистаго бытія, которое вытекаетъ изъ этого процесса, подобно всѣмъ общимъ понятіямъ, не способно къ реализаціи. Понятія образуются путемъ отвлеченія общихъ чертъ отъ множества индивидуальныхъ предметовъ, съ исключеніемъ всѣхъ несходныхъ элементовъ. Такимъ образомъ, они дѣлаются символами мысли или сокращенными ея выраженіями, подобно алгебра-

ическимъ знакамъ. Какъ такія, они имѣютъ важное значеніе въ нашей умственной жизни, и мысль не можетъ обходиться безъ нихъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ они не способны къ объективному осуществленію; въ самомъ дѣлѣ, часто они содержатъ въ себѣ несовмѣстныя опредѣленія, которыя разсматриваются, какъ реальности. Такъ, понятіе о треугольникѣ есть понятіе о плоскостной фигурѣ, ограниченной тремя прямыми линіями. Общая черта во всѣхъ треугольникахъ—ограниченіе тремя прямыми линіями—есть все, что оказывается въ понятіи. Она отвлекается отъ различной длины сторонъ и отъ частныхъ отношеній или величинъ угловъ. Понятіе не представляетъ ни большого, ни маленькаго треугольника; оно не даетъ ни остроугольнаго, ни прямоугольнаго, ни тупоугольнаго треугольника, но остается одинаковымъ для всѣхъ этихъ различныхъ видовъ треугольника. Это однако-же невозможно въ дѣйствительности, а только въ мысли. Каждый реальный треугольникъ долженъ имѣть стороны и углы определенной величины и въ определенныхъ отношеніяхъ и долженъ принадлежать къ одному какому-нибудь изъ упомянутыхъ классовъ. Тоже самое истинно относительно всѣхъ логическихъ понятій. Они противорѣчивы, когда разсматриваются, какъ реальности. Универсальный человекъ, который былъ-бы ни бѣлый, ни черный, ни молодой, ни старый, не существуетъ и не можетъ существовать. Универсальная лошадь не бѣгаетъ. Универсальный цвѣтъ не можетъ быть видимъ. Движеніе, взятое вообще, невозможно. Реальность всегда представляетъ множество индивидуальностей, каждая изъ которыхъ, вмѣстѣ съ родовыми и видовыми признаками, имѣетъ свои частныя черты, благодаря которымъ только она имѣетъ реальность. Поэтому, переходя отъ понятія обратно къ реальности, мы всегда должны дополнять его признаками, откинутыми при его образованіи, и пока это не сдѣлано, мы имѣемъ только форму мысли, а не фактъ объективнаго существованія. Съ понятіями бываетъ тоже, что и съ алгебраическими формулами. Эти послѣднія отвлечены отъ опредѣленныхъ количествъ и касаются только отношеній между различными количествами. Этимъ путемъ можно по-

лучить результаты, имѣющіе значеніе для каждаго случая известнаго класса; но всегда, для того чтобы примѣнить формулу къ какому-нибудь дѣйствительному случаю, нужно замѣнить общія количества частными величинами. Когда это сдѣлано, формула перестаетъ быть общею и становится реальнымъ случаемъ, который, какъ такой, долженъ быть частнымъ и особеннымъ.

Возникновеніе и значеніе общихъ понятій въ настоящее время такъ общеизвестно, что не можетъ быть уже опасности впасть въ Платоновскій или въ средневѣковой реализмъ. Индивидуальное уже не мыслится, какъ акциденція общаго, а какъ его реализація. Но понятіе „чистаго бытія“ составляетъ исключеніе изъ этого взгляда. Оно представляетъ собою фактъ переживанія, какъ остатокъ стариннаго реализма. Ошибочное припятіе этой логической концепціи за реальность все еще преслѣдуетъ философію. Чистое бытіе разсматривается, какъ не имѣющее различія или качества какого-нибудь рода, но какъ одинаковое во всѣхъ вещахъ. Легко видѣть, какъ мыслители пришли къ этому понятію. Логически разсматриваемый, каждый объектъ есть опредѣленіе (или ограниченіе) понятія бытія. Бытіе кажется одинаковымъ во всѣхъ вещахъ; различіе и опредѣленность ихъ основываются на атрибутахъ. Логически, поэтому, каждый объектъ есть акциденція бытія, т. е. ограниченіе общаго понятія частнымъ случаемъ посредствомъ какихъ-нибудь специфическихъ признаковъ. Съ этой точки зрѣнія легко вообразить, что есть какой-то элементъ чистаго бытія, общій для всѣхъ объектовъ, элементъ, который, получая частныя опредѣленія, становится частною, специфическою вещію. Такъ какъ это бытіе существуетъ само по себѣ, то оно есть чистое и всеобщее бытіе, и, какъ такое, оно составляетъ необходимое предположеніе всякаго опредѣленнаго и частнаго бытія. Ошибочность подобнаго представленія была-бы ощутительна, если-бы мы имѣли дѣло здѣсь съ какимъ-нибудь другимъ понятіемъ, а не съ понятіемъ бытія. Никто не сказалъ-бы, конечно, что чистое движеніе сначала существуетъ, какъ общій элементъ всѣхъ частныхъ движеній, а потомъ,

получая специфическую скорость и направлѣнiе, становится частнымъ движенiемъ; но чистое движенiе столько-же возможно, сколько и чистое бытiе. Если-бы кто-нибудь сталъ утверждать, что чистое движенiе есть необходимое предположенiе всякаго частнаго движенiя, ошибка сразу была-бы открыта; но не такъ легко открыть ошибку въ понятiи о чистомъ бытiи.

Въ отношенiи универсалiй порядокъ мысли противоположенъ порядку дѣйствительности. Мысль о частномъ возможна только чрезъ посредство общаго; но общее реально только въ частномъ. Первый фактъ обыкновенно выражается въ положенiи, что всякое познанiе есть классификацiя, или что ничто не можетъ быть познано, пока не будетъ признано принадлежащимъ къ какому-нибудь классу. Этотъ фактъ легко можетъ заставить насъ опустить изъ виду, что общее реализуется только въ частномъ. Но все, что существуетъ въ дѣйствительности, всегда должно быть чѣмъ-нибудь частнымъ, а не логически всеобщимъ. Какъ реальный треугольникъ долженъ имѣть опредѣленные стороны и углы, такъ и каждая реальная вещь всегда должна имѣть опредѣленные свойства. Неопредѣленный треугольникъ не есть треугольникъ. Треугольникъ можетъ быть неопредѣленнымъ въ познанiи и потому можетъ представлять проблему для разрѣшенiя; но хотя наше познанiе въ этомъ случаѣ неопредѣленно, мы все-таки мыслимъ самый треугольникъ, какъ совершенно опредѣленный. Такимъ образомъ, вещь можетъ быть неопредѣленною въ познанiи. Все, что мы знаемъ о вещи, можетъ состоять только въ томъ, что нѣчто существуетъ. Въ такомъ случаѣ вещь представляетъ проблему, и мы стараемся разрѣшить ее, открывая неизвѣстныя качества вещи. Но послѣ нѣкотораго размышленiя дѣлается яснымъ, что самая вещь всегда опредѣленна. Поэтому, Гегель былъ совершенно правъ, говоря, что чистое бытiе равно небытiю; потому что опредѣленiе бытiя, какъ чего-то, не имѣющаго силы, качества или отношенiя, есть точное опредѣленiе небытiя. Понятiе о чистомъ бытiи, поэтому, можетъ быть допущено только какъ логическое обобщенiе; но подобно всѣмъ другимъ обобщенi-

ямъ, оно должно быть ограничено идеальнымъ существованіемъ. Только опредѣленное и частное можетъ существовать въ реальности.

Понятіе о чистомъ бытіи, какъ объективномъ фактѣ, далѣе, находитъ поддержку въ обыкновенномъ стремленіи принимать движеніе нашей мысли за движеніе объективнаго бытія. Ранѣе уже было указано, что каждый предметъ логически есть ограниченіе понятія бытія; очень легко принять это ограниченіе въ нашей мысли за процессъ въ самой вещи. Но достаточно короткаго размышленія, чтобы видѣть, что многія движенія нашей мысли не имѣютъ никакого соответствія себѣ въ мірѣ объективнаго бытія. Они представляютъ только субъективные приемы, посредствомъ которыхъ умъ старается постигнуть объективный фактъ. Конечно, если мысль можетъ постигать дѣйствительность, она должна имѣть къ ней существенное отношеніе; но это отношеніе не можетъ быть тождествомъ процесса. Посредствомъ силлогизма умъ человѣскій можетъ стараться прослѣдить ходъ вещей; но самый этотъ ходъ не есть силлогистическій. Движенія мыслей, посредствомъ которыхъ мы стараемся постигнуть дѣйствительность, преимущественно имѣютъ характеръ субъективныхъ подмостковъ, помогающихъ намъ достигнуть желаемаго знанія, и они не должны быть рассматриваемы, какъ движенія вещи, безъ спеціальнаго доказательства въ каждомъ случаѣ. Упущеніе изъ виду этого факта приводило къ смѣшиванію развитія знанія съ развитіемъ самаго бытія, и такимъ образомъ понятіе чистаго бытія получало дальнѣйшую поддержку. Въ познаніи мы начинаемъ положеніемъ вещи, какъ вещи, и потомъ стараемся опредѣлить ея атрибуты. Обѣ эти операціи могутъ быть совмѣстными; но часто мы знаемъ только то, что нѣчто существуетъ. Когда вещь полагается просто, какъ существующая, ея бытіе для мысли есть почти „чистое“; когда-же затѣмъ опредѣляются ея качества, она становится для мысли опредѣленною и ограничевою. Но этотъ процессъ не имѣетъ никакого отношенія къ исторіи самой вещи. Не вещь, а наше знаніе о ней развивается изъ неопредѣленнаго въ опредѣленное. Доктрина Гербарта о бытіи, какъ

„абсолютномъ положеніи“, кажется, основывается преимущественно на такомъ именно смѣшиваніи нашей мысли о вещи съ самою вещью. Правда, что въ познаніи мы сначала полагаемъ субъектъ и потомъ переходимъ къ установленію его предикатовъ; но субъектъ полагается; не какъ неопредѣленный, а только какъ неопредѣленно познанный. Такимъ образомъ, онъ представляетъ проблему для разрѣшенія; но всѣ неизвѣстныя количества имѣютъ опредѣленныя величины. То, что Гербартъ говоритъ о бытіи, какъ „абсолютномъ положеніи“, вѣрно только о бытіи, какъ обобщеніи. Общее понятіе есть чистое утвержденіе или положеніе безъ всякаго ограниченія или опредѣленія; но когда полагается какая-нибудь реальная вещь, она должна быть положеніемъ чего-нибудь частнаго. Въ противномъ случаѣ положеніе бесполезно, и ничто не полагается. Чистая абстрактность уничтожаетъ реальность акта. Мнимое развитіе бытія въ гегельянской философіи есть только развитіе нашей мысли о бытіи, и послѣднее ошибочно принимается за первое. Чтобы освободиться отъ иллюзіи чистаго бытія, можетъ быть полезнымъ для насъ помнить: 1) что присоединеніе къ данному подлежащему предикатовъ, посредствомъ которыхъ мы дѣлаемъ какой-нибудь объектъ опредѣленнымъ для нашей мысли, не соотвѣтствуетъ никакому процессу въ природѣ, и 2) что самые предикаты предполагаютъ уже опредѣленность объекта.

Понятіе о чистомъ бытіи должно быть отвергнуто, какъ неспособное къ реализаціи. Оно должно быть, далѣе, отвергнуто, какъ бесполезное, если-бы оно и было возможно въ дѣйствительности. Понятіе о бытіи, когда оно найдено, должно соотвѣтствовать поставленнымъ относительно его требованіямъ. Но бытіе есть основной фактъ или понятіе, и, какъ такое, должно содержать основаніе и объясненіе всякой видимости. То, что кажется, должно быть объясняемо тѣмъ, что истинно. Поэтому, мы должны постоянно обращать вниманіе на условія проблемы; въ противномъ случаѣ нельзя достигнуть истиннаго ея рѣшенія. Не достаточно того, чтобы понятіе бытія было логически состоятельнымъ; оно должно также заключать въ себѣ основаніе для

объясненія всякой видимости. Нѣтъ логическаго противорѣчія въ предположеніи міра несоотносящихся и несоизмѣримыхъ вещей; но такія вещи были-бы индифферентными одна къ другой и потому не содержали-бы никакого объясненія факта взаимодействія. Они не могли-бы образовать системы, потому что каждая изъ нихъ была-бы безразличной по отношенію ко всѣмъ остальнымъ. Нѣтъ также противорѣчія въ пониманіи бытія, какъ неизмѣннаго и инертнаго; но есть противорѣчіе въ предположеніи, что такое бытіе могло-бы что-нибудь объяснить. Реальный міръ есть міръ движеній, перемѣнъ и взаимодействій, и бытіе, которое мы полагаемъ въ основу міросозерцанія, должно быть способнымъ къ объясненію этихъ перемѣнъ и взаимодействій. Всякое другое понятіе о бытіи было-бы бесполезно. Въ этомъ пунктѣ Элеаты допустили коренную ошибку своей философіи. Они упустили изъ виду условія проблемы и опредѣлили бытіе, какъ нѣчто единое, неподвижное и неизмѣнное. Но дѣйствительный міръ обнаруживаетъ множественность и постоянное возникновеніе и исчезновеніе; поэтому, Элеаты, чтобы спасти свое опредѣленіе, были принуждены объявить весь феноменальный міръ совершенной иллюзіей. Такимъ образомъ, рядомъ съ міромъ бытія былъ поставленъ міръ небытія, который однакоже имѣлъ нѣчто въ родѣ бытія. Но даже этого героическаго шага было недостаточно, потому что иллюзію нужно было все-таки какъ-нибудь объяснить. Если бытіе едино и неизмѣнно, такъ какъ могла возникнуть иллюзія множественности и измѣненія? Существованіе иллюзіи, даже какъ иллюзіи, не совмѣстно съ основными принципами этой философіи. Кромѣ того, если бытіе не объясняетъ иллюзіи, то иллюзія уже не представляетъ болѣе никакого основанія для утвержденія самаго бытія. Феноменальный міръ, поэтому, долженъ быть удержанъ, а неизмѣнное бытіе отвергнуто. Гераклитъ, напротивъ, былъ такъ пораженъ фактомъ перемѣны, что отрицалъ существованіе какого-нибудь постояннаго фактора въ бытіи и объявилъ, что все течетъ. Но эта доктрина понятна потому только, что ложна, такъ какъ теченіе не можетъ быть поз-

нано, какъ такое, независимо отъ постояннаго фактора, который необходимо остается въ немъ. Греческіе атомисты также не обратили вниманія на условія проблемы и потому также не успѣли найти адекватнаго опредѣленія бытія. Они смотрѣли на атомы, какъ на единственныя реальности, но считали ихъ самостоятельными и взаимно независимыми. Это опредѣленіе заимствовано всецѣло отъ иллюзий чувственнаго опыта и становится противорѣчіемъ, когда атомы разсматриваются, какъ образующіе систему міра. Какъ независимые, они должны быть не соотносительными и индифферентными между собою; а потому они не содержатъ никакого объясненія взаимодействія и взаимной зависимости вещей дѣйствительнаго міра. Независимая индивидуальность исключаетъ общность, необходимую для системы. Въ новѣйшее время эта ошибка была повторена Гербартомъ, который соединилъ атомизмъ съ элеатской философіей. Онъ положилъ въ основу объясненія вещей множество простыхъ, неизмѣнныхъ и совершенно независимыхъ субстанцій; и потому не могъ избѣжать логической неослѣдовательности и натяжекъ въ своемъ объясненіи реальнаго міра. Такая-же точно ошибка часто замѣчается въ изложеніяхъ новѣйшей атомистической теоріи. Элементъ отношенія и взаимной зависимости опускается изъ виду, и атомы разсматриваются, какъ самостоятельные и независимые. Такимъ образомъ заблужденіе греческихъ атомистовъ повторяется, и атомы дѣлаются бесполезными для научныхъ цѣлей; потому что не атомы вообще, а только взаимно-дѣйствующие и взаимно-зависимые атомы полезны въ научныхъ объясненіяхъ.

Необходимость такъ понимать бытіе, чтобы оно объясняло феноменальный міръ, выставляетъ въ еще болѣе ясномъ свѣтѣ пустоту понятія о чистомъ бытіи. Бытіе, какъ неопредѣленное и неограниченное, не содержитъ въ себѣ никакого основанія для опредѣленной и ограниченной видимости. Такъ какъ оно совершенно неопредѣленно, то нѣтъ никакого основанія, почему оно должно скорѣе дѣйствовать, чѣмъ не дѣйствовать; и если должно дѣйствовать, то нѣтъ ника-

кого основанія, почему оно должно дѣйствовать скорѣе однимъ путемъ, чѣмъ другимъ. Въ немъ нѣтъ ни движенія, ни прогресса, ни направленія. Если-бы понятіе чистаго бытія представляло возможное существованіе, то единственная формула, въ которой его можно было-бы выразить, была-бы: $A = A$; а на основаніи такой формулы никакое движеніе впередъ не могло-бы быть утверждаемо. Собственно говоря, чистое бытіе, какъ неопредѣленно, не могло-бы принять даже этой формулы; потому что выраженіемъ: $A = A$ предполагается, что A опредѣленно есть A , а не X . Отсюда бытіе не можетъ быть рассматриваемо, какъ существующее сначала въ видѣ чистаго бытія, а потомъ дающее само себѣ опредѣленіе; потому что если-бы оно существовало въ чистомъ видѣ, оно не могло-бы достигнуть опредѣленности. Опредѣленное можетъ происходить только отъ опредѣленнаго; неопредѣленное не можетъ быть основаніемъ ничего. Выводить движеніе изъ покоя, бытіе изъ небытія или что-нибудь изъ противоположнаго ему, не болѣе возможно, чѣмъ выводить опредѣленное изъ неопредѣленнаго.

Эта истина очевидна сама по себѣ. Не требуется никакого доказательства для ея установленія, а только пониманіе терминовъ. Однако-же, понятіе чистаго бытія имѣло значительное и вредное вліяніе на философію. Мы находимъ его въ основѣ различенія матеріи и формы въ древнихъ греческихъ умозрѣніяхъ. Матерія сама по себѣ безформенна и бессильна и только на одинъ шагъ отстоитъ отъ небытія. Форма, напротивъ, пуста и безтѣлесна. Но матерія, хотя и бессильна, имѣетъ мистическую силу наполнять форму и утверждать ее въ реальности; такимъ образомъ посредствомъ соединенія ихъ обѣихъ происходитъ опредѣленное матеріальное существованіе. Благодаря идеѣ, чистое бытіе превращается въ нѣчто, а идея благодаря бытію дѣлается болѣе, чѣмъ идеею,—дѣлается вещію. По этому взгляду, въ мірѣ вещей есть своего рода раздѣленіе труда. Идея, или форма, доставляетъ качество и опредѣленность, а бытіе доставляетъ реальность. Идея есть планъ; бытіе —сырой матеріаль, кото-

рый построится по этому плану и такимъ образомъ осуществляетъ его въ реальности. Нельзя не видѣть здѣсь грубой и ложной аналогіи съ нашимъ ежедневнымъ опытомъ и невозможности такого раздѣленія труда. Идея, главный источникъ опредѣленности бытія, остается необъясненною; а если-бы она и была объяснена, то безформенное бытіе не могло-бы выполнить назначенной ему задачи. Наши собственные планы, которымъ мы подчиняемъ матерію, конечно, составляютъ для нея нѣчто внѣшнее; но матерія способна принимать формы, выработанныя нашею мыслию, только вслѣдствіе своихъ собственныхъ свойствъ и законовъ. Если-бы она не имѣла силъ притяженія и сопротивленія, вслѣдствіе которыхъ она удерживаетъ свою форму и сопротивляется перемѣнѣ, то не могла-бы быть построена по нашимъ планамъ. Матерія, которую мы употребляемъ, неопредѣленна не сама въ себѣ, а лишь въ отношеніи къ нашимъ намѣреніямъ или нашимъ представленіямъ. Но эту неопредѣленность матеріи въ отношеніи къ намъ мы ошибочно принимаемъ за неопредѣленность ея въ самой себѣ, пока не увидимъ, что употребленіе, которое мы дѣлаемъ изъ какого-нибудь даже самаго неопредѣленнаго матеріала, всегда зависитъ отъ извѣстныхъ опредѣленныхъ свойствъ употребляемой матеріи. Эта мечта о безформенной, но пластической матеріи, которая просто существуетъ, преслѣдуетъ дѣйствительно наше ограниченное чувствами воображеніе, но разумъ долженъ устранить ее.

Идея чистаго бытія не ограничивается только древними умозрѣніями; она постоянно возрождается и въ новой философіи. Примѣромъ можетъ служить безконечная субстанція Спинозы. Иногда онъ, правда, говоритъ объ этой субстанціи, какъ имѣющей безконечныя положительныя атрибуты, но въ другихъ мѣстахъ онъ представляетъ ее совершенно неопредѣленной и неограниченной. Его руководящій принципъ, что всякое опредѣленіе есть отрицаніе, не допускаетъ другаго понятія о безконечномъ. Каждая вещь можетъ существовать только подъ условіемъ бытія ничего. Абсолютное бытіе Шеллинга и абсолютная идея Гегеля суть

только новыя формы того-же стараго понятія. Философія безусловнаго принадлежитъ къ тому-же классу. Безусловное предполагается чуждымъ всякаго сходства и всякаго различія. Оно есть простая абсолютная реальность безъ ограниченія и потому безъ опредѣленія каваго-нибудь рода. Но это только старая абстракція въ новой формѣ. Что безусловное не познаваемо, это не должно насъ нисколько затруднять; потому что оно не только не познаваемо, но и не реально.

Обычное различеніе матеріи и силы представляетъ другой примѣръ. Матерія сама по себѣ разсматривается, какъ инертная и безразличная; она становится дѣятельною и различною только благодаря силѣ.

Большая часть ходячихъ теорій развитія построена на томъ-же понятіи чистаго бытія. Всѣ онѣ одинаково предполагаютъ, что сначала была неопредѣленность, которая развилась до опредѣленности; наиболее извѣстное изложеніе этой доктрины единственной задачей философіи считаетъ представленіе генезиса вселенной, какъ перехода отъ однороднаго и неопредѣленнаго къ разнородному и опредѣленному. Чистое или неопредѣленное бытіе предшествуетъ и служитъ основой всякому опредѣленному существованію, и философія должна описать этотъ процессъ. Естественна-научная философія Спенсера тождественна по цѣли и почти тождественна по методу съ идеализмомъ Гегеля.

Тоже самое понятіе чистаго бытія часто является въ богословіи, въ различеніи между божественнымъ бытіемъ и божественнымъ существованіемъ и въ попыткахъ обосновать идею о живомъ Богѣ на чемъ-то болѣе глубокомъ, чѣмъ Его собственная живая реальность. О божественномъ бытіи говорится, какъ о безразличной и абсолютной всеобъемлемости, которая въ одно и тоже время есть все и ничто; между тѣмъ какъ божественное существованіе признается обнаруженіемъ въ опредѣленныхъ формахъ дѣятельности въ существѣ своемъ неопредѣленнаго бытія Божія. Во всѣхъ этихъ случаяхъ мы встрѣчаемъ однѣ и тѣ-же логическія трудно-

сти. Опреѣленное не можетъ быть выведено изъ неопреѣленнаго. Неопреѣленное ничего не производитъ, ни къ чему не ведетъ, и само оно есть ничто.

Понятіе о чистомъ бытіи не только служитъ основаніемъ философской теоріи Спенсера, но и главнымъ источникомъ примѣровъ, которые приводятся въ ея подтвержденіе. Всякій процессъ объявляется идущимъ отъ однороднаго къ разнородному или отъ неопреѣленнаго къ опредѣленному чрезъ непрерывныя дифференціаціи и интеграціи. Необходимо разсмотрѣть примѣры, приводимые въ доказательство этого положенія. Когда, повидимому, неорганизованное содержаніе яйца развивается въ цыпленка, процессъ отъ неопреѣленнаго къ опредѣленному есть только кажущійся. Яйцо представляетъ совершенно опредѣленное соединеніе совершенно опредѣленныхъ химическихъ элементовъ съ опредѣленными силами и законами и въ опредѣленныхъ отношеніяхъ взаимодѣйствія съ міромъ. Когда этотъ совершенно опредѣленный комплектъ опредѣленныхъ элементовъ переходитъ въ другія формы, онъ дѣлается болѣе опредѣленнымъ не для разума, а только для чувствъ. Весь процессъ происходитъ отъ опредѣленности, которую можетъ только разумъ видѣть, къ опредѣленности, которую могутъ усматривать и чувства.

Такое-же замѣчаніе можетъ быть сдѣлано и относительно утвержденія, что, по гипотезѣ туманныхъ массъ, солнечная система образовалась путемъ процесса отъ неопреѣленнаго къ опредѣленному. Здѣсь опять возрастающая опредѣленность есть чисто феноменальная, т. е. кажущаяся для чувствъ, и не имѣетъ никакого отношенія къ элементамъ, которые составляютъ процессъ. Ни одинъ физикъ не сомнѣвается, что въ періодъ туманныхъ массъ законы и силы элементовъ были такъ-же математически опредѣлены, какъ и въ настоящее время. Въ крайне неопреѣленно очерченномъ облакѣ онъ находитъ такое-же строгое дѣйствіе закона и такое-же правильное отношеніе элементовъ, какъ и въ чрезвычайно тонко очерченномъ кристаллѣ. Разница представляется для чувствъ, а не для разума. Формула закона развитія, что вся-

кій процессъ идетъ отъ неопредѣленнаго къ опредѣленному, примѣнима только къ явленіямъ, а не къ реальностямъ, которыя лежатъ въ основѣ ихъ. Непримѣнимость примѣровъ, заимствованныхъ отъ возможности употребленія одного и того-же матеріала для выдѣлыванія различныхъ вещей, была уже указана ранѣе. Заблужденіе состоитъ въ ошибочномъ принятіи неопредѣленности матеріи въ отношеніи къ нашимъ планамъ за неопредѣленность ея въ самой себѣ; она годна для нашего употребленія только въ силу своихъ собственныхъ опредѣленныхъ свойствъ.

Должно также замѣтить, что ни одна изъ попытокъ развитія чистаго бытія не могла удержать его чистымъ. Шеллингъ пытался объяснить міръ матеріи и духа абсолютнымъ, которое есть чистое тожество субъекта и объекта. Но отъ чистаго тожества нѣтъ пути къ различію; и потому Шеллингъ принужденъ былъ наконецъ положить въ этомъ тожествѣ „темное основаніе природы“, которое какимъ-то необъяснимымъ образомъ изъ абсолютнаго выходятъ въ бытіе. Неопредѣленная и однородная масса, составляющая основное понятіе въ теоріи Спенсера, также должна лежать внѣ всякаго закона различія или противоположности; но когда мы впервые знакомимся съ нею, она уже представляетъ противоположность матеріи и силы, притягивательной и отталкивательной силъ и вообще она уже атомически различна, и во всѣхъ случаяхъ царство опредѣленнаго закона припимается, какъ очевидное само по себѣ. Такія противорѣчія неизбежны по самому существу дѣла. Никакимъ процессомъ мысли нельзя вывести опредѣленнаго заключенія изъ неопредѣленныхъ посылокъ: никакой умъ не найдетъ объясненія опредѣленнаго слѣдствія, полагая неопредѣленный прецедентъ.

Такимъ образомъ, понятіе чистаго бытія во всякомъ случаѣ оказывается несостоятельнымъ. Когда, выходя изъ опредѣленнаго, мы стараемся достигнуть неопредѣленнаго, мы нарушаемъ законъ достаточнаго основанія, по которому въ причинѣ должно быть какое-нибудь опредѣляющее основаніе для специфическаго характера дѣйствія. Напротивъ, когда,

принимая неопредѣленное, мы пытаемся достигнуть опредѣленнаго, мы не находимъ никакого перехода. Неопредѣленное ничего не производитъ и ни къ чему не ведетъ. Оно не только не отлично отъ пустоты, оно само есть пустота, нѣчто не существующее.

Архимандритъ Борисъ.

(Продолженіе будетъ).

МОРАЛЬНАЯ ФИЛОСОФІЯ СТОИКОВЪ

въ

ОТНОШЕНІИ КЪ ХРИСТІАНСТВУ.

(Продолженіе *).

Съ ученіемъ стоиковъ о добродѣтели и о нравственномъ идеалѣ стоятъ въ связи такъ называемые парадоксы, въ которыхъ выражены свойства истиннаго мудреца и черты истинной добродѣтели. По мнѣнію нѣкоторыхъ изслѣдователей, эти парадоксы аналогичны нѣкоторымъ изреченіямъ Св. Писанія. Такъ смотрѣлъ на стоическіе парадоксы уже Оригенъ. Въ новое время на этотъ пунктъ направилъ вниманіе А. Неандеръ, который, однакожь, не признаетъ еще причинной зависимости новозавѣтныхъ изреченій отъ стоическихъ парадоксовъ. Винклеръ прямо предполагаетъ, что нѣкоторые изъ стоическихъ парадоксовъ лежатъ въ основаніи христіанскихъ положеній о свойствахъ праведнаго или истиннаго христіанина. Но параллели тѣхъ и другихъ положеній, указанная Винклеромъ, главнымъ образомъ, на основаніи параллелей, сдѣланныхъ Неандеромъ въ его *Vorlesungen über Geschichte der christlichen Ethik* („Чтенія объ исторіи христіанской этики“), не могутъ быть признаны состоятельными. Сходства, указанная Винклеромъ, — или только видимыя, которыя, при

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1888 г. № 5.

болѣе внимательномъ углубленіи въ ихъ смыслъ, скорѣе переходятъ въ различіе, или слишкомъ общи, такъ что не могутъ доказывать того, что хочетъ доказать ими Винклеръ. Постараемся показать это. Винклеръ сопоставляетъ соответствующія мѣста слѣдующимъ образомъ. Стоическій парадоксъ гласитъ: только мудрый—богатъ. По Винклеру, мысль эта соответствуетъ словамъ Іисуса Христа въ притчѣ о богатомъ человѣкѣ, гдѣ Іисусъ Христосъ разъясняетъ, въ чемъ заключается истинное владѣніе и какъ долженъ человѣкъ пользоваться имъ. Нехорошо дѣлаетъ тотъ, „кто собираетъ сокровища для себя, а не въ Бога *богатѣетъ*... Итакъ, не ищите, говоритъ Іисусъ Христосъ, что вамъ ѣсть, или что пить, и не беспокойтесь... Наипаче ищите царствія Божія, и это все приложится вамъ... Продавайте имѣнія ваши, и дайте милостыню. Приготовляйте себѣ вѣгалища неветшающія, сокровище неоскудѣвающее на небесахъ, куда воръ не приближается, и гдѣ моль не съѣдаетъ“ ¹⁾. Подобную-же мысль, говоритъ Винклеръ, высказываетъ ап. Павелъ въ словахъ: „мы нищи, но многихъ обогащаемъ; мы ничего не имѣемъ, но всѣмъ обладаемъ“ ²⁾. Если вникнуть въ смыслъ приведенныхъ мѣстъ Св. Писанія и парадокса стоиковъ, то нельзя не видѣть глубокаго различія въ выражаемыхъ въ нихъ мысляхъ, хотя внѣшне, по формѣ, мысли эти дѣйствительно сходны. Стоики понимали богатство мудреца такъ. Мудрый, по ученію стоиковъ, богатъ потому, что онъ владѣетъ духовными благами—самыми цѣнными благами. Богатъ онъ еще и потому, что истинное богатство состоитъ въ отсутствіи потребностей, а потребностей у стоика мало; наконецъ мудрецъ богатъ еще потому, что онъ имѣетъ истинный взглядъ на все и такимъ образомъ все держитъ въ своемъ духовномъ владѣніи. Не такія сокровища разумѣетъ христіанство подъ богатствомъ праведнаго. Подобно стоицизму и христіанство истинное достоинство приписываетъ только духовнымъ благамъ, но оно разумѣетъ совершенно иныя блага, чѣмъ какія имѣютъ въ виду стоики. Для стоика духовныя блага—это мудрость, собствен-

¹⁾ Лук. 12, 21. 29. 31. 33.

²⁾ 2 Кор. 6, 10.

но житейская, обезпечивающая для него счастье земной жизни, далѣе, — внутренняя независимость и самодовольство, самообладаніе и т. п. Для христіанина имѣютъ важность не эти духовныя блага (хотя они для него и могутъ быть желательными), а нравственное усовершенствованіе, могущее доставить человѣку спасеніе въ вѣчной жизни. Каждая побѣда человѣка надъ своею грѣховною природою, каждый шагъ по пути къ достиженію царствія Божія, есть для христіанина важное *приобрѣтеніе*. Онъ отказывается отъ удовлетворенія нѣкоторымъ потребностямъ своей природы не потому, что онъ не имѣетъ возможности удовлетворить имъ, или признаетъ, что удовлетвореніе ихъ можетъ сопровождаться непріятными послѣдствіями для него, каковыми мотивами руководится стоикъ, но потому, что у него есть высшія потребности, — потребность осуществленія царства Божія и достиженія благъ небесныхъ. Эта высшая потребность должна побѣдить потребности низшія. Наконецъ, слова ап. Павла о томъ, что христіанинъ, не имѣя ничего, владѣетъ всѣмъ, должно понимать въ томъ смыслѣ, что только христіанинъ обладаетъ богатствомъ, котораго не знаетъ никто другой, — богатствомъ знанія божественнаго домостроительства о спасеніи человѣка и средствъ къ приобрѣтенію его, а не въ стоическомъ смыслѣ обладанія правильнымъ взглядомъ на вещи, съ которыми соприкасается человѣкъ на жизненномъ поприщѣ.

Второй парадоксъ, имѣющій, по мнѣнію Винклера (и Неандера); аналогичное изреченіе въ Свящ. Писаніи, слѣдующій: мудрый есть царь и священникъ¹⁾. Относительно этого парадокса онъ ссылается на Оригена, который указываетъ соответствующее ему мѣсто въ 1 Петр. 2, 9: „вы родъ избранный, царственное священство“²⁾. Но эти, повидимому, сходныя изреченія въ стоицизмѣ и у апостола имѣютъ совершенно различныя значенія. Стоическій мудрецъ называется царемъ въ томъ смыслѣ, что онъ истинный обладатель собою, который никому другому не долженъ отдавать отчета въ своихъ мысляхъ и поступкахъ. Ему принадлежитъ ἀρχὴ αὐτοῦτοντος —

¹⁾ Diog. Laert. VII, 119. 122.

²⁾ Winkler. стр. 31.

власть неограниченная... Его господство, говоритъ Хризиппъ, единственно истинное, ибо онъ никому другому не подчиненъ. Священникомъ мудрецъ называется въ томъ смыслѣ, что онъ, по выраженію Зенона, божествененъ, ибо онъ какъ-бы носитъ въ себѣ бога. „Мудрецы—единственные священники потому, что они имѣютъ правильное познаніе о жертвахъ (περὶ θυσιῶν), о сооруженіи храмовъ, объ очищеніяхъ и обо всемъ остальномъ, что приличествуетъ богамъ“¹⁾. Царемъ въ стоическомъ смыслѣ христіанинъ не можетъ быть названъ: онъ въ смиреніи своемъ называетъ себя даже рабомъ Божіимъ (напримѣръ апостоль Павелъ такъ называетъ себя въ посл. къ Филиппійцамъ I, 1), чувствуя свою полную зависимость отъ Бога и свое ничтожество предъ Нимъ. Царскимъ священствомъ христіане названы у апостола Петра не въ томъ смыслѣ, что они имѣютъ истинный взглядъ на богопочтеніе, въ каковомъ смыслѣ называются священниками стоическіе мудрецы, а въ томъ смыслѣ, что они призваны возвѣщать другимъ истину о Богѣ и своею собственною жизнію прославлять Бога, служить Ему. Еще въ Ветхомъ Завѣтѣ Богъ обѣщаль Израилю, что, если онъ окажется достойнымъ своего назначенія и сохранитъ завѣтъ Его, то будетъ народомъ избраннымъ изъ всѣхъ народовъ, царскимъ священствомъ и языкомъ святымъ²⁾. Это было какъ-бы царство священниковъ, народъ, посвященный Богу для служенія и освященный Имъ. Въ такомъ смыслѣ и еще въ большей степени могутъ быть названы христіане царственнымъ священствомъ, какъ получившіе отъ Бога освященіе и священство, какъ царственное достоинство. Отсюда видно, что понятія царствованія и священства стоиковъ и христіанъ весьма различны.

Третій парадоксъ, аналогичное изреченіе, которому находится, по мнѣнію Винклера, въ Священномъ Писаніи, тотъ, въ которомъ утверждается, что только мудрецъ — истинный судія, изъ порочныхъ-же людей (φῶλον) никто не способенъ къ правильному суду. Неандеръ и Винклеръ указываютъ при этомъ на 1 Кор. 2, 15: „духовный судитъ о всемъ, а о немъ

¹⁾ Diog. Laert. VII, 119.

²⁾ Исх. 19, 5. 6.

судить никто не можетъ" ¹⁾). Это сходство между стоическимъ парадоксомъ и изреченіемъ Священнаго Писанія, говоритъ Винклеръ, замѣтилъ уже Оригенъ. Но нужно сказать, что сходство здѣсь чисто внѣшнее. Стоики разумѣютъ въ своемъ парадоксѣ способность мудреца отличать правду отъ неправды во всѣхъ дѣлахъ. Смыслъ-же христіанскаго вышеприведеннаго изреченія таковъ: только духовный человѣкъ, т. е. возрожденный благодатию Божіею, имѣетъ въ себѣ высшее правило для оцѣнки вещей и дѣйствій людей, и самъ онъ можетъ быть понимаемъ и оцѣниваемъ правильно только духовнымъ человекомъ, т. е. такъ-же, какъ и онъ возрожденнымъ дѣйствіемъ Духа Божія. „Ибо кто позналъ умъ Господень, говоритъ тотъ-же апостоль, чтобы могъ судить Его? *А мы имѣемъ умъ Христовъ*" ²⁾). Затѣмъ Неандеръ, а за нимъ и Винклеръ сопоставляютъ парадоксъ стоиковъ о единствѣ добродѣтели и мѣста Священнаго Писанія, въ которыхъ также всѣ частныя добродѣтели сводятся къ одной добродѣтели ³⁾). Въ этомъ пунктѣ сопоставленія можно найти опять-таки только внѣшнее сходство. По стоическому ученію всѣ добродѣтели суть виды одной основной добродѣтели—знанія и „кто имѣетъ одну добродѣтель тотъ имѣетъ всѣ" ⁴⁾). Эту одну добродѣтель христіанинъ называетъ любовью. „Всѣ добродѣтели, говоритъ Неандеръ, являются здѣсь (въ христіанствѣ) только какъ разнообразныя *сущности* (виды) господствующей надъ всею жизнію любви; такъ, напримѣръ, апостоль Павелъ (1 Кор. 13) всѣ главныя христіанскія добродѣтели сводитъ къ одному принципу любви" ⁵⁾). Очевидно, что въ этомъ пунктѣ между стоицизмомъ и христіанствомъ только формальное сходство. Основныя добродѣтели стоицизма и христіанства различны: въ стоицизмѣ—знаніе, въ христіанствѣ—любовь.

Далѣе Винклеръ, примыкая къ Неандеру ⁶⁾, находитъ сходство между тою идеею стоиковъ, которая ставитъ абсолют-

¹⁾ Neander, Vorles. über Gesch. d. christl. Ethik, стр. 47. Winkler, Stoicismus eine Wurzel des Christenth. стр. 81.

²⁾ 1 Кор. 2, 16.

³⁾ Winkler, стр. 32.

⁴⁾ Diog. Laert. VII, 125.

⁵⁾ Neander, стр. 50.

⁶⁾ Neander, стр. 49.

ную противоположность между добрымъ и злымъ, между истиннымъ и неистиннымъ, и мѣстами Св. Писанія, въ которыхъ указывается полная противоположность между божественною жизнію и небожественною, любовью и эгоизмомъ, какъ господствующимъ жизненнымъ принципомъ ¹⁾. При этомъ Нейандеръ и Винклеръ имѣютъ въ виду слѣдующія мѣста Св. Писанія: „Кто соблюдаетъ весь законъ, и согрѣшитъ въ одномъ чемъ нибудь, тотъ ставовится виновнымъ во всемъ“ ²⁾ и „Всякій, рожденный отъ Бога, не дѣлаетъ грѣха.... Всякій, ненавидящій брата своего, есть человекоубійца ³⁾. Въ этихъ словахъ, говоритъ Винклеръ, апостолы возобновляютъ древній парадоксъ стоиковъ, „которымъ, по свидѣтельству Діогена Лаерція. (VII, 120), нравилось всѣ грѣхи (ἀμαρτήματα) считать равными“. Нужно сказать, что и въ этомъ пунктѣ существуетъ большое различіе между стоицизмомъ и христіанствомъ. Стоицизмъ смѣшиваетъ двѣ точки зрѣнія: идеальную и эмпирическую. По ученію стоическому, жизнь добродѣтельная абсолютно противоположна жизни порочной, и если жизнь человека не соответствуетъ нравственному масштабу, то она *вполнѣ* противорѣчитъ ему. Мысль эту стоики развивали такъ: „Если одно истинное не болѣе истинно, чѣмъ другое, и одно ложное не болѣе ложно, чѣмъ другое, то нѣтъ никакого различія между обманомъ и обманомъ, грѣхомъ (ἀμαρτήμα) и грѣхомъ. Кто находится отъ Каноба на разстояніи 100 стадій и тотъ, кто находится отъ нея только на одну,—оба одинаковымъ образомъ не въ Канобѣ: такъ и оба—тотъ, кто болѣе грѣшитъ, и тотъ, кто менѣе,—одинаково не исполняютъ надлежащимъ образомъ обязанностей“ ⁴⁾. Не такъ оцѣниваетъ поведеніе человека христіанство. Оно отличаетъ идеальную точку зрѣнія отъ эмпирической. Въ принципѣ оно признаетъ абсолютную противоположность между добродѣтелью и грѣхомъ, но оно признаетъ также тотъ фактъ въ жизни, что всѣ люди грѣшны, такъ что нѣтъ ни одного человека совершенно безгрѣшнаго,

¹⁾ Winkler. стр. 32.

²⁾ Іак. 2, 10.

³⁾ 1 Іоан. 3, 9. 15.

⁴⁾ Diog. Laert. VII, 120.

абсолютно добродѣтельнаго; вмѣстѣ съ тѣмъ оно признаетъ, что есть и различныя степени грѣховности людей. Ап. Іоаннъ пишетъ: „Если говоримъ, что не имѣемъ грѣха; обманываемъ самихъ себя, и истины нѣтъ въ насъ“ ¹⁾. Ап. Іаковъ говоритъ: „всѣ мы много согрѣшаемъ“ ²⁾. По христіанскому ученію, въ разныхъ людяхъ можетъ существовать различныя степени нравственнаго совершенства: одинъ можетъ быть болѣе добродѣтельнымъ, другой—менѣе. Равнымъ образомъ въ словахъ ап. Іоавна: „Всякій, рожденный отъ Бога, не дѣлаетъ грѣха.... Всякій, ненавидящій брата своего, есть челоуѣкоубійца“ нельзя видѣть сходства съ тѣмъ стоическимъ парадоксомъ, по которому какъ всѣ добродѣтели, такъ и всѣ грѣхи равны между собою по своему достоинству. Въ Новомъ Завѣтѣ признается различіе степеней добродѣтельной жизни; въ немъ можно указать мѣста, *гдѣ признается также различіе въ степени и качествахъ грѣха* ³⁾. Неандеръ и Винклеръ находятъ еще сходство между тѣмъ парадоксомъ, стоиковъ, по которому законъ не можетъ произвести истинной добродѣтели, потому что послѣдняя вытекаетъ изъ добраго намѣренія, котораго не можетъ дать законъ, и тѣми словами ап. Павла, въ которыхъ апостоль говоритъ о законѣ и его отношеніи ко грѣху и къ нравственному развитію,—что онъ не можетъ произвести въ челоуѣкѣ ничего истинно добраго... Съ этой точки зрѣнія, говоритъ Неандеръ, стоики приписывали истинно добрыя поступки—*κατορθώματα* только мудрецу. Гдѣ эта точка зрѣнія добраго намѣренія еще не существуетъ, тамъ не можетъ произойти ничего истинно добраго, можетъ имѣть мѣсто только *μέσος*. Это аналогично тому, что ап. Павелъ говоритъ о различіи между *ἔργα νόμου* и *ἔργα ἀγαθὰ* (между дѣлами закона и дѣлами добрыми), такъ какъ онъ предполагаетъ истинно святое намѣреніе, какъ основаніе добрыхъ дѣлъ, и противопоставляетъ этимъ послѣднимъ дѣла только внѣшне кажущіяся добрыми, но не коренящіяся въ немъ“ ⁴⁾.

¹⁾ 1 Іоан. 1, 8.

²⁾ Іак. 3, 2.

³⁾ Напр. Мате. 12, 31. 32.

⁴⁾ Neander. стр. 48. Winkler. стр. 33.

Относительно этой параллели нужно замѣтить, что понятие о *внутренней* оцѣнкѣ достоинства человѣческихъ дѣйствій,— оцѣнкѣ по намѣренію или настроенію человѣка, а не по объективному только согласію или несогласію поступковъ съ нравственнымъ закономъ, не составляетъ исключительной принадлежности стоической философіи; оно, такъ сказать, есть явленіе общечеловѣческое. Мы подробнѣе остановимся на этомъ пунктѣ, такъ какъ вообще часто высказывается то мнѣніе, что стойки первые обратили вниманіе на условія нравственнаго достоинства человѣческихъ поступковъ. Между тѣмъ еще далеко раньше стойковъ высказывались мысли о необходимости для нравственнаго достоинства поступковъ хорошаго сознательнаго расположенія и намѣренія, и былъ сознаваемъ фактъ оцѣнки дѣйствій внутри самого человѣка присущею ему совѣстью.

Что для нравственнаго достоинства поведенія человѣка имѣетъ главное значеніе не внѣшнее исполненіе закона, но внутреннее расположеніе, чистота намѣренія и чувства,—эта мысль уже раньше греческихъ философовъ высказывалась въ Ветхомъ Завѣтѣ. У пророка Амоса читаемъ: „Ходите въ Ве-еиль, и грѣшите; ходите въ Галгалъ, и грѣшите еще болѣе! Приносите каждое утро жертву и каждые три дня десятину, возжигаете умиловительную жертву и курите обильными приношеніями“ ¹⁾. Пророкъ Осія пишетъ: „Вы не взываете ко Мнѣ изъ глубины сердца, говоритъ Іегова; благочестіе люблю Я, а не жертву, и познаніе Бога лучше, чѣмъ жертва“ ²⁾. Въ книгѣ пророка Исаи читаемъ: „И сказалъ Господь: этотъ народъ приближается ко Мнѣ устами своими, и языкомъ своимъ чтитъ Меня, сердце-же его далеко отстоитъ отъ Меня“ ³⁾. У пророка Іереміи читаемъ: „вотъ завѣтъ, который Я заключу съ домою Израилевымъ послѣ тѣхъ дней, говоритъ Господь: вложу законъ Мой во внутренность ихъ, и на сердцахъ ихъ напишу его“ ⁴⁾.

¹⁾ Амос. 4, 4. 5.

²⁾ Осія 6, 6.

³⁾ Ис. 29, 13.

⁴⁾ Іерем. 31. 33.

Итакъ, на основаніи всего вышесказаннаго, мы должны признать, что нравственные идеалы христіанства и стоицизма весьма различны. Тѣ сходныя черты ихъ, какія указываются нѣкоторыми изслѣдователями, или слишкомъ общи, или слишкомъ поверхностны, т. е. не касаются существа дѣла, или, наконецъ, обнаруживаютъ скорѣе противоположность между собою, чѣмъ сходство, если ихъ разсматривать въ связи съ общимъ направленіемъ всей системы. Какъ различны идеалы, такъ должны быть различны и обязанности человѣка, направленные къ осуществленію этихъ идеаловъ. Дѣйствительно и въ той части этики стоиковъ, которая трактуетъ объ обязанностяхъ человѣка, мы находимъ также полное несоотвѣтствіе требованіямъ христіанской морали.

Самое значительное различіе между стоицизмомъ и христіанствомъ обнаруживается въ пониманіи этими ученіями отношенія человѣка къ Богу. Основное чувство стоического мудреца—это чувство своего собственнаго достоинства, сознание своихъ собственныхъ заслугъ и полной независимости. Мудрецъ хотя и подчиняется закону универса или волѣ божества, однако онъ всегда старается показать свою самостоятельность. Гордое чувство собственнаго достоинства и полной независимости доходитъ у стоика до того, что онъ считаетъ себя равнымъ Богу и даже ставитъ себя въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ выше Бога ¹⁾. Поэтому мудрецъ не нуждается въ помощи божества для своего нравственнаго усовершенствованія и счастья ²⁾. Какая нужда въ молитвахъ, говоритъ Сенека, ты самъ сдѣлай себя счастливѣе ³⁾. Неудивительно послѣ этого, что стоики не питаютъ никакого уваженія, благоговѣнія къ своимъ богамъ. Разумный человѣкъ, говоритъ Сенека, не боится боговъ ⁴⁾. Не таково отношеніе человѣка къ Богу въ христіанствѣ. Основное чувство христіанина по отношенію къ Богу есть чувство любящаго смиренія, благоговѣнія и благо-

¹⁾ Sen De provid. VI; § Ep. 48.

²⁾ Sen. De tranqu. animi XI; ep. 90.

³⁾ Sen. ep. 31.

⁴⁾ Sen. De benef. IV, 19: Deos nemo sanus timet.

дарности за безчисленныя благодѣянiя, оказываемыя Богомъ человѣку. Между Богомъ и людьми — отношенiя такiя-же, какiя существуютъ между отцомъ и дѣтьми ¹⁾). Христiанинъ находится въ общенiи съ Богомъ, и въ этомъ общенiи для него заключается высшее благо. Но для того, чтобы человѣкъ могъ находиться въ общенiи съ Богомъ, отъ него требуется нравственная чистота, соблюденiе нравственнаго закона. Христiанина должны украшать три основныя христiанскiя добродѣтели: вѣра, надежда и любовь ²⁾). Общенiе человѣка съ Богомъ выражается въ молитвѣ и въ таинствахъ. Въ то время какъ стоикъ не нуждается для своего благосостоянiя въ помощи божества, христiанинъ все получаетъ отъ Бога, и не полагается ни на свои силы, ни на силы другихъ людей. Самъ Господь Богъ говоритъ: „просите, и дано будетъ вамъ; ищите, и найдете; стучите и отворятъ вамъ“ ³⁾). „Бодрствуйте на всякое время, и молитесь“ ⁴⁾). Ап. Павелъ также заповѣдуетъ христiанамъ: „непрестанно молитесь. За все благодарите“ ⁵⁾). Чрезъ таинство причащенiя христiанинъ становится въ болѣе тѣсное, внутреннее общенiе съ Богомъ. Иисусъ Христосъ говоритъ: „Идущий Мою плоть и пьющiй Мою кровь пребываетъ во Мнѣ, и Я въ немъ“ ⁶⁾).

Такимъ образомъ мы видимъ самое существенное различiе въ отношенiяхъ къ Богу стоика и христiанина. Въ чувствѣ глубочайшаго смиренiя и благоговѣнiя христiанинъ преклоняется предъ величiемъ Божиимъ. Онъ сознаетъ свою конечность и слабость и ищетъ утѣшенiя и укрѣпленiя въ помощи Божiей. Напротивъ, стоикъ гордъ и самостоятеленъ. Въ несчастiяхъ онъ полагается только на себя и свою силу. Онъ старается отстоять эту свою независимость и въ борьбѣ съ судьбою. Онъ не обратится въ этомъ случаѣ за помощью къ божеству. Онъ самъ въ борьбѣ съ несчастiемъ есть величест-

¹⁾ 1 Иоан. 3, 1.

²⁾ Марк. 16, 16; Иоан. 20, 31; 1 Петр. 1, 13; Мат. 22, 37. 38.

³⁾ Мат. 7, 7; Лук. 11, 9.

⁴⁾ Лук. 21, 36.

⁵⁾ Фесс. 5, 17. 18.

⁶⁾ Иоан. 6, 56.

венное зрѣлище для божества, предметъ его величайшаго удивленія ¹⁾. Въ стоицизмѣ самъ человѣкъ становится богомъ, абсолютнымъ субъектомъ, ни отъ кого независящимъ и полагающимся только на свою собственную силу. Здѣсь въ полномъ смыслѣ является гордость язычника, какъ принадлежность падшаго и не возрожденнаго благодатию Христовой человѣка.

Стоики, повидимому, говорятъ и объ иныхъ отношеніяхъ человѣка къ Богу. Такъ Сенека говоритъ о почитаніи Бога и даже о любви къ нему ²⁾, называетъ его отцомъ людей, любящимъ ихъ ³⁾. Но всѣ подобныя выраженія нужно понимать въ стоическомъ смыслѣ преданности и добровольнаго слѣдованія міровому порядку. Такимъ образомъ, если стоики говорятъ о необходимости повиноваться Богу или судьбѣ ⁴⁾, то это требованіе означаетъ только то, что человѣкъ долженъ повиноваться тому неизмѣнному закону, который царитъ въ мірѣ и который стоики называли провидѣніемъ, судьбою. По стоическому ученію, въ мірѣ господствуетъ законъ необходимости, которому человѣкъ долженъ повиноваться сознательно и добровольно, чтобы тѣмъ лучше устроить свою земную жизнь ⁵⁾. Но даже и такое повиновеніе стоика закону міроваго цѣлаго не составляетъ для него безусловной обязанности. Бываютъ случаи, когда стоикъ долженъ дѣятельно противиться судьбѣ, бороться съ нею, и если онъ не можетъ справиться съ нею въ этой борьбѣ, то можетъ добровольно уйти со

¹⁾ Sen. De provid. 2. Ep. 64; ep. 85.

²⁾ Ep. 47: Hoc qui dixerit, obliviscetur, id dominis parum non esse, quod Deo satis est, qui colitur et amatur.

³⁾ Sen. De provid. 2: fortiter amat (добрыхъ людей).

⁴⁾ Sen. De provid. 5: Quid est boni viri? praebere se fato.

De vita beata 15: in regno nati sumus: Deo parere libertas est.

⁵⁾ Sen. De provid. 5: fata nos ducunt, et quantum cuique restet, prima nascentium hora disposuit. Causa pendet ex causa, privata ac publica longus ordo rerum trahit. Ideo fortiter omne ferendum est: quia non, ut putamus, incidunt cuncta, sed veniunt.

Ep. 107: paratos nos inveniat atque impigros fatum! Hic est magnus animus, qui se Deo tradidit: at contra ille pusillus et degener, qui obluctatur, et de ordine mundi male existimat et emendare mavult Deos, quam se.

сцены жизни. Этимъ онъ покажетъ полную свою самостоятельность.

Хотя по духу стоической системы слѣдовало бы ожидать полного отдѣленія индивидуума отъ общества, однако стоики въ дѣйствительности не желали изолировать человѣка отъ связи съ другими людьми. Они утверждали, что чѣмъ полнѣе осуществляется дѣло нравственнаго освобожденія въ самомъ мудрецѣ, тѣмъ сильнѣе будетъ дѣйствовать въ немъ стремленіе къ общенію съ другими людьми. Такое стремленіе къ обществу соотвѣтствуетъ требованіямъ самой природы. Хризиппъ говорилъ, что все сотворено ради людей и боговъ, а люди для своего сообщества и союза ¹⁾. Стремленіе къ общенію съ другими людьми, по мнѣнію стоиковъ, дано уже непосредственно вмѣстѣ съ самимъ разумомъ, ибо въ своемъ разумѣ человѣкъ сознаетъ себя частью цѣлаго и вмѣстѣ съ тѣмъ чувствуетъ себя обязаннымъ свою собственную пользу подчинять общей пользѣ цѣлаго общества. Цицеронъ говоритъ о стоикахъ: „они думаютъ, что міръ управляется властью боговъ и что онъ есть какъ-бы общій городъ и государство людей и боговъ; и что каждый изъ насъ есть часть этого міра, изъ чего слѣдуетъ то, что мы должны предпочитать общую пользу своей собственной“ ²⁾. На связи людей и ихъ взаимной защитѣ, говоритъ Сенека, основывается вся ихъ власть надъ природою: человѣкъ, отдѣленный отъ другихъ, былъ-бы самымъ беспомощнымъ изъ всѣхъ созданій ³⁾. Вслѣдствіе естественнаго родства людей и общности жизненныхъ интересовъ, связывающей ихъ во едино, въ отношеніяхъ между людьми должна господствовать справедливость и любовь. Человѣкъ долженъ воздавать каждому должное. Мудрецъ не позволить себѣ никакой несправедливости по отношенію къ другимъ людямъ; онъ не долженъ отвѣчать несправедливостью на несправедливость, причиненную ему; онъ не можетъ никому принести вреда ⁴⁾. Напротивъ,

¹⁾ Cic. De finibus bonorum et malorum. III, 20.

²⁾ Cic. De finibus bonor. et malor. III, 19.

³⁾ Sen. Benef. IV, 18.

⁴⁾ Diog. VII, 123.

онъ долженъ относиться къ другимъ благосклонно, долженъ оказывать имъ помощь, благодѣяніе ¹⁾. Эти добрыя правила стоической морали объ отношеніяхъ людей между собою, безъ сомнѣнія, составляютъ великую заслугу стоической философіи. Но съ другой стороны нужно замѣтить, что стоики не дошли до той чистой и глубокой любви къ человѣку, какую начало проповѣдывать христіанство. Стоическая любовь есть только расположеніе естественнаго человѣка къ себѣ подобному. Она основывается не на высшихъ соображеніяхъ разума и требованіяхъ высшихъ чувствъ, а тѣмъ болѣе не на положительной заповѣди Божества, а утверждается на природной инстинктивной склонности человѣка къ человѣку. Сенека свои требованія благожелательнаго отношенія къ ближнимъ обосновываетъ такъ: „Мы члены великаго тѣла. *Природа* создала насъ родственниками, такъ какъ она произвела насъ изъ одного и того-же матеріала и для одной и той-же цѣли. *Она вселила въ насъ взаимную любовь...* по ея повелѣнію, наши руки должны быть готовы для помощи“ ²⁾. Такую любовь проповѣдывали не одни только стоики. Еще раньше ихъ любовь и вообще благожелательное отношеніе между людьми проповѣдывали греческіе философы, напр. Платонъ ³⁾. Мало того, заповѣдь любви къ человѣку даже въ высшемъ смыслѣ, чѣмъ любовь греческихъ философовъ, была уже извѣстна іудеямъ еще раньше, чѣмъ выработали ее греческіе философы. Въ Ветхомъ Завѣтѣ Богъ говорилъ Израилю: „Возлюби ближняго твоего, какъ самого себя“ ⁴⁾. Однакожъ не смотря на то, что требованіе любви къ человѣку уже давно было извѣстно людямъ, І. Христосъ, давая заповѣдь любви, называетъ эту заповѣдь *новою заповѣдью*. „Заповѣдь новую даю вамъ, говоритъ Онъ, да любите другъ друга; какъ Я возлюбилъ васъ, такъ и вы любите другъ друга“ ⁵⁾. Значитъ не такой любви требуетъ Евангеліе, какую проповѣдывали раньше люди, и даже не такой, какая требова-

¹⁾ Cic. Fin. III, 19 и 21 гл.

²⁾ Sen. ep. 95.

³⁾ Plat. Resp. и Crit.

⁴⁾ Лев. 19, 18.

⁵⁾ Іоан. 13, 34.

лась отъ ветхозавѣтнаго іудея, а иной, высшей любви. Какой-же именно? Характеръ этой любви опредѣляется уже выше-приведенными словами Іисуса Христа: „какъ Я возлюбилъ васъ, такъ и вы да любите другъ друга“. Слѣдовательно Іисусъ Христосъ требуетъ любви глубокой и преданности безграничной, любви, полной самоотверженія и чуждой всякихъ эгоистическихъ расчетовъ, и притомъ любви не пассивной только, но дѣятельной, словомъ, такой любви, какую Онъ самъ проявилъ къ роду человѣческому Своимъ пришествіемъ на землю и смертію за искупленіе людей. Христіанство не совѣтуетъ только благосклонныя намѣренія, симпатію къ ближнимъ, какъ это дѣлаютъ стоики, но оно требуетъ живой, дѣятельной любви. Стоики не знали такой глубокой, сердечной любви. Благожелательное отношеніе къ ближнимъ въ стоицизмѣ рассматривается только какъ образъ поведенія и вытекаетъ изъ сознанія обязанности благосклонно относиться къ ближнимъ, съ которыми мы связаны узами отдаленнаго естественнаго родства. Но даже такая, сравнительно низшая любовь не составляетъ въ стоицизмѣ главнаго нравственнаго начала, которымъ человѣкъ долженъ руководиться въ своихъ отношеніяхъ къ ближнимъ; она отступаетъ назадъ и почти совсѣмъ ступшевывается предъ требованіемъ справедливости. Извѣстно, что въ числѣ четырехъ основныхъ стоическихъ добродѣтелей нѣтъ добродѣтели любви. Въ основу своихъ требованій касательно отношеній между людьми стоики полагаютъ не сердечную любовь, а холодную справедливость. Они требуютъ каждому воздавать должное и никому не причинять вреда. Если-же они и говорятъ о благожелательномъ отношеніи къ людямъ, то это благожеланіе, проявляющееся въ милосердіи и благотворительности, подчиняется у нихъ требованію справедливости (какъ видъ ея). Такъ Цицеронъ, слѣдуя въ своемъ сочиненіи объ обязанностяхъ стоику Панэтію, говоритъ только о благотворительности (*beneficentia*) и притомъ не какъ объ отдѣльной и самостоятельной добродѣтели, а какъ о соединяющейся съ добродѣтелью справедливости ¹⁾.

¹⁾ Cic. De officiis 1, 7.

Дѣла милосердія въ стоицизмѣ не составляютъ плода живой и глубокой любви къ человѣку, а вытекаютъ изъ холоднаго сознанія обязанности—помогать ближнимъ. Мало того, мотивы къ совершенію ихъ не могутъ быть признаны вполнѣ чистыми, свободными отъ эгоистическихъ расчетовъ. Принципъ пользы, выступающій еще очень сильно у Цицерона, хотя и отступаетъ на задній планъ у Сенеки, но не вполнѣ ¹⁾. Уже въ самомъ ученіи стоиковъ о добродѣтели, какъ о дѣятельности, служащей средствомъ къ счастью человѣка добродѣтельнаго, заключается эгоистическое стремленіе. Стоики говорятъ: дѣлайте добро; добродѣтель въ самой себѣ непосредственно находитъ награду; она достаточна для счастливой жизни. Между тѣмъ Евангеліе говоритъ: дѣлайте добро въ воспоминаніе Того, Который жизнь свою положилъ за васъ и Который въ будущей жвзни воздастъ вамъ сторицею за то, что вы отдадите бѣднымъ здѣсь, въ этомъ мірѣ.

Изъ того-же принципа личной пользы вытекаютъ и другія правила стоической морали объ отношеніи къ ближнимъ. Стоики, наиримѣръ, осуждаютъ гнѣвъ, недоброжелательство, зависть къ другимъ, но не потому, что эти чувства противорѣчатъ требованіямъ любви и мира, долженствующимъ господствовать среди людей, но отчасти потому, что мудрецъ, въ видахъ сохраненія своего душевнаго спокойствія, не долженъ допускать въ себѣ такихъ пассивныхъ возбужденій чувства, отчасти потому, что мудрецъ слишкомъ гордъ, чтобы на него могли непріятно повліять дѣла и характеръ другихъ людей. Ко врагамъ стоическій мудрецъ относится съ презрѣніемъ и старается *равнодушно* переносить обиды, нанесенныя ему другими ²⁾. Но за то онъ и не позволяетъ себѣ слабости прощать другимъ ихъ несправедливости, ибо это значило-бы считать несправедливость дѣломъ безразличнымъ и мало уважать справедливость. Холодная, проникутая, можно сказать, формализмомъ справедливость стоика оцѣниваетъ проступки людей съ неумоли-

¹⁾ Sen. ep. 81; ep. 103. De ira 2, 34.

²⁾ Sen. De clementia 1, VI: magni autem animi est proprium placidum esse tranquillumque et injurias atque offensiones superne despiciere.

мою строгостью. Стоикъ не долженъ чувствовать ни къ кому состраданія и не долженъ оказывать никакого снисхожденія ¹⁾. Стоицизму чуждъ законъ христіанской любви, которая и сама справедливыя требованія правосудія умѣряетъ духомъ христіанской кротости и милосердія. Христіанское правило: простите и вамъ прощено будетъ ²⁾ не имѣетъ для стоика никакого смысла, такъ какъ онъ не думаетъ попасть въ такое положеніе, чтобы нуждаться въ прощеніи.

Основаніе для любви человѣка къ ближнимъ христіанство указываетъ иное, несравненно выше, чѣмъ какое указываетъ стоицизмъ. По христіанскому ученію, мы должны любить ближняго не изъ собственныхъ расчетовъ, даже не ради ихъ самихъ, по естественному расположенію къ нимъ, но изъ любви къ Богу. Апостоль Іоаннъ пишетъ: „будемъ любить другъ друга, потому что любовь отъ Бога; и всякій любящій рожденъ отъ Бога, и знаетъ Бога... если такъ возлюбилъ насъ Богъ, то и мы должны любить другъ друга... Кто говоритъ: я люблю Бога, а брата своего ненавидитъ, тотъ лжець: ибо не любящій брата своего, котораго видитъ, какъ можетъ любить Бога, котораго не видитъ? И мы имѣемъ отъ него такую заповѣдь, чтобы любящій Бога любилъ и брата своего“ ³⁾. Кто любитъ Бога, тотъ долженъ любить и чадъ Божіихъ. Люди, по силѣ искупительной жертвы Іисуса Христа, сдѣлались сынами Божіими и слѣдовательно братьями другъ другу. Подобно стоикамъ ⁴⁾, христіанство также учитъ, что весь родъ человѣческій составляетъ одно общество, происшедшее отъ одного Отца, но оно прибавляетъ къ этому одно слово болѣе сильное, одно чувство болѣе нѣжное: оно признаетъ, что всѣ люди—братья и должны относиться между собою, какъ любя-

¹⁾ Diog. VII, 123.

²⁾ Матѣ. 6, 14.

³⁾ 1 Іоан. 4, 7. 11. 20. 21.

⁴⁾ Напримѣръ въ гимнѣ Клеанеа Зевсу; слова этого гимна привелъ апостоль Павелъ въ своей рѣчи въ аѳинскомъ ареопагѣ: „мы Его и родъ“ (Дѣян. 17, 28). Нужно замѣтить, что стоики, называя Бога отцемъ людей, желаютъ выразить въ этомъ понятіи, главнымъ образомъ, творческое, причинное отношеніе Бога къ человѣку, а не отношеніе нѣжнаго Отца къ любимымъ дѣтлмъ.

ціе члены одного и того-же семейства. У апостола Іоанна читаемъ: „Смотрите, какую любовь далъ намъ Отецъ, чтобы намъ называться и быть дѣтьми Божиими... Возлюбленные! мы теперь дѣти Божіи... Дѣти Божіи и дѣти діавола узнаются такъ: всякій, не дѣлающій правды, не есть отъ Бога, равно и не любящій брата своего“ ¹⁾.

Требованія справедливости и благожелательства простираются стойками на всѣхъ людей безъ различія національностей и общественнаго положенія. Эта черта ученія особенно сильно выступаетъ у позднѣйшихъ стоиковъ,—преимущественно у Сенеки. Всѣ люди (въ принципѣ) равны между собою, потому что всѣ они обладаютъ однимъ разумомъ, всѣ суть члены одного тѣла, ибо ихъ создала одна и таже природа изъ одного и того-же вещества для одинаковаго назначенія ²⁾. Различія между людьми могутъ происходить только изъ различія въ степени нравственнаго развитія отдѣльныхъ личностей. Вслѣдствіе всеобщаго равенства людей всѣ люди имѣютъ одинаковое право на справедливое и благодѣтельное отношеніе къ нимъ. Рабы не составляютъ исключенія въ этомъ отношеніи ³⁾. Даже враждебное и несправедливое отношеніе къ намъ со стороны другихъ людей не должно уничтожать нашего благожеланія къ нимъ ⁴⁾.

Всѣ эти мысли и правила стоицизма, безъ сомнѣнія, очень симпатичны, хотя онѣ и не совсѣмъ мирятся съ остальными мыслями и правилами стоической системы. Но такъ-же несомнѣнно и то, что въ христіанствѣ онѣ основываются на высшихъ побужденіяхъ; въ христіанствѣ онѣ вытекаютъ изъ чувства теплой любви человѣка къ ближнимъ во имя любви къ

¹⁾ 1 Іоан. 3, 1. 2. 10.

²⁾ Sen. ep. 95: *membra sumus corporis magni. De benef. III, 28: Eadem omnibus principia, eademque origo, nemo altero nobilior, nisi cui rectius ingenium et artibus bonis aptius.* См. также ep. 44.

³⁾ Sen. De vita beata 24: *hominibus prodesse natura jubet: servi liberine sint ingenui an libertini, justae libertatis an inter amicos datae, quid refert? ubicumque homo est, ibi beneficii locus est.*

⁴⁾ Sen. De otio 1, 4: *Stoici nostri dicunt... non desinemus communi bono operam dare, adjuvare singulos, opem ferre etiam inimicis.*

Богу ¹⁾, а не основываются только на естественномъ влеченіи человѣка къ человѣку. Кромѣ того нужно замѣтить, что правила стоиковъ о благожелательномъ отношеніи человѣка къ ближнимъ не имѣютъ никакихъ прочныхъ гарантій для своего практическаго осуществленія. Между тѣмъ любовь и милосердіе къ ближнимъ въ христіанствѣ есть требованіе положительнаго закона, заповѣдь Божія, нарушеніе которой было-бы оскорбленіемъ Бога и не прошло-бы безнаказанно для человѣка. Въ стоицизмѣ, какъ мы сказали, требованіе это не имѣетъ твердой опоры; оно есть только требованіе разума и чувства гуманности и поэтому не представляетъ всеобщей принадлежности всѣхъ людей и можетъ быть безнаказанно нарушаемо даже людьми разумными и гуманными. Словомъ, стоическія требованія любви и филантропіи даже въ той сравнительно низшей формѣ, въ какой поставляютъ ихъ стоицизмъ, должны были оставаться только пустыми словами, они могли быть осуществлены только въ христіанствѣ.

С. Творовъ.

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ 1 Іоан. 4, 7. 8. 11. 20. 21.

ЛИСТОКЪ

Д Л Я

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

31 Марта  № 6. 1888 года.

Содержаніе. Адресъ Евангелическаго Союза Его Императорскому Величеству Александру III, Императору Всероссійскому. — Письмо Оберъ-Прокурора Святейшаго Синода къ Эдуарду Навиллю, президенту Швейцарскаго центральнаго комитета Евангелическаго Союза. — Отчетъ Харьковскаго Комитета Православнаго Миссіонерскаго Общества. — Отъ Харьковскаго Комитета Православнаго Миссіонерскаго Общества (окончаніе). — Епархіальныя извѣщенія. — Извѣстія и замѣтки. — Объявленія.

Адресъ Евангелическаго Союза ЕГО ИМПЕРАТОРОКОМУ, ВЕЛИЧЕСТВУ
АЛЕКОАНДРУ III, ИМПЕРАТОРУ Всероссійскому.

Ваше Величество.

Нижеподписавшіеся, представители различныхъ отраслей Евангелическаго Союза, съ чувствомъ глубочайшаго почтенія обращаются къ Вашему Императорскому Величеству, повергая къ стонамъ Вашимъ нижеслѣдующую просьбу.

Не безызвѣстно Вашему Величеству, что одною изъ главнѣйшихъ цѣлей Евангелическаго Союза служило всегда попеченіе о нуждахъ христіанъ во всемъ мірѣ, дабы всѣ имѣли возможность свободно слѣдовать своему вѣроисповѣданію по совѣсти каждаго и по обрядамъ той церкви, къ коей принадлежитъ каждый.

Съ 1849 года, и неоднократно, Евангелическій Союзъ являлся ходатаемъ за свободу совѣсти и богослуженія передъ многими правительствами и Государями Европы. По милости Бога—Царя царствующихъ и Господа господствующихъ, усилія наши въ Швеціи, въ Италіи, въ Тосканѣ, въ Германіи, въ Испаніи, въ Турціи и въ Австріи послужили почти всюду къ распространенію великаго начала религіозной свободы на тѣхъ, кои до того ею не пользовались.

Евангелическому Союзу не отказывали въ благоволеніи и Императоры, предшественники Вашего Величества, и благосклоннымъ приемомъ въ замкѣ Бергъ, въ 1857 и 1870 годахъ, и заявленіемъ

бывшаго канцлера Имперіи по иностраннымъ дѣламъ кн. Горчакова, въ 1871 году, при приѣмѣ во Фридрихсруэ, отъ имени Его Величества Императора Александра II. Это даетъ намъ надежду, что и нынѣ Императоръ Всероссійскій не откажетъ насъ выслушать.

Въ 1864 году Его Величество Императоръ Александръ II приказалъ произвести изслѣдованіе по жалобамъ на стѣсненіе религіозной свободы въ Балтійскихъ губерніяхъ. На основаніи его Августѣйшій Родитель Вашего Величества отмѣнилъ для сихъ губерній примѣненіе церковнаго закона относительно предбрачныхъ подписокъ въ смѣшанныхъ бракахъ. Генералъ-губернатору этого края поручено наблюдать за исполненіемъ Высочайшей воли, и ограждать протестантскихъ пасторовъ отъ всякаго преслѣдованія.

Съ тѣхъ поръ, подѣ влияніемъ обстоятельствъ, о коихъ судить не дѣло Евангелическаго Союза и коихъ одни послѣдствія для него очевидны, старинное законодательство относительно смѣшанныхъ браковъ вступило снова въ силу, лютеранскимъ пасторамъ положено препятствіе въ назиданіи паствы, наконецъ, всѣ тѣ, кои, безъ достаточнаго испытанія, отвергли религію отцовъ своихъ для перехода въ православное исповѣданіе—лишены права возвратиться къ прежней вѣрѣ, подѣ страхомъ наказанія на основаніи уголовнаго закона, вновь возстановленнаго въ дѣйствіи.

Умоляемъ Ваше Величество повѣрить нашему рѣшительному заявленію, что мы далеки отъ всякой мысли о какомъ-либо вмѣшательствѣ въ дѣла, касающіяся до правленія или политики Вашего Императорскаго Величества. Мы знаемъ, что въ Россіи существуютъ законы, воспреещающіе членамъ православной Церкви переходить въ другія исповѣданія. Но, осмѣливаясь просить Ваше Величество объ отмѣнѣ этихъ законовъ, мы этою самою просьбою думаемъ воздать высочайшую хвалу тому чувству справедливости, коимъ одушевленъ Августѣйшій Сынъ Освободителя 20 милліоновъ изъ рабства, Сынъ Монарха, дозволившаго свободное распространеніе слова Божія во всей Имперіи.

Ходатайствуя за религіозную свободу, мы нисколько не думаемъ нарушать начало церковнаго авторитета и никоимъ образомъ не выражаемъ той мысли, что всѣ мнѣнія (въ дѣлѣ вѣры) имѣютъ одинаковую цѣну. Наше завѣтное желаніе состоитъ въ томъ, чтобы всякій, имѣющій преимущество быть подданнымъ Вашего Величества, могъ свободно чтить Бога, по своей совѣсти и повелѣнію Божию во святомъ Его словѣ, чтобы каждый изъ подданныхъ Вашихъ могъ свободно воспитывать дѣтей своихъ въ вѣрѣ отцовъ,

чтобы духовные пастыри христіанскихъ церквей неправославнаго исповѣданія могли безпрепятственно исполнять относительно своей паствы всѣ обязанности своего званія, наконецъ, чтобы всѣ тѣ, кои, не давая себѣ отчета въ важности рѣшенія, записались въ списки православной Церкви, могли, безъ опасенія, возвратиться въ лоно прежней своей церкви, если изъявятъ свободное къ тому желаніе.

Мы увѣрены, что начало терпимости ко всѣмъ вѣроисповѣданіямъ, равно какъ и начало свободы совѣсти—твердо и въ убѣжденіи Вашего Императорскаго Величества. Посему-то Евангелическій Союзъ законно хранить надежду, что зданіе, коего основы столь славно заложены покойнымъ Императоромъ Николаемъ и Его Августѣйшимъ Сыномъ, будетъ увѣнчано Вашимъ Величествомъ, и что Вамъ благоугодно будетъ даровать своимъ подданнымъ величайшее изъ благъ—возможность чтить Бога Христіанскаго по совѣсти cadaго и по обрядамъ той церкви, къ коей принадлежитъ каждый,—и не только въ Балтійскомъ краѣ, но и во всѣхъ частяхъ обширной Имперіи, гдѣ Имя Вашего Величества съ любовью читается милліонами людей, ежедневно призывающихъ въ молитвѣ благословеніе Божіе на Священную Главу Императора и Отца своего.

Состоя членами различныхъ церквей, но объединяемые одною вѣрой въ Иисуса Христа; Спасителя нашего, во Святомъ Духѣ, мы молимъ Отца Небеснаго склонить сердце Вашего Величества къ милосердію, да удостоитъ выслушать нашу просьбу и употребить еще разъ Высочайшее право Монаршей власти, приказавъ, да царствуютъ миръ, правда и свобода во всѣхъ семействахъ и во всѣхъ племенахъ Имперіи.

Съ глубочайшимъ почтеніемъ,
Вашего Императорскаго Величества
покорные слуги

Отъ имени Швейцарскаго отдѣла: Г. Эдуардъ Навилль, президентъ Швейцарскаго центрального комитета; Евг. Миттендорфъ, секретарь.

Отъ имени Голландскаго отдѣла: баронъ де-Вассенеръ де-Катвикъ, президентъ; графъ де-Биландтъ, секретарь.

Отъ имени Датскаго отдѣла: Валь президентъ; Олафъ Гавсенъ, секретарь.

Отъ имени Англійскаго отдѣла: Польвартъ, президентъ; Фильдъ, секретарь; Арнольдъ, секретарь.

Отъ имени отдѣла Сѣверо-Американскаго: Доджъ, президентъ;

Филиппъ Шаффъ, почетный секретарь; I. Стронгъ, генеральный секретарь.

Отъ имени Сѣверо-Германскаго отдѣла: Андрей графъ Бернсторфъ, президентъ; Евгений Вауманнъ, пасторъ, секретарь.

Отъ имени отдѣла Восточно-Германскаго: Теодоръ Кристлибъ, профессоръ богословія, президентъ; Даммонъ, пасторъ, секретарь.

Письмо Оберъ-прокурора Святѣйшаго Синода къ Эдуарду Навиллю, президенту Швейцарскаго центрального комитета Евангелическаго Союза.

Государь Императоръ Всероссійскій благоизволилъ передать мнѣ адресъ, посланный Вами изъ Женевы въ Копенгагенъ на Высочайшее Его Императорскаго Величества Имя.

Его Императорское Величество, въ неусыпной заботливости о благѣ всѣхъ своихъ подданныхъ, въ особенности-же о наивысшемъ благѣ—религіи, не отдѣляетъ въ Своемъ сердцѣ Своихъ подданныхъ Прибалтійскаго края и питаетъ къ нимъ тѣ-же возвышенныя чувства и благія намѣренія, которыми проникнуты были Незабвенные Родитель и Дѣдъ Его, столь справедливо цѣнимые Вами въ настоящемъ дѣлѣ.

Правительство Его Императорскаго Величества, неуклонно слѣдуя указаніямъ Верховнаго Вождя своего, питаетъ твердую надежду, что принятыя въ отношеніи Прибалтійскаго края мѣры постепенно водворятъ въ этомъ краѣ общее спокойствіе, столь долго возмущаемое историческимъ врагомъ его, именно, съ одной стороны стремленіемъ одного, малочисленнаго, класса къ абсолютному господству въ цѣломъ краѣ и полною солидарностью съ нимъ лютеранскаго духовенства, съ другой стороны стѣсненіемъ въ краѣ всякихъ попытокъ къ единенію съ общимъ отечествомъ его—Русскимъ Государствомъ, въ особенности съ православною Церковію. Впрочемъ считаю излишнимъ излагать здѣсь сущность тѣхъ недоразумѣній, которыя смущаютъ нынѣ лютеранскіе умы въ Европѣ, и ограничиваюсь сообщеніемъ Вамъ переписки моей по этому предмету съ единовѣрцами вашими, изъ которой Вы ознакомитесь съ существомъ настоящаго дѣла.

Но Вы идете гораздо далѣе Вашихъ Швейцарскихъ собратій. Васъ озабочиваетъ положеніе не только лютеранства въ Прибалтійскомъ краѣ, но и всѣхъ христіанскихъ исповѣданій въ Россіи. Вы желаете полной свободы для этихъ исповѣданій. Только глу-

бокій откликъ найдетъ эта Ваша высоко христіанская забота въ сердцѣ русскаго Государя и всего русскаго народа. Россія хранитъ глубокое убѣжденіе, что нигдѣ въ Европѣ инославныя и даже нехристіанскія исповѣданія не пользуются столь широкою свободою, какъ посреди русскаго народа. Увы, въ Европѣ не хотятъ признать этой истины. Почему? Потому единственно, что тамъ къ понятію о свободѣ исповѣданія примѣшалось безусловное право пропаганды его. И вотъ источникъ Вашихъ сѣтованій на наши законы о совращеніяхъ изъ православія и объ отпаденіяхъ отъ него! Въ этихъ законахъ, ограждающихъ господствующее въ Россіи исповѣданіе и устраняющихъ посягательство на спокойствіе его, Европа видитъ ограниченіе свободы для другихъ исповѣданій, даже преслѣдованіе ихъ! Я не буду входить принципиально въ вопросъ, какая существуетъ связь между свободою исповѣданія и правомъ прозелитизма его, и почему огражденіе одного исповѣданія отъ прозелитизма нѣкоторыми признается за стѣсненіе свободы другаго исповѣданія. Этотъ отвлеченный вопросъ завелъ-бы насъ слишкомъ далеко и на своемъ теоретическомъ полѣ едва-ли привелъ-бы къ желаннымъ результатамъ. Я приглашаю Васъ на болѣе прочную почву, историческую, на которой получаютъ болѣе явственныя рѣшенія по этому предмету.

Провидѣнію угодно было поставить Русское государство на широкомъ открытомъ пространствѣ между Ураломъ и Карпатами, гдѣ лицомъ къ лицу встрѣчаются двѣ, столь разнородныя и важнѣйшія, части свѣта, Европа и Азія. Въ тиши и неизвѣстности для исторіи таились русскія племена, пока Высшая рука, правящая судьбами исторіи, не вызвала ихъ на стражу на пути великаго переселенія народовъ—въ то именно время, когда долженъ былъ закончиться періодъ этого переселенія, чтобы дать христіанской Европѣ возможность мирно начать созданіе новой, христіанской, культуры. Русское государство призывалось къ высокой миссіи въ челоуѣчествѣ—твердо стоять на стражѣ между двумя частями свѣта, не склоняясь ни на ту, ни на другую сторону, пока перстъ Божій не укажетъ поры для мирной встрѣчи Востока съ Западомъ въ духѣ христіанскихъ и культурныхъ идей.

Россія исполнила свой долгъ. Ни дикія орды хазаровъ, печенѣговъ и половцевъ, ни тучи монголовъ не проникли въ Западную Европу, не затруднили христіанскаго и культурнаго роста ея. Миръ мусульманскій, столь долго торжествовавшій надъ усиліями ея въ лицѣ крестоносцевъ, не только остановленъ въ своемъ дви-

женіи на міръ христіанскій, но и обезсиленъ силою Россіи. Что же дало Россіи эту силу въ исполненіи своего великаго долга въ человѣчествѣ? Ничто другое, кромѣ ея самобытности и твердой устойчивости въ своихъ собственныхъ началахъ, въ независимости ни отъ Азіи, ни отъ Западной Европы. Что было-бы съ Россіей, если-бы она, окруженная съ Востока и Запада многими десятками народностей и исповѣданій и постепенно давая имъ пріютъ у себя, колебалась въ недоумѣніи между одними и другими? Что было-бы и съ Западной Европой, если-бы Россія стала ареной для соперничества этихъ народностей и исповѣданій, особенно въ тотъ періодъ, когда мусульманскій міръ сталъ твердою ногою на Босфорѣ, имѣя крѣпкіе опорные пункты въ царствахъ Казанскомъ, Астраханскомъ и Крымскомъ, а весь Западъ Европы запылалъ продолжительными религіозными войнами, то озаряясь кострами и пьезизиціи, то омрачаясь кровавыми „ночами“ и „вечернями?“ Только полная духовная самобытность спасала Россію среди этого коловорота религіозныхъ и политическихъ порывовъ на Востокъ и на Западъ. Не тѣмъ-ли болѣе она должна была тщательно охранять неприкосновенность своихъ духовныхъ началъ, выростившихъ и укрѣпившихъ ея самобытность? Да, въ православной вѣрѣ Россія обрѣла спасавшее ее духовное начало, ею одушевлялась она въ исполненіи своего великаго призванія, въ ней находила опору противъ соблазновъ со всѣхъ сторонъ и увлеченій и надежду посреди бѣдствій и унынія, съ нею росла, крѣпла и исполняла свое назначеніе въ человѣчествѣ. Охрана православной вѣры отъ колебаній и отъ покушеній на нее, съ какой бы то ни было стороны, составляетъ важнѣйшій историческій долгъ ея, потребность жизни ея.

При такомъ естественномъ ходѣ своего развитія, что встрѣчала Россія со стороны западныхъ исповѣданій, рано устремившихся на Востокъ, внутрь ея самой? Уже крестоносцы, столь восторженно двинувшіеся съ своихъ мѣстъ въ чистыхъ порывахъ освобожденія гроба Господня и на первыхъ-же шагахъ промѣнявшіе эту возвышенную цѣль на завладѣніе Византіей и пограбленіе восточнаго православія, ясно показали, что религіозныя стремленія запада Европы глубоко пропитаны политическими страстями и чужды духа религіозной терпимости. Настали затѣмъ смутныя времена для Европы. Продолжительныя кровавыя войны раздирали ее отъ края до края. На знамени этихъ войнъ начертана была свобода вѣры, а подъ этимъ знаменемъ боролись мірскія стремленія: государства

распадались, поднимались отдѣльныя націи, появлялись отдѣльныя народныя группы, возникали новыя государства, выступали на сцену политическія честолюбія, и вся эта картина войнъ представила такую помѣсь религіозныхъ стремленій и мірскихъ вожделѣвій, въ которой съ трудомъ разбираются и самыя возвышенныя умы. Это была тяжелая школа для христіанскаго духа западныхъ исповѣданій.

Въ этой-то смѣси религіозныхъ и политическихъ стремленій западныя исповѣданія одновременно появились и въ Россіи. Католицизмъ избралъ для себя ареною западныя русскія области. Католицизмъ проникся здѣсь полонизмомъ, открылъ непримиримую войну противъ православія, истреблялъ всѣ русскія начала во имя польскаго владычества и подъ своимъ знаменемъ водилъ польскія полчища въ самое сердце Россіи. Мы доселѣ не знаемъ въ этихъ областяхъ и въ цѣлой Россіи католичества, чуждаго духа вражды къ ней и старанія оторвать отъ нея исконныя ея западныя области. Увы, одновременно съ католицизмомъ, въ томъ-же духѣ мірскихъ стремленій Россія узнала и лютеранство въ лицѣ бывшихъ ливонскихъ рыцарей, залегшихъ ей дорогу къ Балтійскому морю. Истребляя все, что напоминало католицизмъ, новые эти лютеране, бароны и пасторы, со всею энергіей отдались существенному наслѣдію отъ него—мірскому исключительному властвованію въ краѣ, возбужденію литовскихъ и финскихъ племенъ противъ Россіи преслѣдованіемъ православія, какъ символа единенія съ ней. И доселѣ идетъ здѣсь борьба со стороны потомковъ рыцарей за исключительное господство въ краѣ, и доселѣ лютеранство, подобно прежнему католичеству, прикрываетъ эту мірскую борьбу знаменемъ религіи и, подавляя всякія попытки со стороны туземцевъ къ единенію съ Россіей, стѣсняя свободу совѣсти, въ то же время распространяетъ по Европѣ вопли о насиліи лютеранской совѣсти, смущаетъ спокойныя лютеранскія общины въ другихъ частяхъ Имперіи, повсюду держитъ лютеранскіе умы въ тревогѣ. Если-бы лютеранская Европа могла отрѣшиться отъ дѣйствія этихъ воплей и безъ предубѣжденія взглянуть на текущую дѣйствительность въ деревняхъ и колоніяхъ этого края, въ усальбахъ бароновъ и пасторовъ, она убѣдилась-бы вмѣстѣ съ нами, чего стоитъ здѣсь для туземца свобода перехода изъ лютеранства въ православіе, убѣдилась-бы, что православіе здѣсь не нападаетъ, а себя защищаетъ въ этой тяжелой для него борьбѣ съ лютеранствомъ.

Да, къ прискорбію для христіанскаго чувства, еще не настало время для мирной встрѣчи христіанскихъ идей Востока и Запада,

западныя исповѣданія у насъ еще не свободны отъ мірскихъ видовъ, отъ посягательства на могущество и даже цѣлость Россіи. Россія не можетъ дозволить имъ пропаганды отторженія единовѣрныхъ сыновъ своихъ въ религіозные станы, еще не сложившіе стараго своего оружія противъ нея. Она заявляетъ объ этомъ открыто, прямо, въ своихъ законахъ, ввѣряя себя суду Высшему, правящему судьбами царствъ.

Но можетъ быть въ самой Западной Европѣ, гдѣ нѣтъ законовъ объ отпаденіяхъ отъ господствующей вѣры и о совращеніяхъ изъ нея, откуда раздаются противъ Россіи жалобы по поводу этихъ законовъ, можетъ быть въ ней самой отдѣльныя исповѣданія вполне освободились отъ мірскихъ искушеній и свобода совѣсти ничѣмъ не возмущается? Увы, въ нашъ вѣкъ такую полную свободу пользуется только переходъ отъ вѣры къ *безвѣрію*. Я совершенно понимаю, что гдѣ нибудь въ благодатной тиши, напр., подъ обаяніемъ грандіозно-мирной и чарующей прелести береговъ Женевского озера, или у величественнаго, на-вѣки скованнаго въ своихъ грозныхъ порывахъ, вѣчно однотоннаго рейнскаго водопада, духъ человѣческой спокойно отдается созерцанію мирнаго величія и благодати Творца всѣхъ, и бѣгутъ отъ него тревоженія страстей, непадающихъ совѣсти ближняго. Къ сожалѣнію, не то за предѣлами этихъ тихихъ пріютовъ. Нѣтъ въ Европѣ законовъ о совращеніяхъ и отпаденіяхъ отъ господствующей вѣры, но есть силы, гораздо болѣе глубокія и широкія, насквозь пропитанныя нетерпѣніемъ къ другимъ исповѣданіямъ, въ особенности-же къ православной вѣрѣ, при которыхъ ссылка на отсутствіе законовъ объ отпаденіяхъ и совращеніяхъ—одни жалкія слова. Западная цивилизація, воспитанная въ духѣ и преданіяхъ Рима, не зная православной Церкви, не понимая ея, отъ нея отвращается, унижаетъ ее, какъ принадлежность низшей расы, какъ символъ низшей или варварской цивилизаціи. Провозглашаютъ свободу для всѣхъ вѣроисповѣданій и для всякаго племени, въ принципѣ, но когда коснется дѣло до примѣненія этого принципа, изъ него исключаются православные—илоты западной цивилизаціи... Я не буду перебирать здѣсь этого послѣдія Западной Европы отъ старыхъ религіозныхъ кровавыхъ раздоровъ, укажу только на свѣжіе примѣры, въ католическомъ мірѣ—на процессъ Добрянскаго и Наумовича въ Австріи, въ лютеранскомъ—на поведеніе Дрезденскаго евангелическаго союза Густава Адольфа по поводу ходатайства австрійскихъ славянъ о восточной славянской литургіи.

Считаю наиболѣе приличнымъ закончить настоящее мое письмо словами знаменитаго Эрнеста Навиля, которыми оканчиваетъ онъ свое краснорѣчивое сочиненіе о вѣчной жизни:

„Настоящія обстоятельства призываютъ христіанъ къ инымъ, болѣе важнымъ спорамъ, чѣмъ споры взаимныя. Въ наше время, болѣе чѣмъ во всякое другое, благодаря религіозной свободѣ, легко различить основанія Евангелія. Эти основанія, допускаемыя всѣми христіанскими вѣроисповѣданіями, подвержены нынѣ открытымъ нападеніямъ въ движеніи современной мысли. Первая обязанность христіанъ, кажется, есть обязанность соединиться для защиты ихъ общей вѣры противъ напора ученій атеизма и матеріализма. Великій духовный споръ нашего времени есть борьба вѣрующихъ въ вѣчную жизнь съ тѣми, которые отрицаютъ ее“.

Примите, и проч.

С.-Петербургъ,
31 января 1888 г.

О Т Ч Е Т Ъ

Харьковскаго Комитета Православнаго Миссіонерскаго Общества за 1887 (двѣнадцатый годъ).

Харьковскій епархіальный Комитетъ Православнаго Миссіонерскаго Общества на основаніи 60 § Уст. сего общества имѣетъ честь представить общему собранію мѣстнаго отдѣленія свой отчетъ за истекшій 1887 годъ.

Въ отчетномъ году Харьковскій Комитетъ составляли слѣдующія лица: Предсѣдатель Комитета Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій Амвросій, архіепископъ Харьковскій и Ахтырскій, товарищъ предсѣдателя сенаторъ тайный совѣтникъ Николай Ивановичъ Ланге, члены Комитета: 1) ректоръ семинаріи, протоіерей Іоаннъ Александровичъ Крагировъ, 2) протоіерей Симеонъ Алексѣевичъ Илларионовъ, 3) протоіерей Андрей Григорьевичъ Дюковъ, 4) протоіерей Василій Іоанновичъ Добротворскій, 5) протоіерей Іоаннъ Лукичъ Чижевскій, 6) протоіерей Андрей Георгіевичъ Щелкуновъ, 7) протоіерей Николай Алексѣевичъ Лащенко и 8) Надворный Совѣтникъ Михаилъ Павловичъ Звѣринскій. Должность казначея исполняетъ Священникъ Стефанъ Іоанновичъ Петровскій, дѣлопроизводителемъ по 1-е іюля состоялъ коллежскій ассесоръ Сергѣй Николаевичъ Соколовскій, который къ общему сожалѣнію послѣ тяжелой болѣзни волею Божіею скончался; съ

1-го же іюля состоитъ дѣлопроизводителемъ титулярный совѣтникъ Григорій Яковлевичъ Макухинъ. Дѣйствительныхъ членовъ Православнаго Миссіонерскаго Общества въ Харьковской епархіи къ 1 января 1888 года состояло 485 лицъ; въ томъ числѣ съ вѣчными взносами 22 лица, а именно: 1) Акименко Семень Михайловичъ, 2) Веніаминъ, епископъ Кинешемскій викарій Костромской епархіи, 3) Велитченко Кирилль Ивановичъ, 4) Геннадій, бывшій епископъ Сумскій, викарій Харьковскій, 5) Галкинъ Ѳеодоръ Ѳеодоровичъ, титулярный совѣтникъ, 6) Звѣринскій Михаилъ Павловичъ, 7) Іустинъ, епископъ Курскій и Бѣлгородскій 8) Илларионовъ Алексѣй Алексѣевичъ, протоіерей, 9) Кавказидзева Ольга Павловна, княгиня, 10) Куличенко Максимъ Семеновичъ, 11) Кульшинъ Тимофей Степановичъ, 12) Левченко Алексѣй Ивановичъ, 13) Регішевскій Ѳеодоръ Іоанновичъ, священникъ (покойный), 14) Рыжевъ Павелъ Ивановичъ, 15) Ряснянскій Свято-Димитріевскій монастырь, 16) Савва архіепископъ Тверскій и Кашиинскій, 17) Сѣриковъ Николай Емельяновичъ, 18) Черкасовъ Николай Капитоновичъ, 19) Чернышевъ Иванъ Федоровичъ, 20) Черняевъ Никаноръ Ивановичъ, священникъ (покойный), 21) Школяренко Евѣмій Даниловичъ, 22) Щербаковъ Кирилль Васильевичъ и 23) Соколовскій Сергѣй Николаевичъ, коллежскій ассесоръ (покойный), а единовременныхъ жертвователей было 800 лицъ.

Дѣятельность Комитета въ отчетномъ году выражалась: 1) въ поддержаніи установленныхъ въ прошедшіе годы способовъ къ умноженію денежныхъ средствъ въ пользу православныхъ миссій, 2) въ принятіи, храненіи и расходованіи миссіонерскихъ суммъ и 3) въ исполненіи порученій Совѣта православнаго миссіонерскаго общества.

Комитетъ принималъ всѣ зависящія мѣры къ усиленію денежныхъ средствъ миссіонерскаго общества. Для этого къ настоятелямъ и настоятельницамъ монастырей, благочиннымъ и ко всѣмъ церквамъ епархіи своевременно, при началѣ года, были разсланы отъ Комитета подписные листы съ приглашеніемъ на посильную жертву въ пользу миссій.

Принятіе, храненіе и расходъ суммъ производились Комитетомъ въ порядкѣ, установленномъ въ прошедшіе годы. Поступившія деньги, по мѣрѣ ихъ накопленія, согласно указу Святѣйшаго Синода отъ 5 февраля 1883 года за № 3-мъ, вкладывались для приращенія процентами въ Харьковскую контору Государственнаго банка. Списки жертвователей были напечатаны своевременно въ

Харьковскомъ епархіальномъ листкѣ, мѣстныхъ Губернскихъ Вѣдомостяхъ и въ газетѣ „Южный Край“.

Движеніе суммъ Комитета за отчетный годъ выражаютъ слѣдующія цифры: осталось отъ 1886 года: а) неприкосновеннаго капитала 1860 руб., б) запаснаго капитала 1659 р. 20 к., в) расходной суммы 2796 р. 79 к., итого 6315 р. 99 к. Въ отчетномъ году поступило: а) отъ 485 годичныхъ членовъ 1494 р., б) отъ 800 единовременныхъ жертвователей 1779 р. 54 к., в) кружечнаго сбора 857 р. 75 к. и г) процентовъ съ капитала, принадлежащаго Комитету 228 р. 65 к., итого 4359 р. 94 к.; а всего съ остаточными 10675 р. 93 к. Израсходовано: а) отправлено по распоряженію Совѣта на содержаніе миссій Иркутской епархіи 4455 р. 99 к. и уполчено конторѣ банка за переводъ сихъ денегъ 4 руб. 47 к., всего израсходовано 4460 р. 46 к., б) согласно назначенію жертвователя Ивана Герасимовича Харитоненко, на построеніе храма Воскресенія Христова въ Тоокео, въ Японіи, отослано въ Совѣтъ Православнаго Миссіонерскаго Общества для отсылки по принадлежности 100 р. и на пересылку оныхъ 57 к., всего израсходовано 100 р. 57 к., выдано вознагражденіе дѣлопроизводителю, на ваемъ писца и на канцелярскіе расходы 200 р., г) на покупку книжки для записи прихода и расхода миссіонерскихъ суммъ 60 к., д) на гербовыя марки при взносѣ денегъ въ банкъ 2 р. 25 к. и е) уплачено типографіи Окружнаго Штаба Харьковскаго военнаго округа: за отпечатаніе листовъ для записыванія пожертвованій 4 р. 80 к., за отпечатаніе бланковъ на записку поступающихъ ежедневно денегъ 2 р. и за отпечатаніе свидѣтельствъ, выдаваемыхъ членамъ общества 10 р., всего 16 р. 80 к., итого 4780 р. 68 к. Остается къ 1888 году: а) неприкосновеннаго капитала 1860 руб., б) запаснаго капитала 1659 руб. 20 коп. и в) расходной суммы 2376 р. 5 к.; итого 5895 р. 25 к.

13 числа марта сего года (въ Недѣлю Православія) въ покояхъ Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Амвросія, архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго происходило годичное собраніе Харьковскаго Отдѣленія Православнаго Миссіонерскаго Общества.

Собраніе открыто было пѣніемъ стиха „Днесъ благодать Св. Духа насъ собра“, послѣ чего Его Высокопреосвященство, объявивъ цѣль собранія, пригласилъ присутствующихъ къ выслушанію отчета Комитета за 1887 (двѣнадцатый) годъ.

Вслѣдъ за чтеніемъ отчета, по случаю окончанія двухъ-годич-

наго срока службы членовъ и казначея Комитета, приступлено было къ выборамъ. Товарищемъ предсѣдателя приглашенъ Его Высокопреосвященствомъ начальникъ Харьковской губерніи тайный совѣтникъ А. И. Петровъ. Членами Комитета избраны протоіереи: о. І. Кратировъ, о. С. Илларионовъ, о. І. Чижевскій, о. Н. Лащенковъ, о. А. Дюковъ, о. Т. Павловъ, о. А. Щелкуновъ и надворный совѣтникъ М. П. Звѣриискій. Уполномоченные для повѣрки отчета въ финансовомъ отношеніи выбрапы: протоіерей о. Ѳедоровскій, священники. о. Полтавцевъ и о. Любицкій.

Казначеемъ избранъ священникъ о. Стефанъ Петровскій. Во время выборовъ архіерейскій хоръ пѣвчихъ пѣлъ концертъ.

Собраніе закончилось пѣніемъ молитвы „Достойно есть“.

Затѣмъ члены провѣрочной комисіи провѣряли отчетъ Комитета съ приходо-расходными книгами, билетами, облигаціями и другими оправдательными документами и нашли: 1) всѣ суммы, показанныя въ вышеозначенномъ отчетѣ, соотвѣтствуютъ записи по приходо-расходнымъ книгамъ, банковымъ билетамъ, облигаціямъ, наличности и журналу входящихъ и исходящихъ бумагъ Комитета; 2) приходо-расходныя книги велись исправно, суммы по приходу и расходу вносились своевременно, статьи расхода очищены росписками получателей, или-же оправдательными квитанціями подлежащихъ учрежденій, мѣсячные итоги и транспорты имѣются въ книгѣ и подписаны членами, казначеемъ, и дѣлопроизводителемъ; о послѣдствіяхъ ревизіи составленъ актъ и находится при дѣлахъ Комитета.

Отъ Харьковскаго Комитета Православнаго Миссіонерскаго Общества.

(Окончаніе *).

Отъ церковнаго старосты Александра Толмачева 1 р. 50 к., отъ священ. Іоанна Купшнеревскаго 1 р. 50 к., чрезъ него-же отъ разныхъ лицъ 50 к., собрано священ. Алексѣемъ Иваницкимъ отъ разныхъ лицъ 4 р., отъ Комаровской Успенской церкви 50 коп., собрано священниками отъ разныхъ лицъ: Іоанномъ Ковалевымъ 75 к., Петромъ Торанскимъ 1 р., Іоанномъ Ѳедоровымъ 60 к., отъ Боголюбовскаго причта 1 р., собрано священниками отъ разныхъ лицъ: Михаиломъ Сѣкирскимъ 1 р. 25 к., Іоанномъ Измайловымъ 1 р. 40 к., Алексѣемъ Оптовцевымъ 1 р. 72 к., отъ протоіерея Евгенія Квитницкаго 75 к., собрано священниками отъ разныхъ лицъ: Васи-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1888 г. № 5.

ліемъ Рождественскимъ 1 р. 4 к., Іоанномъ Юшковымъ 2 р. 27 к., отъ священ. Димитрія Сѣвирина 50 к., собрано священниками отъ разныхъ лицъ: Николаемъ Жуковымъ 1 р., Іоанномъ Куницкимъ 30 к., Іаковомъ Феневымъ 1 р., отъ Успенской церкви слоб. Ново-Екатеринославля 50 к., отъ священ. Михаила Чернявскаго 3 р., собрано священниками отъ разныхъ лицъ: Василиемъ Жуковскимъ 83 к., Іаковомъ Макаровскимъ 1 р. 10 к., Захаріемъ Жуковскимъ 1 р., собрано протоіереемъ А. Басанскимъ отъ разныхъ лицъ 2 р., собрано священниками отъ разныхъ лицъ: Михаиломъ Феневымъ 1 р. 50 к., Василиемъ Протопоповымъ 1 р. 12 к., Трифономъ Бугуцкимъ 1 р., Павломъ Пестриченко 80 к., Кувичинскимъ 60 к., получено кружечнаго сбора отъ церквей 1 окр. Изюмскаго уѣзда 24 р., собрано протоіереемъ Теофиломъ Макухинымъ отъ разн. лицъ 90 к., собрано священ. Стефаномъ Кохановымъ отъ разныхъ лицъ 1 р., Стефаномъ Роменскимъ 1 р., Леонидомъ Сильванскимъ 1 р., отъ священ. Михаила Юшкова 3 р., отъ церковнаго старосты Василя Захрядко 3 р., собрано священниками отъ разныхъ лицъ: Павломъ Титовымъ 50 к., Михаиломъ Сильванскимъ 1 р. 50 к., отъ священ. Петра Котляревскаго 3 р., собрано священниками отъ разныхъ лицъ: Іоанномъ Веселовскимъ 60 к., Владиміромъ Ковалевскимъ 75 к., Іоанномъ Титовымъ 1 р. 25 к., Аристархомъ Поновымъ 37 к., Тимофеемъ Трегубовымъ 1 р. 20 к., Александромъ Поповымъ 1 р. 60 к., Стефаномъ Любарскимъ 1 р. 46 к., Василиемъ Краснокутскимъ 40 к., Тарасіемъ Аксененковымъ 20 к., Николаемъ Ястремскимъ 1 р., отъ священ. Сергія Толмачева 30 к., собрано священниками отъ разныхъ лицъ: Петромъ Дмитріевымъ 1 р. 50 к., Кирилломъ Аксененковымъ 33 к., Димитріемъ Панкратьевымъ 30 к., Варооломеемъ Іосифовымъ 70 к., отъ священ. Александра Касьянова 3 р., собрано священниками отъ разныхъ лицъ: Павломъ Дьяковымъ 1 р., Григоріемъ Макухинымъ 1 р. 68 к., отъ священ. Алексѣя Рудинскаго 3 р., отъ Сергѣя Ивановича Церковнаго 3 р., получено кружечнаго сбора отъ церквей 2-го округа Богодуховскаго уѣзда 35 р. 86 к., получено кружечнаго сбора отъ церквей 3-го округа Ахтырскаго уѣзда 9 р. 51 к., отъ священ. Андрея Романова 3 р., чрезъ него же отъ разн. лицъ 3 р. 25 к., собрано священ. Арсеніемъ Любарскимъ отъ разн. лицъ 2 р. 50 к., отъ священниковъ: Алексѣя Сокальскаго 3 р., чрезъ него же отъ разн. лицъ 25 к., Михаила Понировскаго 3 р., Василя Червонецкаго 3 р., чрезъ него же отъ разн. лицъ 7 р., Михаила Литкевича 1 р., чрезъ него же отъ разныхъ лицъ 50 к., Герасима Новомірскаго 1 р., чрезъ него же отъ разн. лицъ 1 р. 40 к., собрано священниками отъ разныхъ лицъ: Іоанномъ Меньковскимъ 1 р. 50 к., Василиемъ Капустянскимъ 1 р., отъ священниковъ: Никиты Краснопольскаго 3 р., чрезъ него же отъ разн. лицъ 4 р. 20 к., Антонія Червонецкаго 1 р., Стефана Клепальскаго 30 к., Александра Василевскаго 3 р., Григорія Шебатинскаго 3 р., чрезъ него же отъ разн. лицъ 2 р., Григорія Попова 3 р., отъ церковнаго старосты Благотворительнаго Общества Чикина 5 р., отъ протоіерея Солнцева 3 р., собрано въ 1-й гимназіи 1 р. 19 к., отъ священни-

ковъ А. Григоренкова 3 р., І. Левитскаго 3 р., Г. Бѣляева 3 р., отъ протоіерея Василя Добротворскаго 3 р., отъ свящ. Ѳ. Кіянницына 3 р., отъ церковнаго старосты Университетской церкви Денисова 3 р., отъ церкви университетской 3 р., отъ священниковъ: Стефана Любickaго 3 р., Петра Четверикова 3 р., Д. Скрынникова 20 к., получено кружечнаго сбора отъ церквей 2-го округа Харьковскаго уѣзда 10 р. 42 к., получено кружечнаго сбора отъ церквей 4-го округа Изюмскаго уѣзда 6 р. 26 к., собрано свящ. Василиемъ Ѳедоровымъ отъ разн. лицъ 1 р. 20 к., отъ Григорія Даниловича Абрамова 3 р., отъ Θεоктиста Прохоровича Ѳенченко 3 р. Итого въ январѣ мѣсяцѣ 1888 года поступило 638 руб. 1 коп.

Всѣхъ ревнителей Православія, сочувствующихъ св. дѣлу распространенія онаго между язычниками, Комитетъ покорнѣйше проситъ присылать свои пожертвованія непосредственно въ Комитетъ при харьковскомъ архіерейскомъ домѣ или же вручать своимъ приходскимъ священникамъ.

Въ члены общества могутъ поступать лица всякаго званія, состоянія и пола; отъ члена требуется ежегодный взносъ не менѣе *трехъ* рублей, или же одновременно не менѣе *шестидесяти* руб.

Харьковскій Комитетъ Православнаго Миссіонерскаго Общества, во исполненіе указа Святѣйшаго Сѹнода отъ 18 декабря—8 января 1887—88 года за № 2717, покорнѣйше проситъ оо. благочинныхъ собранныя въ подвѣдомыхъ имъ церквахъ въ недѣлю Православія суммы ежегодно представлять къ 1 іюня

Согласно предписанію Святѣйшаго Сѹнода, напечатанному въ журналѣ „Церковныя Вѣдомости“ за настоящій годъ, Харьковскій Епархіальный Комитетъ Православнаго Миссіонерскаго Общества покорнѣйше проситъ всѣхъ оо. благочинныхъ собранныя причтами и церковными старостами въ недѣлю Православія суммы на распространеніе христіанства между язычниками въ Имперіи, по сборѣ, представить въ Комитетъ не позже 15 іюня настоящаго года; а присланныя главнымъ совѣтомъ Миссіонерскаго Общества листы представить съ суммами къ 15 декабря. При этомъ Комитетъ проситъ объявить приходскимъ священникамъ, чтобы они въ точности исполнили требованіе совѣта Общества, отпечатанное въ примѣчаніи на означенныхъ листахъ.

ЕПАРХІАЛЬНЫЯ ИЗВѢЩЕНІЯ.

Священникъ *Кирилль Аксенковъ*, по прошенію, уволенъ отъ должности законоучителя Богуславскаго народнаго училища, Изюмскаго уѣзда, а вмѣсто его въ эту должность опредѣленъ священникъ церкви слободы Ивановки, того-же уѣзда, *Димитрій Панкратевъ*.

— Заштатный священникъ Митрофановской церкви г. Недригайлова, Лебединскаго уѣзда, *Андрей Должанскій* 16 февраля н. г. волею Божіею умеръ.

— На праздное діаконское мѣсто къ Всѣхсвятской церкви г. Славянска опредѣленъ той-же церкви псаломщикъ *Иванъ Квасовскій*.

— Псаломщикъ Изюмской Покровской Кладбищенской церкви *Иванъ Литвинцовъ* удаленъ отъ занимаемаго имъ мѣста.

— На праздное псаломщицкое мѣсто къ Изюмской Покровской Кладбищенской церкви опредѣленъ священнической сынъ учитель народнаго училища *Димитрій Шокотовъ*.

— Псаломщикъ Іоанна Милостиваго церкви слободы Рубцовой Изюмскаго уѣзда, *Петръ Роменскій* перемѣщенъ на праздное псаломщицкое мѣсто къ Всѣхсвятской церкви города Славянска; а сей церкви сверхштатный псаломщикъ *Михаилъ Ковалевскій* опредѣленъ штатнымъ псаломщикомъ къ церкви слободы Рубцовой, Изюмскаго уѣзда, на мѣсто *Роменскаго*.

— Утверждены въ должности церковныхъ старостъ: къ Георгіевской церкви г. Валокъ крестьянинъ *Иванъ Величко*; къ Іоанно-Богословской церкви села Гомольши, Зміевскаго уѣзда, крестьянинъ *Іаковъ Комиръ*; къ Вознесенской церкви села Береки, того-же уѣзда, крестьянинъ *Василій Микулунъ*; къ Іоанно-Богословской церкви села Низъ, Сумскаго уѣзда, крестьянинъ *Игнатій Кисенко*; къ Антоніевской церкви села Криничнаго, Ахтырскаго уѣзда, крестьянинъ *Өсодоръ Обийконъ*; къ Алексѣевской церкви слободы Курульки, Изюмскаго уѣзда, крестьянинъ *Максимъ Малый*, на первое трехлѣтіе; Штабсъ-капитанъ *Иванъ Петровичъ Цуриковъ* уволенъ по прошенію отъ исправленія должности церковнаго старосты при Харьковской Архангело-Михайловской церкви, а вмѣсто его назначенъ исправляющимъ эту должность государственный крестьянинъ *Павелъ Ивановичъ Черновиновъ*.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Назначеніе новаго управляющаго контролемъ при Св. Синодѣ.— Увеличеніе содержанія военному духовенству.— Новое положеніе объ управленіи церквами и духовенствомъ военнаго вѣдомства. Бѣдность нашихъ духовныхъ воспитанниковъ.— Пожертвованія на построеніе и украшеніе храмовъ.— Старообрядцы въ церковно-приходской школѣ.— Мѣры къ уничтоженію церковныхъ безпорядковъ.

Вице-директору канцеляріи оберъ-прокурора Святѣйшаго Синода, члену совѣта министра народнаго просвѣщенія и учебнаго комитета при Святѣйшемъ Синодѣ, тайному совѣтнику Чистовичу—
Всемилоствѣйше повелѣно быть управляющимъ контролемъ при Святѣйшемъ Синодѣ, съ оставленіемъ въ означенныхъ должностяхъ по министерству народнаго просвѣщенія и учебному комитету.

— Приказомъ по военному вѣдомству объявляется: отпускъ военному духовенству дополнительныхъ столовыхъ и квартирныхъ денегъ пачать съ 1 января 1889 года и отпускъ увеличенныхъ окладовъ жалованья съ 1 января 1890 года.

— Петербургскія газеты сообщаютъ, что въ военномъ вѣдомствѣ выработанъ проектъ новаго положенія объ управленіи церквами и духовенствомъ военнаго вѣдомства. Въмѣсто двухъ установленныхъ для управленія военнымъ духовенствомъ главныхъ священниковъ: гвардіи и гренадеръ, арміи и флота, завѣдываніе полковыми церквами и духовенствомъ предполагается возложить на одно лицо, которое будетъ именоваться протопресвитеромъ военнаго духовенства. При немъ учреждается духовное правленіе, въ видѣ совѣщательнаго учрежденія; оно будетъ вѣдать административныя и судебныя дѣла, а равно и дѣла о призрѣніи бѣдныхъ военнаго духовенства. Въмѣсто существующихъ въ вѣдомствѣ главнаго священника арміи и флота дивизионныхъ благочинныхъ, учреждаются корпусные благочинные, которые будутъ состоять въ мѣстахъ нахождения корпусныхъ штабовъ войскъ и вѣдать всѣ полковыя церкви и духовенство частей войскъ, входящихъ въ составъ того или другаго корпуса. Въ настоящее время полковое духовенство не подчинено мѣстной епархіальной власти; на будущее-же время предполагается подчинить его въ вѣкоторомъ отношеніи надзору мѣстнаго епархіальнаго начальства. Новое положеніе устанавливаетъ также спеціальныя правила о подсудности и порядкѣ производства слѣдствій и суда по проступкамъ и преступленіямъ полковыхъ священниковъ

противъ должности, благочинія и благонравія. Неподвижные военные соборы и церкви, находящіяся нынѣ въ вѣдѣніи главныхъ священниковъ, проектируется передать въ вѣдѣніе мѣстныхъ епархіальныхъ начальствъ. На суда флота духовенство будетъ назначаться не отъ главнаго священника арміи и флота, какъ было прежде, а отъ ближайшихъ епархіальныхъ архіереевъ. Предполагается увеличить жалованье духовенству. Равнымъ образомъ проектируется возвысить служебныя права и преимущества полковыхъ священниковъ.

— Бѣдность нашихъ духовныхъ воспитанниковъ доходитъ, по мѣстамъ, до крайнихъ предѣловъ. Въ рѣчи при открытіи попечительства при 1-мъ тамбовскомъ духовномъ училищѣ, 24 января, заявлено, что бьющая въ глаза бѣдность многихъ изъ воспитанниковъ, не имѣющихъ часто сносной одежды и обуви, а нерѣдко — не имѣющихъ даже учебниковъ и необходимыхъ ученическихъ принадлежностей, служила и служитъ одною изъ немаловажныхъ и неоспоримыхъ причинъ потери здоровья и малоуспѣшности дѣтей, далеко нелишенныхъ, по наблюденію учителей и воспитателей, природныхъ дарованій. Все это не разъ заставляло тѣхъ, кому вручены юные духовные питомцы, задуматься надъ судьбою этихъ послѣднихъ и надъ средствами улучшенія ихъ матеріальнаго положенія. Для доставленія этихъ средствъ и открыто названное попечительство. Въ попечительство поступило пока 389 руб. 40 коп. Были взносы и значительные и малые, даже по 15 и 10 коп. Всѣмъ жертвователямъ объявлена благодарность.

— Пожертвованія на построеніе храмовъ, столь обычныя въ русскомъ народѣ и такъ хорошо характеризующія его религіозную настроенность, лишь въ рѣдкихъ и исключительныхъ, къ сожалѣнію, случаяхъ оглашаются въ періодической печати. Въ послѣднее время Высочайше утвержденный комитетъ для принятія и храненія приношеній на созиданіе въ Москвѣ храма въ память освобожденія крестьянъ объявилъ въ „Моск. В.“, что въ комитетъ поступило пожертвованій въ сентябрѣ 1887 г. по 1 марта 1888 г. (со времени переведенія комитета въ Покровскій монастырь) отъ разныхъ лицъ 2,460 р. 47 к., всей-же суммы въ комитетѣ 52,246 р. 88 коп. Въ „Варш. Дн.“ сообщено о лицахъ, давшихъ средства и потрудившихся для устроенія въ г. Радомѣ, въ зданіи мѣстной мужской гимназіи, временной православной церкви вмѣсто закрытой, въ декабрѣ прошлаго года, единственной въ Радомѣ приходской церкви. Прежняя церковь закрыта вслѣдствіе образовавшихся въ сводѣ и фундаментѣ трещинъ.

— Заботясь объ украшеніи своихъ храмовъ, прихожане иногда вступаютъ при этомъ даже въ нѣкоторыя пререканія съ епархіальной властью. Любопытный случай такого столкновенія былъ недавно въ астраханской епархіи и состоялъ, какъ видно изъ епарх. органа, въ слѣдующемъ: Причтъ и староста Четырехбугоринской Николаевской церкви донесли благочинному, что церковь ихъ внутри и снаружи требуетъ исправленій, стѣны, потолки и полы—окраски, а желѣзная крыша, кромѣ сего, и поправки, и что всѣ эти исправленія прихожане и попечители церкви желаютъ произвести на свойсчетъ,—просили благочиннаго ходатайствовать предъ епархіальнымъ начальствомъ о разрѣшеніи имъ произвести означенныя исправленія на имѣющіеся у прихожанъ 1,000 руб. Благочинный съ своей стороны призналъ, что поправки требуетъ лишь церковная крыша и шпаклевка на стѣнахъ, что на эту поправку необходима небольшая сумма, что указанную тысячу рублей полезнѣе употребить на устройство близъ храма новой церковно-приходской школы съ должными къ ней приспособленіями, а занимаемый школою старый домъ, какъ тѣсный и вовсе для школы неудобный, приспособить для жительства діакона-учителя. Епарх. архіерей согласился съ мнѣніемъ благочиннаго. Но прихожане заявили, что „они не согласны употребить жертвуемые ими 1,000 р. на устройство новой церк.-прих. школы во 1-хъ потому, что деньги эти пожертвованы ими спеціально на украшеніе храма, во 2-хъ, если прежняя школа тѣсна и неудобна, то у нихъ есть другой общественный домъ, прочный, удобный и вмѣстительный, но требующій ремонтровки, къ каковой прихожане уже и приступили; въ немъ можетъ помѣститься школа и квартира для діакона-учителя; парты, арифметическія доски и учебники куплены. Домъ, занимаемый школою, они соглашаются исправить и отдать подъ квартиру псаломщика“. Вслѣдствіе этого епархіальнымъ начальствомъ объявлено прихожанамъ Четырехбугоринской церкви, что разрѣшеніе приступить къ окраскѣ церкви послѣдуетъ по полученіи донесенія о полномъ приспособленіи общественнаго дома подъ школу и ремонтровку причетническаго дома,—о чемъ и напечатано въ епарх. вѣдомостяхъ къ свѣдѣнію духовенства астрах. епархіи и для руководства въ подобныхъ случаяхъ.

— Издавна насъ тяготитъ ожесточенная вражда многихъ раскольниковъ къ православнымъ, вызванная отчасти нетерпимостью къ старообрядцамъ со стороны самихъ православныхъ въ прежнее время. Къ счастью, эта вражда постепенно смѣняется благорасположенностью, и это — отчасти благодаря школамъ, открываемымъ

среди расколыничьяго населенія и организуемымъ такъ, какъ устроена, на примѣръ, церковно-приходская школа въ с. Запоторьѣ (въ Гуслицахъ). Относительно-же этой школы въ Московскихъ газетахъ передается, что въ нее имѣется въ виду привлечь старообрядческихъ дѣтей (кругомъ все старообрядческое населеніе) и потому для обученія въ школѣ введены часовники и псалтири изданія московской единовѣрческой типографіи, гдѣ книги дословно перепечатаются со старинныхъ патриаршихъ изданій, особенно почитаемыхъ старообрядцами. На первыхъ-же порахъ запоторская церковно-приходская школа пошла очень ходко. („Церк. Вѣстн.“).

— На страницахъ епархіальныхъ вѣдомостей и разныхъ духовныхъ журналовъ постоянно можно встрѣтить сужденія священниковъ по поводу церковныхъ беспорядковъ и разныхъ мѣръ къ уничтоженію ихъ. Такъ, въ „Руков. для сел. пастыр.“ недавно одинъ священникъ, сообщая о практикуемомъ имъ порядкѣ при исповѣди, проситъ своихъ мочтеннѣйшихъ собратій сообщить болѣе цѣлесообразный способъ по совершенію исповѣди и указать недостатки въ практикуемомъ имъ, состоящемъ въ слѣдующемъ. Въ первые дни четыредсятицы священникъ посѣщаетъ всѣ селенія своего прихода съ „постною молитвою“, при чемъ, собравши всѣхъ домохозяевъ въ одинъ домъ, бесѣдуетъ съ ними о постѣ, о христіанскомъ времяпровожденіи его и о необходимости каждому христіанину приготовиться къ исповѣди и св. причащенію. Предъ исповѣдью произносится исповѣдникамъ наставленіе о соблюденіи во все время исповѣди тишины и порядка въ церкви и предлагается каждому внимательно обдумать свои грѣхи и приступить къ ней съ сокрушеніемъ и благоговѣніемъ. Во время исповѣди въ церкви, около входныхъ дверей, ставятся скамьи, на которыя садятся слабощныя и вообще ожидающіе исповѣди. Дѣти стоятъ или сидятъ впереди большихъ. Предъ свамьями ставится столъ и стулъ для чтеца. Псаломщикъ, а иногда и грамотный крестьянинъ, садится за столъ и громко читаетъ, по указанію священника, избранныя житія святыхъ по Четьи-Минеи или вообще книги и брошюры религиозно-нравственнаго содержанія. Громкое чтеніе чтеца не позволяетъ слышать бесѣды священника съ исповѣдающимся. Чтецу обыкновенно предлагается заранѣе приготовить себя къ чтенію, чтобы онъ могъ прочитать въ церкви толково и внятно. Внятное и осмысленное чтеніе Четьи-Минеи и книгъ религиозно-нравственнаго содержанія бываетъ всегда пріятно исповѣдникамъ, хотя-бы исповѣдь продолжалась и долго. Особенно важно то, что благодаря

чтенію сохраняется порядокъ и тишина и не бываетъ никакихъ нескромныхъ разговоровъ. Къ исповѣди вызываетъ каждого по списку священникъ, почему всѣ подходятъ скромно, не бываетъ ни толкотни, ни пререканій. Для подхожденія и отхожденія отъ исповѣднаго аналоя заранѣе опредѣляются разныя стороны, почему не можетъ быть никакихъ столкновеній.

О Б Ъ Я В Л Е Н І Я .

Въ Харьковскую Епархіальную Книжную Лавку

(что въ колокольнѣ Кафедральнаго собора *),

ПОСТУПИЛИ ВЪ ПРОДАЖУ КНИГИ:

Акаѣисты: св. Варлааму Хутыискому 40 к., Георгію Поб. 50 к., Іову Почаевскому 1 р. 20 к., Козьмѣ и Даміану 1 р. 60 к., Митрофану Воронежскому 78 к., Михаилу Архангелу 78 к., Никитѣ Столпнику 78 к., Почаевской Божіей Матери 1 р. 28 к., Тихону Воронежскому 3-е изд. 78 к., Александру Невскому 28 к., Антонію Риндяину 30 коп., Антипѣ 45 к., Антонію и Теодосію 30 к., Пресв. Богородицѣ Боголюбской 22 к., Благовѣщенію Пресв. Богородицы 32 к., Варварѣ 32 к., Владимірской Б. Матери 22 к., Равноапостольному К. Владиміру 32 к. Меньшаго формата акаѣисты: св. Георгію Побѣд. 32 к., Дмитрію Солунскому 40 к., Дмитрію Ростовскому 32 к., Екатеринѣ 32 к., Живоносному Гробу 32 к., Зосимѣ и Савватію 75 л., Іиліи Прор. 32 к., Господу Іисусу Христу 32 к., св. ап. Іоанну Богослову 32 к., Іоанну Крест. 32 к., Іосифу Обручнику 22 к., Ко причащенію 32 к., Козьмѣ и Даміану 32 к., Достойно есть 25 к., Митрофану 30 к., Михаилу Архангелу 32 к., Михаилу Ярославичу 32 к., Неопалимыя Купины 32 к., Николаю чудотв. 32 коп., Пантелеймону 26 коп., Параскевѣ 32 к., Покрову 32 к., Саввѣ Сербскому 32 к., Сергію Радонежскому 32 к., Семеону Богопріимцу 22 к., Скоропослушницѣ 22 к., Спиридону 32 к., Страстямъ Христовымъ 32 к., Тихону Еп. Вл. Зад. 32 к., Троеручицѣ 28 к., Пресв. Троицѣ 32 к., Успенію 32 к., Утоли моя печали 30 к., Теодоровской Бож. Матери 28 к., Ангелу Хранителю 32 к., Всѣхъ скорбящихъ радостей 22 к., Казанской Бож. Матери 22 к., Св. Варсонофію 22 к., Гурію Казанскому 22 к. Акаѣисты гражданской печати: св. Николаю Чуд. 12 к., Варварѣ 14 к., Митрофану 24 к., св. Павлы 1 р. 28 к., Препод. Нестора 12 к., Михаилу Архангелу 24 к., Покрову 24 к., Страстямъ Христовымъ 24 к., Живоносному Гробу 24 к., Троицѣ 24 к., св. Иннокентію Иркутскому 30 к., Сергію Радонежскому 24 к., Екатеринѣ 32 к. Изданія прот. В. Я. Михайловскаго: Азбука еп. Викторина 15 к., Сокращенный молитвословъ 9 к., Ученіе о богослуженіи 15 к., Воскресные листки 1 р. 50 к., Апостольскія чтенія 1 р. 50 к., О благочиніи въ храмѣ 10 к., О православномъ воспитаніи дѣтей до школы 10 к., Крупныя картины по священной и церковной исторіи 1 р. 50 к., тоже раскрашенныя 2 р., Свѣт. Христова Воскресеніе 5 к., Пьянство 3 к., Объясненіе Всенощной 5 к., Божеств. литургіи 5 к., О литургіи преждеосвященныхъ даровъ 3 к., Троицынъ день 2 к., Праздничныя и великопостныя пѣснопѣнія 1 р., Богослуженіе въ Свѣтлое Христова Воскресеніе 20 к., Жизненные вопросы прав. Миссіи въ Сибіри 40 к., Гимнъ „Боже царя храни“ Бор. 10 к., Кратк. пособіе къ изученію церк. устава 20 к., Праздникъ Воздвѣ-

*) Иногородные адресуютъ въ Харьк. Епархіальный Книжный Комитетъ, предлагая на пересылку по 10 к. на каждый рубль.

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

жеиія Креста Господни 5 к., Введеніе во храмъ 5 к., Рождество Хрпство 5 к., св. градъ Іерусалимъ 50 к., Памяти св Мееодія 7 к., Кратк. священ. исторія. Вып. 3 15 к., 120 картинъ В. и Н. 3. 50 к., Постъ 10 к., Христолюбввому по- ниству 10 к., О сквернословіи 5 к., тоже 1 к., Табакъ 5 к., Житіе св. на рус- скомъ языкѣ: св. Антіпы 5 к., св. Кирвала и Мееодія 5 к., тоже 3 к., Николая чуд. 5 к., тоже 3 к., Екатерины 3 к., Варвары 5 к., Ап. Павла 20 к., Ап. Петра 5 к., Ап. Іоанна 5 к., Равноапост. кн. Владиміра 10 к., Тихона Задонскаго 10 к., Исаака Далматскаго 5 к., Арсенія Велик. 3 к., Перепегун 5 к. Соч. В. Б. Бажанова О вѣрѣ и жизни 10 к., Берсье О воскресномъ днѣ 10 к., Вопросъ О власти 10 к., Придворный проповѣдникъ 10 к., О молитвѣ 8 к., О покаяніи 10 к., Христось Воскресе 15 к., Истинная гигиена 10 к., Важность приобрѣтенія п чтенія Нов. Заѣта 3 к., Объясненіе 10-ти заповѣдей 8 к., Вѣчность адскихъ мученій 5 к., Глазь св. пстины объ антихристѣ 10 к., Глазь св. истины о пре- ставленіи свѣта 3 к., Августовское подоосвященіе 10 к., Что такое воскресный день 10 к., Краткое руководство къ чтенію Нов Заѣта 5 к., Аѳонскіе совре- менные подвижники 5 к., Богъ въ природѣ 5 к., Благоговѣйныя размышленія 35 к., О загробной жизни 40 к., Наставленіе отца сыну молодому воину 25 к., Да исправится молитва моя 3 к., Седмица говніи 20 к., Хрпстіанскіе рассказы дѣ- тямъ 15 к., Хрпстіанская домашняя жизнь 15 к., О любви къ Богу 3 к., О любви къ отечеству 5 к., О необходимости и спасительныхъ плодахъ поминаенія усоп- шихъ 5 к., О необходимости частаго приобщенія Св. Таинъ Христовыхъ 10 к., О послѣднихъ событіяхъ, нлѣющихся совершиться въ концѣ міра 10 к., О приго- товленіи къ причащенію 2 к., Опытъ домашней молитвы 10 к., Откровеніе Ан- гельское Св. Макарію 25 к., Поученія о покаяніи 10 к., Наставленіе и утѣшеніе въ скорби 10 к., Общедоступныя Бесѣды 10 к., О загробной жизни 15 к., Нас- тавленіе касательно исповѣди 15 к., Поученіе о вредныхъ слѣдствіяхъ пьянства и распутства 15 к., Поуч. передъ исповѣдью 10 к., Глухая исповѣдь 3 к., Слово въ день Успенія 3 к., Дѣти никогда не начинайте курить 5 к., Пагубныя по- слѣдствія отъ куренія табаку 10 к., Страшная участь самоубійцы 20 к., Вѣчная мука грѣшниковъ 50 к., Вѣчное блаженство праведниковъ 15 к., Брань имепель діавола 3 к., О поминаеніи усопшихъ 10 к., Страшный судъ Христовъ 15 к., О самоубійствѣ 5 к., Поученія Романова о вѣрѣ 5 к., и объ обязанности по отно- шенію къ Матери Божіей 5 к., Помощь въ бѣдѣ 10 к., 28 басень русск. басно- писцевъ 7 к., Зернышко 10 к., Рассказы о земной жизни челоѣка 10 к., Бесѣды о здоровыхъ 2 ч. 50 к., Великій постъ 10 к., Жизнь св. Николая чудотв. 8 к., 12-ть мудрыхъ басень 5 к., Жизнь Божіей Матери 10 к., Житіе Ксепонфа и Маріи 10 к., Иванъ Третій 12 к., Св. Іоанъ Дамаскянъ 3 к., Кавказъ и закав- казье 25 к., Какъ изъ сѣмечка вырастаетъ растеніе 25 к., Кольцовъ и его пѣс- ни 10 к., Крестные ходы въ Москвѣ 5 к., Лучшая мечь 5 к., Мининъ и Пожар- скій 5 к., Ломоносовъ 5 к., Мореходъ 5 к., Назначеніе женщины 20 к., Народ- ная война 1812 г. 25 к., Начало Хрпстіанства на Руси 15 к., Нашествіе Та- таръ на Руси 8 к., Наши воины православные 20 к., Не въ деньгахъ счастье 5 к., О древнихъ Египтянахъ 5 к., О Петрѣ Великомъ 15 к., О преемникахъ Петра Велик. 12 к., О славной Бѣлогерской Обители 10 к., О смутномъ времени на Руси 15 к., Петръ велик. по соч. Пушкина 5 к., Просвѣтителъ восточной сибѣри 15 к., Цолтава поэ. Пушкина 10 к., Равсказы о Севастопольцахъ 10 коп., Роковой кладъ 15 к., Русская правда 7 к., Русскіе богомольцы въ Св. Землѣ 3 чтенія 30 к., Сборникъ стиховъ 3 выпуска 18 коп., Свято-Троицкая лавра 12 коп., Св. благов. Александръ Невскій 2 коп., Тоже 10 к., Св. Тихонъ Еп. Вор. п Зад. 15 коп., Новый Іерусалимъ Воскресен. монастырь 8 к., О Иванѣ царевичѣ 10 к., О Ильѣ Муромцѣ 5 к., Соловецкая Обитель 12 к., Старикъ Никита 10 к., Сыновья Св. Владиміра 10 к., О Суворовѣ 10 коп., Тарась Бульба 5 к., Уничтоженіе на землѣ Господа Іисуса Христа 8 к., Царствованіе Алексѣя Михайловича 10 коп., Царствованіе Михаила Ѳеодоровича 10 коп.

ВЫШЛИ ВЪ СВѢТЪ НОВЫЯ КНИГИ:

**ОПЫТЪ ПРИЛОЖЕНІЯ НАУЧНЫХЪ ЗНАНІЙ
КЪ ВИБЛЕЙСКОМУ СКАЗАНІЮ О МИРОТВОРЕНІИ.**

О. М. Мамбѣва.

Москва 1888. Цѣна 1 р. 60 к. съ перес. 2 р.

Складъ въ магазинѣ „НАЧАЛЬНАЯ ШКОЛА“ Е. Н. Тихомировой на Кузнецкомъ мосту въ д. Тверскаго, архіерейскаго подворья.

ПРАВОСЛАВНО-ХРИСТИАНСКОЕ ПРАВСТВЕННОЕ БОГОСЛОВІЕ.

Часть I.

ОСНОВАНІЯ ПРАВОТВЕННОСТИ и ВВЕДЕНІЕ ВЪ НАУКУ.

Составилъ протоіерей Н. Каменскій,

Ректоръ Казанской духовной Семинаріи, примѣнительно къ новой семинарской программѣ. Казань. 1888.

Цѣна 80 ксп.

МАГАЗИНЪ

ПАРЧЕВЫХЪ И ЗОЛОТОШВЕЙНЫХЪ ИЗДѢЛІЙ

МОСКОВСКАГО ФАБРИКАНТА

П. Д. АЛЕКСАНДРОВА

въ Харьковѣ, на Университетской улицѣ,

вблизи пассажа и монастыря,

имѣеть большой выборъ парчей, газета, галуна, крестовъ, бахромы, кистей, готовыхъ священническихъ облаченій, подризниковъ, воздуховъ, плащаницъ, хоругвей, разныхъ пеленъ и пр. и пр. товаровъ.

Принимаются заказы на архіерейскія облаченія, митры, соборныя ризницы и шитье золотомъ

ПО ФАБРИЧНОЙ ЦѢНѢ.

Принимаются въ обмѣнъ на выжигу старья облаченія.

Магазины: въ Москвѣ на Ильинкѣ въ Гостинномъ дворѣ, въ Нижнемъ Новгородѣ Нижегородская ярмарка, въ Харьковѣ на Университетской улицѣ.

ГОДИЧНОЕ ИЗДАНИЕ ЖУРНАЛА

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

въ настоящемъ году по прежнему будетъ состоять изъ 24 №№ или полумѣсячныхъ книжекъ и будетъ раздѣляться на пять частей—съ особымъ счетомъ страницъ для каждой части. Первая двѣ части составятся изъ церковнаго отдѣла, вторыя двѣ части—изъ философскаго отдѣла, а пятую часть составить собою „Листокъ для Харьковской епархіи“. Къ каждой части въ свое время будетъ приложенъ особый заглавный листъ съ обозначеніемъ статей.

ОТЪ РЕДАКЦІИ

СВѢДѢНІЯ ДЛѢ ГГ. СОТРУДНИКОВЪ И ПОДПИСЧИКОВЪ.

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

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

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

Жалоба на 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.

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

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

Контора редакціи открыта ежедневно отъ 8-ми до 2-хъ часовъ по полудни; въ это-же время возможны и личныя объясненія по дѣламъ редакціи.

~~И~~ Редакція считаетъ необходимымъ предупредить гг. своихъ подписчиковъ, чтобы они до конца года не переплетали своихъ книжекъ журнала, такъ какъ при окончаніи года, съ отсылкою послѣдней книжки, имъ будутъ высланы для каждой части журнала особые заглавные листы, съ точнымъ обозначеніемъ статей и страницъ.

Объявленія принимаются за строку или мѣсто строки, за одинъ разъ 10 к., за два раза 18 к., за три раза 24 к.

Редакторъ, Ректоръ Харьковской Духовной Семинаріи, Протоіерей Іоаннъ Братировъ.