

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1889.

№ 20.

ОКТЯБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Слово произнесенное въ Спасовомъ Святогорскомъ скиту 17 октября. О знаменіяхъ времени. Преосвященнаго *Амвросія* 435—448

Источники и предметъ догматики по воззрѣнію католическихъ богослововъ послѣдняго полу-столѣтія (окончаніе). *А. Шостына* 449—486

Современная апологія Талмуда и Талмудистовъ (продолженіе). *Т. Стоянова* 487—512

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Языкъ и Разумъ (окончаніе). Профессора Московской духовной академіи *А. Смирнова* 329—354

Сильвестръ Сильвестровичъ Гогоцкій. Протоіерея *Николая Флоринскаго* 355—374

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе: Указъ Его Императорскаго Величества, Самодержца Всероссійскаго, изъ Св. Правительствующаго Синода Высокопреосвященному Амвросію, Архіепископу Харьковскому и Ахтырскому.—Постановленіи съѣзда духовенства Харьковскаго училищнаго округа.—Отъ Совѣта Харьковскаго епархіальнаго женскаго училища.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленіе.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер. д. № 16.

1889.

„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, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе 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 человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ «Вѣра и Разумъ», издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства «Епархіальныя Вѣдомости», то въ немъ, въ видѣ особаго 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 мѣсяць, 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.

Подписна принимается: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской Духовной Семинаріи, въ свѣчной лавкѣ при Покровскомъ монастырѣ, и въ книжныхъ магазинахъ В. и А. Бирюковыхъ и Д. Н. Полуехтова на Московской ул.; въ Москвѣ: въ книжномъ магазинѣ Андрея Николаевича Фералонтова и въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія липы; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. 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 пересылкой

Πίστει νοοῦμεν.

Върою разумѣаемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, Октября 31 дня 1889 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Паловъ.*

СЛОВО

произнесенное Преосвященнымъ Амвросіемъ, Архіепископомъ Харьковскимъ,
ВЪ СПАСОВОМЪ СВЯТОГОРСКОМЪ СКИТУ

17-го Октября.

О ЗНАМЕНІЯХЪ ВРЕМЕНИ.

*Лицемери! лице убо небесе умъете
разсуждати, знаменія же временомъ
не можете искусити. (Мат. 16, 3).*

Сегодня мы празднуемъ годовщину явленнаго намъ знаменія милости Божіей въ чудесномъ спасеніи на этомъ мѣстѣ Благочестивѣйшаго Государя нашего Императора Александра Александровича и Его Августѣйшаго Семейства отъ смертной опасности. Прошелъ годъ послѣ этого чудеснаго событія; пойдутъ и дальше годы—одинъ за другимъ. Мы вѣримъ, что память о немъ и благодарныя молитвы къ Богу не перестанутъ жить въ сердцахъ нашего народа. Но эти благочестивыя чувствованія и расположенія мы должны укрѣплять и углублять въ душахъ нашихъ размышленіемъ о внутреннемъ смыслѣ и цѣли подобныхъ знаменательныхъ событій. Такія событія, совершающіяся въ извѣстное время, въ одной извѣстной мѣстности, для одного, или нѣсколькихъ лицъ, всегда имѣютъ болѣе обширное значеніе и

предназначаются для цѣлыхъ народовъ, а иногда и для всего человѣчества. Это убѣжденіе мы и выражаемъ, когда стараемся повѣствованіемъ о нихъ и памятниками въ воспоминаніе ихъ сдѣлать ихъ извѣстными современникамъ и потомству, чтобы всѣ раздѣлили съ нами возбужденныя ими въ насъ мысли и чувствованія. И всегда подобныя дѣйствія Божія всемогущества, какъ видно изъ исторіи, проявляются или въ predetermined-ленные промысленіемъ Божиимъ сроки, или по особеннымъ нравственнымъ потребностямъ извѣстнаго времени. Поэтому самъ Господь называетъ ихъ *знаменіями времени* и упрекаетъ людей, когда они къ нимъ невнимательны и не пользуются ими для уразумѣнія намѣреній промысла Божія. Такъ въ приведенныхъ нами словахъ Господь порицаетъ фарисеевъ, просившихъ у Него для себя особыхъ знаменій и чудесъ, и не обратившихъ вниманія на тѣ чудесныя дѣйствія божественнаго домостроительства, которыя предназначены были для всего міра ко времени явленія Мессіи. Въ этомъ обличеніи фарисеевъ, просившихъ знаменія съ неба, есть еще особенная черта, указывающая на то, что и они имѣли наблюдательность, но направляли ее не туда, куда особенно было нужно, именно, на естественныя явленія неба видимаго, полезныя въ общежитіи (предзнаменованія вѣдра и ненастья), а не на чрезвычайныя откровенія съ неба духовнаго. „Лицемѣры!“ говорилъ Господь, — „различать лице неба вы умѣете, а знаменій времени не можете“.

Чтобы намъ не подвергнуться подобному осужденію, соберемъ изъ слова Божія нѣкоторыя черты этого назидательнаго ученія *о знаменіяхъ времени*.

Знаменіе времени есть чрезвычайное событіе напоминающее людямъ волю Божию, или указующее господствующее въ извѣстное время направленіе жизни че-

ловѣческой. Такія знаменія можно назвать откровеніями сообщаемыми отъ Бога не въ словахъ, а въ дѣлахъ и событіяхъ.

Три рода такихъ знаменій указываетъ намъ Слово Божіе. Во-первыхъ, знаменія исключительныя и никогда не повторяющіяся; это—указанія, относящіяся къ пришествію въ міръ и къ земной жизни Спасителя нашего. Во вторыхъ, знаменія данныя вѣрующимъ навсегда, для уразумѣнія приближенія дня второго пришествія Христова. Въ-третьихъ,—особыя, частныя дѣйствія Божія всемогущества, обращающія мысли и сердца людей отъ попеченій земныхъ къ Вседержителю Богу.

Знаменій перваго рода, т. е. относящихся къ Лицу Иисуса Христа и земной Его жизни, мы находимъ въ Словѣ Божіемъ весьма много. Приведемъ для примѣра пѣкоторыя изъ нихъ. Вотъ два, указующія на начало и конецъ земной жизни нашего Господа. Первое предречено пророкомъ Исаіею. Когда Ахазъ, царь Іудейскій, былъ въ страхѣ отъ нашествія многочисленныхъ враговъ, Господь послалъ Исаію ободрить его и, въ удостовѣреніе безопасности, позволилъ ему просить знаменія „въ глубинѣ, или въ высотѣ“. Въ чувствѣ благоговѣнія къ Богу Ахазъ сказалъ: „не буду просить, и не буду искушать Господа“. Тогда Исаія изрекъ это великое пророчество: *сего ради дастъ Господь Самъ вамъ знаменіе: се Дѣва во чревтѣ зачнетъ, и родитъ Сына, и наречешъ имя Ему Еммануилъ* (Ис. 7, 14). Когда это исполнилось, Ангелы явившіеся пастырямъ въ ночь рожденія Спасителя и возвѣстившіе имъ о семъ событіи, въ удостовѣреніе истины словъ своихъ сказали имъ: *се вамъ знаменіе: обряцете Младенца повита, лежаща въ яслехъ* (Лук. 2, 12). Второе знаменіе о воскресеніи Своемъ Господь Самъ указалъ книжникамъ и фарисеямъ просившимъ у него чуда: *родъ лукавъ и прелюбодѣй знаме-*

ня ищетъ, и знаменіе не дастся ему, токмо знаменіе Ионы пророка. Якоже бо бѣ Иона во чревь китовъ три дни и три ноци, тако будетъ и Сынъ чловѣчскій въ сердцы земли три дни и три ноци (Мат. 12, 39. 40). Между этими крайними предѣлами жизни Господа, каждое Его дѣйствіе, Его чудеса, ученіе, божественныя совершенства, соотвѣтствіе всѣхъ обстоятельствъ Его жизни съ предсказаніями пророковъ,—все было непрерывнымъ рядомъ знаменій, указывавшихъ на то, что Его время есть время пришествія Мессіа, что Онъ Самъ есть обѣтованный Мессія. Какъ бы сокращеніе, или представленіе въ совокупности всѣхъ такихъ знаменій Господь представилъ въ отвѣтъ двумъ ученикамъ Іоанна Крестителя посланнымъ отъ него съ вопросомъ: *ты ли еси грядый, или иного чаемъ?* Господь, совершившій въ это время множество чудесъ, отвѣтствовалъ: *шедша възвѣстата Іоаннови, яже видѣста и слышаста: яко слѣпѣи прозирають, хроми ходятъ, прокаженни очищаются, глуши слышатъ, мертви възстають и нищии благовѣстуютъ: и блаженъ есть, иже не соблазнится о Мнѣ* (Лук. 7, 20—22). Святые Апостолы, „самовидцы и служители Слова“ (Лук. 1, 2) сообщили всему міру, какъ говоритъ Св. Евангелистъ Іоаннъ, „что они слышали, что видѣли своими очами, что разсматривали, и что осязали своими руками о Словѣ жизни“, дабы всѣ увѣровали, что Іисусъ есть Христосъ Сынъ Божій, и вѣруя, имѣли жизнь во имя Его“ (Іоан. 20, 31). Такимъ образомъ знаменія этого времени оставлены на всѣ времена для убѣжденія чловѣчества въ пришествіи Спасителя и совершенномъ Имъ спасеніи міра. И блаженъ, кто не соблазнится о Немъ!

Какъ первый рядъ знаменій предугазанъ былъ пророками относительно пришествія въ міръ Искупителя для спасенія рода чловѣческаго: такъ второй рядъ

знаменій указанъ Самимъ Исусомъ Христомъ и Его Апостолами относительно второго пришествія Христова для всеобщаго и послѣдняго суда надъ родомъ человѣческимъ. Апостолы еще во время земной жизни Спасителя, слушая Его ученіе о второмъ пришествіи Его, озабочены были мыслию о томъ, какъ узнать приближеніе этого времени и „наединѣ“ спрашивали Исуса Христа: „скажи намъ, какъ это будетъ, и какой признакъ Твоего пришествія и кончины вѣка?“ (Мат. 24, 3).

Этимъ вопросомъ должны быть озабочены и мы, но не въ томъ смыслѣ, чтобы угадать самый день и часъ второго пришествія Христова, такъ какъ по слову самого Господа, этого дня и часа *никто же вѣсть, ни Ангели небеснїи токмо Отецъ Единороднаго Сына Божїя*, (Мат. 24, 37),—а съ тѣмъ, чтобы этотъ страшный часъ не засталъ насъ неготовыми, и не пришелъ къ намъ неожиданно, *яко татъ въ ноци* (2 Пет. 3, 10). Наконецъ, чтобы намъ своими беззаконїями не ускорить пришествія страшнаго Судїи. Какъ покаяніе допотопныхъ людей вслѣдствіе проповѣди Ноя могло устранишь: или отсрочить наступленіе всемірнаго потопа, а нераскаянность ускорила это страшное дѣйствіе правды Божїей: *такъ будетъ*, говорилъ Господь, *и пришествіе Сына Человѣческаго* (Мат. 24, 37). Міръ, по ученію слова Божїя, стоитъ, доколѣ стоитъ Церковь, устроенная Искупителемъ нашимъ для спасенія людей; нѣтъ вѣрующихъ, нѣтъ спасаемыхъ,—закроется и церковь; такъ какъ Духъ Божїй удалится отъ людей нераскаянныхъ, какъ сказано было Богомъ о людяхъ допотопныхъ: „не вѣчно Духу Моему быть пренебрегаемымъ человѣками сими, потому что они плоть“ (Быт. 6, 3). Съ упраздненіемъ церкви прекратится и существованіе міра; такъ какъ не существовать же ему для скотоподобныхъ людей и безсловесныхъ животныхъ?

Какія же знаменія представляетъ намъ наше время? Не будемъ смотрѣть на него глазами проповѣдниковъ естественнаго безостановочнаго движенія людей къ совершенству и благополучію (прогресса), съ шумомъ возвѣщающихъ намъ о невиданныхъ успѣхахъ просвѣщенія, гражданственности, промышленности, о новыхъ изобрѣтеніяхъ для удобствъ и наслажденій жизни,—а посмотримъ очами, просвѣщенными ученіемъ всевѣдущаго и всевидящаго Сына Божія. При этомъ солнцѣ, освѣщающемъ весь міръ, насъ поразитъ,—не блескъ успѣховъ внѣшней чувственной жизни, а страшныя знаменія разложенія и разрушенія жизни нравственной, духовной. Укажемъ ихъ.

Господь сказалъ о времени своего второго пришествія: *Сынъ Человѣческій, приидеъ, обрящетъ ли вѣру на земли* (Лук. 18, 8). Вотъ первое самое страшное знаменіе нашего времени: оскудѣніе вѣры и повсемѣстный разливъ невѣрія. Правда, во всѣхъ христіанскихъ народахъ, а также и въ нашемъ, вѣра живетъ еще въ сердцахъ простыхъ людей, выражается въ ихъ нравахъ, поддерживаемыхъ преданіями, и въ религіозныхъ обрядахъ, но, въ смыслѣ разумнаго пониманія вѣры, ихъ облегаетъ тьма предрасудковъ, суевѣрій, сектъ и расколовъ; и всюду передовыя сословія какъ бы спѣшатъ развратить низшіе классы народовъ. Въ насъ, пастыряхъ нашей Церкви,—сознаемся,—нѣтъ надлежащей ревности о просвѣщеніи невѣдущихъ ученія Христова; нами овладѣваетъ безпечность и пристрастіе къ земнымъ выгодамъ и удобствамъ; а на Западѣ,—въ одномъ исповѣданіи служители религіи становятся уже проповѣдниками ученій человѣческаго разума вмѣсто Евангелія, а въ другомъ издавна стали поработителями совѣстей человѣческихъ господству духовенства. Наука, долженствующая быть руководительницею непросвѣ-

щенной части человечества подъ видомъ новыхъ изслѣдованій философскихъ и естествоиспытательныхъ, проповѣдуетъ рѣшительное безбожіе, изъясняя происхождение міра изъ причинъ естественныхъ, отвергая бытіе міра духовнаго и безсмертіе души человѣческой. Въ одной изъ просвѣщеннѣйшихъ странъ Европы, какъ извѣстно, путемъ правительственныхъ распоряженій, удаляются изъ школъ всѣ изображенія предметовъ вѣры и замѣняется христіанская нравственность гражданскою моралью. По предреченію Христову нынѣ появляются *ложехристы* и *ложепророки*, у которыхъ нѣтъ недостатка *въ знаменіяхъ и чудесахъ ложныхъ* (2 Сол. 2, 9), (гипнотизмъ, спиритизмъ), объясняемыхъ успѣхами наукъ естественныхъ, *якоже прельстити*, говоритъ Господь, *еще возможно, и избранныя* (Мат. 24, 24), т. е. похитить или затмить вѣру въ душахъ христіанъ, искренно преданныхъ сердцемъ своему Спасителю и Его ученію. У насъ, къ великому стыду нашему, появился *ложеевангелистъ*, чрезъ искаженіе Евангелія Христова составившій свое евангеліе и проповѣдующій „свою вѣру“ и, что еще прискорбнѣе, приобрѣтающій послѣдователей и почитателей между образованными людьми. Наши православныя миссіи, благодареніе Богу, дѣйствуютъ еще въ духѣ евангельскомъ, но на Западѣ давно уже идетъ за ними слѣдомъ такъ называемое движеніе цивилизаціи, поработцающей, истощающей и развращающей нехристіанскіе народы.

Съ упадкомъ вѣры упадаетъ и ревность по вѣрѣ Господь сказалъ: „не думайте, что Я пришелъ принести миръ на землю, не миръ пришелъ Я принести, но мечъ“, (Мат. 10, 32). „Огонь пришелъ Я низвести на землю; и какъ желалъ бы, чтобы онъ скорѣе возгорѣлся!“ (Лук. 12, 48). Здѣсь начало той огненной борьбы послѣдователей Христовыхъ съ врагами евангельской

истины, которая всегда служила свѣтлымъ знаменіемъ пвѣтущихъ временъ христіанства. Здѣсь и заповѣдь намъ ревностно и неустанно бороться со всякими проявленіями невѣрія и нравственнаго зла. Но знаменіемъ нашего времени служить особенно въ руководящихъ людяхъ равнодушіе къ вѣрѣ (индифферентизмъ), которое выражается убѣжденіемъ, что „всѣ вѣры равны, всѣ хороши“, что значитъ, что ни одной мы не предпочитаемъ, и ни которой не любимъ. Въ практической жизни это прикрывается какъ-будто заботою о сохраненіи мира, объ избѣжаніи религіозныхъ смуть и развитія фанатизма, какъ-будто труднѣе ограничить фанатизмъ, чѣмъ пробудить безпечность и воодушевить мертвящее безучастіе и лѣность. Правда, есть въ наше время и борьба между раздѣлившимися христіанскими исповѣданіями, но она одушевляется большею частію не желаніемъ раскрыть истину и убѣдить въ ней другихъ, а стремленіемъ поработить одно племя другому, чѣмъ религія превращается въ средство для достиженія политическихъ цѣлей. Но что составляетъ признакъ злостнаго невѣрія и самое мрачное знаменіе нашего времени, это—появившееся въ нашемъ отечествѣ ученіе указаннаго *лжеевангелиста*, многими принимаемое, о „непротивленіи злу“. Признавая зло естественнымъ явленіемъ природы и человѣческой жизни, и ожидая изъ борьбы противоположныхъ явленій жизни возникновенія порядка и благополучія, онъ къ своему философскому ученію привлекъ слово Спасителя: *Азъ же глаголю не противитися злу* (Мат. 5, 39). Не обращая вниманія на дальнѣйшія слова Христовы: *но аще кто тя ударитъ въ десную твою ланиту, обрати ему и другую*,—что значитъ: не борись съ злымъ обидчикомъ, а старайся устыдить и вразумить его кротостію и смиреніемъ, — лжеучитель распространяетъ выраженіе: *не*

противитися злу, на все зло вообще, на всякую ложь, на всѣ пороки и преступленія. Пусть, по его ученію, разливается зло по землѣ,—не противьтесь, не пугайтесь его; все переработается само собою, и изъ побѣды зла надъ вами, изъ преобладанія въ мірѣ преступниковъ и злодѣевъ возникнетъ ваше благополучіе. Для христіанина, знающаго ученіе своей вѣры, очевидно, что лжеучителемъ приглашается снова господствовать въ мірѣ, какъ было до пришествія Христова, тотъ *князь міра сего*, который *изгнанъ вонъ* крестною жертвою нашего Спасителя (Іоан. 12, 31).

Господь сказалъ, что предъ вторымъ пришествіемъ Его *за умноженіе беззаконія изсякнетъ любви многихъ* (Мат. 24, 12). Нѣтъ надобности усиливаться въ изображеніи печальной картины умноженія беззаконій въ наше время. Противленіе властямъ, разложеніе семейной жизни, грабежи, подлоги, расхищеніе общественнаго достоянія, убійства, самоубійства, разливъ плотскихъ страстей, не уступающихъ грубостію своихъ проявленій самымъ темнымъ временамъ язычества,—все это замѣчается во всемъ современномъ христіанскомъ мірѣ, и у насъ—предъ глазами, и при томъ, что особенно важно, перестаетъ уже удивлять насъ. Изъ этого извращенія нравственной жизни, какъ естественное послѣдствіе, само собою вытекаетъ *изсякновение*, или утрата, оскудѣніе любви, этой величайшей духовной силы, скрѣпляющей узы человѣческихъ обществъ, составляющей источникъ великихъ подвиговъ и счастья человечества. И какъ ей сохраниться въ сердцахъ нашихъ, когда страсть къ роскоши и наслажденіямъ пожираетъ все, когда развитіе эгоизма и своскорыстія побуждаетъ людей—не дѣлиться съ ближнимъ своею собственностію до лишенія себя удовольствій и до самоотверженія,—а, подобно животнымъ, рвать и отнимать другъ у друга,

что можемъ? Мы любимъ повторять, что никакое время не представляетъ такого развитія любви къ страждущему человѣчеству и такого множества благотворительныхъ заведеній, какъ наше. Правда, такихъ учрежденій нынѣ много, но посмотрите мимо ихъ и дальше ихъ, на жизнь низшихъ сословій народовъ, обреченныхъ на трудъ добыванія насущнаго хлѣба: они вопятъ отъ нужды и голода, они ропщутъ и бунтуютъ, оскорбляемые роскошью богатыхъ. И нѣтъ достаточно мѣста всѣмъ бѣднымъ въ нашихъ пріютахъ, больницахъ и богадѣльняхъ. Оскудѣла любовь, соединяющая родство, единокровность, единовѣріе, сосѣдство; не достигаетъ попечительность руководящихъ сословій туда, гдѣ живутъ эти люди, изъ которыхъ ничтожная часть попадаетъ въ наши благотворительныя учрежденія. Но наиболѣе прискорбное знаменіе нашего времени въ этомъ отношеніи представляютъ невиданныя прежде наши *благотворительныя увеселенія*. Ихъ истиннаго значенія мы не понимаемъ, и понять не хотимъ. Это поруганіе истинно христіанской благотворительности; это вторженіе своекорыстія и страсти къ наслажденіямъ въ то внутреннее святилище христіанскихъ сердець, гдѣ силою вѣры и благодати воспитываются нищета духовная, самоотверженіе и самопожертвованіе; откуда исходитъ чистая, неоскверненная дыханіемъ страсти, жертва любви. Мы не хотимъ дать бѣдному, что можемъ, прямо изъ рукъ во имя Христова; насъ надобно *соблазнить* на мнимо доброе дѣло обѣщаніемъ удовольствія и столь любимаго нами развлеченія; мы любимъ урвать у милосердія значительную, или даже большую часть для нашей жадной до наслажденій плоти. Мы не говоримъ уже о другихъ искусственныхъ, по внутреннему содержанию столь же пустыхъ, и по плодамъ столь же ничтожныхъ способахъ благотворенія, которыми духъ на-

шего времени отводить наши глаза отъ истинной благотворительности. .

О страшныхъ знаменіяхъ возвѣщающихъ самое наступленіе дня послѣдняго суда Господня, указанныхъ въ Евангеліяхъ Матѳея и Луки (Мат. гл. 24, Лук. 21) мы не смѣемъ разсуждать, не почитая себя сильными проникать въ тайны вѣры. Для нашего вразумленія довольно указанія на тѣ бѣдствія, которыя видимъ въ современной неестественной и искусственно осложненной жизни человѣчества, и которыя назрѣваютъ, какъ прямыя послѣдствія развитія эгоизма и своекорыстія не только въ частныхъ людяхъ, но и въ цѣлыхъ народахъ, какъ сказалъ Господь: *возстанетъ языкъ на языкъ и царство на царство*. Обратимъ вниманіе на то, что знаменія нашего времени не примѣчаются, не обсуждаются и не обращаются въ поученіе и предупрежденіе народовъ ихъ руководителями, людьми науки, свѣтилами знанія. Имъ некогда этимъ заниматься; они погружены въ изученіе природы, въ извлеченіе изъ ея нѣдра всего, что можно добыть для удобствъ и украшенія жизни. Всѣмъ поклонникамъ науки, чуждой наблюденія за путями Провидѣнія и нравственными законами жизни человѣческой въ лицѣ фарисеевъ говоритъ Господь: «Лицемеры! различать лице неба вы умѣете, а знаменія временъ не можете». И какъ ясно эту картину безпечности и страшнаго пробужденія въ наступающемъ бѣдствіи изобразилъ намъ Господь въ сравненіи дня Своего второго пришествія и кончины міра со всемірнымъ потопомъ! «Какъ во дни передъ потопомъ ѳли, пили, женились и выходили замужъ, пока не пришелъ потопъ, и не истребилъ всѣхъ: такъ будетъ и въ пришествіи Сына Человѣческаго» (Мат. 24, 37—39). А этому самовосхваленію, этимъ восторгамъ при описаніи успѣховъ, пріобрѣтенныхъ нашимъ просвѣщеннымъ временемъ,

всѣмъ этимъ блестящимъ надеждамъ на возрастаніе благосостоянія человѣчества, съ забвеніемъ нравственнаго преуспѣянія, св. Апостоль Павель произноситъ такой приговоръ: «когда будутъ говорить: миръ и безопасность, тогда внезапно постигнетъ ихъ пагуба». (1 Сол. 5, 3).

Обратимся къ знаменіямъ третьяго рода. Промысль Божій для спасенія людей при невниманіи нашемъ къ этимъ постояннымъ знаменіямъ времени, или при трудномъ положеніи истинно вѣрующихъ въ борьбѣ съ враждебными силами вѣка, во свидѣтельство своей близости къ людямъ и непрестаннаго попеченія о нихъ, являетъ особыя дѣйствія своего правосудія благости и всемогущества. Такія знаменія бываютъ—грозныя, устрашающія и наказующія, или милостивыя,—ободряющія и утѣшающія. Къ первымъ относятся физическія бѣдствія: голодъ, моровыя язвы, наводненія, землетрясенія, губительныя войны и т. под.; ко вторымъ — прекращеніе бѣдствій по молитвамъ вѣрующихъ. появленіе мужей сильныхъ духомъ и одаренныхъ особенными благодатными дарованіями, предсказанія будущаго, чудесныя исцѣленія больныхъ, спасеніе отъ очевидныхъ опасностей и пр. Такія знаменія можно уподобить ударамъ молніи, обращающимъ взоры людей къ небу, или пробуждающимъ спящихъ. Кто наблюдаетъ за событіями съ цѣлю уразумѣнія ихъ значенія, тотъ знаетъ, что въ наше время, особенно въ нашемъ отечествѣ въ этихъ спасительныхъ знаменіяхъ нѣтъ недостатка. Ученые безбожники, которые, по слову Спасителя, „и воскресшему изъ мертвыхъ не повѣрятъ“ (Лук. 16, 31), по обычаю объясняютъ такія явленія одними естественными законами природы и еще недостаточно изслѣдованными силами души человѣческой; но люди вѣрующіе опытомъ знаютъ естественныя предѣлы силъ человѣческихъ и сохраняютъ убѣжденіе, что

Вседержителю Богу принадлежитъ обладаніе и управленіе міромъ, что въ Его власти сдержать, или направить силы природы ко благу тварей: и море укротить, и пламень угасить, и больного исцѣлить, и мертвого воскресить.

Мы недавно видѣли у себя ясныя вразумляющія насъ знаменія и гнѣва и милости Божіей. Вспомнимъ бывшія въ прошедшее царствованіе волненія умовъ, разливы невѣрія и противуправительственныхъ ученій, возстанія противу властей, всѣ эти покушенія, эти убійства; — чѣмъ разразились они? Принесеніемъ по Божію попушенію въ жертву за грѣхи наши Царя-Освободителя. Царя—мученика. Но вотъ другое знаменіе не гнѣва, а милости Божіей: мы видимъ чудесное спасеніе отъ явной смерти Благочестивѣйшаго Государя Александра Александровича и всего Августѣйшаго Его Семейства. Твердою рукою Онъ отстранилъ всѣ „поползновенія“ вольномыслящихъ умовъ къ ограниченію Его самодержавной власти, заграждаетъ уста лжеучителей, направляетъ просвѣщеніе къ вѣрѣ и благочестію. содѣйствуетъ благотворному вліянію на народъ Церкви Божіей, представляетъ намъ въ Себѣ и Семействѣ Своемъ высокій примѣръ христіанскихъ добродѣтелей, соединяетъ въ своемъ характерѣ твердость и мужество не боящіяся угрозъ цѣлаго свѣта съ кротостію и благостію отвѣчающими добродѣтели малѣйшихъ изъ своихъ подданныхъ. Мы видимъ на Немъ, а чрезъ Него и на всѣхъ насъ знаменіе милости Божіей, какъ было нѣкогда на благочестивыхъ царяхъ Езекии и Иосіа, возстановителяхъ благочестія въ Израилѣ. Воспользуемся даннымъ намъ свыше указаніемъ. Поймемъ тщету человѣческаго образованія лишеннаго духа вѣры и благочестія. Поймемъ внутреннюю пустоту этой жизни переполняемой развлеченіями и плотскими наслажденіями. Обратимся къ искреннему исполненію религіоз-

ныхъ обязанностей. Умѣримъ роскошь, упростимъ жизнь. Соберемъ силы для борьбы съ одолѣвающими насъ пороками и преступленіями. Оставимъ эти современные призраки благотворительности прикрывающіе эгоизмъ и безсердечіе. Въ духѣ покаянія и исправленія, призвавъ въ помощь ученіе Христова о нищетѣ духовной, обратимся къ дѣламъ истинной любви съ самоотверженіемъ и самопожертвованіемъ. Зло не стоитъ на одномъ мѣстѣ и не остается въ одной степени силы. Оно растетъ быстро и разливается во всѣ стороны, если не встрѣчаетъ отпора въ ревности христіанъ вспоможеніемъ всеильною благодатию Божіею. Будемъ молиться, чтобы и всѣ христіанскіе народы вразумились современными бѣдствіями, и чтобы въ обновленномъ покаяніемъ мѣрѣ страшныя знаменія замѣнялись свѣтлыми и радостными. Аминь.

ИСТОЧНИКИ И ПРЕДМЕТЪ ДОГМАТИКИ

ПО ВОЗЗРѢНІЮ КАТОЛИЧЕСКИХЪ БОГОСЛОВОВЪ ПОСЛѢДНЯГО ПОЛУ-СТОЛѢТІЯ.

(Продолженіе *).

ОТДѢЛЪ II.

Предметъ догматики, по воззрѣнію католическихъ богослововъ.

Разсмотрѣвъ основныя положенія католическихъ богослововъ касательно тѣхъ источниковъ, изъ которыхъ догматистъ долженъ черпать содержаніе для своей науки, мы изложимъ теперь взглядъ ихъ на это самое содержаніе.

Ни одинъ католическій богословъ не ограничиваетъ содержанія догматики тѣми только догматами, которые точно формулированы Церковію и имѣютъ безусловно-обязательное значеніе для всѣхъ вѣрующихъ. Напротивъ, они вносятъ въ область догматики все вообще теоретическое ученіе о Богѣ, съ научною строгостію почерпаемое изъ Св. Писанія и Св. Преданія, и кромѣ того—тѣ умозаключенія, которыя, съ большимъ или меньшимъ правомъ, могутъ быть извлечены изъ формальныхъ церковныхъ догматовъ. Такъ разсуждаютъ не только либеральныя католическія богословы ¹⁾, но и богословы ультрамонтанскаго направленія ²⁾. Вотъ, что, напр.

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», 1889 г., № 19.

¹⁾ Напр. Klee, Dogmatik, Bd. 1. S. 280.

²⁾ Напр. Scheeben, Dogmatik, B. 1. nn. 2. 909. Heinrich, Dogmat. Theologie, Bd. I, s. 27. Bd. II, s. 736.

говорить о содержаніи догматики Шебенъ: «хотя непосредственное содержаніе формальнаго догмата образуетъ сущность и основу въ царствѣ божественной истины, но оно не составляетъ послѣднихъ границъ для этой истины, къ полному научному познанію которой должно стремиться догматическое богословіе; напротивъ, сюда принадлежатъ не только тѣ истины, которыя формально (actuell) провозглашены Церковію, но и всѣ тѣ божественныя истины, которыя ввѣрены Церкви и сохраняются ею» 1). Вслѣдствіе такого-то взгляда на предметъ догматики, тотъ же богословъ опредѣляетъ ее далѣе какъ «научное изложеніе всего теоретическаго богооткровеннаго ученія о Самомъ Богѣ и Его дѣятельности, составленное на основаніи церковнаго догмата» 2).

Такимъ образомъ, даже для ультрамонтанскихъ богослововъ формальные общеобязательные догматы составляютъ только *существенное и основное*, но *вовсе не единственное и исключительное* содержаніе догматическаго богословія. Поэтому-то въ ихъ догматикахъ и можно встрѣтить разсужденія о такъ называемыхъ «свободныхъ мнѣніяхъ».

Но хотя ультрамонтанскіе богословы и признають въ принципѣ умѣстность въ догматикѣ этихъ «свободныхъ» мнѣній, однако было бы слишкомъ поспѣшно заключать отсюда, что и на самомъ дѣлѣ въ ультрамонтанскихъ догматикахъ дается полная свобода частнымъ мнѣніямъ. И стѣбитъ только припомнить знакомое уже намъ усиленное стремленіе ультрамонтанскихъ богослововъ къ безграничному возвышенію іерархической власти, чтобы удержаться отъ такого поспѣшнаго заключенія. Ближайшее же разсмотрѣніе ученія этихъ богослововъ о предметѣ догматики, какъ нельзя лучше, оправдываетъ такую предосторожность. Вскорѣ мы увидимъ, что Шебенъ прямо и безъ всякихъ околнчностей заявляетъ, что такъ-называемыя «свободныя» мнѣнія «не безусловно свободны» и что они «не суть простыя только мнѣнія». Даже болѣе: Шее-

1) Scheeben, *ibid.* n. 2.

2) *Ibidem.*

бень построяетъ такую теорію развитія догмата, по которой за высшею церковною властію признается полное право возводить на степень безусловно-обязательныхъ догматовъ даже и такія положенія, которыя сами по себѣ суть только свободныя частныя мнѣнія богослововъ. Правда, теорія развитія догматовъ признается и богословами либеральными, напр. Куномъ. Но у нихъ она построяется на другихъ, болѣе глубокихъ, философскихъ основахъ; тогда какъ у богослововъ ультрамонтанскаго направленія она вовсе не имѣетъ такого твердаго внутренняго обоснованія, а вытекаетъ изъ постороннихъ, чисто внѣшнихъ мотивовъ, вслѣдствіе чего и приводитъ этихъ богослововъ къ внутреннимъ противорѣчіямъ.

Но войдемъ въ болѣе подробное разсмотрѣніе ученія католическихъ богослововъ о предметѣ догматики. Тогда для насъ сами собою выяснятся какъ тѣ основанія, которыми обуславливаются тѣ или другія существенныя положенія ихъ, такъ, равнымъ образомъ и всѣ тѣ слѣдствія, къ которымъ должны привести эти положенія въ примѣненіи къ догматикѣ.

Здѣсь первый вопросъ долженъ быть несомнѣнно о томъ, что именно должно разумѣть подъ «*догматомъ*», какой смыслъ должно соединять съ этимъ словомъ. Шеобенъ различаетъ въ этомъ словѣ двоякій смыслъ, болѣе широкій и болѣе тѣсный или собственный. «Догматомъ въ широкомъ смыслѣ слова» онъ называетъ всякое вообще ученіе церкви, будетъ ли то откровенная истина, или же просто богословское ученіе, лишь бы только это ученіе преподавалось церковію явно («*черезъ praedicatio manifesta*») и въ значеніи обязательной нормы для всеобщей вѣры¹⁾. Такое ученіе обозначается еще общимъ названіемъ «*церковнаго догмата—dogma ecclesiasticum*». Если теперь церковь объявляетъ такое ученіе, именно, какъ *откровенную истину*, и предлагаетъ его, поэтому, какъ предметъ *божественной вѣры*, тогда оно называется «*догматомъ въ тѣсномъ и строгомъ смыслѣ слова*», а также «*dogma fidei*»

¹⁾ Dogmatik, I. n. 416.

и «dogma divinum» ¹⁾. Въ противномъ же случаѣ, т. е. когда такое же ученіе церкви предлагается ею только какъ *богословская истина*, тогда оно называется просто «католическою истиною» или «церковнымъ ученіемъ»,—*veritas catholica, doctrina ecclesiastica* ²⁾. Но при этомъ необходимо принять во вниманіе и то различіе, которое устанавливаетъ Шеебенъ между католическими истинами. Онъ раздѣляетъ эти истины на два класса:—*veritates theologicae causaliter* и *veritates theologicae finaliter* ³⁾. Первые представляютъ собою «богословскія заключенія, извлеченныя изъ слова Божія при посредствѣ слова или разума человѣческаго» извлеченныя притомъ не аналитически, но синтетически, чрезъ присоединеніе къ откровенной истинѣ истины разумной ⁴⁾. По изъясненію самого Шеебена, «такое извлеченіе происходитъ преимущественно посредствомъ того, что изъ одного предиката, даннаго въ откровеніи, выводится другой предикатъ, который состоитъ въ очевидной связи съ первымъ» ⁵⁾. Вотъ примѣръ этого: «Богъ Отецъ и Богъ Сынъ имѣютъ общую природу,—природа же есть ближайшій принципъ дѣятельности; слѣдовательно, Они имѣютъ общую дѣятельность во вѣѣ» ⁶⁾. Это-то заключеніе и есть «*veritas theologica causaliter*». Всѣ такія богословскія истины, добытыя указаннымъ путемъ, могутъ, по мнѣнію Шеебена, сдѣлаться впоследствии «догматами въ строгойшемъ смыслѣ слова» и такимъ образомъ изъ «dogma ecclesiasticum» превратиться въ *dogma divinum* ⁷⁾. И это превращеніе зависитъ единственно только отъ той формы, въ ка-

1) Ibidem.

2) Ibidem.

3) Ibid. n. 40; 42.

4) Ibid. n. 40. По этому-то послѣднему признаку Шеебенъ отличаетъ эти богословскія истины отъ истинъ, высказанныхъ въ Откровеніи *implicite*, хотя для тѣхъ и другихъ истинъ основаніе дано одинаково въ самомъ Откровеніи.

5) Ibid. n. 40.

6) Ibidem.

7) Ibid. n. 419; 599 ff. И дѣйствительно, во второй книгѣ своей *Догматики* излагая догматическое ученіе «о Божественной Троицѣ», Шеебенъ трактуетъ приведенное богословское умозаключеніе (касательно единства вѣшней дѣятельности Божескихъ Лицъ), именно, какъ откровенный догматъ въ строгомъ смыслѣ слова. *Dogmatik*, Bd. I, B. 2, nn. 712 f. Ср. n. 1089 f.

кой предлагается та или другая истина учащую Церковь: если эта послѣдняя объявитъ торжественно, что извѣстная богословская истина дѣйствительно содержится въ Откровеніи, то эта истина перестаетъ уже быть просто богословскою истиною, но становится предметомъ божественной вѣры, откровеннымъ догматомъ. Не таковы католическія истины второго класса, извѣстныя подъ названіемъ «*veritates theologicae finaliter*». Прежде всего, это такія истины, «которыя сами по себѣ удобно могутъ быть познаны и посредствомъ одного только разума, но которыя, однако, стоятъ въ тѣсномъ отношеніи къ Откровенію, соприкасаются съ нимъ и вступаютъ во взаимодѣйствіе съ нимъ»¹⁾. Служа такимъ образомъ для цѣлей Откровенія и Церкви, эти истины состоятъ въ непосредственномъ вѣдѣніи церковной власти, и отъ нея зависятъ при- дать имъ общеобязательное значеніе, хотя онѣ и не даны въ самомъ божественномъ Откровеніи, не даны даже и посредственно. Но это-то послѣднее обстоятельство и является причиною того, что церковная учащая власть (*Lehrpastorat*) не можетъ уже формально объявить такія истины за откровенное слово Божіе, не можетъ и требовать для нихъ божественной вѣры²⁾. А вслѣдствіе этого такія истины не могутъ сдѣлаться и догматами въ строгомъ смыслѣ слова, такъ что имъ всего болѣе приличествовало бы названіе: «*dogmata mere ecclesiastica*,—догматы чисто-церковные»³⁾.

На основаніи представленнаго дѣленія догматовъ на догматы въ болѣе широкомъ и въ болѣе тѣсномъ или въ собственномъ смы-

1) Ibid. n. 42. Въ частности это отношеніе и взаимодѣйствіе богословскихъ истинъ съ Откровеніемъ опредѣляется у Шеебена тѣмъ, что 1) онѣ касаются тѣхъ же религиозныхъ или нравственныхъ предметовъ, объяснить которые должно и Откровеніе; что 2) правильное познаніе ихъ имѣетъ существенную важность для цѣлей Откровенія (для чистоты и твердости вѣры и нравственности, для спасенія душъ, для достоинства и блага Церкви); что 3) онѣ содержатъ въ себѣ тѣ элементы, посредствомъ которыхъ достигается полное и всестороннее развитіе откровенной истины и богословскихъ заключеній.

2) Ibid. n. 85.

3) Ibid. n. 419. Мы сказали: «приличествовало бы»,—потому что на самомъ дѣлѣ, по словамъ Шеебена, и эти чисто-церковные догматы обозначаются въ обыкновенномъ словоупотребленіи, какъ «догматы въ собственномъ смыслѣ» (*ibidem*).

стѣ слова можно полагать, что Шеебенъ признаетъ самымъ общимъ и существеннымъ признакомъ всякаго вообще догмата не что иное, какъ только авторитетное предложеніе его со стороны учащей Церкви, которое дѣлаетъ его обязательнымъ для всѣхъ вѣрующихъ. Такъ, мы видѣли, что благодаря такому предложенію, у него приобрѣтаютъ догматическое общеобязательное значеніе даже такія истины, которыя не только прямо не даны въ Откровеніи (*explicite* или *implicite*), но не могутъ быть выведены изъ него и путемъ синтетическихъ умозаключеній. Трудно поэтому понять, какимъ образомъ Шеебенъ находить возможнымъ, съ своей точки зрѣнія, признать за догматы нѣкоторыя истины даже и въ томъ случаѣ, если онѣ не получили отъ учащей Церкви этого формальнаго и безусловнаго утвержденія, лишь бы только онѣ были даны непосредственно въ Божественномъ Откровеніи. Такія именно богооткровенныя истины, которымъ не достаетъ церковнаго утвержденія, онъ называетъ, «догматами *чисто-божественными*», — «*dogmata mere divina*»; ¹⁾ а такъ какъ сами по себѣ эти истины вполне способны къ тому, чтобы получить со временемъ формальное церковное утвержденіе и сдѣлаться догматами въ собственномъ смыслѣ слова, то имъ усволяется поэтому другое техническое названіе: «*dogmata quoad se*» или «*dogmata materialia*» ²⁾. Но будучи по своей сущности способными къ церковному утвержденію, эти «чисто-божественные» догматы должны, по теоріи Шеебена, пройти известную стадію *развитія*, чтобы дѣйствительно получить его. Только при такомъ условіи они становятся догматами «*quoad nos*» или догматами «*формальными*» ³⁾. Равнымъ образомъ, только въ этой послѣдней формѣ они приобрѣтаютъ и общеобязательное значеніе для всѣхъ членовъ Церкви, тогда какъ, оставаясь догматами «чисто-божественными», они всегда безнаказанно могутъ подвер-

¹⁾ Ibidem.

²⁾ Ibid. Справ. п. 423, у Гейнриха они называются еще «*dogmata de fide definita*» (Vd. II, s. 635).

³⁾ Ibid. п. 419, 423. Справ. то же у Гейнриха (Vd. II, s. 635), который называетъ ихъ еще «*dogmata de fide definita*».

гаться сомнѣнію или даже положительному отрицанію со стороны большей или меньшей части церкви ¹⁾. Если теперь сравнить между собою догматы, «чисто-божественные» и догматы «чисто—церковные» съ этой именно стороны,—со стороны ихъ обязательности, то преимущество всегда остается за послѣдними. «Чисто церковные», догматы, которые въ сущности своей представляютъ не что иное, какъ только истины, добытыя посредствомъ человѣческаго разума, но которыя были признаны и провозглашены церковною властію, какъ необходимыя для чистоты вѣры и нравственности, — такіе догматы обязательны рѣшительно для всѣхъ и за отрицаніе ихъ грозитъ цензура и даже анаеема. Напротивъ, догматы «чисто-божественные», т. е. истины вѣры, непосредственно данныя въ Божественномъ Откровеніи, но пока еще не имѣющія за себя авторитетнаго голоса церковной власти, всегда могутъ сознательно отрицаться, большею или меньшею частію, церкви безъ опасенія церковнаго наказанія ²⁾. Въ виду всего этого, не естественно ли было бы отнести всѣ такъ-называемые «чисто-божественные» или «матеріальные» догматы въ разрядъ простыхъ частныхъ мнѣній, чѣмъ называть догматами такія истины, которыя каждый свободно можетъ отвергать или принимать, смотря по своему личному расположенію?...

И вотъ, въ развитіи такихъ-то «матеріальныхъ» догматовъ, точнѣе же—простыхъ частныхъ мнѣній, до степени формальныхъ

1) Ibid. n. 454. Такъ, именно, по признанію самого Шеибена, было съ ученіемъ о непорочномъ зачатіи Дѣвы Маріи и о непогрѣшимости папы. И дѣйствительно, что касается, напр., ученія о папской непогрѣшимости, то еще не такъ давно Клее со всею рѣшительностію утверждалъ, что оно отнюдь не имѣетъ догматическаго достоинства (*keine dogmatische Qualität*), но что оно высказывается «многими только какъ мнѣніе, весьма достойное уваженія». (*Dogm. Bd. I, s. 210, 219*). И не смотря на такое рѣшительное отрицаніе божественнаго (разумѣется съ точки зрѣнія ультрамонтанъ) догмата, догматика Клее не подверглась никакой цензурѣ.

2) Такимъ образомъ, ультрамонтанскіе богословы договорились, наконецъ, до явнаго возвышенія авторитета церковной власти надъ авторитетомъ Самого Бога;—слово канцлера Христова получило высшую власть и авторитетъ сравнительно съ властію и авторитетомъ Слова Божія...

и общеобязательныхъ догматовъ заключается, по Шеебену, одна изъ формъ церковнаго развитія догматовъ ¹⁾. Это развитіе происходитъ приблизительно такимъ образомъ: при помощи «тщательной рефлексіи», при помощи строго логическихъ «богословскихъ заключеній» снова выносятся на поверхность церковнаго сознанія тѣ догматическія истины, которыя были ввѣрены церкви Богомъ для храненія, но которыя такъ помрачились въ ея сознаніи, что болѣе уже не составляли предмета обще-церковной вѣры и даже положительно отрицались одною частію церкви, не будучи предметомъ твердаго убѣжденія и для остальныхъ ея членовъ ²⁾. Ближайшее дѣятельное участіе въ такомъ воспроизведеніи исчезнувшихъ изъ церковнаго сознанія догматическихъ истинъ принимаетъ обыкновенно высшая корпорація учащей церкви (Lehrkörper) съ своими вспомогательными органами (Hilfsorgane) ³⁾, подъ которыми должно разумѣть отчасти низшихъ членовъ учащей церкви—пресвитеровъ и діаконовъ, отчасти различныя ученныя корпораціи, состоящія подъ непосредственнымъ вѣдѣніемъ епископовъ, баковы—семинаріи, университеты ⁴⁾. Но такую разсудочную дѣятельностію учащей церкви и ея вспомогательныхъ органовъ дѣло развитія догмата не можетъ быть вполне закончено. Самое большее, что можетъ быть результатомъ этой дѣятельности, ограничивается тѣмъ только, что исчезнувшій изъ церковнаго сознанія «божественный» догматъ снова сдѣлается общимъ достояніемъ всей Церкви. Но это достояніе должно быть окончательно запечатлѣно и утверждено «авторитетнымъ формулированіемъ» его со стороны верховной церковной власти ⁵⁾. Только тогда, «чисто-божественный» догматъ становится догматомъ въ совершенномъ смыслѣ этого слова; только при этомъ послѣднемъ условіи онъ

1) Dogmatik, n. 599 (2).

2) Здѣсь-то и получаетъ свое полное приложеніе все то, что было сказано выше относительно развитія церковнаго преданія вообще. См. стр. 138 и сл.

3) Ibid. n. 601.

4) nn. 159, 162 ff.

5) n. 601. Срав. также n. 312.

является догматомъ не только «божественнымъ», но вмѣстѣ и «церковнымъ», — не только «матеріальнымъ», но и «формальнымъ». И только будучи предложенъ въ такой именно формѣ, божественный догматъ можетъ рассчитывать на продолжительное дальнѣйшее существованіе свое въ церкви ¹⁾; въ противномъ же случаѣ онъ подвергается опасности снова исчезнуть изъ общецерковнаго сознанія ²⁾.

Но мы замѣтили, что описанный переходъ матеріальныхъ догматовъ, или точнѣе—частныхъ мнѣній, составленныхъ на основаніи Откровенія, въ общеобязательные формальные догматы составляетъ, по Шебену, только одну изъ формъ церковнаго развитія догматовъ. Дѣйствительно, онъ признаетъ при этомъ возможность и другихъ формъ этого развитія. Но эти формы не представляютъ собою какой-либо особенной отличительной черты, характеризующей богословскую доктрину извѣстнаго именно направленія; напротивъ, онѣ удобно могутъ быть допущены и въ системахъ православнаго богословія. Поэтому о нихъ достаточно только упомянуть. «Простѣйшая» изъ всѣхъ формъ церковнаго развитія догматовъ заключается, по мнѣнію Шебена, въ томъ, что «божественная истина съ теченіемъ времени все болѣе выражается и формулируется въ твердо-установленныхъ и строго разграниченныхъ

1) Ibidem.

2) Правда, этой послѣдней мысли Шебенъ не высказываетъ прямо и рѣшительно, но намъ кажется, что она необходимо предполагается у него уже въ ученіи о законахъ развитія церковнаго преданія. Такъ, напр., когда онъ говоритъ (п. 312), что догматическія истины, вызванныя въ церковное сознаніе путемъ «тщательной рефлексіи», должны быть переданы потомству «съ полнѣйшею рѣшительностію и опредѣленностію», — то не хочетъ ли онъ этимъ сказать, что безъ этого условія онѣ могутъ снова затемниться въ сознаніи потомковъ?... Къ этой же мысли приводятъ далѣе и то замѣчаніе его, что только формальные догматы составляютъ объективно обязательный законъ вѣры, съ которымъ всякій долженъ сообразоваться (п. 424). Заключая отъ противнаго, мы получимъ отсюда слѣдующія положенія: догматы не-формальные, а просто матеріальные или чисто-божественные не могутъ быть общеобязательнымъ закономъ вѣры; въ будучи же обязательными для всѣхъ, они легко могутъ быть отвергнуты влослѣдствіи частію Церкви, а затѣмъ могутъ постепенно затемниться и въ сознаніи всей вообще Церкви.

понятіяхъ и въ опредѣленныхъ, не допускающихъ перетолкованія, выраженіяхъ, чтобы такимъ образомъ облегчить всеобщее пониманіе и устранить искаженіе истины» 1). Наконецъ, послѣдняя форма этого развитія состоитъ въ томъ, что «проповѣдь учащей Церкви посредствомъ болѣе подробнаго разсмотрѣнія и разъясненія можетъ раскрывать въ отдѣльныхъ откровенныхъ истинахъ то, что въ проповѣди предшествующаго времени содержалось только *in confuso* или *implicite*, и такимъ образомъ можетъ преподавать эти истины въ болѣе полномъ, глубокомъ и всестороннемъ развитіи» 2).

Мы сказали выше, что эти послѣднія формы церковнаго развитія догматовъ могутъ быть признаны и православными богословами,—потому что никто изъ здравомыслящихъ, конечно, не станетъ утверждать, будто христіанство противится *всякому* внутреннему усовершенствованію и развитію. Отрицать развитіе въ христіанской религіи невозможно; можно отрицать только нововведенія и существенныя измѣненія въ ея области. Принимая же обѣ отмѣченныя формы догматическаго развитія, мы не вводимъ въ христіанское вѣроученіе никакихъ новшествъ и измѣненій:—въ первомъ случаѣ дѣло идетъ только о болѣе точномъ и опредѣленномъ формулированіи, во второмъ—о болѣе подробномъ и всестороннемъ изложеніи такихъ истинъ, какія и прежде были догматами. Но едва-ли возможно признать вполне законною первую форму этого развитія,—именно, возвышеніе частныхъ мнѣній до степени общеобязательныхъ формальныхъ догматовъ. Для этого, по нашему мнѣнію, представляются нѣкоторыя, весьма немаловажныя, затрудненія. И прежде всего, догматы даны человечеству Самимъ Богомъ въ руководство къ благочестивой жизни и спасенію, чтобы люди «могли право и спасительно вѣровать въ Бога и достойно чтить Его». Въ силу такого важнаго значенія ихъ для человѣческаго спасенія, ихъ долженъ былъ открыть людямъ Самъ Сынъ

1) Scheeben, I n. 599 (1).

2) n. 599 (3).

Божій, явившійся на землю для этого спасенія,—открыть въ полномъ ихъ числѣ и истинномъ смыслѣ. Онъ не могъ ограничиться при этомъ сообщеніемъ только нѣкоторыхъ, такъ-называемыхъ, «существеннѣйшихъ и необходимѣйшихъ» истинъ, предоставивъ дальнѣйшее развитіе изъ нихъ всѣхъ остальныхъ догматовъ рефлектирующему разуму человѣческому, хотя-бы и вспоможенному дѣйствіемъ Св. Духа. Въ такомъ случаѣ Онъ оставилъ бы свое спасительное дѣло недовершеннымъ и незаконченнымъ... Да и могъ ли бы, въ состояніи ли былъ бы человѣческой разумъ своими рефлексіями и изслѣдованіями развитъ, пополнить и усовершенствовать Христово Откровеніе?—Безъ сомнѣнія, такая задача далеко превышала бы ограниченныя силы человѣческаго разума. Пополнить недостающее въ Откровеніи, всесторонне раскрыть неясно высказанную въ немъ общую основную истину, словомъ—усовершенствовать и, такъ сказать, улучшить Откровеніе можетъ только сверхъестественное же Откровеніе (какъ мы это и видимъ, напр., при сравненіи ученія о Св. Троицѣ, заключающагося въ Вѣтхозавѣтномъ Откровеніи, съ раскрытіемъ того же ученія въ Новомъ Завѣтѣ). Но, вѣдь, съ явленіемъ въ міръ Самого Вѣчнаго Слова нельзя уже было ожидать другого сверхъестественнаго Откровенія, болѣе полного и совершеннаго, которое дополнило бы и довело бы до окончательнаго развитія Откровеніе воплотившейся Абсолютной Истины. А если такъ, если усовершенствованія и пополненія Христова Откровенія, нельзя было ожидать ни отъ ограниченнаго человѣческаго разума, ни отъ позднѣйшаго сверхъестественнаго Откровенія, то мы тѣмъ самымъ уже вынуждаемся думать, что Христосъ Спаситель открылъ людямъ вѣчныя истины спасенія не въ зачаткѣ только и зародышѣ, но во всей ихъ полнотѣ; человечеству же оставалось только хранить ихъ постоянно и неизмѣнно.

Далѣе. Сообщивъ людямъ всѣ догматы, Господь не могъ, конечно, ввѣрить храненіе ихъ обыкновенному человѣческому сознанію, непостоянному и измѣнчивому. Тогда самая цѣль догматовъ не была бы достигнута, потому что съ искаженіемъ или исчезновеніемъ

догматовъ изъ человѣческаго сознанія должно было бы печезнуть и то основаніе, которымъ опредѣляются истинныя отношенія человѣка къ Богу; а вмѣстѣ съ этимъ и эти самыя отношенія нарушились бы: «правая и спасительная вѣра» въ Бога искажилась бы, равно какъ и «достойное почитаніе» Его было бы извращено. И дѣйствительно, въ избѣжаніе всѣхъ подобныхъ искаженій и извращеній, Христосъ Спаситель благоволилъ ввѣрить принесенныя Имъ догматическія истины сознанію основанной Имъ Церкви. Это же сознаніе,—скажемъ словамъ одного изъ нашихъ отечественныхъ богослововъ, — «хотя слагается изъ сознанія отдѣльныхъ единицъ и потому, при всемъ своемъ авторитетѣ, само по себѣ не представляетъ всѣхъ условій для неизмѣннаго храненія истины, но оно является прочнымъ и неизмѣняющимся при вліяніи на него Духа Божія, невидимаго руководителя Церкви» ¹⁾. А если такъ, то въ этомъ сознаніи могли и должны были сохраниться неизмѣнно всѣ божественныя догматы, неизмѣнно какъ по своему числу, такъ и по своему существенному смыслу ²⁾. «Неестественно предположить въ Церкви незнаніе догматовъ Откровенія, когда эти догматы представляютъ правила для жизни» ³⁾.

И при этомъ отнюдь не должно полагать никакого различія между *существенными* и *несущественными* догматами, какъ это дѣлаетъ Шесбекъ, когда утверждаетъ, что будто только самыя существенныя и необходимыя истины должны всегда утверждаться и распространяться въ Церкви и Церковію, тогда какъ всѣ остальные истины могутъ быть помрачены или оставаться такъ еще невьясненными, что не составляютъ для Церкви предмета непреложной божественной вѣры ⁴⁾, и потому могутъ безнаказанно

¹⁾ А. Л. Катанскій въ статьѣ «Объ историческомъ изложеніи догматовъ» — въ Хр. Чт. 1871 г. № 5 стр. 815. Срав. также развитіе этой мысли у А. Ф. Гусева во «Введеніи въ догматич. богословіе» — въ Прав. обозр. 1878 г. т. 1 стр. 63—66.

²⁾ Ср. у Катанскаго тамъ-же; также у пр. Макарія въ «Прав. Догм. Богословіи» т. 1 стр. 16, 23, 44 и мног. друг. (изд. 2).

³⁾ Слова пр. Филарета Черниг. — Правосл. — догмат. Богословіе, част. 1, стр. 22. (Изд. 2).

⁴⁾ См. выше въ ученіи о законахъ развитія церковнаго преданія, стр. 141, 143

отвергаться большею или меньшею частью Церкви ¹⁾. Да и возможно ли такое различіе? Могъ ли Господь, вмѣстѣ съ истинами существенными и необходимыми, сообщить Своей Церкви какія-нибудь истины несущественныя и не необходимыя, въ которыя пришлось бы увѣрывать всѣмъ членамъ Церкви только спустя уже 19 столѣтій послѣ Него? Могла ли, равнымъ образомъ, и самая Церковь забыть эти, Христомъ открытыя истины и даже отвергать ихъ, и все-таки въ то же время оставаться Церковію Христовою?!.. Наконецъ, согласится ли самъ Шеебенъ отнести, напр., догматъ о папской непогрѣшимости къ числу догматовъ «несущественныхъ»? По меньшей мѣрѣ, это сомнительно, хотя, согласно съ его теоріею, должно бы быть именно такъ.

Подобнымъ же образомъ трудно принять и другое, болѣе общее и обычное у католиковъ, дѣленіе догматовъ на «матеріальныя» и «формальныя», на «*dogmata quoad se*» и «*dogmata quoad nos*». Только именно романскій формализмъ, безвозвратно увлекшійся схоластическими категоріями, дѣленіями и подраздѣленіями, и поставяющій существо вѣры въ зависимость отъ строгаго различія между *sententia fidei proxima* и *prope de fide*, между *sententia certa* и *sententia communis*, между *sent. probabilior* и *sent. probabilis* и т. д. и т. д. ²⁾,—хотя даже сами *суды* вѣры постоянно путаются въ проведеніи точныхъ границъ между всѣми этими сентенціями,—только, говоримъ, этотъ чисто-виѣниій и юридическій формализмъ, придающій къ тому же слишкомъ большое значеніе судейскому авторитету церковной власти *in statu quo*, можетъ утверждать, напр., что какое бы то ни было ученіе вѣры, съ достаточною ясностію высказанное въ различныхъ мѣстахъ Св. Писанія и представляющее собою общее убѣжденіе древнихъ отцовъ и позднѣйшихъ богослововъ (*communissima*), но не получившее

¹⁾ При этомъ должно замѣтить, что «отрицаніе такихъ истинъ, по словамъ Шеебена, можетъ быть терпимо Церковію не ради субъективнаго негодья отдѣльныхъ лицъ, но по причинѣ недостатка объективной утѣренности самой Церкви» въ этихъ истинахъ. См. п. 607.

²⁾ См. у Heinrich'a Bd. I. s. 27. Anm. Bd. II, s. 586—596.

еще формально-судейскаго утверждения отъ верховнаго судилища по дѣламъ вѣры, все-таки не есть еще истина *de fide*, догматъ въ строгомъ смыслѣ, а развѣ только *fidei proxima*¹⁾. Разумѣется, при такомъ возрѣніи всѣ христіанскіе догматы, раскрытые и опредѣленные на вселенскихъ соборахъ, должны быть разсматриваемы ранѣе этого опредѣленія отнюдь уже не какъ догматы, а именно только какъ мнѣнія, въ различной степени достовѣрныя и обязательныя. И каждый изъ нихъ, будучи самъ по себѣ—*quoad se*—*догматомъ*, по ультрамонтанской теоріи развитія, представлялъ первоначально просто только *мнѣніе*, вѣроятное или достовѣрное, можетъ быть—даже близкое къ вѣрѣ, но все-таки не былъ дѣйствительнымъ догматомъ,—*quoad nos*, обязательнымъ для всѣхъ вѣрующихъ... Несообразность явная, не требующая ближайшаго разъясненія! Поэтому если и возможно удержать раздѣленіе догматовъ на «матеріальныя» и «формальныя», то развѣ только въ томъ смыслѣ, что подъ первыми будутъ разумѣться истины вѣры, содержащіяся въ Писаніи и засвидѣтельствованныя голосомъ всеобщаго преданія, но не получившія еще точнаго опредѣленія и торжественно-формальнаго объявленія въ Церкви, подъ послѣдними же—истины, точно опредѣленные и формально уже объявленные. И съ этимъ раздѣленіемъ отнюдь не слѣдуетъ соединять той ошибочной мысли, будто-бы одиѣ только послѣднія истины вѣры суть въ собственномъ смыслѣ обязательныя догматы, первыя же суть догматы лишь *quoad se*, а не *quoad nos*. Напротивъ, всякій догматъ *quoad se* необходимо есть уже и догматъ *quoad nos*, ибо свидѣтельство св. Писанія и общій голосъ преданія въ пользу той или другой истины вѣры представляютъ сами по себѣ вполне достаточное и авторитетное побужденіе для вѣрующихъ, чтобы принять эту самую истину именно какъ непреложный бого-

¹⁾ Примѣрами такого рода, гдѣ ясное ученіе Писанія и при томъ же *communitissima* у отцовъ и богослововъ признается не догматомъ—*de fide*, а только *fidei proxima* или *prope de fide*, являются въ особенности новѣйшія догматы ультрамонтанъ. См. напр. у Шебена, т. I, кн. 2, стр. 466, п. 8; у Гейприха, т. II, стр. 242 и сл.

откровенный догматъ (хотя бы формальнаго объявленія этой истины со стороны авторитетнаго учительства церковнаго и не послѣдовало). Вѣдь, непогрѣшительное сознаніе Церкви, непрестанно руководимое Духомъ Святымъ, конечно, хранить всѣ богооткровенныя истины вѣры неизмѣнно, и все, что восприняло оно отъ Основателя нашей вѣры и спасенія, передаетъ изъ рода въ родъ въ томъ же самомъ смыслѣ и значеніи, никакъ не унижая божественныхъ догматовъ на степень простыхъ мнѣній...

Такимъ образомъ, прѣтов ψεῖδος всего ученія Шеебена о развитіи догматовъ заключается, по нашему мнѣнію, въ его неправильномъ взглядѣ на сущность церковнаго сознанія. Признавая, что всѣ вообще догматы въ собственномъ смыслѣ этого слова должны быть даны въ божественномъ Откровеніи, онъ допускаетъ въ то же время, что нѣкоторые изъ нихъ, именно—не существенные и не необходимые, могли на время исчезнуть изъ церковнаго сознанія, чтобы снова появиться въ немъ при помощи «тщательной рефлексіи», спустя цѣлыя столѣтія. Словомъ, церковное сознаніе представляется у Шеебена непостояннымъ и измѣнчивымъ. Правда, онъ отличаетъ это сознаніе, какъ руководимое Духомъ Святымъ, отъ сознанія чисто-человѣческаго и отдаетъ первому преимущество предъ послѣднимъ. Но все это преимущество сводится у него только къ тому, что изъ церковнаго сознанія ни одна истина не можетъ исчезнуть безвозвратно и безусловно, такъ что-бы она никогда не могла снова появиться въ немъ ¹⁾. Слѣдовательно, церковное сознаніе остается все-таки измѣнчивымъ и не постояннымъ, нуждающимся въ разсудочной рефлексіи для своего восполненія и усовершенствованія. Но какъ не далеко отсюда до чистаго рационализма!... И замѣчательное явленіе: самъ Шеебенъ, повидимому, со всею рѣшительностію возстаетъ противъ того рационалистическаго мнѣнія, что будто бы первоначальное апостольское сокровище вѣры (*depositum fidei*) заключало въ себѣ только нѣкоторыя немногія основныя воззрѣнія, представлявшія собою тотъ

¹⁾ См. выше въ ученіи о развитіи церковнаго преданія, стр. 140.

зародышъ, изъ котораго посредствомъ человѣческаго разума, при содѣйствіи Св. Духа, долженъ былъ развиться и дѣйствительно развился весь организмъ (corpus) церковнаго вѣроученія, — что будто бы самое сознаніе церковное формировалось только по мѣрѣ появленія церковныхъ символовъ и вѣроопредѣленій, выражающихъ содержаніе Откровенія, и что ранѣе этихъ символовъ и опредѣленій Церковь не имѣла полной догматической увѣренности въ тѣхъ или другихъ пунктахъ вѣроученія ¹⁾. Въ противоположность этому, онъ утверждаетъ, что церковныя опредѣленія не порождали догмата, но только утверждали его вопреки появлявшемуся дерзкому и сознательному сомнѣнію, которое прямо уже припималось какъ нововведеніе и искаженіе существовавшаго ученія. Но при этомъ онъ дѣлаетъ оговорку, что такъ было только «въ большинствѣ случаевъ» (in den meisten Fällen) ²⁾. Равнымъ образомъ, утверждая, что церковныя рѣшенія приносили съ собою только формулированіе догмата, а не формированіе его, онъ опять-таки добавляетъ, что такъ было только по большей части» (meistens) ³⁾, слѣдовательно не всегда. Но если такъ, если «иногда» или даже «въ меньшинствѣ случаевъ» церковныя рѣшенія все-таки «порождали» догматъ и приносили съ собою самое образованіе или «формированіе» его, — то этимъ признанъ уже рационализмъ, по крайней мѣрѣ, — въ принципѣ. И все различіе между воззрѣніями Шеебена и воззрѣніями Гюнтера состоитъ поэтому только въ томъ, что первый ограничиваетъ дѣятельность человѣческаго разума, порождающаго догматъ «меньшинствомъ случаевъ», тогда какъ послѣдній усматриваетъ его дѣятельность — въ «большинствѣ случаевъ», относя на долю первоначальнаго и непосредственнаго Откровенія только «нѣкоторыя основныя воззрѣнія, заключавшія въ себѣ зародышъ всего церковнаго вѣроученія». Но, вѣдь, понятія «меньшинства» и «большинства» очень растяжимы и неопредѣленны; и Шеебенъ, приближающій къ первому изъ

¹⁾ Мнѣніе Гюнтера. См. у Шеебена nn. 603—605.

²⁾ Ibidem.

³⁾ Ibid.

нихъ, едва ли можетъ этимъ отклонить отъ себя упрекъ въ нѣкоторой долѣ рационализма. Самое большее, что можно заключать отсюда въ его пользу, это то, что онъ—раціоналистъ не вполне послѣдовательный.

Гораздо послѣдовательнѣе его является въ данномъ случаѣ другой католическій богословъ, всего болѣе ратующій за права разума. Мы разумѣемъ, именнно, Куна, который такъ же, какъ и Шеебенъ, держится теоріи церковнаго развитія догматовъ, только выходитъ при этомъ изъ нѣкоторыхъ другихъ основаній. Шеебенъ, какъ мы видѣли, вполне признаетъ, что все догматы (въ строгомъ смыслѣ этого слова) были даны Церкви въ первоначальномъ апостольскомъ сокровищѣ вѣры; и поэтому въ своей теоріи развитія догматовъ онъ исходитъ, главнымъ образомъ, изъ того положенія, что вслѣдствіе «господствующаго вліянія въ Церкви человѣческаго фактора» ¹⁾, для большей или меньшей части ся, а иногда и для всей даже Церкви, можетъ сдѣлаться предметомъ сомнѣнія дѣйствительное существованіе нѣкоторыхъ догматическихъ истинъ въ божественномъ Откровеніи. Поэтому, устранить такое сомнѣніе, снова убѣдить вѣрующихъ въ богооткровенномъ характерѣ этихъ истинъ, словомъ, воспроизвести ихъ въ сознаніи церкви,—и есть дѣло «тщательной рефлексіи» ²⁾.

Не то встрѣчаемъ мы въ теоріи Куна. Здѣсь оказывается, что «рефлектирующее мышленіе» открываетъ постепенно такія истины, которыя церковь возводитъ въ догматы, но которыхъ совсѣмъ не было въ сознаніи церкви прежняго времени. Даже болѣе: вновь открываемыя истины являются иногда совершенно несогласными съ истинами, прежде признанными ³⁾. Такое открытіе новыхъ

¹⁾ Ibid. n. 607.

²⁾ Въ виду этого намъ кажется даже, что его теорію развитія догматовъ,—какъ она выражается, именнно, въ первой формѣ,—было бы точнѣе назвать теорію «возобновленія (возрожденія) догматовъ въ церковномъ сознаніи».

³⁾ Само собою разумѣется, что самъ Кунъ весьма далекъ отъ искренняго признанія того, что онъ дѣйствительно допускаетъ различіе между прежнею и позднѣйшею вѣрою церкви. Напротивъ, онъ очень перѣдко увѣряетъ насъ, что признаваемое имъ догматическое развитіе не есть спитетическое расширеніе догмата

истинъ церковный рефлектирующий духъ совершаетъ «отчасти по собственному внутреннему побужденію, отчасти же—по поводу еретическихъ ученій» ¹⁾. Впрочемъ, то и другое побужденіе заставляеть его идти однимъ и тѣмъ же путемъ, потому что и самое появленіе ересей подчиняется тому же закону развитія мыслящаго духа, по которому совершается и внутреннее развитіе духа церковнаго.

Въ примѣрѣ такого развитія догмата Кунъ беретъ христіанское ученіе о Богѣ и старается объяснить постепенное развитіе его съ точки зрѣнія своей теоріи ²⁾. Непосредственнымъ исходнымъ пунктомъ для развитія всего ученія о Св. Троицѣ послужила, по его мнѣнію, исконная вѣра церкви въ божественное существо (wesentliche Gottheit) Христа, какъ Сына Божія. Стремясь возвысить свою вѣру до познанія и защитить ее отъ еретическихъ ученій, церковный духъ долженъ былъ развитъ и точнѣе опредѣлить ея содержаніе. Ходъ этого развитія опредѣлялся уже самымъ содержаніемъ христіанской вѣры и обуславливался внутренними законами діалектики христіанскаго сознанія. Такъ какъ самымъ первымъ моментомъ, съ котораго должно начинать рефлектирующее мышленіе, всегда служитъ моментъ различія, то и для христіанскаго мышленія самымъ первымъ и ближайшимъ объектомъ долженъ былъ явиться Сынъ Божій, именно, какъ отличная отъ Бога, собственная божественная ипостась. Отсюда именно должно было начать свою рефлектирующую дѣятельность церковное мышленіе. Моментъ единства всегда является уже на второмъ планѣ, слѣдуя за моментомъ различія и предполагая его. Поэтому и христіанское мышленіе могло разсматривать Сына Божія, какъ суще-

черезъ присоединеніе новыхъ элементовъ и не заключаетъ въ себѣ никакого измѣненія въ существенномъ содержаніи его (Dogmatik, I, s. 165. Ср. 164—176). Но насколько справедливо это послѣднее,—объ этомъ можно заключать изъ ниже-слѣдующаго примѣра развитія догмата, который приводится у Куна и который мы стараемся передать съ возможною точностію.

¹⁾ Dogmatik I, s. 167. Bd. II, s. 99—ff.

²⁾ Это объясненіе, предлагаемое здѣсь въ сокращенномъ видѣ, излагается у него въ I т. на стр. 166—176. Сравни. Bd. II, Trinitätslehre, s. 101—107.

ство, имѣющее божеское бытіе, общее съ Богомъ, только уже въ послѣдствіи. Такъ какъ христіанское сознаніе,—псмовѣданіе Христа, какъ Сына Божія, — основывается на псмовѣданіи единства Божія и предполагаетъ его, то церковное мышленіе, различивъ Сына Божія отъ Бога, какъ особую божественную ипостась, должно было показать, что это различеніе нисколько не противорѣчитъ единству Божию, напротивъ—даже положительно гармонируетъ съ нимъ. Выполнить эту задачу оно могло двоякимъ способомъ: или чрезъ относительное подчиненіе божества Сына божеству Отца, такъ чтобы Отецъ Самъ по Себѣ былъ единственнымъ Богомъ, или же чрезъ абсолютное уравненіе Сына со Отцемъ, такъ чтобы Сынъ имѣлъ совершенно то же существо, какъ и Отецъ, и слѣдовательно — Отецъ и Сынъ были бы единственнымъ Богомъ. Конечно, нельзя сказать, чтобы оба эти способа совершенно въ равной мѣрѣ приличествовали Абсолютному Существо и также равномерно удовлетворяли своей цѣли,—соглашенію раздѣльныхъ божескихъ ипостасей съ единствомъ Божиимъ. Напротивъ, первый изъ нихъ въ этомъ отношеніи уступаетъ послѣднему и относится къ нему, какъ представленіе къ понятію. Тѣмъ не менѣе оба они одинаково были необходимы, и дойти до послѣдняго изъ нихъ можно было только чрезъ ступень перваго. Такимъ, слѣдовательно, путемъ должно было бы идти внутреннее развитіе церковнаго догмата о Св. Троицѣ. Но если теперь мы обратимся къ исторіи, то увидимъ, что и подъ вліяніемъ возникавшихъ ересей оно вступаетъ на тотъ же самый путь ¹⁾. Ересь не вѣритъ въ божественное существо Христа, какъ Сына Божія. Въ рефлектирующему мышленію сдѣланное церковію различеніе Сына Божія отъ Бога представляется непримиримымъ съ единствомъ Божиимъ. Поэтому она стремится объявить Христа или за простаго человѣка (монархіанизмъ евіонитскій, соглашающійся, впрочемъ, назвать Христа Сыномъ Божиимъ ради высшей степени помазанія Его Св. Духомъ), или же за Самого Бога (Отца) воплотившагося (монархіанизмъ патриас-

¹⁾ Основаніе для этого уже указано.

сианскій). Такъ какъ эти еретическія ученія извлекали пищу для себя изъ мнѣшаго противорѣчія церковной вѣрѣ съ истиною единства Божія, или по крайней мѣрѣ — старались оправдать себя этимъ, — то церковный духъ долженъ былъ устранить этотъ предлогъ и показать полное согласіе и гармонію своей вѣры съ монотеизмомъ. Для выполненія этой задачи отцы и учителя Церкви воспользовались ближайшимъ и простѣйшимъ способомъ: представленіемъ Отца какъ Бога, существующаго Самого по Себѣ, (Сына же — какъ истеченія изъ Бога (при чемъ они ссылались на аналогію солнца и его лучей, источника и истекающей изъ него воды, мысли и слова, духа и его мысли и т. д.). Представляя такимъ образомъ взаимное отношеніе между Отцемъ и Сыномъ, они подчиняли Последняго Первому, и, указывая на предвѣчное потенциальное единство Сына съ Отцемъ, думали доказать этимъ гармонію своей вѣры въ божество Христа съ единствомъ Божиимъ. Но, уничтожая такимъ представленіемъ обѣ указанныя ереси, церковные учителя открывали въ то же время доступъ арианству. Подчиняя Сына Богу, какъ существо, рожденное отъ Него, они давали поводъ къ тому, чтобы отрицать у Сына такія свойства, которыя не отдѣлимы отъ понятія Бога, — вѣчность, бытіе изъ Самого Себя, неизмѣняемость, — и приписывать ихъ только Отцу, какъ Богу Абсолютному, существующему чрезъ Себя Самого. Это и сдѣлалъ въ послѣдствіи Арій, думавшій, что только такимъ образомъ можно спасти монотеизмъ, не впадая въ монархіанское отрицаніе раздѣльныхъ ипостасей. Но онъ погрѣшилъ противъ вѣры отцовъ, потому что, какъ бы чрезмѣрно они ни расширяли различіе между Сыномъ и Отцемъ и какъ бы опредѣленно ни высказывали мысль о подчиненіи Перваго Последнему, — тѣмъ не менѣе никто изъ нихъ не училъ о томъ, что Сынъ произошелъ не изъ божественной субстанціи, что Онъ явился изъ ничего, абсолютно отдѣленъ отъ Бога и есть другой сущности. Словомъ, — обѣ «иносущія» (Heterusie) Сына никто изъ до-никейскихъ отцовъ не училъ; но, съ другой стороны, только немногіе изъ нихъ (какъ Калпестъ, Діонисій Римскій) возвыша-

лись до понятія «единосущія» и твердо держались его. Но за это нельзя упрекать до-никейскихъ отцовъ; напротивъ, внесенное ими въ ученіе о Троицѣ субординаціонное понятіе было совершенно необходимо. Оно должно было проложить дорогу никейскому понятію единосущія, такъ что это послѣднее должно разсматривать не только какъ слѣдствіе внѣшняго столкновенія съ аріанствомъ, но и какъ плодъ постояннаго внутренняго развитія догмата. И при такомъ развитіи самое существо вѣры остается все-таки неизмѣнимымъ. Правда, до-никейскіе отцы трактовали догматъ о Св. Троицѣ не съ такимъ совершенствомъ, съ какимъ излагали его отцы Никейскаго собора и позднѣйшіе. Но это несовершенство ихъ не было заблужденіемъ въ *опрѣ*, а только несовершенствомъ въ *познаніи* вѣры. Но когда обычное до-никейское пониманіе единства Божія съ подчиненіемъ Сына Отцу было принято Аріемъ въ такомъ смыслѣ, который противорѣчилъ преданной вѣрѣ (т. е. вѣрѣ въ божество Сына по существу),—тогда *то, что само по себѣ принадлежитъ къ области познанія и о чемъ можно было разсуждать in utramque partem* (т. е.—за и противъ), *сдѣлалось вопросомъ вѣры и исповѣданія*. Теперь всякій, кто желалъ оставаться въ единствѣ съ церковію и называть церковную вѣру своею вѣрою, долженъ былъ исповѣдывать единство существа или равенство Сына съ Отцемъ (подъ предположеніемъ ихъ вѣрности).

Таково діалектическое развитіе церковнаго догмата по теоріи Куна. Раціоналистическій характеръ этой теоріи непосредственно очевиденъ. «Рефлектирующее мышленіе» здѣсь не только возобновляетъ въ церковномъ сознаніи затмившіяся догматическія истины (какъ у Шебена), но и вновь открываетъ ихъ. Оказывается, что первоначальное сознаніе христіанской Церкви заключало въ себѣ только самыя существенныя истины, изъ которыхъ впоследствии рефлектирующее мышленіе церковнаго духа должно было развивать и всѣ другія истины, которыя въ началѣ являлись, какъ частныя мнѣнія весьма немногихъ, а затѣмъ уже превратились и въ общезначительныя догматы. И это развитіе должно было совершаться

не вдругъ, но съ необходимою постепенностію, обусловленною отчасти внутренними законами діалектическаго развитія, отчасти же внѣшне-историческими причинами,—такъ что только постепенно и спустя много времени могли явиться въ Церкви такіе, напр., догматы, какъ догматы о различныхъ Упостасяхъ въ единомъ Божествѣ и Ихъ равенствѣ и единосущіи... Даже самыя заблужденія, какъ оказывается, были неизбежны для Церкви Христовой на этомъ длинномъ и тернистомъ пути развитія. Кто же, въ самомъ дѣлѣ, согласится назвать истинною субординаціонное понятіе о Лицахъ Св. Троицы, т. е. подчиненіе Сына Отцу, а Духа Святого—Отцу и Сыну? Очевидно, это—заблужденіе. А между тѣмъ, но теоріи нашего богослова, вся до-никейская церковь была повинна въ такомъ именно субординаціонизмѣ, такъ что ученіе о равенствѣ и единосущіи Божественныхъ Лицъ было въ то время только частнымъ мнѣніемъ двухъ или трехъ учителей. И это-то заблужденіе церкви было необходимо для нея, потому что только чрезъ посредство его она могла придти къ истинѣ. Единосущіе Св. Троицы является, такимъ образомъ, плодомъ субординаціонизма,—заблужденіе непосредственно рождаетъ истину!...

Послѣ всего этого не совсѣмъ понятнымъ становится заявленіе Куна, что при такомъ діалектическомъ развитіи существенное содержаніе догмата остается неизмѣннымъ. Правда, защищая до-никейскихъ отцовъ отъ упрековъ за субординаціонизмъ, онъ утверждаетъ, что это заблужденіе ихъ не было заблужденіемъ въ вѣрѣ, но только заблужденіемъ въ познаніи вѣры,—что самый вопросъ о равенствѣ Божественныхъ Лицъ былъ тогда вопросомъ знанія, а не вопросомъ вѣры и исповѣданія,—что въ область вѣры онъ перешелъ только со времени Никейскаго собора, до того же времени о немъ позволительно было разсуждать *in utramque partem*, т. е. можно было признавать равенство всѣхъ Лицъ Св. Троицы, но можно было и отвергать эту истину. Но, во-первыхъ, если бы даже дѣйствительно равенство Божественныхъ Лицъ было первоначально истинною знанія и только со времени Никейскаго собора сдѣлалось истинною вѣры, то и въ такомъ случаѣ пришлось бы

признать измѣненіе въ содержаніи самой вѣры Церкви, такъ какъ оказалось бы, что въ періодъ до-никейскій содержанію церковной вѣры не доставало одной весьма важной догматической истины, которая привзошла въ него уже послѣ. Во-вторыхъ,—и это самое главное,—трудно согласиться съ тѣмъ общимъ положеніемъ нашего богослова, что вопросы знанія могутъ превращаться въ вопросы вѣры. Не естественнѣе ли думать, что вообще все то, что само по себѣ принадлежитъ къ области знанія, то и всегда должно оставаться таковымъ, равно какъ и наоборотъ? Поэтому, если теперь истина равенства Божественныхъ Лицъ составляетъ истину вѣры, то она, безъ сомнѣнія, была таковою же и до Никейскаго собора; и если бы до-никейская церковь отвергала эту истину, то она погрѣшала бы, именно, противъ вѣры. Отвергать слово «единосущіе» церковь, конечно, могла, не погрѣшая еще eo ipso въ вѣрѣ, потому что смыслъ этого слова не былъ еще въ точности опредѣленъ и понимать его можно было въ превратномъ смыслѣ (напр. въ монархіанскомъ или патрипассіанскомъ, даже въ гностически-валентиніанскомъ) ¹⁾. Самую же истину, выражаемую этимъ словомъ, церковь никогда не могла отвергать, не противорѣча себѣ ²⁾.

1) Дѣйствительно, извѣстенъ фактъ, что отцы Антиохійскаго собора, бывшаго въ 269 г. противъ Павла Самосатскаго, отвергли слово «ὁμοούσιος» (въ примѣненіи къ Сыну Божію), но именно въ томъ извращенномъ смыслѣ, въ какомъ понималъ его этотъ еретикъ.

2) Априорныя основанія для этого мы уже указывали, когда дѣлали замѣчаніе по поводу теоріи Шеебена. Теперь позволимъ себѣ коснуться вкратцѣ и историческихъ данныхъ. Не совсѣмъ основательно Кунъ ссылается на нѣкоторые выраженія до-никейскихъ отцовъ и тѣ аналогіи, которыя они заимствовали изъ видимаго міра для возможнаго уясненія непостижимой тайны Св. Троицы. Эти выраженія и аналогіи никакъ не могутъ идти въ доказательство всеобщаго субординаціонизма до-никейской церкви. Во первыхъ, эти выраженія у до-никейскихъ отцовъ употребляются далеко не исключительно; на ряду съ ними мы встрѣчаемъ въ ихъ твореніяхъ множество такихъ мѣстъ, въ которыхъ со всею рѣшительностію высказывается убѣжденіе въ совершенномъ равенствѣ всѣхъ Лицъ Св. Троицы. (Эти мѣста приводятся, между прочимъ, въ Догматикѣ пр. Филарета Черниг. ч. 1 §§ 61—64. Изд. 2). Даже самое понятіе «единосущія» употреблялось въ приложеніи ко Св. Троицѣ не двумя или тремя, какъ думаетъ Кунъ, но довольно многими отцами и учителями до-никейскаго періода. (Смотр. тамъ же, въ особенности о

Но въ такомъ случаѣ все развитіе церковныхъ догматовъ должно ограничить одною только внѣшнею стороною ихъ, большею или меньшею подробностію въ изложеніи и большею или меньшею точностію въ формулированіи ихъ. И только при такомъ ограниченіи можно сказать, что заблужденіе до-никейскихъ отцовъ въ ученіи о Св. Троицѣ было заблужденіемъ въ *знаніи*, а не заблужденіемъ въ *вѣрѣ*. Только подѣ условіемъ этого, именно, ограниченія можно утверждать вмѣстѣ съ нашими отечественными богословами, что «Церковь всегда понимала догматъ о Святой Троицѣ одинаково» ¹⁾, что «въ три первые вѣка она учила о семъ великомъ таинствѣ точно такъ же, какъ учить съ четвертаго вѣка до нынѣ» ²⁾. Между тѣмъ, этого-то ограниченія и не хочетъ признать Кунъ. Онъ никакъ не можетъ помнитъся съ тою мыслию, что «до-никейскіе отцы высказали совершенно то же самое и разсуждали о догматѣ Св. Троицы такъ же совершенно, какъ и отцы позднѣйшіе, только въ другихъ словахъ» ³⁾. Но если такъ, если Кунъ понимаетъ догматическое развитіе въ смыслѣ объективнаго развитія самой истины, то онъ можетъ говорить о неизмѣняемости существеннаго содержанія догмата развѣ только въ томъ случаѣ, если подѣ «догматомъ» онъ разумѣетъ не каждую отдѣльную догматическую истину, но цѣлую схему ихъ, какъ нѣчто единое, органически-связное, а подѣ «существеннымъ содержаніемъ» догмата разумѣетъ только извѣстныя существенныя истины, лежащія въ основѣ всей этой схемы,—говоря фигурально,—зерно всего организма церковнаго вѣроученія. А въ такомъ случаѣ и упомянутое заявленіе его о неизмѣняемости существеннаго содержанія догмата мы должны понимать только въ смыслѣ неизмѣннаго сохраненія въ

св. Диопсін Александрійскомъ и Тертуліанѣ). Во вторыхъ, приводи означенныя апологіи, отцы всегда признавали, что ими далеко не выражается вся умопредставляемая истина, которую они носятъ въ своемъ сознаніи, что въ языкѣ человѣческомъ они не находятъ такихъ понятій и образовъ, которые были бы достаточны для выраженія безконечной истины, заключающейся въ идеѣ.

1) Филаретъ Черниг., въ Догматикѣ, ч. 1 § 59 (изд. 2).

2) Макарій, въ Догматикѣ, ч. 1, стр. 263.

3) Dogmatik, s. 172.

Церкви тѣхъ основныхъ и существенныхъ догматовъ, которые служатъ именно зерномъ, исходнымъ пунктомъ для развитія остальныхъ догматическихъ истинъ, но не въ смыслѣ неизмѣнимости всѣхъ вообще догматовъ, слѣдовательно, и догматовъ производныхъ, появляющихся благодаря рефлектирующей дѣятельности церковнаго мышленія.

Но что сказано о догматѣ Св. Троицы, то же самое утверждаетъ Кунъ и о всѣхъ вообще догматахъ Христовой Церкви. Слѣдовательно, только самыя существенныя истины исконно находились въ церковномъ сознаніи и послужили исходными пунктами для діалектической работы рефлектирующаго мышленія; и только благодаря дѣятельности этого послѣдняго, появились всѣ остальные догматическія истины, которыя первоначально представляли собою лишь частныя мнѣнія и были достояніемъ знанія, а затѣмъ перешли въ область вѣры и послѣ авторитетнаго утвержденія Церковію—получили общеобязательное догматическое значеніе.

Но теперь возникаетъ еще такое недоумѣніе: какъ, послѣ всего сказаннаго, должно понимать тѣ, повидному, совершенно ясныя и не двусмысленныя положенія Куна, что «церковь не имѣетъ ни призванія, ни авторитета для того, чтобы создавать догматы», — что она можетъ только «провозвѣщать догматъ, данный ей Христомъ и Апостолами, утверждать его и съ точностію опредѣлять (*ὀρίσειν, discernere, definire*)» ¹⁾. Въ виду только-что изложенной теоріи догматическаго развитія, а также и въ виду того, что догматъ, по мнѣнію Куна, долженъ быть результатомъ все-таки «двухъ авторитетовъ,--христіански-апостольскаго и христіански-церковнаго» ²⁾, намъ кажется, что первое изъ этихъ положеній должно понимать только въ томъ смыслѣ, что Церковь не можетъ объявлять за догматы такія истины, которыя не имѣютъ для себя никакого основанія въ Откровеніи и не развиваются діалектически изъ самаго существа вѣры,—словомъ, что не можетъ быть догматовъ

¹⁾ Ibid. s. 192.

²⁾ Ibid. s. 189.

«чисто церковныхъ» (по терминологіи Шеебена). Что же касается второго положенія, по которому Церковь только «провозвѣщаетъ и опредѣляетъ догматъ, данный ей чрезъ Христа и Апостоловъ», то Кунъ разумѣетъ здѣсь богооткровенный догматъ именно «въ его существенномъ содержаніи». Слѣдовательно, за церковію все таки остается право раскрывать это содержаніе только постепенно, извлекать изъ него частныя истины при посредствѣ рефлексіи и объявлять ихъ за догматы сообразно съ потребностями своего времени.

Установивъ, такимъ образомъ, историческую точку зрѣнія на догматы ¹⁾, Кунъ даетъ, наконецъ, такое опредѣленіе догмата: «догматъ (de fide) есть христіанская истина (вѣры), какъ ее высказываетъ Церковь въ то время, относительно котораго идетъ рѣчь» ²⁾. Нельзя, конечно, не признать этого опредѣленія совершенно правильнымъ, если допустить, что временныя измѣненія, вносимыя Церковію въ догматы сообразно съ историческими условіями, касаются только внѣшней стороны ихъ, но не самыхъ истинъ, выраженныхъ Церковію въ догматическихъ опредѣленіяхъ. Напротивъ, въ связи съ теоріею самого Куна, который настаиваетъ, именно, на внутреннемъ объективномъ развитіи догматовъ, на развитіи самой *субстанции* христіанской истины ³⁾, и никакъ не хочетъ допустить, что «позднѣйшая Церковь учитъ тому же самому, чему учила и Церковь древняя, только другими словами»,—въ связи съ этою теоріею указанное опредѣленіе догмата должно сопровождаться весьма неблагоприятными послѣдствіями для догматической науки. А именно,—тогда пришлось бы признать уже не только то, что въ сознаніи древней Церкви не доставало нѣкоторыхъ догматическихъ истинъ, появившихся только впоследствии, но даже и то, что въ различныя времена Церковь Христова

¹⁾ Эту точку зрѣнія Кунъ признаетъ (s. 195. Anm.) единственно вѣрною и избавляющею отъ множества спутанныхъ дѣленій и подраздѣленій, какія обыкновенно устанавливаютъ богословы между догматами (что можетъ быть сказано въ частности и о Шеебенѣ. См. у него, напр., pp. 416—425).

²⁾ Ibid. s. 195.

³⁾ Bd. I, s. 220. Срав. Bd. II, s. VI.

содержала совершенно различные догматы, касательно однихъ и тѣхъ же предметовъ вѣры, за исключеніемъ лишь догматовъ самыхъ существенныхъ, которые всегда оставались неизмѣнными. А въ такомъ случаѣ нельзя было бы и требовать отъ догматиста историческихъ доказательствъ въ пользу неизмѣннаго сохраненія въ Церкви всѣхъ вообще догматовъ. Такія доказательства онъ могъ бы представить только въ пользу догматовъ самыхъ существенныхъ и основныхъ, но никакъ не производныхъ. Относительно же этихъ послѣднихъ задача его могла бы состоять развѣ только въ томъ, чтобы, уяснивъ смыслъ ихъ и указавъ основанія для нихъ въ Откровеніи, прослѣдить постепенный процессъ діалектическаго развитія ихъ, раскрыть, насколько позднѣйшія догматическія истины болѣе соотвѣтствуютъ существу предмета, сравнительно съ истинами предшествовавшими,—пожалуй также—выяснить, какія именно цѣли преслѣдовала Церковь, провозглашая эти истины, взаимнѣ прежнихъ, и насколько онѣ удовлетворяютъ этимъ цѣлямъ.

Поясимъ все это на примѣрѣ.

Мы видѣли, какъ—по теоріи Куна—должно было совершиться, и дѣйствительно совершалось, развитіе церковнаго ученія о Св. Троицѣ. Отсюда не трудно уже замѣтить, что только ученіе Церкви о единствѣ Божіемъ и Божественномъ существѣ Иисуса Христа можетъ быть доказано на основаніи документовъ преданія, какъ происходящее непосредственно отъ Апостоловъ. Эти два догмата составляли исконное достояніе церковнаго сознанія, послужили исходнымъ пунктомъ для дальнѣйшаго развитія остальныхъ истинъ, и въ теченіе всего этого развитія сохранялись въ Церкви непрерывно и неизмѣнно. Что же касается церковнаго ученія о взаимномъ отношеніи Божественныхъ Упостасей, то здѣсь, очевидно, догматистъ не можетъ уже представить такого доказательства. Изслѣдуя документы божественнаго преданія, онъ найдетъ, что со времени перваго вселенскаго собора въ Церкви проповѣдуется, какъ догматъ, ученіе о равенствѣ всѣхъ Лицъ Св. Троицы, тогда какъ до этого времени было общепринятымъ вѣрованіемъ (слѣд., догма-

томъ?) исповѣданіе подчиненнаго отношенія Сына къ Отцу и Духа Св. къ Отцу и Сыну. И причина такой невозможности вывести ученіе о равенствѣ Божескихъ Лицъ отъ временъ Апостольскихъ заключается отнюдь не въ недостаткѣ историческихъ документовъ, но, именно, въ томъ, что въ тѣ времена не могло даже и быть этого ученія. По законамъ діалектическаго развитія сознанія, Христіанская Церковь до-никейскаго періода должна была соглашать свое различіе Упостасей въ Божествѣ съ ученіемъ о Его единствѣ никакъ не иначе, какъ только чрезъ субординаціонное понятіе о Св. Троицѣ. Поэтому, догматить положительно даже погрѣшилъ бы, если бы вздумалъ все тѣ выраженія до-никейскихъ отцовъ и учителей, которыя имѣютъ субординаціонистическій оттѣнокъ, объяснять въ свѣтѣ истиннаго ученія, а также—подписывать въ ихъ твореніяхъ совершенно противоположныя выраженія, чтобы доказать всемъ этимъ, что Церковь и до перваго вселенскаго собора содержала тотъ же самый догматъ, какой содержитъ и теперь, только выражала его другими, не столь точными словами¹⁾.

¹⁾ Даже болѣе. Намъ кажется, что съ точки зрѣнія Купа догматисту пришлось бы даже упрекнуть въ «неправовѣріи» тѣхъ лемповыхъ до-никейскихъ отцовъ (имя р. Каллиста и Діонисія Римскаго), которые учили о равенствѣ и единосущіи Сына со Отцемъ. Вотъ основанія для этого. Въслѣдъ за приведеннымъ опредѣленіемъ догмата, Купъ дѣлаетъ такое замѣчаніе: «вѣрующій долженъ держаться церкви своего времени и ея сознаніе вѣры дѣлать нормою для своего сознанія: въ этомъ состоитъ правовѣріе (ортодоксія). Послѣ появленія арианскихъ споровъ и послѣ того, какъ церковь произнесла свое рѣшеніе противъ Арія и ясно объявила о единосущіи Сына со Отцемъ,—было болѣе уже не достаточно—вѣровать въ божественное существо Сына неопредѣленнымъ образомъ до-никейскаго времени. Вѣрующій долженъ раздѣлять ту точку зрѣнія вѣры, которую занимаетъ сознаніе Церкви его времени; ретроспективная апахронистическая ортодоксія необходимо была бы не жизненною и потому—не истинною; она не выражала бы познанаго единенія и согласія съ Церковію, которое характеризуетъ истиннаго вѣрующаго» (S. 195--196). Но если бы сознаніе Церкви, долженствующее служить нормою для сознанія отдѣльныхъ вѣрующихъ, было пзмѣнчиво и въ различныя времена было различно (что, очевидно, здѣсь предполагается), то должно было бы осудить и Каллиста съ Діонисіемъ Римскими, которые, такъ сказать, опередили современное имъ обще-церковное сознаніе. Въ самомъ дѣлѣ, если заслуживаетъ осужденія ретроспективность въ вѣрѣ, то послѣдовательность требуетъ такого же осужденія и для антиципаций, потому что онѣ также свидѣтельствовали бы о недостаткѣ полнаго единенія и согласія съ Церковію.

Въ виду этого, догматистъ могъ считать своею обязанностию доказать на основаніи документовъ божественнаго преданія неизмѣнное сохраненіе отъ временъ Апостольскихъ только самаго существеннаго содержанія церковной вѣры (догматовъ о единствѣ Божіемъ и Божествѣ Іисуса Христа); въ отношеніи же къ церковному ученію о равенствѣ и единосущи Сына Божія со Отцемъ такой задачи для него не могло бы существовать ¹⁾.

Къ тому же самому слѣдствію, — къ признанію въ принципѣ невозможности историческихъ доказательствъ въ пользу постоянства и неизмѣнимости всѣхъ церковныхъ догматовъ, — приводитъ, очевидно, и теорія Шеербена. Коль скоро онъ призналъ за непреложный законъ развитія церковнаго преданія то, что «только самыя существенныя и необходимыя истины всегда утверждаются и распространяются въ церкви, всѣ же остальные истины или остаются до времени такъ еще невыясненными, или же такъ помрачаются, что не составляютъ для церкви предмета непреложной вѣры», — то вмѣстѣ съ этимъ онъ призналъ уже и то, что только въ пользу неизмѣннаго сохраненія первыхъ истинъ можно требовать отъ догматиста доказательствъ изъ документовъ божественнаго преданія, по никакъ не въ пользу сохраненія послѣднихъ. Такимъ образомъ, обѣ разсмотрѣнныя теоріи развитія догматовъ, принадлежащія католическимъ богословамъ совершенно различныхъ направленій, должны привести въ сущности къ одному и тому же результату въ приложеніи къ догматикѣ.

Здѣсь, въ заключеніе нашей рѣчи о теоріи развитія догматовъ, умѣстно будетъ присоединить еще замѣчаніе, что авторитетнѣй-

¹⁾ Дѣйствительно, въ «предисловіи» ко II тому своей Догматики (Trinitatslehre) Кунъ опредѣляетъ задачу традиціоннаго доказательства въ отношеніи къ церковному ученію о Св. Троицѣ слѣдующимъ образомъ: «Традиціонное доказательство, — говоритъ онъ, — если только оно хочетъ въ дѣйствительности что-нибудь доказать, должно представить съ ясностію, что *въ основѣ прогрессирующаго развитія церковнаго ученія лежитъ одна и та же неизмѣнная истина овыри*» (Vorwort, s. VI). А такую основною и неизмѣнною истинною вѣры признается у него явственно истина единства Божія при различіи Упостасей, какъ это выясняется изъ дальнѣйшаго изложенія. (Vd. II, s. 90 f., 99 ff.).

шими представителями православно-богословской мысли эта теорія давно уже была отвергнута, равно какъ не можетъ добиться признанія отъ нихъ и въ настоящее время (не смотря на старанія нѣкоторыхъ нашихъ писателей, излишне симпатизирующихъ католицизму) ¹⁾. Такъ, еще въ 1852 г. преспомянутый святитель Московскій Филаретъ писалъ въ одномъ письмѣ къ Алексію, впоследствии архіепископу Тверскому: *«Послѣ 1800 лѣтъ существованія христіанской Церкви даютъ для ея существованія новый законъ,—законъ развитія. Известно, что написано Апостоломъ Павломъ противъ тѣхъ, которые вздумали бы благовѣствовать намъ, нежели приняли отъ Апостоловъ. Не скажутъ ли теперь ему: возьми назадъ свое ана Thema; мы необходимо должны благовѣствовать намъ, по новооткрытому закону развитія? Дѣло Божественное хотятъ подчинить закону развитія, взятому отъ дерева и травы! И если хотятъ приложить къ христіанству законъ развитія: какъ не вспомнить, что развитіе имѣетъ предѣлъ? Изъ земли выходитъ былинка, потомъ она становится деревомъ, растетъ, даетъ цвѣтъ, плодъ: развитіе кончилось; слѣдуетъ постоянная жизнь плодоношеній,—потомъ старость и разрушеніе. Сѣмя травы поспѣло въ началѣ міра, росло въ высь, процвѣло и принесло плоды въ открытіи христіанской Церкви: за симъ и по закону развитія должна слѣдовать постоянная жизнь плодоношенія; и есть ли не сохранимъ живого дерева, пни въ ветви отломятся, увянутъ, засохнутъ, или, полуотломленная, будутъ зеленѣть полужизненно, доколѣ живое древо превратится въ древо очевидно райское, а вялое, сухое, умершее поспѣется и во огонь вметнется»* ²⁾. Известенъ поводъ, которымъ было вызвано приведенное разсужденіе Филарета. Діаконъ англиканской церкви, Вильямъ Пальмеръ желалъ присоединиться къ нашей Церкви православной, но не

¹⁾ Доводы этихъ писателей, приводимые въ пользу теоріи догматическаго развитія, въ свое время подробно разбирался нами съ исторической точки зрѣнія на страницахъ «Вѣры и Разума» (1886—1888 г.).

²⁾ См. Письма Московскаго митроп. Филарета къ покойному архіеп. Тверскому Алексію, изд. преосв. Саввы, стр. 99—100 (п. № 112).

желалъ совѣмъ отказаться отъ нѣкоторыхъ догматическихъ воззрѣній, выработанныхъ христіанствомъ Запада, и въ оправданіе ихъ указывалъ на то, что всѣ они съ логическою-де необходимостію развиваются изъ основныхъ догматовъ вселенской Церкви, въ которыхъ даны какъ бы въ зародышѣ или сѣмени, что западные христіане, признавъ это развитіе, отнюдь не погрѣшили, а слѣдовали только всеобщему закону органической жизни, отъ котораго-де Церковь восточная теперь уклонилась, и что, наконецъ, вопросъ о томъ, — какія изъ новоразвитыхъ воззрѣній истинны и должны быть приняты всѣмъ христіанствомъ, и какія изъ нихъ ложны и должны быть всѣми отвергнуты — подлежить еще будущему разсмотрѣнію вселенской Церкви... И вотъ мы видимъ, — Филаретъ всею душою противится примѣненію этого закона развитія къ существованію Христовой Церкви, во-первыхъ — какъ закона новаго и недавно измышленнаго, а во-вторыхъ — какъ противорѣчащаго апостольскому завѣщанію, огражденному угрозою клятвы. Если и соглашается онъ допустить нѣкоторое развитіе въ Божественномъ ученіи вѣры, то лишь для времени, предшествовавшаго открытію христіанской Церкви, до появленія Самого Христа, возвѣстившаго человечеству не зародышъ только, но всю полноту Божественной истины. Сѣмя вѣры — по мысли святителя — было посѣяно еще въ началѣ міра, затѣмъ росло вѣки, и наконецъ въ открытіи христіанской Церкви оно раскрылось уже вполне, процвѣло и принесло плоды. Слѣдовательно, не о развитіи этого сѣмени приходится заботиться теперь членамъ Церкви Христовой, а именно о постоянномъ и неизмѣнномъ охраненіи разросшагося всемірнаго дерева во всѣхъ его частяхъ и затѣмъ объ усвоеніи спасительныхъ плодовъ его. Всякое же прибавленіе или измѣненіе, касающееся существа этого величественнаго дерева, — хотя бы оно было сдѣлано успіями даже не земныхъ человѣковъ, но и самихъ ангеловъ небесныхъ, — подлежитъ анаемѣ Апостола.

Столь же рѣшительно и въ настоящее время отвергаетъ теорію догматическаго развитія преосв. Никаноръ, архіепископъ Херсонскій. Въ Бесѣдѣ своей «о томъ, есть ли что еретическое въ Ла-

тнискон церквн?» — онъ говоритъ, между прочимъ: «Латинская церковь извратила древнюю каѳолическую вѣру уже тѣмъ самымъ, что уполномочила себя дѣлать прибавленія къ вѣрѣ; извратила тѣмъ самымъ, что усвоила себѣ въ убѣжденіи и осуществляетъ въ дѣлѣ такъ называемую теорію *развитія догматовъ*. Эта теорія ведетъ къ возведенію на степень общеобязательныхъ истинъ такихъ мнѣній, которыя, зародившись въ умахъ частныхъ лицъ, мало по малу распространяются въ массѣ вѣрующихъ и дѣлаются достояніемъ большинства. Эта теорія нужна Латинянамъ для того, чтобы оправдать всѣ тѣ догматы, которыхъ нѣтъ въ откровеніи, но которые въ Латинской Церкви будто бы выведены изъ него путемъ умозаключеній, точнѣе, которые были вымышлены латинскими богословами... Между тѣмъ, эта теорія *наубна*, такъ какъ она ведетъ къ утверженію въ латинской церкви частныхъ мнѣній въ качествѣ богооткровенныхъ догматовъ. Такъ, частное мнѣніе о непорочномъ зачатіи, возникшее на западѣ только въ XII в., возведено на степень догмата въ половинѣ XIX вѣка. А съ утверженіемъ этого мнѣнія въ качествѣ догмата, получили догматическую твердость и другія латинскія неправыя же гаданія и предположенія, какъ-то: о первородномъ грѣхѣ, о непосредственномъ твореніи каждой въ отдѣльности души человѣческой и т. д. Тоже должно сказать и объ основномъ догматѣ латинства—о старинномъ прибавленіи къ символу: *Filioque*, равно какъ и о самомъ новѣйшемъ, хотя и коренномъ догматѣ латинства, о непогрѣшимости паны. Православная же Церковь эту теорію развитія совершенно отвергаетъ. По грамотѣ восточныхъ патріарховъ, *въра, будучи уже вполне раскрыты и запечатлѣны, не допускаетъ ни убавленія, ни прибавленія, ни другого какаго-либо измѣненія, и дерзающей или сдѣлать, или совѣтовать, или замышлять сіе, уже отвергся вѣры Христовой, уже подвергся добровольно вѣчной анаѳемѣ за хулу на Святаго Духа, какъ будто онъ глаголатъ несовершенно въ писаніяхъ и на вселенскихъ соборахъ» 1).*

1) См. Церковныя вѣдомости, изд. при Свят. правит. синодѣ, 1888 г. № 24,

Какъ мы сказали выше, эта «пагубная» теорія развитія догматовъ свойственна все́мъ вообще католическимъ богословамъ—либеральнымъ наравнѣ съ ультрамонтанскими. Но богословы ультрамонтанскіе (напр., Шеобенъ, Гейррихъ) къ этой теоріи присоединяютъ еще не менѣе пагубное стѣненіе личной свободы богословствующаго ума, — стѣненіе, которое также вытекаетъ изъ ультрамонтанскаго стремленія къ возможно-большому возвышенію власти и авторитета учащей церкви, и которое также должно оказывать крайне-неблагопріятное вліяніе на догматическую науку, лишая ее всякой жизненности. Мы видѣли уже, что Шеобенъ признаетъ существованіе «чисто-церковныхъ» догматовъ, разумѣя подъ ними такія истины, которыя не даны въ самомъ Откровеніи и даже не могутъ быть выведены изъ него путемъ синтетическихъ умозаключеній, но которыя имѣютъ нѣкоторое отношеніе къ Откровенію и формально утверждены авторитетомъ учащей церкви. Нечего и говорить о безусловной обязательности такихъ догматовъ для каждаго вѣрующаго католика, слѣдовательно—и для догматиста: эта обязательность ихъ явствуетъ сама собою. Но церковный авторитетъ, по воззрѣніямъ ультрамонтанскимъ, имѣетъ большую принудительную силу даже и въ области, такъ-называемыхъ, «свободныхъ мнѣній», т. е. такихъ истинъ, относительно которыхъ не имѣется въ церкви никакихъ формальныхъ опредѣленій отъ имени верховнаго авторитета, которыя не предписаны церковными правилами, но и не отвергнуты ими. Такимъ образомъ оказывается, что, хотя въ ультрамонтанской догматикѣ и признается право существованія за «свободными мнѣніями», но—какъ говоритъ самъ Шеобенъ — «отсюда еще не слѣдуетъ, что они *безусловно свободны* и суть *простомя только мнѣнія*» ¹⁾. Свобода этихъ мнѣній только *относительная* и имѣетъ различныя степени, потому что «кромя *юридически-обязательныхъ правилъ*» ²⁾, существуютъ еще

стр. 636 и сл. А въ другомъ мѣстѣ той же статьи авторъ выражается еще рѣшительнѣе, прямо называя теорію развитія догматовъ «*еретическимъ* латинскимъ догматомъ» (№ 85, стр. 944).

¹⁾ Dogmatik, Bd. I, 426. То же у Heinrich'a Bd. II, s. 636, Anm. 2.

²⁾ Подъ которыми разумѣются формальныя церковныя предписанія.

другія, нравственно-обязывающія, правила, поступать противъ которыхъ хотя и можно, не выказывая чрезъ это формальнаго непослушанія и оскорбленія очевидно непогрѣшимой достовѣрности, однако не безъ дерзости и оскорбленія благочестію»¹⁾. На основаніи этихъ правилъ различаются у Шеебена слѣдующіе три вида католическаго ученія, не засвидѣтельствованнаго церковію, а потому достовѣрнаго и обязательнаго только *нравственно*: 1) ученіе весьма близкое къ вѣрѣ (*fidei proxima*), относительно котораго существуетъ нравственная увѣренность, что учащей церкви желательно, чтобы на него смотрѣли, какъ на непосредственно-откровенную истину (отрицаніе же такого ученія называется *haeresi proxima*); затѣмъ 2) ученіе, отрицаніе котораго весьма близко къ заблужденію (*errori proxima*); наконецъ, 3) ученіе, отрицаніе котораго безразсудно и дерзко—*temeraria*²⁾. Нельзя не замѣтить, да и самъ Шеебенъ признается, что различать все эти виды католической истины очень трудно. Слѣдовательно, догматисту суждено постоянно трепетать, какъ бы, при изложеніи своихъ частныхъ мнѣній по поводу какой-либо не догматизированной истины, не впасть въ противорѣчіе или отрицаніе нравственно-доставѣрной истины того или другаго вида. А между тѣмъ, за отрицаніе каждаго вида этой истины грозитъ, если и не анаѳема, то все-таки въ соответствующей степени строгая богословская цензура³⁾.

¹⁾ Scheeben, *ibidem*.

²⁾ п. 428.—Гейприхъ между этими тремя видами нравственно-доставѣрной католической истины помѣщаетъ еще нѣсколько промежуточныхъ степеней, обозначаемыхъ разными терминами (*Vd. II, s. 586—596*).

³⁾ *Ibid.* Сравни. весь § 30. Сущность всего ученія о «богословскихъ цензурахъ» Шеебенъ кратко выражаетъ въ другомъ мѣстѣ (п. 44), говоря вообще, что предметомъ ихъ служить «*opinio fidei aliquo modo nociva*» (т. е. мнѣніе, каковымъ-либо образомъ вредное для вѣры). Понятно послѣ этого, какой широкій просторъ предоставляется цензорскому наказанію, и какія тѣсныя, а мѣстѣ и неопредѣленныя, границы полагаются для свободнаго мышленія богослова!... По разъясненіямъ Клеутгена, осужденію и запрещенію подлежатъ всякое сочиненіе, въ которомъ находится: а) *sententiae erroneae*,—когда авторъ отрицаетъ хотя и не ученіе самой церкви, но все-таки строгіе выводы изъ него; б) *haeresi proxima*,—когда авторъ поучаетъ чему-нибудь такому, что, если и не все, однако же очень многимъ уважаемымъ богословамъ кажется тождественнымъ съ ересью; в) *de haeresi sus-*

Въ настоящее время такой взглядъ на свободу частныхъ мнѣній нашель для себя официальное подтвержденіе въ торжественной «конституціи» Ватиканскаго собора, такъ что теперь онъ долженъ сдѣлаться обязательнымъ для каждаго истинно-католическаго богослова ¹⁾.

Но что касается самого Шеибена, то у него этотъ взглядъ сложился еще ранѣе Ватиканской конституціи ²⁾, и потому, кажется, мы имѣемъ полное право разсматривать его взглядъ, именно, какъ слѣдствіе его личныхъ, крайне-ультрамонтанскихъ убѣжденій. При томъ же, Шеибенъ вполне убѣжденъ, что при его взглядѣ догматическая наука получитъ весьма много пользы, потому что въ такомъ случаѣ всѣ тѣ заключенія, которыя были развиты изъ догматовъ еще во времена схоластики и которыя были одобрены цер-

pectae,—когда онъ проповѣдуетъ вещи, которыя стоятъ въ большей или меньшей связи съ извѣстнымъ ученіемъ и потому возбуждаютъ основательное опасеніе, что авторъ преданъ ему; d) *male sonantes*,—когда онъ, уклоняясь отъ церковнаго словоупотребленія, приближается къ выраженіямъ сектантовъ; e) *praeiudicium offensivae*,—когда авторъ относительно церковныхъ вѣрующій, обычаевъ и учреждений, выражается такимъ способомъ, отъ котораго въ вѣрующіихъ легко уменьшается благоговѣніе; f) *scandalosae*,—когда онъ поучаетъ чему-нибудь такому, что можетъ послужить поводомъ къ уклоненію другихъ отъ истинной вѣры; g) *seditionae*,—когда авторъ защищаетъ взгляды, которые могутъ поколебать вѣрующіихъ въ ихъ покорности учащей церкви; h) *temerariae*,—когда онъ противорѣчитъ согласному ученію знаменитѣйшихъ церковныхъ писателей, хотя и не въ вопросахъ вѣры, а все-таки въ отношеніяхъ съ нею въ какой-нибудь связи. (См. Klentgen, Theologie der Vorzeit, Bd. I, s. 132 ff., 2^o Aufl. Срав. у Heinrich'a Bd. II, s. 588 ff.). Не подлежитъ сомнѣнію, что, при такихъ правилахъ католической богословской цензуры, Index librorum prohibitorum не будетъ жаловаться на недостатокъ содержанія...

¹⁾ Эта конституція выветъ въ виду, именно, то либеральное направленіе, возникшее еще въ 17 столѣтіи, которое во имя «терпимости» (Tolérance) и «интересовъ науки» все, что не есть догматъ въ строжайшемъ смыслѣ, объимаетъ какъ «свободное мнѣніе, или какъ adiaphorum—безразличное». Усмотрѣвъ въ такомъ направленіи опасность для «цѣлости и чистоты вѣры», такъ какъ вслѣдствіе его «для многихъ сыновъ католической церкви мало по-малу уменьшилось число обязательныхъ истинъ», конституція опредѣляетъ, что «не достаточно избѣгать только еретической злобы, но необходимо еще тщательнѣе избѣгать и тѣхъ заблужденій, которыя болѣе или менѣе приближаются къ ней». См. у Шеибена, п. 429.

²⁾ Прежде чѣмъ высказать этотъ взглядъ въ своей догматикѣ, онъ развивалъ уже его въ своихъ журнальныхъ статьяхъ (въ жур. Katholik, 1867 г.).

ковію, будутъ признаны «дѣйствительнымъ достояніемъ науки о вѣрѣ»; тогда какъ противоположное либеральное направленіе, осужденное въ упомянутой «конституціи», смотритъ на эти заключенія, какъ на «безразличныя для богословія», и даже клеймитъ ихъ подъ часъ названіемъ «схоластическихъ умствованій и тонкостей»¹⁾. Но если такъ, если при этомъ принять во вниманіе и то обстоятельство, что схоластическіе богословы были чрезвычайно изобрѣтательны на самыя мудренныя умозаключенія и что едва ли есть такой недогматизированный предметъ вѣры, по поводу котораго въ ихъ трудахъ не нашлось бы множества самыхъ разнообразныхъ мнѣній, болѣе или менѣе одобренныхъ Римскою церковію, то для насъ будетъ ясно, что отъ новѣйшаго ультрамонтанскаго богослова трудно ожидать теперь какой-либо самостоятельности даже въ области свободныхъ мнѣній,—въ ихъ выборѣ и критической оцѣнкѣ²⁾. А такой результатъ едва ли можно признать благопріятнымъ для догматической науки.

Но взглянемъ на этотъ предметъ съ другой стороны. Каково должно быть отношеніе догматиста къ этимъ свободнымъ мнѣніямъ, болѣе или менѣе одобреннымъ церковію? Намъ извѣстно то отношеніе, какое требуется отъ всѣхъ вѣрующихъ къ такъ-называемымъ «чисто-церковнымъ» догматамъ. Вѣрующіе обязаны безпрекословно принимать эти догматы (по Гейнриху—вѣровать въ нихъ «*fide ecclesiastica* и только *mediate divina*»), потому что они исходятъ отъ верховнаго авторитета,—но въ то же время они не обязаны непременно вѣровать въ нихъ божественною вѣрою, потому что они не объявлены за откровенное слово Божіе³⁾. Говоря

1) Ibid. n. 431.

2) И дѣйствительно, говоря о прогрессѣ богословія, Шеєбенъ утверждаетъ, что этотъ прогрессъ никакъ не можетъ состоять въ «исправленіи логическихъ заключеній», когда они, заслуживъ явное или молчаливое одобреніе церкви, обратились уже въ дѣйствительный капиталъ церковной науки. (См. n. 1015 с.). Если и можетъ быть позволено догматисту «исправленіе» чуждыхъ частныхъ мнѣній, которыя противоположны его взглядамъ и которыя онъ считаетъ ошибочными, то это только въ томъ случаѣ, когда дѣло идетъ о мнѣніяхъ, которыя прежде того не были признаны церковію за истинныя. (См. n. 1016 в.).

3) См. выше, стр. 332—333. Срав. у Гейнриха, т. II, стр. 635—636.

короче и проще, — вѣрующіе обязаны показать внѣшнее согласіе съ этими догматами, не будучи внутренно убѣждены въ ихъ божественномъ происхожденіи и истинности. Но если таково должно быть отношеніе вѣрующихъ, слѣдовательно—и догматиста, къ церковнымъ догматамъ, то тѣмъ болѣе такое же чисто-внѣшнее, вынужденное отношеніе должно имѣть мѣсто и при разсужденіи о свободныхъ мнѣніяхъ, снискавшихъ молчаливое одобреніе церкви. Все это догматистъ, подъ страхомъ цензуры, долженъ принимать и излагать въ своей догматикѣ, хотя бы внутренно былъ и не согласенъ съ ними. А въ такомъ случаѣ для него едва ли уже возможно то внимательное и усердное изслѣдованіе своего предмета, которое всегда обуславливается собственными симпатіями ученаго и которое непременно является, коль скоро дѣло идетъ не о навязанныхъ взглядахъ и сужденіяхъ, но о глубоко-жизненныхъ внутреннихъ убѣжденіяхъ. Въ такомъ случаѣ и догматика должна въ значительной мѣрѣ получить безжизненный характеръ простаго реферата, въ которомъ авторъ представляетъ докладъ о состояніи церковнаго ученія въ извѣстное время, не чувствуя никакой внутренней связи съ цѣлою (хотя, конечно, и не самою существенною) частію этого ученія.

Такимъ образомъ, кромѣ стѣсненія свободы личнаго мышленія, ультрамонтанское стремленіе къ безграничному возвышенію авторитета учащей церкви должно внести въ догматическую науку, наконецъ, сухой и безжизненный внѣшній формализмъ.

Приступая къ настоящему своему изслѣдованію, мы въ самомъ началѣ высказали мысль, что оно будетъ имѣть интересъ не только отвлеченно-научный, но вмѣстѣ и практической, такъ какъ поможетъ, между прочимъ, рѣшить вопросъ о томъ, какими католическими богословами съ бѣльшимъ правомъ и удобствомъ могутъ руководствоваться наши православные богословы въ своихъ догматическихъ работахъ. И теперь смѣемъ надѣяться, что отвѣтъ на этотъ вопросъ дается нашимъ изслѣдованіемъ довольно ясный. Для насъ выяснилось, именно, что изъ новѣйшихъ католическихъ

богослововъ либеральные (антисхоластички) стоятъ гораздо ближе къ православному ученію, нежели богословы ультрамонтанскіе (новосхоластички). У первыхъ, по крайней мѣрѣ, истинный древне-церковный взглядъ на Св. Писаніе и Преданіе не такъ искаженъ, какъ у послѣднихъ. И если силою историческихъ обстоятельствъ они вынуждаются оправдывать нѣкоторыя догматическія нововведенія своей церкви, то для этого пользуются лишь теоріею развитія догматовъ, воздерживаясь отъ явно-грубаго извращенія свидѣтельствъ Писанія и Преданія. Да и самая теорія развитія догматовъ получаетъ у нихъ основу болѣе глубокую и твердую, чѣмъ у ультрамонтанъ. Тогда какъ для ультрамонтанской теоріи высшимъ и послѣднимъ основаніемъ служитъ власть и авторитетъ верховнаго церковнаго учительства, причемъ въ угоду послѣднему фанатически отвергаются все, даже самыя явныя и очевидныя, показанія исторіи,—теорія либеральныхъ католиковъ ищетъ для себя основаній не въ этой исключительной власти церковнаго авторитета, а напротивъ—въ объективныхъ процессахъ историческаго развитія; оттого къ свидѣтельствамъ исторіи богословы эти относятся сравнительно съ большимъ уваженіемъ и деликатностію, не рѣшаясь произвольно попрать права общечеловѣческаго разума, когда напр., въ пользу какихъ-нибудь папствескихъ новшествъ не имѣется ни малѣйшихъ, даже кажущихся только, основаній въ исторіи.

Слѣдовательно, при правилахъ либеральныхъ католиковъ лучше (нежели при воззрѣніяхъ ультрамонтанъ) можетъ сохраниться самая чистота церковнаго вѣроученія, ибо меньше дается мѣста субъективному произволу, а равно и *требованія науки* будутъ болѣе удовлетворены, ибо права разума человѣческаго находятъ себѣ большее признаніе...

А. Шосткинъ.

СОВРЕМЕННАЯ АПОЛОГИЯ

ТАЛМУДА И ТАЛМУДИСТОВЪ.

(Продолженіе *).

ХІІ.

Нѣтъ сомнѣнія, что сущность истиннаго богослуженія, сопровождающагося такими или иными обрядами, установленіями и праздничными дѣйствіями, состоитъ въ сообщеніи молящемуся возможности войти въ непосредственное общеніе съ міромъ горнимъ и съ самимъ Божествомъ. Моментъ, когда духъ нашъ отрѣшается отъ всякихъ земныхъ и эгоистическихъ волненій, когда мысленно возносится на Небо и изливается въ потокѣ хваленія и прославленія Высочайшаго Существа, и есть именно тотъ моментъ, когда молящійся живетъ жизнью небесною, приближается къ престолу благодати и входитъ въ непосредственное общеніе съ Божествомъ. Въ этомъ состоитъ задача, цѣль и сущность истиннаго богослуженія. Понятно, поэтому, гдѣ нѣтъ отреченія отъ эгоистическихъ стремленій, гдѣ нѣтъ пожертвованія личными интересами, гдѣ духъ человѣческій обуреваемъ самолюбіемъ, гордостію, недоброжелательствомъ (Мар. 11, 25), или другими своекорыстными порывами (1 Петр. 3, 7—12); тамъ сердце человѣческое далеко отстоитъ отъ престола благодати, тамъ Отецъ Небесный не можетъ сообщить молящемуся Духа Своего, не можетъ вмѣстѣ

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ», 1889 г., № 13.

съ возлюбленнымъ Сыномъ Своимъ прійти къ душѣ молящейся и сотворить у ней (вою святую обитель (Іоан. 14, 23); словомъ, тамъ имѣть и не можетъ быть общенія души человѣческой съ горнимъ міромъ. Понятно далѣе и то, какое значеніе должна имѣть талмудическая молитва,—вся проникнутая гордостію, племеннымъ превозношеніемъ, эгоистическими мечтаніями, націоналистическою враждебностію и пр.,—въ дѣлѣ истиннаго богослуженія и богообщенія. Сознаніе собственнаго недостойнства и смиренное прошеніе о благодатномъ исцѣленіи души, очищеніи ея отъ всякаго грѣха, вотъ первое условіе для истиннаго богообщенія; но именно его-то и недостаетъ у талмудистовъ. «Горе вамъ книжники и фарисее лицемери, говорили ижекогда Спаситель, яко затворяете царствіе Небесное предъ чловѣки: вы бо не входите, ни входящихъ оставляете внити (Мат. 23, 13)». «Лицемери, добре пророчествова о васъ Исаіа, глаголя: приближаются Миѣ людіе сіи усты своими, и устнами чтутъ Мя: сердце же ихъ далече отстоитъ отъ Мене: всуе же чтутъ Мя, учаще ученіемъ, заповѣдемъ чловѣческимъ (Мат. 15, 7—9)».

И однакоже, быть можетъ, ни одинъ народъ въ мірѣ не считаетъ себя въ такомъ близкомъ общеніи съ міромъ горнимъ, какъ талмудическіе евреи. Талмудистъ думаетъ, что онъ всю жизнь проводитъ въ непрерывномъ общеніи съ духовнымъ міромъ. Лучшимъ подтвержденіемъ этого служатъ его ежедневныя богомоленія. Едва только еврей пробуждается отъ сна, онъ спѣшитъ исполнить «приказъ не прикасаться едямъ», т. е. заповѣдь объ омовеніи рукъ. Для чего же это? Для того, чтобы прогнать злыхъ духовъ, которые, по ученію раввиновъ, во время сна, садятся на пальцахъ рукъ. Въ талмудѣ говорится: «надобно обращать тщательное вниманіе на то, чтобы обливать водою руки три раза; потому что до этого обливанія на нихъ пребываетъ злой духъ, который сидитъ на рукахъ и который не прежде оставляетъ руки, какъ послѣ троекратнаго обливанія водою. Поэтому, опасно прикасаться подобными руками къ носу, глазамъ и ушамъ, по причинѣ злого духа, пребывающаго на рукахъ» (Orach Chajim, § 1). Исполнивши

обрядъ омовенія, еврей спѣшитъ освятить себя и войти въ ближайшее общеніе съ міромъ горнымъ при посредствѣ дневного богослуженія. Однимъ изъ средствъ этого освященія служатъ повседневныя молитвы. Въ своемъ повседневномъ богослуженіи, евреи прославляютъ Творца вселенной; но они прославляютъ Его преимущественно за то, что Онъ избралъ ихъ однихъ изъ среды всѣхъ остальныхъ людей, на нихъ однихъ излить преимущественныя милости Свои и имъ однимъ обѣщать исключительныя Свои блага: «Благословенъ Ты, говорятъ они, Господи Боже нашъ и Богъ предковъ нашихъ, Богъ Авраамовъ, Богъ Исааковъ и Богъ Іаковлевъ, Богъ великій, сильный и страстный, благій и милостивый воздаятель, Творецъ всего, *помяцій благодетеле предковъ нашихъ и сыновъ сыновъ ихъ испосылающій избавителя и пр.* (см. кн. Сидеръ стр. 56)». Самыя же священные минуты ежедневнаго талмудическаго богомоленія наступаютъ, когда еврей со всѣми ангелами поютъ «Кдышо» т. е. ангельскую пѣснь: «Святъ! Святъ! Святъ! Господь Саваоѣ! весь свѣтъ исполненъ славы Его!» При этомъ молящіеся, если находятся въ синагогахъ, встаютъ съ своихъ мѣстъ и трижды скачутъ, желая этимъ образно выразить, что они отрываются отъ земли, вступаютъ въ общеніе съ ангелами и вмѣстѣ съ ними воспѣваютъ трпсвятую пѣснь. О. Алексѣевъ замѣчаетъ, что молитва эта считается столь священной для евреевъ, что каждый изъ нихъ, проходя мимо синагоги и услышавъ ее, считаетъ долгомъ своимъ остановиться и пѣть ее со всѣми молящимися. Послѣ этого молящіеся воспоминаютъ о чудесахъ Божіихъ, совершившихся въ народѣ израильскомъ; и этимъ усиливаютъ и поддерживаютъ высокое самосознаніе о себѣ и о своемъ народѣ. На ряду съ моленіями «Кдышо», по глубокому благоговѣнію къ нимъ, надобно поставить молитвы «Шеменесере», т. е. 18 обязательныхъ молитвъ, которыя евреи почему-то читаютъ стоя (еврей спятъ во время своихъ богослуженій), обратившись лицомъ къ Востоку и отступивши на одинъ шагъ отъ своихъ сѣдалищъ. Это обыкновенныя талмудическія молитвы, въ которыхъ выражены скорбныя воли израильтянъ о скорѣйшемъ пришествіи

Мессии, о сооружеиіи храма и о немедленномъ мщеніи Божиємъ всѣмъ притѣснителямъ евреевъ. Молитвы эти, какъ утверждаютъ раввины, установлены Ездрую во время пребываиія евреевъ въ плѣну; но христіанская церковь не знаетъ ихъ. Весь духъ этихъ молитвъ можно выразить въ слѣдующихъ немногихъ словахъ: глубокая вѣра въ свое превосходство предъ остальными народами и недоброжелательство ко всему чужеземному. Такимъ образомъ, благочестивый еврей, при помощи своего дневного богослуженія, во весь день сохраняетъ высокое самосознаніе о себѣ и о своемъ народѣ; проникается искреннимъ убѣжденіемъ въ своемъ содружествѣ съ міромъ горнимъ; и чувствуетъ свое неизмѣримое превосходство предъ всѣмъ остальнымъ міромъ, ему враждебнымъ, какъ думаетъ онъ. Даже лежа на постель, послѣ дневныхъ трудовъ и заботъ, онъ въ полголоса говоритъ: «Вотъ я легъ, усну и уповаю, что пробужусь невредимымъ, ибо Господь защитникъ мой. Онъ сохранитъ и спасетъ меня отъ всякаго зла. Не дремли же, Стражъ израилевъ, Іегова, на Тебя уповаю! Уповаю на Тебя, Господи! На спасеніе Твое уповаю день и ночь!». Затѣмъ онъ говоритъ ангеламъ: «именемъ Господнимъ молю васъ, святые ангелы, сохраните меня отъ всякаго зла: съ правой стороны огради меня архангелъ Михаилъ, съ лѣвой—Гавріилъ, впереди—Уриилъ, сзади—Рафаилъ, а надъ головой моею да почіетъ Духъ Святой (Шехина). Въ руцѣ Твои, Господи, предаю духъ мой!». Съ этими словами благочестивый талмудистъ и засынаетъ ¹⁾).

Итакъ, талмудистъ сохраняетъ самое живое убѣжденіе въ своемъ высокомъ превосходствѣ предъ всѣми остальными народами и въ своей особенной близости къ міру горнему; онъ находится въ привилегированныхъ отношеніяхъ къ этому міру. И странное дѣло, это убѣжденіе талмудистъ сохраняетъ даже тогда, когда ясно сознаетъ, что на немъ и на соплеменникахъ его тяготѣетъ гнѣвъ Божій. Вотъ уже истекаетъ вторая тысяча лѣтъ, а еврей, не смотря

¹⁾ «Всѣхъ православнаго христіанина изъ евреевъ в пр.» А. Алексѣева. Повгородъ. 1878 г. стр. 242—251.

на свои богомоленія и на свою близость къ Богу, остаются странниками и пришельцами среди народовъ иноплеменныхъ. Какъ объяснить это явленіе? Чѣмъ поддерживается и на чемъ утверждается высокое религіозное самочувствіе талмудистовъ и живое убѣжденіе ихъ въ преимущественномъ общеніи съ небомъ, сравнительно съ остальными, хотя бы то и христіанскими народами?

Безъ сомнѣнія, разъясненія этого явленія надобно прежде всего искать въ историческихъ условіяхъ еврейскаго народа. Было время, когда евреи находились въ живомъ общеніи съ Богомъ, и воспоминаніе объ этомъ общеніи никогда не прекращалось среди нихъ. Но этого мало. Фарраръ говоритъ, что отличительною особенностію восточнаго и преимущественно семитическаго ума является то, что онъ въ каждомъ событіи, даже самомъ обыкновенномъ, видитъ прямое вмѣшательство сверхъестественной силы—безчисленныхъ невидимыхъ слугъ божественной воли—какъ добрыхъ, такъ и злыхъ; и что основныя формы этихъ вѣрованій, по сознанію самихъ евреевъ, заимствованы были ими въ Вавилонѣ ¹⁾. Подъ вліяніемъ этихъ то этнографическихъ и историческихъ условій своей жизни талмудисты выработали особенныя воззрѣнія на свои отношенія къ Богу и міру горнему. Мы имѣли уже случай замѣчать, что талмудическій антропоморфизмъ есть особенный, еврейскій антропоморфизмъ, и талмудическое небо есть особенное, еврейское небо. Талмудическій Богъ и талмудическіе небожители отличаются такими же національными чертами, напр., общительностію, подвижностію, страстностію и пр., какими отличаются въ своей жизни и всѣ обыкновенные евреи; и все это запечатлѣно у талмудистовъ характеромъ грубо пластическимъ или матеріалистическимъ. Даже г. Хвольсонъ, этотъ пристрастный защитникъ талмудистовъ, говоритъ, что въ агадѣ, на ряду съ чистыми понятіями о Богѣ, распространены грубыя, антропоморфическія воззрѣнія на божество, и только въ средніе вѣка, т. е. послѣ составленія талмуда, среди іудейскихъ ученыхъ стало распространяться ученіе о томъ, что

¹⁾ «Жизнь Иисуса Христа». 1887 г. стр. 632—3.

Богъ не мыслимъ, какъ тѣло, что Онъ не имѣетъ ничего тѣлеснаго и что Ему нѣтъ никакого подобія ¹⁾. Но, разумѣется, это новое направление осталось чуждымъ для простой массы талмудистовъ. Масса по прежнему думаетъ, что для общенія съ Богомъ и Его Небожителями, нѣтъ надобности заботиться о какой-либо особенной святости въ христіанскомъ смыслѣ, нѣтъ надобности заботиться о чистотѣ сердца, о высокнхъ помыслахъ души и пр.; надобно только умѣть благоугодить Ему. Ученіе Спасителя о блаженствахъ непонятно талмудисту; онъ не доразвился до него. Талмудистъ ищетъ и находитъ болѣе доступныя средства для благоугожденія своему Богу и для общенія съ міромъ горнимъ. Какія же это средства?

Прежде всего это глубокое изученіе закона и вообще талмуда. Кто не изучаетъ ихъ, тотъ *ам-мааренъ*, человекъ низкій, ничтожный; напротивъ того, кто углубляется въ нихъ и постигаетъ ихъ, тотъ достигаетъ высочайшихъ степеней святости, входитъ въ непосредственное общеніе съ міромъ горнимъ и становится даже величайшимъ чудотворцемъ. Это несомнѣнно подтверждаетъ талмудъ. Вотъ, напримѣръ, что говорится въ немъ: «Наши раввины повѣствуютъ, что Гилзелъ старшій имѣлъ восемьдесятъ учениковъ, изъ которыхъ тридцать достигли такого достоинства, что на нихъ почивала Шехина (Духъ Божій, величіе Божіе), какъ на нашемъ учителѣ Моисеѣ; другіе же тридцать сподобились такого достоинства, что по своей волѣ останавливали солнце, какъ Іисусъ,

¹⁾ «О нѣкоторыхъ средне-вѣковыхъ обвиненіяхъ противъ евреевъ», стр. 57. Чтобы изобразить, напримѣръ, страшную силу Яговы, древніе талмудисты говорили, что отъ правой руки Яговы до лѣвой надобно считать 77 разъ по 10,000 миль. Подомы Царя царей имѣютъ 30,000 миль. Отъ пяты до колѣнъ надобно считать 19 разъ по 10,000 миль; отъ колѣнъ до чреслъ—12 разъ по 10,000 миль и еще 4 мили; отъ бедръ до шепъ—24 раза по 10,000 миль; корона на Яго головѣ занимаетъ 60 разъ по 10,000 миль и пр. Разумѣется, и ангелы отличаются подобными же пластическими чертами. Высшій, напримѣръ, по возрасту ангелъ Сандальфонъ превышаетъ остальныхъ ангеловъ столько, сколько человекъ могъ-бы пройти въ теченіе пяти столѣтій. Онъ постоянно находится возлѣ престола Божія, надѣваетъ на Господа вѣнецъ и приглашаетъ остальныхъ ангеловъ славить Бога и пр. Подобныя талмудическія воззрѣнія на міръ духовный и телерь еще существуетъ среди темныхъ талмудическихъ массъ.

сынъ Навина; остальные же двадцать занимали (по своему достоинству) средину между ними. Самымъ замѣчательнымъ изъ нихъ былъ Ионаанъ, сынъ Узіела, а самымъ низшимъ Іохананъ, сынъ Саккап. Объ этомъ послѣднемъ говорятъ, что онъ въ совершенствѣ изучилъ священное писаніе, мишну, гемару, выводы агады, тонкости закона и (его) толкователей, доказательства отъ легчайшаго къ труднѣйшему и наоборотъ, равно какъ доказательства отъ подобія къ подобію, исчисленіе движенія солнца и луны, выводы изъ сравненія числовыхъ отношеній словъ (Gematria), притчи о виноградникахъ и лисицахъ, языкъ демоновъ, языкъ деревьевъ, языкъ служебныхъ ангеловъ и пр.» (Baba Bathra, fol. 134, pag. 1). Для чего же онъ все это изучать? Для чего ему надобно было узнавать языкъ ангеловъ и демоновъ? Для того, отвѣчаетъ Раши, этотъ самый распространенный среди талмудистовъ комментаторъ, чтобы властвовать надъ ними, т. е. чтобы заклипать или изгонять демоновъ и пользоваться силами ангеловъ. Отсюда онъ дѣлаетъ выводъ, что полезно обращаться за совѣтами къ святымъ раввинамъ и носить, напримѣръ, амулеты, составленные подобными святыми мужами, для предохраненія себя отъ болѣзней, для исцѣленія отъ нихъ и для предупрежденія другихъ несчастныхъ случаевъ жизни. Очевидно, талмудъ, желая наполнить вселенную божественною дѣятельностію, создаетъ какую то фантастическую физіку, которая если и не отвергаетъ существованіе естественныхъ причинъ, то повсюду умножаетъ сверхъестественныхъ агентовъ и населяетъ пространство мпріадами ангеловъ и демоновъ, такъ или иначе вліяющихъ на ходъ естественныхъ законовъ. Существуютъ впрочемъ и обыкновенныя или общедоступныя средства убѣдиться въ этомъ, и войти въ общеніе съ міромъ духовъ, хотя средства эти не даютъ человѣку никакой сверхъестественной власти, или даже—опасны. Раввинъ Абба Веніаминъ говоритъ: «Если бы глазъ могъ видѣть духовъ, то ни одно созданіе не могло бы устоять (не было бы видимо) отъ множества злыхъ демоновъ. Абай говоритъ: они существуютъ въ большемъ числѣ, чѣмъ мы, и окружаютъ насъ подобно насыпи на плотницѣ. Раввинъ Гуна говоритъ:

каждый изъ насъ имѣеть тысячу демоновъ съ своей лѣвой стороны, и десять тысячъ съ своей правой стороны. Рабба говоритъ: утомленіе, часто случающееся въ субботу во время проповѣди, происходитъ отъ нихъ. Когда мы во время колѣнопреклоненія внезапно засыпаемъ, то это происходитъ отъ нихъ. Быстрое изнашиваніе одеждъ раввина зависитъ отъ того, что они втираются въ эти одежды. Если иногда голени наши какъ будто бы разбиты, то этому причиной они же. Кто хочетъ убѣдиться въ существованіи ихъ, тотъ пусть возьметъ просѣянаго чрезъ сито пшеница и посыплетъ имъ вокругъ своей постели; на другой день онъ увидитъ какъ будто бы слѣды ногъ пѣтуха. А кто хочетъ ихъ видѣть, тотъ пусть возьметъ новорожденную черную и прежде другихъ рожденную кошку, которой мать тоже была бы перворожденною и черною; пусть сожжетъ ее и затѣмъ превратитъ въ порошокъ, и пусть посыплетъ свои глаза (этимъ порошокомъ) и онъ будетъ видѣть ихъ. При этомъ, однако же, онъ долженъ всыпать порошокъ въ желѣзную трубочку и наложить на нее желѣзную печать, что бы нельзя было изъ нея похитить порошка. Послѣ этого надобно занечатать и другое отверстіе трубы, чтобы не причинить себѣ вреда. Равъ Биби, сынъ Абая, произвелъ этотъ опытъ и причинилъ себѣ вредъ, но раввины помолвшись о немъ, и онъ исцѣлился» (Berachoth fol. 6, pag. 1).

Но, быть можетъ, только древніе раввины достигали подобныхъ удивительныхъ знаній, подобнаго общенія съ сверхъестественнымъ міромъ и подобнаго властвованія надъ міромъ ангельскимъ и демонскимъ? Напротивъ, сверхъестественная власть и даръ чудотворенія никогда не исчезаютъ среди талмудистовъ. Мы имѣли уже случай упомянуть о цадикѣ Бештѣ, который въ пятидесятихъ годахъ прошедшаго столѣтія творилъ великія чудеса, удостоился быть принятымъ въ небесный сенатъ и получилъ возможность своимъ заступничествомъ вліять на опредѣленія небснаго сената и на судьбу человѣчества. Подобныхъ чудотворцевъ среди талмудистовъ есть достаточно. Талмудисты вѣрятъ, что міръ стоитъ или держится на цадикахъ (благочестивыхъ раввинахъ); онъ ру-

шился бы, если бы не было ихъ. Талмудисты вычислили, что въ каждый моментъ существованія міра есть не менѣе 36 цадиковъ (Тамедвудъ цадикимъ). О. Алексѣевъ увѣряетъ, что въ каждой юго-западной губерніи имѣется по одному цадіку, или, по крайней мѣрѣ, по одному на округъ ¹⁾. Какъ достигается званіе цадика? Очень просто. Надобно въ совершенствѣ изучить талмудъ и каббалу, надобно проявить опыты чудотвореній, и хасиды (фарисеи) непременно провозгласятъ такого человѣка мѣстнымъ или окружнымъ цадикомъ. Въ цадики попадаютъ не только любимые ученики цадиковъ, но иногда и родные сыновья ихъ, которымъ ихъ отцы передаютъ все приемы и тайны цадикизма. Къ цадіку со всѣхъ сторонъ спѣшатъ тогда съ дарами, и онъ изливаетъ на всѣхъ обращающихся къ нему свои милости: врачуетъ болѣзни, подаетъ совѣты, спасаетъ бѣдствующихъ, успокоиваетъ страждущихъ, разрѣшаетъ безплодіе женщинъ и пр. и пр. Многіе цадики пользуются величайшею славой; простое собесѣдованіе съ ними составляетъ величайшую радость для правовѣрующихъ талмудистовъ.

Какъ можно объяснить себѣ эту удивительную вѣру талмудистовъ въ сверхъестественную или чудотворную силу цадиковъ и святыхъ раввиновъ? Какъ надобно понимать это? Многіе христіанскіе писатели объясняютъ это шарлатанствомъ или обманомъ со стороны цадиковъ. Конечно, говоря вообще, съ этимъ надобно согласиться. Но нельзя объяснять однимъ шарлатанствомъ глубокой вѣры талмудистовъ въ цадикизмъ. Обманъ и шарлатанство раньше или позже были бы поняты, изобличены и отвергнуты съ негодованіемъ. Въ ветхомъ завѣтѣ часто являлись ложные пророки, которые были обличаемы истинными пророками. Но не шарлатанами или обманщиками ложные пророки являлись въ своихъ собственныхъ глазахъ и въ глазахъ прибѣгающихъ къ нимъ. Поэтому надобно думать, что и цадики суть глубоковѣрующіе талмудисты и имѣютъ дѣло съ такими же вѣрующими талмудистами. Этою то взаимною вѣрою, переходящею въ нѣкоторое состояніе

¹⁾ «Всѣди правосл. христіанна изъ евреевъ и пр.» тамъ-же, стр. 251.

безусловнаго довѣрія (гипноза), и можно объяснить себѣ это странное явленіе. Дѣло въ томъ, что въ талмудѣ содержатся указанія на многія, болышею частію таинственныя средства для поддержанія и развитія силы врачеванія, веномоществованія въ несчастныхъ случаяхъ и даже дара чудотворенія; требуется только вѣра какъ въ эти средства, такъ и въ чудодѣя, благодѣтельствующаго этими средствами ¹⁾ Приведемъ примѣры. Что надобно, напримѣръ, дѣлать при сильномъ кровоизліяніи изъ носа? Чтобы прекратить его надобно, говорятъ талмудисты, позвать человѣка, который былъ бы священникомъ ²⁾ и носилъ бы имя Левія; пусть онъ напишетъ слово Левійъ обратно. Если же это не поможетъ, то пусть позоветъ свѣтскаго человѣка и пусть этотъ человѣкъ тоже обратно напишетъ слѣдующія слова: «Ана раіі schila bar sumki», или слѣдующія слова: «Таам d'li b'mi chesseph, таам li b'mi pegam». Что означаютъ эти таинственныя слова, неизвѣстно. Ранш, комментируя это мѣсто, замѣчаетъ лишь, что это какая-то «заключительная формула». Если и это не помогаетъ, то пусть онъ возьметъ корень обыкновенной травы, ремень или веревку отъ старой постели, бумаги, шафрану и красную часть пальмовой вѣтви, пусть сожжетъ все это вмѣстѣ; возьметъ затѣмъ немного шерсти, выпрядетъ двѣ нитки, обмочитъ ихъ въ уксусъ, обваляетъ ихъ въ томъ пелѣ и въ такомъ видѣ вложитъ въ ноздри. Если и это не поможетъ, то пусть онъ поинцетъ небольшой ручей, который протекалъ бы съ востока на западъ, пусть станетъ надъ нимъ такъ, чтобы обѣими ногами касаться двухъ его береговъ, потомъ пусть правою рукою возьметъ немного илу изъ подъ лѣвой ноги, а лѣвою рукою возьметъ илу изъ подъ правой ноги; пусть затѣмъ выпрядетъ двѣ шерстяныя нитки, обваляетъ ихъ въ илъ и вложитъ въ ноздри. Или пусть сядетъ въ этотъ ручей, такъ чтобы вся вода лилась на него и

¹⁾ Мы слышали, что въ Харьковѣ, по всей вѣроятности, одинъ изъ цадиковъ бралъ пелѣвать одного христіанина отъ запоя. Повидному, чудодѣій этотъ приобѣгалъ только къ гипнотическимъ внушеніямъ. Но опытъ оказался неудачнымъ.

²⁾ У талмудистовъ и въ настоящее время существуютъ священники и левиты; но они не исполняютъ никакихъ священныя обязанностей въ синагогахъ, за исключеніемъ очень немногихъ.

при этомъ скажетъ: «какъ эта вода перестала протекать; такъ и кровь такого-то, сына такой-то женщины, да перестанетъ течь». (Hittin, fol. 69, p. 1). Разумѣется всѣ подобныя средства должны быть признаны суевѣрными; но кому же неизвѣстно, что суевѣрныя средства принимаются темными массами съ большею сплою убѣжденія, чѣмъ самыя дѣйствительныя средства? Надобно ли признать ихъ шарлатанствомъ со стороны евреевъ, вѣрующихъ въ талмудъ? Приведемъ еще одинъ примѣръ. Что надо дѣлать при встрѣчѣ съ бѣшеною собакою? «Раввины учатъ, говорится въ одной талмудической книгѣ, что у бѣшеной собаки надобно замѣчать пять признаковъ: ея пасть открыта, у ней пѣна течетъ, ея уши опущены, ея хвостъ обвисъ между ногами и она всегда идетъ въ сторонѣ отъ дороги. Нѣкоторые говорятъ, что она и лаеетъ, но такъ, что никто не слышитъ ея голоса. Какая причина этой болѣзни? Равъ говоритъ: болѣзнь эта происходитъ отъ того, что съ собакою играютъ вѣдьмы. А Самуилъ говоритъ: злой духъ вселяется въ нее. Какое же различіе между обоими этими мнѣніями? То, что согласно съ послѣднимъ мнѣніемъ, ее надобно убивать метательнымъ орудіемъ. Преданіе согласно въ этомъ отношеніи съ Самуиломъ, который говоритъ: кто хочетъ убить ее, тотъ долженъ убить ее однимъ только метательнымъ оружіемъ. Если бѣшеная собака поцарапаетъ кого-либо, то онъ въ опасности; если же она кого-либо укуситъ, то такой помретъ. Что надобно сдѣлать противъ опасности оцарапанія? Поцарапанный долженъ сбросить свою одежду и бѣжать отсюда. Равъ Гуна, сынъ Іеуса, однажды былъ поцарапанъ на улицѣ подобною собакою; онъ тотчасъ же снялъ съ себя свою одежду и бѣжалъ отъ нея. При этомъ онъ сказалъ: «Я осуществилъ слова: «Мудрость даруетъ жизнь тому, кто имѣетъ ее (Притч. 7, 13)». Какое же существо средство противъ укушенія? Укушенный пусть возьметъ кожу черной змѣи и напишетъ на кожѣ слѣдующія слова: «Я Х., сынъ женщины Х., пишу противъ тебя на кожѣ черной змѣи: «Kanti, Kanti, Klirus». Нѣкоторые же говорятъ: «Kandi, Kandi, Klirus, Ieova, Ieova, Господь Саваоѣ, аминь, амнь, Селѣ». Послѣ этого пусть онъ сниметъ съ себя свою одежду, закопаетъ ее на двѣнадцать мѣсяцевъ во рву,

потомъ выкопаетъ ее оттуда, сожжетъ въ печи и пепельъ высыплетъ на перекрестной дорогѣ. Но въ теченіе этихъ двѣнадцати мѣсяцевъ, когда пьетъ воду, пусть пьетъ ее изъ мѣдной кружки, чтобы не увидѣть появленія демона и отъ этого не впасть въ опасность,—какъ это случилось съ Абою, сыномъ Марта, которому мать приказала сдѣлать золотую кружку» (Ioma, fol. 83, pag. 1). Но довольно этихъ примѣровъ; ихъ мы могли бы привести множество изъ талмудическихъ книгъ. Здѣсь, въ этихъ книгахъ, благочестивый раввинъ или цадикъ находитъ множество предписаній и совѣтовъ, какъ надобно поступать при различныхъ несчастныхъ случаяхъ, какъ надобно составлять заклинательныя формулы, амулеты, филактеріи, для предохраненія себя отъ злыхъ духовъ, для уврачеванія болѣзней, для предупрежденія несчастныхъ случайностей и пр.; какъ надобно носить эти филактеріи, и какъ надобно пользоваться ими. Разумѣется, въ устномъ преданіи цадиковъ существуетъ этихъ средствъ еще больше, и святые цадикъ пользуются всѣми этими средствами. Повторяемъ, здѣсь нѣтъ обмана, нѣтъ намѣренной или своекорыстной лжи; здѣсь существуетъ лишь обоюдная, и цадиковъ или раввиновъ и прибѣгающихъ къ нимъ, глубокая вѣра въ чудодѣйственную силу всѣхъ этихъ средствъ. Счастливая случайность поддерживаетъ эту вѣру; между тѣмъ, какъ несчастные случаи легко извиняются неумѣлымъ или недостойнымъ пользованіемъ этими *несомнѣнными* средствами со стороны грѣшныхъ талмудистовъ.

Другой путь, приводящій талмудистовъ къ общенію съ міромъ горнимъ, есть строгое исполненіе галахи, т. е. обрядовыхъ предписаній, заимствованныхъ или выведенныхъ раввинами изъ талмудическихъ книгъ. Это путь общедоступный для всѣхъ; между тѣмъ, какъ непосредственное глубокое изученіе талмуда доступно лишь святымъ раввинамъ. Ежедневно, въ установленное время, талмудистъ непзмѣнно совершаетъ свои молитвы; но еще строже онъ хранитъ всѣ раввинскія предписанія при совершеніи ихъ. Онъ окруженъ, онъ опутанъ этими предписаніями, какъ сѣтями. Приведемъ нѣсколько примѣровъ. Мы замѣтили уже, что первое требованіе ново-іудейской религіи состоитъ въ совершеніи «плхесъ

нетидась едаимъ», т. е. въ исполненіи заповѣди омовенія рукъ. И вотъ еврей, ложась спать, заботится, чтобы у постели его стоялъ кувшинъ съ водою; и лишь пробудится отъ сна, спѣшитъ исполнить «даледъ-амисъ» т. е. талмудическую заповѣдь, запрещающую ходить съ неумытыми руками далѣе 4 аршинъ. И сколько мелочныхъ предписаній соединено съ исполненіемъ этой заповѣди! Талмудъ требуетъ, чтобы каждый совершающій омовеніе обращалъ вниманіе на слѣдующіе четыре предмета: 1) на свойства самой воды; 2) на количество ея; 3) на сосудъ, въ которомъ она хранится; 4) на состояніе самого совершающаго омовеніе (Halchot Berachoth VI, 6). Каждое изъ этихъ подраздѣленій въ свою очередь вызываетъ новыя предписанія. Четыре, напримѣръ, случая дѣлаютъ воду негодною для омовенія; укажемъ четвертый изъ нихъ; онъ происходитъ тогда, когда вода была употреблена до этого для какой-либо другой работы. Это въ свою очередь ведетъ къ опредѣленію, что надобно считать работою, и чего — нѣтъ. Затѣмъ идутъ постановленія, въ какомъ объемѣ надобно омывать кисти рукъ, какъ высоко или низко надобно держать руки, какъ надобно совершать возліяніе воды на руки и пр., и пр. Наконецъ перечисляются случаи, когда обрядъ омовенія рукъ оказывается не дѣйствительнымъ. Этихъ случаевъ оказывается тоже очень много; и они тѣ же, какъ и при омываніи тѣла (Halchot Mikvaoth, XI, 2, с. 11, 1). Но вотъ талмудистъ счастливо избѣжалъ опасности отъ демоновъ, совершенно правильно обмылъ свои руки, и, по видимому, можетъ уже приступить къ совершенію молитвы. Но и при этомъ какую еще массу раввинскихъ предписаній онъ долженъ исполнить для благоуспѣшности своей молитвы!... Онъ долженъ имѣть, или возложить на себя «тифлпнъ», затѣмъ «талысъ» (нѣчто въ родѣ священнической ризы) съ рясами («цицисъ») изъ бѣлыхъ шерстяныхъ нитокъ, и, наконецъ, «арбакаифисъ» (нѣчто въ родѣ священной жилетки), и все это долженъ сдѣлать съ извѣстными талмудическими обрядами, и только тогда можетъ благодарить Бога, что созданъ мужчиною, а не женщиною, израильяниномъ, а не язычникомъ, и сказать Богу: «Будь благословенъ Ты, Господи, Боже нашъ, Царь міра; освятившій насъ Своими за-

повѣдями и заповѣдавшій намъ омовеніе рукъ». Талмудистъ увѣренъ, что всѣми этими дѣйствіями онъ служитъ Богу и благоужааетъ Ему столько же, если только не болѣе, какъ и своею дневною молитвою. Самая горячая молитва, по его мнѣнію, безъ соблюденія этихъ обрядовыхъ дѣйствій, не можетъ имѣть никакого значенія.

Вмѣстѣ съ исполненіемъ этихъ обрядовыхъ постановленій, талмудистъ спѣшитъ узнать отъ своихъ раввиновъ подлинный смыслъ этихъ постановленій; потому что точное исполненіе такого или иного обряда способствуетъ приобрѣтенію извѣстныхъ благъ, или предохраняетъ его отъ извѣстныхъ опасностей. Омовеніе, напримѣръ, рукъ *обязательно* для талмудиста при всякомъ вкушеніи пищи, хотя бы это былъ самый обыкновенный хлѣбъ и хотя бы онъ хорошо помнилъ, что ни къ чему нечистому не прикасался. Почему же обязательно? Потому, говоритъ талмудъ, что «всякій хлѣбъ, содержащій въ себѣ соль, требуетъ умовенія рукъ при вкушеніи; очень можетъ быть, что этотъ хлѣбъ содержитъ содомскую, или какую-либо другую подобную ей соль, и тотъ, кто будетъ вкушать этотъ хлѣбъ, быть можетъ, коснется руками глазъ и этимъ ослѣпитъ себя. Поэтому-то онъ и обязанъ, послѣ вкушенія пищи, умывать свои руки, именно ради соли. Впрочемъ во время похода можно освободить себя отъ умовенія рукъ предъ вкушеніемъ, но послѣ вкушенія — нельзя, по причинѣ указанной опасности» (Hilchot Berachot VI, 1, 3). Мы очень хорошо знаемъ, что наши образованные евреи не держатся всѣхъ этихъ предписаній раввиновъ; они даже стыдятся ихъ. Не держатся ихъ также, по крайней мѣрѣ, со всею строгостію, и нѣкоторые правовѣрующіе талмудисты. Но это уже есть нарушеніе устнаго закона, — временно терпимое, но отнюдь не позволительное. Талмудъ утверждаетъ, что кто пренебрегаетъ умовеніемъ рукъ, тотъ впадетъ въ бѣдность и будетъ истребленъ съ лица земли (Orach Chajim, § 4). Онъ подлежитъ даже отлученію и побіенію камнями. Когда померъ Елизаръ, сынъ Хазара, отзывавшійся презрительно объ умовеніи рукъ; то верховный судъ приказалъ положить на его гробъ камень, чтобы этимъ показать, что гробъ отлученнаго, умершаго

подъ влятвою, побить камнями, по распоряженію верховнаго суда (Berachot fol. 19; pag. 1). Во всякомъ случаѣ, въ вольномъ, или невольномъ нарушеніи «плхест нетиласть едаимъ» еще нельзя видѣть какого-либо сближенія евреевъ съ христіанами; здѣсь сказывается только естественный протестъ противъ стѣснительныхъ раввинскихъ постановленій, которыя все же признаются богоустановленными и исполненіе которыхъ дѣлаетъ талмудиста праведнымъ и богоугоднымъ. Такимъ образомъ талмудистъ, смѣшивая истинное благочестіе съ обрядовыми раввинскими предписаніями, смотритъ на исполненіе этихъ предписаній не только какъ на средство къ сохраненію своихъ преимуществъ предъ другими народами, но и какъ на общедоступный путь къ пріобрѣтенію праведности, къ достиженію общенія съ міромъ горнимъ и благоугожденія Богу. Все благочестіе массы еврейскаго народа состоитъ лишь въ исполненіи этихъ обрядовыхъ раввинскихъ предписаній.

Если изученіе талмуда ведетъ еврея къ высшимъ степенямъ совершенства, къ властвованію надъ природою и даже къ пріобрѣтенію дара чудотворенія; то еще болѣе ведетъ къ этому изученіе каббалы. Безъ сомнѣнія, каббалистическія религіозныя понятія выше талмудическихъ; но и они существенно не перемѣняютъ отношеній еврея ни къ міру духовному, ни къ міру временному. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно ознакомиться съ каббалой, хотя бы то въ общихъ чертахъ ¹⁾. Что такое Богъ, по каббалистическимъ представленіямъ? Существо таинственное и непостижимое, приблизительное или возможное знаніе свойствъ котораго сообщаетъ еврею магическую силу, подобно тому, какъ знаніе силъ природы даетъ чловѣку власть надъ самою природою. Богъ есть причина и субстанція всего существующаго совершенно въ томъ же смыслѣ, какъ училъ объ этомъ еврей Синоза. Впрочемъ въ Богѣ надобно различать два состоянія: внутреннее или вѣчное, и внѣшнее или временное. Во внутреннемъ своемъ состояніи, прежде ограниченія себя различными внѣшними формами собственнаго существованія, онъ былъ безсознательнымъ, не имѣлъ ника-

¹⁾ На русскомъ языкѣ есть прекрасное изслѣдованіе о каббалѣ: «Каббала или религіозная философія евреевъ». Казань, 1870 года.

кихъ атрибутовъ и уподоблялся безбрежному однородному морю. Въ этомъ состояніи Онъ есть *Эн-Софъ* (безконечный) и носитъ названіе *древняго изъ древнихъ, таинства изъ таинствъ, невѣдомаго изъ невѣдомыхъ*. Во внѣшнемъ же или временномъ состояніи Онъ необходимо опредѣляется десятью высшими сефиротами (атрибутами), затѣмъ десятью разрядами ангеловъ и наконецъ десятью же степенями демоновъ. Сефироты, сочетаваясь въ разнообразныя троны, образуютъ вмѣстѣ идеальнаго или небеснаго человѣка *Адама Кадмона*, соединительное звѣно между Богомъ и твореніемъ. Человѣкъ, вѣнецъ творенія, созданный когда міръ высшій и низшій уже существовалъ, выше всѣхъ родотворныхъ элементовъ вселенной ¹⁾; его душа, или, по крайней мѣрѣ, душа еврея, какъ основа или сущность его человѣчности причастна до извѣстной степени всѣмъ божественнымъ сефиротамъ или атрибутамъ и хранитъ въ себѣ образъ небеснаго человѣка, или Адама Кадмона; а его тѣло отражаетъ въ себѣ всю созерцаемую нами вселенскую до такой степени, что въ каббалѣ очень серьезно проводится мистическая параллель между вселенной и составными частями человѣческаго организма.—Соотвѣтственно съ этимъ каббалисты должны были измѣнить свое понятіе объ ангелахъ. Ангелы, служащіе лишь олицетвореніемъ силъ и различныхъ степеней жизни въ природѣ, лишенные тѣла и, слѣдовательно, чуждые завѣта обрѣзанія, не могутъ достигать тѣхъ высокихъ степеней совершенства и блаженства, къ какимъ призваны евреи. Въ этомъ отношеніи они суть существа низшія, нежели евреи. Вообще ангелы суть неизмѣнныя и, такъ сказать, механическіе исполнители воли Божіей, подобно тому, какъ механически и бессознательно всегда въ одномъ и томъ же направленіи движутся естественныя силы природы. Каббалисты говорятъ: «какъ только Богъ одушевилъ каждую часть небесной твари, то всѣ небесныя воинства были готовы и предстояли Ему». Ангелы суть такимъ образомъ планетныя, или естественныя силы природы. Во главѣ цѣлыхъ міриадъ ангеловъ, раздѣленныхъ на десять родовъ или степеней, стоитъ верховный ангелъ, называемый *Метатрономъ*.

¹⁾ «Каббала или религіозная философія евреевъ». Стр. 66.

Онъ относится къ цѣлой природѣ точно также, какъ отдѣльные роды ангеловъ относятся къ отдѣльнымъ частямъ природы, или индивидуальныя ангелы—къ индивидуальнымъ твореніямъ видимой природы.—Соотвѣтственно съ этими же воззрѣніями, каббалисты видоизмѣнили библейскія понятія о демонахъ. Демоны, по ученію каббалистовъ, не суть падшіе ангелы въ смыслѣ христіанскомъ, а суть только предѣльные терминны, послѣднія ограниченія и самыя низшія умаленія разумѣнія и жизни въ одной и той же ангельской природѣ. Это Дантовъ адъ неразумія, коварства, злобы, но не вслѣдствіе паденія, а вслѣдствіе постепенной природной ограниченности ангельскаго естества.

Признавши такимъ образомъ природу необходимымъ проявленіемъ свойствъ Божіихъ, Его сефиротовъ, ангеловъ и демоновъ, каббалисты стали искать въ различныхъ наименованіяхъ и сочетаніяхъ этихъ свойствъ, сефиротовъ, ангеловъ и демоновъ, магическихъ средствъ для властвованія надъ природою, для устроенія счастливой судьбы людей и для совершенія чудесъ. Изслѣдованія каббалистовъ, при посредствѣ талмуда, привели ихъ къ созданію фантастическаго естествовѣдѣнія. Они создали, напримѣръ, священную астрологию и учатъ, что жизнь, чадорожденіе и условія или средства жизни зависятъ не отъ достоинствъ или заслугъ человѣка, а отъ вліянія звѣздъ (Moëd Kathan, fol. 28, pag. 1), и что отъ этого же вліянія зависятъ судьба человѣка быть мудрымъ и богатымъ (Schabbath, fol. 156, pag. 1). Приведемъ общую схему астрологическихъ соображеній раввиновъ. «Кто родится въ первый день седмицы, говорятъ они, тотъ будетъ совершеннымъ человѣкомъ, но только въ одномъ какомъ либо направленіи (по объясненію Раши, или въ добромъ или въ зломъ)... Кто родится во второй день седмицы, тотъ будетъ вспыльчивымъ (бранчивымъ) человѣкомъ. Почему? Потому что въ этотъ день были раздѣлены воды, (такъ и человѣкъ этотъ, замѣчаетъ Раши, по причинѣ своей вспыльчивости, будетъ отдѣленъ отъ остальныхъ людей). Кто родится въ третій день седмицы, тотъ будетъ богатымъ и роскошнымъ человѣкомъ. Почему? Потому что въ этотъ день были созданы травы и растенія. Кто родится въ четвертый день седмицы,

тотъ будетъ мудрымъ и просвѣщеннымъ человѣкомъ. Почему? Потому что въ этотъ день были утверждены на небѣ свѣтила. Кто родится въ пятый день седмицы, тотъ будетъ благотворительнымъ человѣкомъ. Почему? Потому что въ этотъ день были созданы рыбы и птицы. Кто родится наканунѣ субботы, тотъ будетъ странствующимъ человѣкомъ, т. е., какъ поясняетъ это раввинъ Нахманъ, сынъ Исаака,—такимъ человѣкомъ, который будетъ любить посѣщать разныя мѣста, чтобы повсюду, гдѣ представляется случай, исполнять заповѣди. А кто родится въ субботу, тотъ умретъ въ субботу, потому что изъ за него нарушенъ былъ покой великаго субботняго дня. Рабба же, сынъ раввина Шило, поясняетъ, что такой человѣкъ достигнетъ высшихъ степеней святости». (Schabbath, fol. 156, pag. 1). Чтобы хорошо понять всѣ эти положенія, надобно помнить, что каждый день творенія имѣетъ свою планету; а каждая планета имѣетъ своего начальствующаго духа и подчиненныхъ ему духовъ, которые управляютъ планетами и вліяютъ на судьбу людей. Впрочемъ раввинъ Хаинна поправляетъ приведенныя нами положенія и говоритъ: «Все это зависитъ отъ вліянія не звѣздъ дня, а звѣздъ часовъ. Кто родится подъ вліяніемъ (планеты) Солнца, тотъ будетъ блестящимъ человѣкомъ; онъ будетъ ѣсть и пить свое собственное, и ему будутъ открыты тайны; если же онъ поддастся воровству, то не будетъ имѣть удачи. Кто родится подъ вліяніемъ Нога (Венеры), тотъ будетъ богатымъ и роскошнымъ человѣкомъ. Почему? Потому что въ этотъ часъ созданъ былъ свѣтъ. Кто родится подъ вліяніемъ Кохавъ (Меркурія), тотъ будетъ просвѣщеннымъ и мудрымъ человѣкомъ, потому что Меркурій служитъ писцемъ у (духа) Солнца. Кто родится подъ вліяніемъ Луны, тотъ будетъ много страдать; онъ будетъ созидать и разрушать, разрушать и снова созидать; будетъ ѣсть и пить чужое; будетъ хранить свои тайны; и если совершитъ воровство, то совершитъ его удачно. Кто родится подъ вліяніемъ Шабтая (Сатурна), тотъ будетъ человѣкомъ, котораго мысли (планы) будутъ безуспѣшны; нѣкоторые же говорятъ, что всякое замышляемое противъ него зло, онъ будетъ счастливо разрушать. Кто родится подъ вліяніемъ Зедекъ (Юпитера), тотъ будетъ праведнымъ человѣкомъ. Раввинъ

Нахманъ, сынъ Исаака, пояснилъ: праведнымъ въ заповѣдяхъ. Кто родится подъ вліяніемъ Маадимъ (Марса), тотъ будетъ человѣкомъ, проливающимъ кровь. Раввинъ Аши пояснилъ: или цирюльникомъ, или разбойникомъ, или краеобрѣзвателемъ (Моэль). На это Рабба замѣтилъ: «я родился подъ вліяніемъ Маадимъ». Абай отвѣтилъ: поэтому-то ты казнишь и умерщвляешь такъ охотно» (Schabbath, тамъ же). Мы привели лишь общую схему астрологическихъ соображеній; но мы не можемъ касаться частныхъ или случайныхъ признаковъ, при посредствѣ которыхъ раввины разгадываютъ тайны общаго бытія и человѣческой жизни. Число этихъ признаковъ громадно. Въ самомъ дѣлѣ, сколько надобно имѣть успѣчивости и терпѣнія, сколько надобно употребить тонкихъ соображеній, чтобы на основаніи свойствъ планетъ, взаимнаго положенія ихъ, знанія именъ планетныхъ духовъ и другихъ случайныхъ обстоятельствъ, разгадывать тайны природы и пользоваться ими для блага и счастья благочестивыхъ талмудистовъ, ищущихъ помощи у святыхъ раввиновъ!... Если, напримѣръ, въ данное время случится солнечное затменіе, то это дурной признакъ для языческихъ народовъ; если же случится лунное затменіе, то это дурное предзнаменованіе для израильтянъ; потому что израильтяне ведутъ свое времясчисленіе по теченію луны; между тѣмъ, какъ язычники ведутъ его по теченію солнца. Если затменіе надвигается съ востока, то это дурной признакъ для восточныхъ жителей; а если съ запада, то для жителей западныхъ (Succa fol. 29, p. 1). Случается иногда и такъ, что теченіе одной и той же звѣзды служитъ и добрымъ предзнаменованіемъ и дурнымъ; и человѣкъ рожденный подъ этою звѣздою сначала бываетъ счастливымъ, а потомъ несчастнымъ (Коммент. къ Sopher Jezirah, fol. 98, p. 1). И все это знаютъ святые раввины.. и все это они должны принять въ соображеніе!... Но этимъ астрологическимъ соображеніямъ можно уже судить и о другихъ фантастическихъ естественно-научныхъ свѣдѣніяхъ каббалистовъ. Но собственно въ астрологическихъ водахъ надобно искать основаній для раввинскихъ предсказаній, предупрежденій, устройства амулетовъ, филактерій и т. п.

Конечно, съ христіанской точки зрѣнія все это надобно при-

знать или суевѣріемъ, или даже по-просту волшебствомъ, запрещеннымъ даже Моисеевымъ закономъ. Въ Ветхомъ Завѣтѣ говорится: «чародѣй, ворожея да не живетъ въ васъ; да не живетъ въ васъ гадатель и пророчатель» (Втор. 18, 10). Но не чародѣйствомъ или волшебствомъ представляется все это правовѣрующему талмудисту. Волшебствомъ надобно признавать то, что совершается не во имя Божіе; но то, что узнается изъ священныхъ книгъ и творится именемъ Божиимъ, то не есть уже волшебство. Равви, этотъ наиболѣе распространенный среди евреевъ толковникъ священныхъ книгъ, говоритъ, что самъ Авраамъ занимался астрологіею. И хотя Богъ сказалъ однажды Аврааму: «не вѣрь астрологіи, такъ какъ на основаніи показанія звѣздъ, ты ложно убѣдился, будто не будешь имѣть сына»; то это означаетъ лишь то, что *Авраамъ* и *Сара* дѣйствительно не могли имѣть сына; могли же имѣть его только *Авраамъ* и *Сарра*, т. е. послѣ того, какъ Богъ перемѣнилъ ихъ имена (Коммент., на 1 Моис. 15, 5). При томъ же не все въ талмудическихъ и каббалистическихъ книгахъ должно быть отнесено въ область суевѣрія, волшебства, вымысла и заблужденія. Ученые защитники талмуда и каббалы говорятъ, что древнимъ еврейскимъ мудрецамъ извѣстны были такія истины, которыя только въ новѣйшее время дѣлаются достояніемъ науки. Имъ, напр., извѣстно было, что планеты привязаны къ землѣ и обращаются вмѣстѣ съ нею (Pesach. 92, 2), что въ свѣтѣ много цвѣтовъ (Berach. 52, 2), что бѣлый цвѣтъ представляетъ сумму всѣхъ остальныхъ цвѣтовъ (Zohar beresch. 16, 1), что воздухъ имѣетъ тяжесть (Mibo shearim Chaim Wilhae), что Александръ Македонскій, когда былъ въ Иерусалимѣ, то на аэростатѣ поднимался высоко въ воздушныя пространства (Abod. Zar. 41, 1) и пр. и пр. Особенно будто бы поразительны медицинскія познанія древнихъ евреевъ. Имъ будто бы извѣстно было кровообращеніе, устройство нервовъ, анатомическое строеніе тѣла и пр.; во многихъ трактатахъ талмуда предлагаются прекрасныя гигиеническія и терапевтическія совѣты, которыми полезно пользоваться и теперь, не смотря на ихъ фантастическую окраску. Защитники талмудистовъ идутъ такъ далеко, что учениками древ-

нихъ раввиновъ признають не только Пифагора, Платона, Аристотеля, но и Коперника, Франклина, Монгольфьеровъ—Иосифа и Стефана, Ньютона и нѣкоторыхъ лучшихъ современныхъ врачей. Они говорятъ даже, что глубокія познанія мудрецовъ израильскихъ только отчасти воспроизводятся теперь въ повѣйшихъ изысканіяхъ въ области гипнотизма, гальванизма, магнетизма, электричества, силы паровъ и пр., но что все это съ совершенною ясностію извѣстно было древнимъ учителямъ еврейскимъ, съ ученостію которыхъ не можетъ сравниться никакая ученость. Такъ говорятъ ученые защитники талмудистовъ и каббалистовъ; что же долженъ думать объ этомъ темный талмудистъ? Конечно, онъ не мудрствуетъ лукаво. Онъ безусловно, напримѣръ, вѣритъ, что верхушка морской волны, которая должна погрузить корабль на дно морское, покрыта искрами блага свѣта, но стоитъ только ударить по ней посохомъ, на которомъ вырѣзаны слова: «Я буду тѣмъ, чѣмъ буду, Ягова, Господь Саваоѣъ, аминь, аминь, Селà» и морская волна потеряетъ свою вредоносную силу (BaBa Bathra, fol. 73, p. 1). Онъ глубоко вѣритъ, что ученые раввины могли бы создать новый міръ, если бы только этому не препятствовали грѣхи людскіе. Рабба создалъ однажды человѣка и послалъ его къ раввину Сенру. Сенръ заговорилъ съ присланнымъ, и, когда тотъ не отвѣчалъ ему, то раввинъ сказалъ: «а! ты созданъ магическою силою, возвратись же снова въ персть земную». Равъ Ханина и равъ Ошаіа наканунѣ субботы обыкновенно погружался въ каббалистическую книгу Іецира, затѣмъ создавали большого теленка и употребляли его въ пищу (Sanhedrin fol. 65, 2). Раши въ своемъ комментарий на это мѣсто не сомнѣвается въ чудотворной силѣ этихъ раввиновъ и утверждаетъ, что все это они творили при помощи книги Іецира, изъ которой замѣтывали сопоставленіе буквъ божественнаго имени. Словомъ, вѣра евреевъ въ Талмудъ и Каббалу безусловная. Она поддерживается не только суевѣріемъ, но и учеными изслѣдованіями правовѣрующихъ талмудистовъ ¹⁾. Что же надобно сказать объ этой вѣрѣ?

¹⁾ Пользуемся случаемъ замѣтить, что еще въ прошломъ году г. Атласъ, послѣдователь талмуда, прислалъ въ редакцію журнала «В. и Р.» письмо по поводу на-

Можно согласиться съ тѣми, которые говорятъ, что древность погребла многое подъ своими развалинами, и что въ основѣ талмудическихъ и каббалистическихъ мнѳовъ и легендъ лежатъ, быть можетъ, какія-либо дѣйствительныя научныя данныя. Но сказанія талмуда и каббалы, какъ говоритъ г. Деминскій, такъ легендарны, такъ невѣроятны, часто даже такъ нелѣпы, что если и можно находить въ нихъ глубокую научную мысль вопреки здравому и простому смыслу, то только при посредствѣ пасильственного толкованія отрывочныхъ еврейскихъ фразъ, или же при пособіи каббалистики. Да и сама каббалистика открываетъ въ этихъ сказаніяхъ глубокія научныя истины только тогда, когда бессознательное и темное ощущеніе и предчувствіе истины, облеченное въ мнѳчeskую форму, если только предчувствіе это существовало въ данномъ случаѣ, очиститъ отъ его сверхъестественной подкладки и переведетъ въ сознательное понятіе, доказываемое современною наукою ¹⁾. Мы ничего уже не говоримъ о грубомъ суевѣріи темныхъ еврейскихъ массъ.

Итакъ по убѣжденію талмудистовъ несомнѣнно, что благочестивые раввины, при посредствѣ изученія талмуда и каббалы, достигаютъ высокихъ степеней святости, входятъ въ непосредственное общеніе съ міромъ духовъ и пріобрѣтаютъ даръ чудотвореній. Что же касается простыхъ талмудистовъ, то у нихъ единственный путь благоугожденія Богу и общенія съ міромъ горнимъ состоитъ въ исполненіи многочисленныхъ раввинскихъ предписаній. Но какого рода это благоугожденіе и общеніе? Очевидно, оно лишено непосредственного и живого взаимодѣйствія. «Эсхадъ Іегова» (Богъ единъ) говорятъ талмудисты, и это единство доводятъ до такой степени, что лишаютъ Іегову непосредственного общенія съ видимымъ міромъ, признаютъ Его безусловно отрѣшеннымъ

стоящаго нашего изслѣдованія. Въ своемъ письмѣ онъ высказываетъ критическія замѣчанія на первыя двѣ наши статьи и, между прочимъ, устанавливаетъ свой взглядъ на талмудъ. Мы не можемъ вступать съ нимъ въ полемику въ настоящемъ нашемъ изслѣдованіи. Но если г. Атласу угодно будетъ сопровождать своимъ замѣчаніямъ и дальнѣйшія наши статьи; то мы постараемся отвѣтить ему отдѣльною статью.

¹⁾ «Изслѣдованіе о талмудѣ», тамъ-же стр. 122 и далѣе.

отъ міра, самозаклоченнымъ въ Себѣ, и мыслятъ Его лишь какъ метафизическую основу бытія. Поэтому имъ остается нескать, по крайней мѣрѣ въ этой жизни, общенія съ однимъ лишь міромъ духовъ. Для нихъ непонятно хрестіанское ученіе о томъ, что путемъ очищенія сердца можно достигать Богосозерцанія; что Богъ есть любовь; и кто пребываетъ въ любви, тотъ въ Богѣ пребываетъ. Напротивъ, они убѣждены, что *не бо узритъ человекъ лице Божіе и живъ будетъ*. Правда у евреевъ существуетъ неопредѣленное ученіе о Шехинѣ, подъ которою еврей разумѣтъ то славу Божію, то силу Божію, то Духа Божія, то священное облако, руководившее евреевъ во время странствованія въ пустынѣ; Шехина и теперь почиваетъ на благочестивыхъ талмудистахъ; но весьма ошибочно было бы признавать ее, какъ справедливо замѣчаетъ Пресансе, за непосредственное богоявленіе и богообщеніе. Она не есть Богъ, а только частное и при томъ нѣкоторое отраженное обнаруженіе Его существа. Чрезъ нее Богъ не присутствуетъ лично среди своего народа; она залогъ любви Божіей,—но самъ Богъ не открывается въ Шехинѣ ¹⁾. Правда также у евреевъ есть Метатронъ, верховный ангелъ, представленный исключительно къ народу Божію; но онъ, вмѣстѣ съ подчиненными ему ангелами, не есть посредствующее существо между Богомъ и міромъ, не есть ходатай предъ Богомъ, а только слуга Божій и исполнитель Его велѣній ²⁾. Талмудистъ лишень непосредственнаго общенія съ Божествомъ; онъ не чуждается въ припрителѣ или некупителѣ; онъ самъ для себя священникъ, самъ пророкъ и царь. Если же гагада говоритъ о чудесныхъ богоявленіяхъ, то это надобно понимать аллегорически, и таинственный смыслъ ея разсказовъ доступенъ только святымъ раввинамъ. Даже богоявленія Ветхаго Завета подъ вліяніемъ непостижимаго единства Божія, доведеннаго до исключительности, представлялись раввинамъ унижательными для существа Божія, и они измыслили ученіе о Шехинѣ, чтобы устранить оскорбительныя для Бога непосредственныя явленія ³⁾. Нѣкоторые раввины думаютъ, что Шехи-

¹⁾ «Иисусъ Христосъ и Его время». Спб. 1871 г. стр. 91.

²⁾ «Странникъ». 1889 г. Августъ, стр. 470.

³⁾ Пресансе, *Историческія и философскія* стр. 22.

на, постѣ окончательнаго разрушенія Іерусалима навсегда вознеслась на небо ¹⁾. Не высокаго понятія талмудистъ и объ ангелахъ. Еврей ничѣмъ не умаленъ отъ ангеловъ и едва ли не выше ихъ; вѣдь міръ сотворенъ не для ангеловъ, а для евреевъ, для закона обрѣзанія. Ангелы суть слуги Божіи, а евреи дѣти Его, какъ сказано: «бенимъ атымъ ладоной», — вы сыны Вышняго ²⁾.

Отсюда понятно, какое значеніе имѣеть талмудическое *богомоленіе*, какъ дневное, такъ и праздничное, которое такъ несправедливо смѣшиваютъ съ *богослуженіемъ*. Оно не можетъ быть выраженіемъ непосредственнаго союза съ Богомъ; оно есть страстное, исполненное національной гордости, обращеніе къ безликой божественной силѣ; но не къ самому Богу. Талмудистъ вѣрять, что между Богомъ и человѣкомъ нѣтъ непосредственнаго союза, нѣтъ взаимообщенія; Богъ не вселяется въ душѣ человѣческой и не творитъ въ ней Своей святой обители. Между Богомъ и человѣкомъ существуетъ только завѣтъ, т. е. условія, исполненіе которыхъ ведетъ еврея къ счастію въ этой жизни и къ вѣчному блаженству на небесахъ. Все зависитъ отъ соблюденія этихъ условій, т. е. отъ исполненія всѣхъ предписаній, постановленій и раввинскихъ толкованій закона. Самая молитва не есть собесѣдованіе души человѣческой съ Богомъ, а есть только формальное исполненіе тѣхъ же самыхъ условій богоустановленнаго завѣта. Правда талмудистъ вѣрять, что ангелы возносятъ его молитвы къ Богу, если только онѣ совершаются на еврейскомъ языкѣ; но центръ тяжести срывается не въ молитвахъ, не въ молитвенныхъ чувствованіяхъ и воздыханіяхъ, а въ формальномъ выраженіи и произнесеніи ихъ, согласно съ предписаніями раввиновъ. Это ясно уже изъ того, что добрая половина этихъ молитвъ или совершенно непонятна, или полупонятна даже взрослымъ мужчинамъ, не говоря уже о женщинахъ и несовершеннолѣтнихъ.

Своимъ богомоленіемъ талмудистъ стремится исполнить условія завѣта, благоугодить Богу и войти въ общеніе съ міромъ духовъ; онъ горячо и страстно молится о тѣхъ благахъ, которыя ему обѣщаны и которыя ему принадлежать, какъ думаетъ онъ, по заслугамъ его пред-

¹⁾ Фарраръ *тамъ-же*, примѣч. 1085.

²⁾ «Безъія православнога христіанна изъ евреевъ и пр.» *тамъ-же* стр. 208.

ковъ и по его личнымъ природнымъ преимуществамъ среди остальныхъ людей. Но въ то же время, гордый своимъ патриотизмомъ и національнымъ превосходствомъ, онъ очень мало заботится о своемъ личномъ или нравственномъ усовершенствованіи. Своими молитвами, какъ и обрядовыми дѣйствіями, онъ домогается не религіозно-нравственнаго освященія; а только временныхъ и вѣчныхъ благъ; онъ устами своими чтитъ Бога, но сердцемъ прикованъ къ этимъ благамъ. Правда въ Pirke Aboth, одной изъ важнѣйшихъ частей талмуда, говорится: «Не будьте подобны наемникамъ, которые служатъ Господу изъ-за награды,—но будьте слугами, которые работаютъ Ему безъ корыстныхъ видовъ и да пребудетъ надъ вами страхъ Небесный» (с. 483). Это же наставленіе талмудистъ повторяетъ и въ одной изъ своихъ ежедневныхъ молитвъ. Прекрасное, почти евангельское наставленіе если понять его въ христіанскомъ смыслѣ! Но какой смыслъ соединяетъ съ нимъ талмудистъ? Довольно сказать, что и въ талмудъ, и въ талмудическіе молитвенники оно попало чрезъ садукеевъ, отвергавшихъ будущія награды ¹⁾. Въ устахъ талмудистовъ оно означаетъ лишь то, что еврей, подобно ангеламъ, этимъ слугамъ Господнимъ, механически исполняющимъ волю Божию, должны неуклонно исполнять все предписанія раввиновъ, изъ-за страха предъ Іеговою, хотя бы Іегова и не ниспосылалъ имъ немедленно обѣщанныхъ благъ; потому что раньше или позже, въ этой или будущей жизни, эти блага будутъ дарованы евреямъ, если только они въ точности будутъ исполнять все предписанія раввиновъ. Такимъ образомъ, не о нравственной жизни, не о нравственномъ освященіи заботится талмудистъ при своемъ дневномъ богослуженіи, а о точномъ исполненіи раввинскихъ предписаній. «Талмудъ, говорятъ Пресансе,—заботящійся только о наружной сторонѣ чаши и сосуда, теряется въ утомительной многочисленности отдѣльныхъ дѣйствій. Это—одна пустой обрядникъ, съ утомительными толкованіями. Это скелетъ съ крѣпкими суставами, въ которомъ все отзывается мертвенностію; это какъ бы мумія религіи пророковъ» ²⁾.

¹⁾ Впервые наставленіе это высказалъ Антигонъ изъ Сокхо, учитель Садока, основателя секты садукеевъ. Въ устахъ садукеевъ оно выражало лишь отверженіе наградъ въ будущей жизни.

Быть можетъ, ни одинъ народъ въ общей массѣ не воспиталъ въ себѣ такой сильной вѣры, какъ талмудисты. Авраамъ, отецъ вѣрующихъ, навсегда останется среди нихъ самымъ высокочтимымъ и самымъ общераспространеннымъ идеаломъ народной жизни. «Какая причина радости святыхъ? спрашиваетъ талмудъ. Заслуга вѣры, которую стяжали отцы наши въ теченіе своей жизни. Велика вѣра предъ Богомъ, потому что по ея заслугамъ, Святыи Духъ жилъ среди израиля» (Pirke Aboth, p. 560). Но эта вѣра, несомнѣнно сильная и несомнѣнно глубокая, приняла у талмудистовъ, подъ вліяніемъ неблагоприятныхъ условій, болѣзненное развитіе и неправильный ростъ. Она закрыла Бога отъ совѣсти человѣка Шехиною, сефиротами и міромъ ангельскимъ. Она создала талмудическаго Мессію, который является представителемъ необузданнаго фарисейскаго высокомерія, ихъ кроваваго мщенія и глубокаго презрѣнія къ остальнымъ народамъ. Она вознесла авторитетъ раввиновъ до высоты недосязаемой, а въ лицѣ святыхъ цадиковъ сдѣлала ихъ какими-то магами и чудодѣями. Но она же обременила совѣсть талмудиста множествомъ раввинскихъ предписаній, и этимъ остановила свободное развитіе нравственной жизни. Она навсегда приковала нравственную жизнь еврея къ талмудическимъ формамъ. Объ этой-то вѣрѣ говорилъ нѣкогда Апостолъ: «если я говорю языками человѣческими или ангельскими, в любви не имѣю; то я мѣдъ звучащая или кимвалъ звенящій. Если имѣю даръ пророчества, и знаю все тайны, и имѣю все познанія, и всю вѣру, такъ, что могу и горы переставлять, а не имѣю любви; то я ничто» (1 Кор. 13, ст. 1, 2). Объ этой же вѣрѣ и Спаситель сказалъ: «Не всякій говорящій Миѣ: Господи! Господи! войдетъ въ царство небесное; но исполняющій волю Отца Моего, Который на небесахъ. Въ тотъ день многіе скажутъ Миѣ: Господи! Господи! не въ Твое ли имя мы пророчествовали? и не Твоимъ ли именемъ бѣсовъ изгоняли? и не Твоимъ ли именемъ многія чудеса творили? И тогда объявлю имъ: Я никогда не зналъ васъ; отойдите отъ меня, дѣлающіе беззаконіе» (Мѡ. 7, 21—23). Но переходимъ къ праздничному талмудическому богомоленію.

Г. Стояновъ.

(Продолженіе будетъ).

ЯЗЫКЪ И РАЗУМЪ.

(Окончаніе *).

Всматриваясь глубже въ человѣческой языкъ и стараясь точнѣе уяснить себѣ основаніе его у человѣка мы только окончательно утверждаемся въ мысли, что онъ не можетъ быть продуктомъ мозгового механизма, что онъ, напротивъ, произведеніе именно человѣческой мысли, разума, въ силу своей внутренней потребности въ такомъ орудіи, какимъ служить для него языкъ, образовавшаго его съ помощію матеріальныхъ средствъ, данныхъ въ организмѣ. Въ самомъ дѣлѣ, какіе первые зачатки человѣческаго языка, естественно свидѣтельствующіе объ источникѣ его въ человѣкѣ, и какое начало является дѣйствующимъ въ первой уже стадіи его развитія?

Мы видимъ, что у человѣка слова прибавляются одни къ другимъ по мѣрѣ того, какъ онъ имѣетъ представленія и какъ организмъ, становясь крѣпче и гибче, позволяетъ ему находить знаки для нихъ. Но есть же первоначальное основаніе, почему человѣкъ ищетъ знаковъ для своихъ представленій. И намъ достаточно поближе разсмотрѣть самый простой и дѣтскій языкъ, чтобы открыть въ немъ три характеристическія черты, необъяснимыя не только изъ механизма, но и изъ чувствительности и инстинкта, которыя въ то же время въ сое-

*) См. жур. «Вѣра и Разумъ» 1889 г. № 19.

диненіи явно составляютъ основаніе человѣческаго языка и скрытую пружину его развитія.

Прежде всего мы должны признать, что въ основаніи человѣческаго языка лежатъ потребность обозначать вещи, условленная потребностію внутренно овладѣвать ими, переносить ихъ въ себя, представлять въ себѣ, чтобы мыслить о нихъ свободнѣе, быть въ состояніи удерживать и воспроизводить образы ихъ; въ силу этой потребности простое чувственное возрѣніе человѣкъ переводитъ въ идеальное, стремится удержать его въ себѣ и закрѣпляетъ знакомъ. Никакого обнаруженія такой потребности и дѣятельности не усматривается въ животномъ. Мы никакъ не можемъ согласиться съ такими положеніями Вундта: «языкъ высшихъ животныхъ есть языкъ чувства и представленія»; «эти животные могутъ весьма отчетливо составлять общія представленія. Собака, видѣвшая однажды шляпу или палку, тотчасъ узнаетъ во всякой другой шляпѣ и палкѣ тотъ же предметъ; очевидно, что она точно такъ же составляетъ себѣ общее представленіе о человѣкѣ, о собакѣ, и обо всѣхъ предметахъ, которые являются во многихъ индивидуумахъ». Животному, очевидно, нѣтъ никакого дѣла до вещей, какъ вещей, и человѣческой дѣятельности представленія въ сейчасъ указанномъ смыслѣ потому мы не можемъ, не имѣемъ никакого основанія приписать ему: явленія, на которыя указываетъ Вундтъ, не даютъ еще никакого права на это и объясняются безъ посредства такой дѣятельности. Чувственное возрѣніе оставляетъ въ животномъ слѣдъ только настолько, насколько было связано съ чувственнымъ возбужденіемъ, и только послѣднее, возобновленное видомъ предмета или потребностію, естественною или, или возникшею путемъ привычки изъ испытанныхъ пріятныхъ ощущеній, съ удовлетвореніемъ которой связался предметъ въ бывшемъ возрѣніи его, заставляетъ животное вспоминать, узнавать предметъ, въ послѣднемъ случаѣ даже искать предметъ, помогая вмѣстѣ и находить его, отличать между другими. Какъ интересуютъ предметы животное, какія воспоминанія, представленія о себѣ оставляютъ въ животномъ, показываетъ уже и та роль, какую при, исканіи и нахожденіи,

отличеніи ихъ, играетъ въ животномъ мірѣ чувство обонянія. Предметы, представляющіеся чувственному воззрѣнію животнаго, но чувственно его не интересующіе, не интересуютъ его вообще и остаются для него какъ бы вовсе не представлявшимися его воззрѣнію. Животное не образуетъ себѣ внутренняго міра представленій и не живетъ въ немъ: нѣтъ у него потребности въ этомъ. Вполнѣ соотвѣтствуетъ этому и достаточенъ для такихъ «общихъ представленій» и такъ называемый языкъ животнаго, и это невольно, поуждаемый фактами, признаетъ и самъ Вундтъ. Вслѣдъ за приведенными словами, нѣсколько неожиданно, онъ говоритъ: «но отъ этого», т. е. отъ того, что «высшія животныя могутъ весьма отчетливо составлять общія представленія», «въ животныхъ еще не рождается потребность придать всѣмъ этимъ общимъ представленіямъ особые знаки; ихъ мимическій языкъ все-таки относится только къ предметамъ, находящимся передъ ними въ данную минуту и потому никогда не можетъ переступить за предѣлы частныхъ представленій», т. е. воспоминаній о предметахъ чрезъ воспоминавіе чувственныхъ возбужденій, испытанныхъ отъ нихъ, вызываемое видомъ тѣхъ же или такихъ же предметовъ. Кромѣ такихъ представленій, на какомъ основаніи могли бы мы приписать животнымъ еще другія, чело-вѣческія «общія представленія»? Совершенно правильно называютъ языкъ животныхъ языкомъ *чувства*, но не совсѣмъ правильно называютъ его *языкомъ*, если называютъ въ томъ же смыслѣ, въ какомъ говорятъ о языкѣ у человѣка: языкъ животнаго собственно есть не непосредственное выраженіе, а непосредственное произведеніе, или слѣдствіе, внутренняго возбужденія, только естественное разрѣшеніе внутренняго возбужденія и напряженія въ движеніяхъ тѣла, въ частности—голосовыхъ органовъ; визгъ и бѣгство собакъ, получившей ударъ палкой, совершенно одинаково относятся къ внутреннему состоянію животнаго въ этомъ случаѣ, и совершенно такъ же относятся движенія, вся мимика собаки, которой хочется, чтобы ее взяли съ собой, къ внутреннему состоянію ея, къ происходящему въ ней въ этомъ случаѣ. Слышимый другимъ животнымъ, этотъ языкъ также непосредственно въ немъ вы

зываетъ соотвѣтствующее по общему характеру возбужденіе и влеченіе. Охотничья собака пріучилась лаять извѣстнымъ образомъ по слѣду зайца; когда такая же собака лаетъ вдали такимъ же образомъ,—для нея достаточно услышать этотъ лай, чтобы непосредственно, безъ посредства какого-нибудь представленія о его значеніи, почувствовать пробужденіе своихъ влеченій, тотчасъ искать слѣдъ и преслѣдовать дичь. Другое животное, которое, привыкнувъ жить стадно, боится одиночества, постоянно ожидаетъ найти близъ себя своихъ постоянныхъ товарищей, издавая обычный свой крикъ. Отдѣлившись или отдѣленное отъ стада, оно будетъ кричать, какъ бы звать, такимъ образомъ, и будетъ при этомъ въ тѣмъ болшемъ возбужденіи, когда и другія изъ стада, разсѣянные по одиночкѣ, томятся въ томъ же желаніи и ожиданіи и издають такіе же крики. Вотъ типъ языка животныхъ. У нихъ какое бы то ни было выраженіе ихъ состояніи есть естественное разрѣшеніе внутренняго возбужденія въ движеніяхъ, и для нихъ какой бы то ни было знакъ есть знакъ, самъ собою непосредственно производящій, или вызывающій, означаемое, есть знакъ при томъ только условіи, что онъ непосредственно связанъ съ какою-нибудь потребностію физической жизни, съ какимъ-нибудь влеченіемъ, природнымъ или привитымъ искусственными приемами дрессировки, съ какимъ-нибудь возбужденіемъ чувства. Человѣкъ можетъ создать для животнаго знакъ, произвести и утвердить въ немъ ассоціацію феномена, который долженъ служить знакомъ, съ феноменомъ, знакомъ котораго долженъ служить первый, связавъ ихъ для него именно извѣстнымъ возбужденіемъ чувства, переводящаго животное отъ одного къ другому, такъ что одинъ, вызывая испытанное въ связи съ нимъ чувство, будетъ вызывать и другой, слѣдовавшій за первымъ непосредственно и связанный съ нимъ только этимъ чувствомъ; человѣкъ можетъ такимъ образомъ руководить, управлять животнымъ. Но само животное не создаетъ себѣ свободно знаковъ для вещей,—потребности въ нихъ у него нѣтъ, потому что вещи и существуютъ для него только настолько, насколько производятъ измѣненія въ его самоощущеніи. Животное и не сообщаетъ, въ строгомъ смыслѣ

слова, другимъ о своихъ состояніяхъ, потому что оно просто испытываетъ ихъ, но не знаетъ о нихъ, какъ своихъ состояніяхъ, и у него они только сообщаются сама собою. Напрасно, въ доказательство существованія у животныхъ языка знаковъ, указываютъ на организованные общества муравьевъ, гдѣ одни занимаютъ положеніе какъ бы повелителей, другіе надзирателей, третьи рабовъ, — указываютъ, полагая, будто отсюда необходимо слѣдуетъ заключить, что муравьи обладаютъ, при посредствѣ щупальцевъ, языкомъ знаковъ, развитымъ подобно языку глухонѣмыхъ, такъ какъ составленіе ими такихъ обществъ объяснимо только при предположеніи взаимнаго пониманія ими другъ друга и сообщенія ими другъ другу своихъ соображеній, желаній и проч. Такое объясненіе этого факта вовсе не единственное возможное и вовсе не вѣроятнѣйшее изъ возможныхъ объясненій: объясненіе такой организаціи муравьиныхъ обществъ свободно дѣйствующею интеллектуальною способностію этихъ животныхъ съ соотвѣтствующимъ языкомъ знаковъ, — способностію, какою далеко не обладаютъ и высшія животныя, — весьма невѣроятно; оно со всѣмъ невѣроятно въ сравненіи съ тѣмъ объясненіемъ, которое этотъ феноменъ приписываетъ инстинкту, самой природѣ этихъ животныхъ и далѣе творческому разуму, надѣлившему каждый классъ ихъ особою организаціей, приспособленной къ извѣстнымъ особымъ отправленіямъ. Совершенно напрасно также Вундтъ, въ приведенныхъ нами словахъ его, усиливается убѣдить насъ, что въ мимическихъ движеніяхъ животныхъ должны мы видѣть нѣчто большее, чѣмъ языкъ именно чувства. Большее, т. е. языкъ представленій и мысли, можно видѣть здѣсь только съ Вундтовой точки зрѣнія, съ точки зрѣнія тожества механизма и логики, съ которой для него всякій процессъ животной жизни сводится на процессъ умозаключенія, такъ что ощущеніе, напримѣръ, есть выводъ изъ впечатлѣнія, движеніе — выводъ изъ ощущенія. Совершенно несправедлива и мысль, что въ чувствѣ даны уже элементы мысли, сама мысль въ элементарномъ, нераздѣльномъ видѣ; въ чувствѣ даны слитно только элементы, которыми можетъ владѣть анализирующій разумъ и такимъ образомъ поставить на мѣсто чув-

ства или рядомъ съ иными мыслью. Только при посредствѣ мыслящей силы чувство можетъ переходить, или лучше—ею только можетъ переводиться въ мысль; безъ нея для чувства одинъ возможенъ переходъ—разрѣшеніе въ движеніяхъ и звукахъ; ни къ чему дальше этихъ движеній и звуковъ оно само по себѣ не можетъ привести, какую бы мы ни придали организму механическую способность выражать внутреннія состоянія. Совсѣмъ не таковъ человѣческій языкъ, языкъ собственно такъ-называемый. Безъ сомнѣнія, человѣкъ пользуется языкомъ также, чтобы вызывать сочувствіе и содѣйствіе себѣ со стороны другихъ людей и лучше удовлетворять, благодаря этому сообщенію посредствомъ языка, своимъ различнымъ потребностямъ. Но дѣло въ томъ, что онъ въ собственномъ смыслѣ пользуется языкомъ для этой цѣли; а главное—вовсе не здѣсь, не въ этой потребности сообщенія, даже не въ обществѣнности человѣка вообще самой по себѣ, лежитъ основаніе его способности къ языку и сила создающая у него языкъ. Общественности и потребности сообщенія принадлежить существенно важная роль въ дѣйствительномъ образованіи языка. Но потребность сообщенія, какъ мы ее знаемъ у человѣка, могущая дѣйствительно вести къ человѣческому языку, переходящая въ дѣйствительное сообщеніе человѣкомъ другимъ людямъ не своихъ состояній, а о своихъ состояніяхъ, предполагаетъ не просто присутствіе сообщаемого, самого въ себѣ опредѣленнаго содержанія, — это будетъ еще развѣ только сообщающееся, какъ у животнаго, а не то, о чемъ сообщается, — она предполагаетъ мысль, знаніе какъ о немъ, представляемое опредѣленное содержаніе, такъ и о внѣшнемъ, въ которое сознаніе, съ одной стороны внутренняго, какъ внутренняго и какъ опредѣленнаго внутренняго, съ другой—внѣшняго вообще, какъ внѣшняго, и внѣшняго, къ которому обращается сообщеніе, какъ понимающаго. Такъ много значить человѣкъ для человѣка, что одинъ человѣкъ, только предъ лицомъ природы, и не становится для себя человекомъ и въ жизни, отсюда, не является человекомъ. Существо человѣческое и начинаетъ знать себя, какъ положительно опредѣленное я, какъ человека, а не какъ только что-то от-

личное отъ окружающаго, только во взаимоотношеніяхъ съ другими я, въ нихъ узнавая общій образъ своего я, въ нихъ находя первоначально, такъ сказать, общую форму положительнаго представленія своего я, ими какъ бы приводимое къ мысли—вотъ что я, и первый толчокъ къ уясненію для себя внутренне занимающаго его содержанія жизни получаетъ отъ чувствуемой потребности сообщенія о немъ другимъ себѣ подобнымъ. Общественность и желаніе сообщенія даетъ ему естественнымъ образомъ первый поводъ, первое опредѣленное возбужденіе къ приведенію въ дѣйствіе своей способности языка. И не только это. Получивъ отъ этой потребности сообщенія первое возбужденіе къ сознательно-цѣлесообразной дѣятельности своей способности языка, человѣкъ, въ пониманіи его другими и своемъ пониманіи другихъ, находитъ и далѣе какъ продолжающееся возбужденіе къ дѣятельности своей язычной способности, такъ и направленіе, такъ сказать—критерій этой дѣятельности, и приходитъ къ дѣйствительному цѣлесообразному и прочному результату, къ дѣйствительному языку: звуки и сочетанія ихъ, разъ употребленные и поняты другими, какъ знаки для опредѣленнаго представляемаго содержанія, утверждаются въ качествѣ знаковъ его, становятся постоянными знаками его. Это, очевидно, необходимое условіе установленія языка, его дальнѣйшаго образованія и вмѣстѣ его значенія для человѣка, какъ орудія его интеллектуальнаго развитія. Это значеніе общественности и потребности сообщенія для возбужденія способности языка и образованія языка достаточно велико, чтобы объяснить намъ, почему человѣкъ, выростающій внѣ человѣческаго общества, не дѣлаетъ ни шагу по пути пріобрѣтенія человѣческаго языка и своего интеллектуальнаго развитія. «Именно желаніе сообщенія», говоритъ Уитни (*ibid.*, 234 -- 235), «измѣняетъ инстинктъ въ намѣреніе, и по мѣрѣ того, какъ это намѣреніе становится болѣе яснымъ и сознательнымъ, оно поднимаетъ выраженіе всякаго рода выше его естественнаго базиса и обращаетъ его въ орудіе, способное, какъ такое, къ безконечному расширенію и совершенствованію... Поставляя пріобрѣтеніе языка въ зависимость отъ внѣшнихъ вліяній, этимъ

мы вовсе не отрицаемъ природнаго превосходства человѣка... Камень въ теченіе вѣковъ остается неподвижнымъ на краю пропасти и могъ бы и въ послѣдующіе вѣка оставаться въ томъ же положеніи, вся космическая сила притяженія не вывела бы его изъ неподвижности; прохожій толкнулъ его, и онъ падаетъ въ глубину пропасти. Чему припишемъ мы его паденіе? Притяженію или толчку? Обои́мъ вліяніямъ, дѣйствующимъ каждое по-своему. Великая сила не выполнила бы этого дѣла безъ содѣйствія малой, и признавая это, мы не унижаемъ значенія закона тяготѣнія. То же въ отношеніи къ языку. Великія и дивныя силы человѣческой души не дѣйствовали бы въ этомъ особомъ направленіи, еслибъ не возбуждались толчкомъ, который даетъ имъ желаніе сообщенія... Мы не утверждаемъ, что языкъ не имѣетъ другой и высшей цѣли, кромѣ обмѣна мысли. Языкъ имѣетъ фундаментальное значеніе въ качествѣ элемента прогресса расы. Но здѣсь такъ же, какъ и въ другомъ: люди стремятся достигнуть ближайшей цѣли, и находятъ гораздо большее, нежели ожидали, — силы, прилагаемыя здѣсь человѣкомъ, а потому и результаты, по природѣ превышаютъ его частныя ближайшія цѣли. Но желаніе сообщенія, при всей необходимости его участія въ дѣйствительномъ переведеніи человѣка отъ инстинкта къ намѣренію, все же только способствуетъ этому переходу и, хотя, какъ и общественность вообще, обуславливается природою человѣка, остается какъ бы случайною причиною его, — не оно дѣлаетъ его возможнымъ, при данныхъ другихъ условіяхъ необходимымъ, не оно и производитъ его. Основная причина, производящая у человѣка языкъ, и какъ средство сообщенія, лежитъ въ особомъ, данномъ въ его природѣ, способѣ отношенія его къ внутреннему и внѣшнему. И есть сила способная и стремящаяся владѣть даннымъ содержаніемъ жизни и производить его для себя; есть въ ней уже своя потребность въ языкѣ, для своихъ цѣлей, только пробуждаемая и опредѣляемая въ ближайшихъ своихъ предметахъ потребностію сообщенія: въ этой силѣ и ея потребности лежитъ основаніе способности человѣка къ произведенію языка. И она съ своею потребностію въ языкъ прояв-

ляется у человѣка съ самаго начала уже и независимо отъ дѣйствія потребности сообщенія, истекающей изъ ближайшихъ потребностей жизни, проявляется еще несознательно относительно цѣли или безъ отношенія къ какой-нибудь определенной ближайшей цѣли, въ нѣкоторой потребности сообщенія какъ бы самой съ собою. Маленькій ребенокъ уже съ самаго появленія сознанія, какъ скоро начинаетъ отличать отъ себя внѣшній міръ и различать вещи въ немъ, вмѣстѣ съ тѣмъ начинаетъ уже указывать на вещи пальцемъ или иначе и обозначать ихъ какими-нибудь звуками, помимо всякаго возбужденія къ этому со стороны своихъ органическихъ потребностей и влеченій, помимо всякаго ожиданія отъ нихъ удовлетворенія такихъ своихъ потребностей и влеченій, помимо, разумѣется, и желанія сообщенія о такихъ потребностяхъ другимъ. Только кажется намъ, что ребенокъ научается языку вообще отъ взрослыхъ: прежде чѣмъ онъ научается говорить съ другими ихъ языкомъ, онъ уже говоритъ съ самимъ собою нѣкоторымъ самодѣльнымъ языкомъ, создаетъ свои собственныя слова для вещей, и употребляетъ ихъ еще и тогда, когда уже можетъ употреблять слова языка взрослыхъ, — дѣти научаются отъ взрослыхъ не языку вообще, не говорить, а только ихъ языку. Не иначе и у первобытнаго человѣка: онъ могъ преслѣдовать животныхъ съ тѣлодвиженіями и криками, какъ и способами, мало отличными отъ свойственныхъ животнымъ; но возвратившись съ своей охоты въ свое жилище, онъ начертывалъ на кости или на камнѣ, еще и теперь находимыя, грубыя изображенія, — онъ оживлялъ передъ собою, — не необходимо — для другихъ, — образы животныхъ, которыя не могли уже ни страшить его, ни обѣщать ему удовлетворенія какихъ-либо его потребностей, съ этой стороны вообще перестали существовать для него. Вотъ языкъ человѣческій, — потому что, для слуха ли, для зрѣнія ли человѣкъ старается воспроизводить образы вещей, существуетъ языкъ, какъ скоро имѣетъ мѣсто свободное обозначеніе объекта, просто какъ объекта, при полномъ отсутствіи потребности или желанія матеріально овладѣть имъ или удалить его. Очень позволительно сомнѣваться, чтобы и человѣкъ, выро-

стающій въ одиночествѣ, не доходилъ и до нѣкоторыхъ подобныхъ проявленій своей способности языка. Языкъ у чело-вѣка не просто средство сообщенія, вызванное къ существованію ближайшими потребностями матеріальной жизни, а нѣ-что и совсѣмъ другое по основанію своему. Языкъ у чело-вѣка является намъ произведеніемъ и свидѣтельствомъ совер-шенно новой потребности въ природѣ чело-вѣка, ни въ чемъ не усматриваемой у животныхъ и не имѣющей прямой связи съ потребностями чувственной жизни, потребности мыслить, потребности имѣть дѣло съ вещами природы ради удовольствія знать ихъ и заставлять ихъ жить въ его воображеніи жизни, которою онѣ уже ему самому обязаны.

Съ этою чертою тѣснѣйшимъ образомъ связана, въ ней уже заключается, другая. У животнаго всякій крикъ, движе-ніе, вызываемое дѣйствіемъ внѣшняго объекта, какъ и вну-треннею потребностію, желаніемъ, остается чувственнымъ, субъективнымъ феноменомъ, непосредственнымъ продуктомъ этого впечатлѣнія, этого возбужденія потребностію, желані-емъ. Его крикъ, движеніе, не становится у него знакомъ ве-щи, какъ не становится, какъ видѣли уже мы, и знакомъ по-требности, желанія, такъ чтобы оно раздѣляло и отличало вещь, какъ и свою потребность, желаніе, съ одной стороны, и свой крикъ, свое движеніе, съ другой, какъ знакъ вещи, произведшей впечатлѣніе, или какъ выраженіе своего чув-ства, потребности, желанія, — о своемъ впечатлѣніи отъ вещи, какъ вещи, какъ и о своемъ чувствѣ, потребности, желаніи оно собственно не знаетъ, а только испытываетъ, имѣетъ ихъ. Знакъ, создаваемый чело-вѣкомъ, имѣетъ для него объек-тивное значеніе, обозначаетъ самую вещь, и успѣваетъ въ томъ чело-вѣкъ или нѣтъ, ему всегда думается, что онъ пред-ставляетъ въ своихъ знакахъ существа природы такими, ка-ковы они сами по себѣ. Утверждаютъ, что первыя слова и первыя корни словъ даны феноменами чувственными, совер-шенно субъективными, — возникли, какъ невольные крики, исторгнутые впечатлѣніемъ, чувствомъ, подобно крикамъ жи-вотныхъ. Матерія слова-знака, — это возможно, естественно даже, и даже въ широкихъ размѣрахъ: «ни одна часть дви-

гательнаго аппарата человѣка не равняется съ язычными орудіями его въ воспримчивости къ возбужденіямъ чувства и въ способности къ тонкимъ оттѣнкамъ», и «отъ природы человѣкъ есть резонансъ, непрерывно отдающій звукомъ полученныя впечатлѣнія,—молчать онъ научается только постепенно» (*Volkmanн, Lehrbuch der Psychologie*). Но это именно только матерія, язычное вещество, не знакъ, не слово, это и не начало собственно языка. Языкъ, слово, и его исторія начпается именно только тогда, когда крикъ перестаетъ быть непосредственнымъ выраженіемъ, произведеніемъ субъективнаго состоянія, теряетъ свою непосредственную связь съ нимъ, своимъ естественнымъ базисомъ, рефлексіей отдѣляется отъ него, понимается, какъ произведеніе, слѣдствіе его, и начинаетъ употребляться, какъ знакъ его. Когда крикъ боли, исторгнутый у человѣка страданіемъ, понятый самимъ человѣкомъ и по симпатіи понимаемый другими слышащими, какъ именно производимый страданіемъ, былъ воспроизводимъ уже намѣренно и для обозначенія *я страдаю, я страдалъ, буду страдать*; когда звуки, произведенные сначала прямо возбужденіемъ гнѣва, были потомъ воспроизводимы для выраженія неодобренія, неудовольствія, угрозы,—когда эти естественныя выраженія этихъ дѣйствительныхъ состояній возбужденія дѣлались свободными обозначеніями ихъ, даже при отсутствіи ихъ, тогда только и становились они знаками-словами. Совершенно то же самое нужно сказать о звукоподражаніяхъ, какъ субъективныхъ феноменахъ, механически производимыхъ организмомъ подъ дѣйствіемъ внѣшнихъ звуковыхъ впечатлѣній,—звукоподражаніяхъ, въ которыхъ также нерѣдко хотятъ видѣть первыя слова или первыя корни словъ и которыя, дѣйствительно, оставили свои слѣды въ человѣческихъ языкахъ. Весьма возможно, что извѣстное слово, обозначающее извѣстное существо, извѣстное свойство или образъ существованія его, сначала, въ корнѣ своемъ, было воспроизведеніемъ звука, обязаннаго своимъ происхожденіемъ органическому феномену повторенія внѣшняго звукового впечатлѣнія или вообще механическаго выраженія звукомъ впечатлѣнія, произведеннаго внѣшнимъ дѣйствіемъ. Весьма возможно

и понятно, что человѣкъ воспользовался имъ, какъ готовою матеріей знака; но несомнѣнно, что онъ, этотъ звукъ, сталъ словомъ именно когда человѣкъ воспользовался имъ такимъ образомъ, и вполне несомнѣнно также, что нѣтъ для человѣка ничего болѣе настоятельно неотложнаго, какъ забыть такое происхожденіе этого звука-слова. «Нѣтъ ни одного слова ни въ какомъ извѣстномъ языкѣ, о которомъ можно было бы сказать, что оно существуетъ $\varphi\acute{o}sei$, по природѣ, но каждое выполняетъ свое дѣло въ качествѣ слова $\theta\acute{e}sei$, въ силу, такъ сказать, порученія ему этого дѣла человѣкомъ» (*Whitney*, 232). Не составляютъ исключенія и слова, очевидно, подражательнаго происхожденія: и въ такомъ, напр., словѣ, какъ *кукушка*, между именемъ и вещію связь не необходимая, а условная, и оно въ самомъ начальномъ своемъ видѣ, въ корнѣ, какъ только стало собственно словомъ, было уже не субъективнымъ феноменомъ, а знакомъ объекта, извѣстной птицы, имѣло объективное значеніе. Когда мы произносимъ такое слово, мы думаемъ именно о вещи, а не о нашемъ ощущеніи, не о получаемомъ отъ нея впечатлѣніи. Ученый можетъ отыскать въ подражательныхъ звукахъ первую этимологію многихъ словъ, произносимыхъ нами, но эти подражательные звуки, крики—матерія знаковъ, какъ уже знаки, были подражательные въ тѣсномъ смыслѣ, заключавшіе въ себѣ извѣстную волю про-извести ихъ и изобразить ими внѣшнее бытіе, объектъ. Во всякомъ случаѣ никто, не исключая ученѣйшаго филолога, не думаетъ объ этимологіи при ежедневномъ употребленіи слова. Не мало трудились и не мало спорили, стараясь раздѣлать знаки языка на естественные и искусственныя, или условныя. Кажется, ближе къ истинѣ въ этомъ отношеніи мнѣніе тѣхъ, которые полагаютъ, что сначала они всѣ естественныя, т. е., данныя, а не придуманныя, и что всѣ они весьма быстро становятся условными. Условными они становятся не въ силу прямого намѣренія сдѣлать ихъ таковыми, а въ силу естественной тенденціи мысли, овладѣвающей ими для своего употребленія и дѣлающей ихъ именно знаками-словами языка,—она можетъ дѣлать свободное и плодотворное употребленіе изъ словъ языка, только отрѣшаясь отъ матеріи знака и освобо-

ждаясь отъ этимологическаго значенія, чтобы мыслить только о самой вещи и ее представлять себѣ съ возможною полнотою. «Люди склонны быстро забывать происхожденіе и первоначальное значеніе своихъ словъ и подавлять, какъ бесполезныя ограниченія, этимологическія воспоминанія, чтобы концентрировать всю силу слова на новомъ объектѣ, къ которому оно привязывается. Это одна изъ самыхъ основныхъ и самыхъ важныхъ тенденцій способности образованія словъ; она существенно способствуетъ сдѣлать языкъ болѣе практическимъ, болѣе пригоднымъ орудіемъ мысли» (Whitney, 117). И въ самомъ дѣлѣ, слово, которое, если и пока держатся его перваго, такъ сказать, матеріальнаго значенія, означаетъ только одну черту, одно свойство вещи, особенно ясно выступившее въ ней для человѣка, скоро потомъ начинаетъ служить для обозначенія и всѣхъ другихъ свойствъ ея. Впечатлѣнія и воспроизводимые воспоминаніемъ образы начинаютъ другъ за другомъ группироваться около первоначальнаго слова и обогащаютъ его смыслъ; они такъ организуются съ нимъ, такъ связываются съ его первоначальнымъ значеніемъ, что составляютъ уже нераздѣльное цѣлое. Но слово можетъ имѣть такую притягательную и ассимилирующую силу только въ качествѣ орудія мысли, единственно потому, что получаетъ эту силу отъ нашей мыслительной способности и дѣятельности, отъ разума, стремящагося къ познанію вещей; слово само по себѣ не имѣетъ значенія и получаетъ его только чрезъ совокупность представленій, надъ приобрѣтеніемъ и соединеніемъ которыхъ подъ нимъ работаетъ мысль, стремящаяся къ приобрѣтенію полнаго познанія о природѣ вещей.

Наконецъ, выше всѣхъ средствъ механизма и выше всего, даннаго въ чувствѣ, ставитъ человѣческой языкъ и эта характеристическая черта его: усвоя объективное значеніе феномену чувственному и сначала совершенно субъективному, онъ также усвояетъ феномену совершенно частному смыслъ общій, или, лучше сказать, универсальный. Феномень, который долженъ служить знакомъ, если держаться его собственной и внутренней природы, имѣетъ цѣнность весьма относительную и значеніе только совершенно частное. Такъ называемый языкъ

животныхъ и не идетъ далѣе этого. Напр., радостные звуки, издаваемые собакой, когда она видитъ своего господина одѣтымъ и вооруженнымъ, какъ она привыкла видѣть его одѣтымъ и вооруженнымъ для охоты, ничего другого не означаютъ, кромѣ дѣйствительнаго удовольствія, въ эту минуту ощущаемаго животнымъ. Возбужденное этими впечатлѣніями, оно уже начинаетъ въ своемъ воображеніи охоту и какъ бы чувствуетъ дичь. Отсюда и его радостные звуки. Въ движеніяхъ собаки, по Вундту говорящихъ: возьми меня съ собою, или въ движеніяхъ обезьяны, выражающихъ: покорми меня,--въ этихъ движеніяхъ, конечно, ничего другого не выражается, кромѣ въ эту минуту возбужденнаго желанія, чувствуемой потребности. И когда животное, которое въ насъ, наше существо по животной своей сторонѣ, страдаетъ или чувствуетъ удовольствіе въ извѣстной степени силы,--оно издаетъ звуки, по характеру, интенсивности, продолжительности соотвѣтствующіе испытываемому въ данный моментъ частному ощущенію и не выражающіе ничего другого. Но когда мы пользуемся какимъ-нибудь звукомъ, какъ бы онъ ни былъ произведенъ или полученъ сначала, какъ знакомъ, или, что то же, даемъ ему объективное значеніе,--означаемъ ли мы имъ только частное что-нибудь, частный феноменъ? Извѣстно, что каждое слово въ человѣческомъ языкѣ можетъ служить для обозначенія безразлично цѣлаго ряда существъ, вещей, настоящихъ и будущихъ, къ которымъ оно приложимо, и ни мысль, ни воображеніе, не могутъ указать никакой границы расширенію объема понятія, обозначаемаго этимъ словомъ. Всякое слово—актъ обобщенія: это, можно сказать, добытый уже результатъ для науки,--для филологіи столько же, какъ и для психологіи. Противъ, довольно естественнаго на первый взглядъ, мнѣнія, что эта черта общности—свойство только медленно пріобрѣтенное съ помощію взрослыхъ и обогатившихъ слово опытовъ цѣлыхъ поколѣній, что первыя слова были собственными именами, Максъ Мюллеръ, по нашему мнѣнію, достаточно утвердилъ филологически противоположное мнѣніе, что первыми словами были общія, нарицательныя, имена: онъ хорошо показалъ, что корни, древнѣйшіе элементы, до какихъ можно

дойти анализомъ нашихъ языковъ, всѣ выражаютъ общіе атрибуты, что чѣмъ примитивнѣе языки, тѣмъ больше находимъ въ нихъ различныхъ словъ для обозначенія одного и того же предмета, что причина этого открывается сама собою въ томъ, что всѣ эти слова означаютъ различные атрибуты предмета, атрибуты же всегда нѣчто общее,—что вообще всѣ корни—знаки общихъ понятій. Не имѣетъ здѣсь силы, думаемъ мы, то возраженіе, что будто бы древнѣйшіе корни, намъ извѣстные, сами не корни, а предполагаютъ другіе еще, предшествовавшіе, что намъ неизвѣстно значеніе этихъ истинно первичныхъ корней и что они могли быть индивидуальныя; напр., если слово *солнце*, въ санскритскомъ языкѣ, и происходитъ отъ корня, означающаго *блистать*, то самый этотъ корень могъ происходить отъ другого корня, означавшаго солнце, который потомъ перенесли на всѣ блистающіе объекты и который далѣе чрезъ новую модификацію снова сталъ обозначать то, что обозначалъ сначала, т. е. солнце. Вопросъ здѣсь совсѣмъ уже сходитъ съ филологической почвы на психологическую, а на этой разрѣшается, по нашему мнѣнію, согласно со взглядомъ М. Мюллера. Представляется невозможнымъ, чтобы атрибуты вещи, нѣчто абстрактное, въ воспріятіи предшествовали конкретной индивидуальной вещи; но это только съ точки зрѣнія обыкновеннаго, не научнаго, сознанія взрослого человѣка, которому кажется, что достаточно предмету подѣйствовать на глазъ, представиться глазу, чтобы въ немъ отразился и далѣе въ умѣ самъ собою получился и сохранился образъ предмета, какъ представленіе о немъ, что вообще человѣкъ, и съ самаго начала, схватываетъ своими чувствами вещь саму въ себѣ и сразу. На дѣлѣ мы воспринимаемъ вещи не сами въ себѣ и по себѣ, а по признакамъ ихъ, качествамъ, атрибутамъ ихъ, обнаруживающимся для насъ чрезъ отдѣльныя впечатлѣнія, производимыя ими на наши чувства, а эти впечатлѣнія, и данныя одновременно, воспринимаемъ послѣдовательно, въ силу извѣстнаго свойства нашего сознанія, называемаго узкостію его, и полное воспріятіе и представленіе цѣлой индивидуальной вещи не есть пѣчто съ самаго начала и непосредственно получаемое нами,—оно

образуется нами изъ частныхъ впечатлѣній, получасмыхъ отъ вещи нашими различными чувствами и отличаемыхъ отъ впечатлѣній, идущихъ отъ другихъ, смежныхъ, вещей и одновременно навязывающихся чувствамъ. Въ то же время первое впечатлѣніе отъ вещи, выдавшееся для нашего чувства, на которое она дѣйствуетъ, и, по требованію психологическихъ законовъ нашей внутренней жизни (разъяснять ихъ здѣсь было бы неумѣстно) объективированное нами, принятое нами за отвѣтъ пришедшее, есть и первое дѣйствительное воспріятіе вещи уже, такъ какъ опять психологическіе законы заставляютъ насъ, какъ скоро мы объективируемъ впечатлѣніе, прибавлять къ нему нѣчто, какъ причину дѣйствія, носителя свойства, произведшаго въ насъ это впечатлѣніе и ощущеніе. Первымъ сознательнымъ, опредѣленнымъ, воспріятіемъ вещи, а такое только и можетъ быть нами обозначено, такимъ образомъ будетъ *что-то такъ-то дѣйствующее, имѣющее такое-то свойство*. Относительно солнца, напр., психологически вполне законно утверждать, что первымъ воспріятымъ и обозначеннымъ здѣсь было *блестящее нѣчто*, а прочіе, ближе опредѣлившіе и даже индивидуализировавшіе этотъ предметъ, атрибуты выступили уже потомъ и по мѣрѣ воспріятія ихъ связывались съ обозначеннымъ уже первымъ подъ однимъ словомъ. Въ первомъ дѣйствительномъ воспріятіи одинъ атрибутъ — нѣчто общее уже самъ по себѣ, какъ атрибутъ — представляетъ собою цѣлую вещь, опять общее, только какъ нѣчто далѣе еще неопредѣленное. Въ первомъ актѣ дѣйствительнаго, сознательнаго, воспріятія, такимъ образомъ, дѣйствуютъ необходимо логическія категоріи вещи, свойства и проч. Опять и здѣсь мы не можемъ согласиться съ Вундтомъ, если онъ дѣйствительно, какъ можно думать, полагаетъ, что между языкомъ мысли, понятій, и языкомъ чувства стоитъ какъ нѣчто среднее, переходное, языкъ представленія, потому что представленіе есть только какъ бы на-половину мысль, а на-половину еще чувство: представленіе, собственно такъ называемое, всецѣло одной природы съ понятіемъ и есть мысль, только еще для себя самой не уяснившаяся. Пусть сознательному воспріятію предшествуетъ, какъ принимаютъ нѣкоторые,

состояніе, гдѣ имѣютъ конкретное неопредѣленное впечатлѣніе, напр., собаки, достаточное, чтобы узнать собаку, подобную видѣнной, но безъ яснаго воспріятія атрибутовъ; но пока это состояніе будетъ продолжаться,—не въ такомъ ли состояніи въ отношеніи къ вещамъ животное и остается?—всякое произведеніе знака или имени будетъ невозможно, что-то, никакъ; никакою чертою, не опредѣленное, и не именуется и не можетъ быть обозначено именемъ. Такимъ образомъ психологически мы въ правѣ признать, что если не первое, что получаетъ человѣкъ, то первое, что онъ выражаетъ, обозначаетъ и можетъ обозначать, есть общее. Способность слова современна способности обобщенія, а вмѣстѣ и пробужденію собственно человѣческаго сознанія; онѣ обнаруживаются вмѣстѣ, или даже, пожалуй, онѣ—одна и та же способность, обнаруживающаяся вмѣстѣ двумя способами—психически и физически. И такимъ образомъ на психологической почвѣ, единственной, гдѣ мы можемъ искать рѣшенія въ данномъ случаѣ, мы приходимъ къ рѣшенію, что корни языка въ собственномъ смыслѣ, человѣческаго языка, были знаками не индивидуальнаго, частнаго, а общаго. Съ точки зрѣнія такого рѣшенія понятны для насъ и нѣкоторыя, иначе не удобопонятныя, явленія, открываемыя намъ філологіей въ исторіи языковъ. Какъ показываетъ намъ філологія, истинные корни въ нашихъ языкахъ относительно очень немногочисленны; и большая часть словъ группы, напр., индо-европейскихъ языковъ имѣетъ свои корни въ языкѣ, восходящемъ до самой отдаленной древности. Какимъ образомъ эти слова-корни могли бы, и еще могутъ, породить столько различныхъ словъ, не теряя своего первоначальнаго значенія и первоначальной силы, еслибъ съ самаго начала не имѣли они той безграничной общности, на которую мы указали? Многія поколѣнія, многія различныя цивилизаціи владѣли этими словами и, стремясь къ экономіи средствъ, удобству, также пріятности для уха, измѣняющейся по національнымъ физическимъ особенностямъ, разнообразно измѣняли ихъ, замѣщая въ нихъ одинъ звукъ другимъ, укорачивая или заглашая окончаніе слова, расщепляя или ограничивая самый смыслъ,—и однако во всѣхъ этихъ

измѣненіяхъ слова за нимъ удерживается все то-же коренное, первоначальное, значеніе. Какимъ образомъ имѣлъ бы корень эту жизненность и эту силу удовлетворять требованіямъ столь многихъ послѣдовательныхъ интеллигенцій, еслибъ онъ съ самаго начала не имѣлъ такой общности значенія, которая дѣлала изъ него знакъ всѣхъ вещей или феноменовъ, имѣющихся или могущихъ воспроизводить во все будущее время черты, разъ замѣченныя и обозначенныя словомъ? И не есть ли эта общность первоначальная и существенная черта языка человѣческаго, какъ такого, какъ языка именно мысли, ея потребностію вызваннаго къ существованію, ею выработаннаго изъ даннаго механизмомъ организма звукового вещества и ея природою повсюду проникнутаго?

Таковъ человѣческій языкъ и въ самыхъ первыхъ своихъ зачаткахъ, уже въ первой стадіи его развитія. И этого знакомства съ его характеристическими чертами, ясно говорящими о его природѣ и его основаніи въ человѣкѣ, для насъ, думаемъ, достаточно чтобы придти къ опредѣленному заключенію по занимающему насъ вопросу. Остается развѣ еще предварительно установить, на основаніи свидѣтельствъ достаточныхъ авторитетовъ въ дѣлѣ, что таковъ человѣческій языкъ во всѣхъ дѣйствительныхъ, извѣстныхъ, человѣческихъ языкахъ, не исключая и самыхъ несовершенныхъ между ними. И опредѣленнѣе выяснить, что вмѣстѣ съ тѣмъ мы не находимъ, не имѣемъ права искать и не можемъ найти гдѣ-нибудь внѣ его ничего такого, что съ нѣкоторымъ хотя правомъ могли бы назвать зачатками человѣческаго языка.

Еслибъ и нашлись человѣческія племена, въ языкѣ которыхъ не были бы ясны указанныя черты человѣческаго языка,—этотъ фактъ самъ по себѣ для насъ еще не имѣлъ бы силы факта, вынуждающаго принять взглядъ дарвинистовъ и механистовъ: для насъ вообще логическая ошибка, приѣмъ уже предубѣжденной мысли—искать доказательства отсутствія существеннаго различія человѣка отъ животныхъ въ духовномъ отношеніи путемъ сопоставленія высшихъ животныхъ и низшихъ человѣческихъ расъ или духовно убогихъ людей; для правильнаго сужденія о характерѣ различія меж-

ду человѣкомъ и животнымъ въ этомъ отношеніи, думаемъ мы, нужно сравнивать именно совершеннѣйшее въ животномъ царствѣ съ совершеннѣйшимъ въ человѣческомъ, потому что только это совершеннѣйшее представляетъ природу человѣка и природу животную въ полнотѣ ея существа и истинномъ видѣ. Но въ глазахъ дарвинистовъ, равно и современныхъ механистовъ, для которыхъ вопросъ о природѣ вещей теряетъ свое значеніе, такой фактъ имѣлъ бы силу прямого доказательства основательности ихъ взгляда на отношеніе человѣческаго языка къ животному. Такія доказательства соотвѣтствуютъ ихъ понятію о научномъ познаніи и способахъ его и въ проведеніи ими своего взгляда на отношеніе человѣка къ животному міру обыкновенны. Такъ, наприм., Геккель (въ своей *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, 547,—цит. въ книгѣ Шейдемахера, 81), стараясь доказать, что между наиболѣе развитыми душами животныхъ и наиболѣе неразвитыми человѣческими душами существуетъ только количественное, а не качественное, различіе, указываетъ и на то, что «весьма многіе дикіе народы могутъ считать только до десяти или двадцати, между тѣмъ какъ нѣкоторыхъ умныхъ собакъ довели до того, что онѣ считали до сорока и даже свыше шестидесяти», — указываетъ, вполне увѣренный, что собаки въ такихъ случаяхъ «считаютъ», какъ человѣкъ. Относительно языка не представляется возможности подобнымъ образомъ указать на низшія человѣческія расы. Ни одному наблюдателю не приходилось еще имѣть дѣла съ человѣческимъ племенемъ, языкъ котораго былъ бы человѣческимъ только потому, что его употребляетъ существо, признаваемое за человѣка, и не былъ бы еще человѣческимъ по своему внутреннему характеру и строю. По Вайцу, общепризнанный фактъ, что и наименѣе культивированные народы, духовная жизнь которыхъ въ цѣломъ представляется наиболѣе слабою и бѣдною, обладаютъ словеснымъ языкомъ и именно такимъ, грамматическое строеніе котораго слѣдуетъ совершенно определенно выраженной законосообразности (*Anthropologie d. Naturvölker*, I, 314—315). «Животный языкъ дикихъ», говоритъ Бунзенъ (*Outlines of the Philosophy of universal History*, II.

131,—цит. у Шейдемахера же, 69), «существуетъ только въ воображеніи пзвѣстныхъ философовъ». «Если бы негры», говоритъ Ружмонъ (*Der Urmensch. Sammlung wissenschaftl. Vorträge. Heft 8, S. 11.* цит. тамъ же), «изъ всѣхъ людей были наиболѣе подобны обезьянамъ, то и языки ихъ должны бы были быть наиболѣе близки къ крикамъ животныхъ и наиболѣе далеки отъ нашихъ языковъ. Не такъ на дѣлѣ, — языки негровъ, напротивъ, стоятъ гораздо выше языковъ монголовъ и превосходятъ даже въ пзвѣстномъ отношеніи, языки египетскіе и семитическіе». «И не рѣшился бы», прибавляетъ Ружмонъ, «указать на столь невѣроятный фактъ, еслибы Бунзенъ не установилъ его непоколебимо». Сколько знаемъ, ничего не взмѣнили во взглядахъ ученыхъ въ этомъ отношеніи пслѣдовапія Блеека (Bleek), который долгое время занимался изученіемъ на мѣстѣ языковъ южно-африканскихъ дикарей и которому Геккель особенно указывалъ на выгоду его положенія, ожидая отъ него уясненія происхожденія языка, — конечно, въ смыслѣ своей теоріи.

Остается дарвинистамъ развѣ предположить существованіе нѣкогда существа, по языку средняго, переходнаго, между животнымъ и человекомъ, и у него искать, вырастающихъ прямо изъ языка чувства, зачатковъ человѣческаго языка. Но придумывать такое существо едва-ли научно, позволительно и потребно: какое научное оправданіе и значеніе могла бы имѣть подобная фикція? Впрочемъ и придумать такое существо, какъ достаточно показываетъ уже и наше разсмотрѣніе человѣческаго языка въ его существенныхъ чертахъ и въ сравненіи съ такъ называемымъ языкомъ животныхъ, невозможно, — все получится существо или только съ языкомъ животнымъ, или съ неразвитымъ еще, но уже человѣческимъ языкомъ, языкомъ мысли. Мы можемъ, пожалуй, допустить, что существовали переходныя формы, которыя еслибы продолжали существовать, сдѣлали бы для насъ незамѣтнымъ разстояніе между наиболѣе человѣкоподобнымъ животнымъ и человекомъ-дикаремъ, какъ мы его знаемъ, но что виды, представлявшіе ихъ, исчезли, потому что, какъ ближайшіе, специфическіе соперники человека въ борьбѣ за существованіе, были совершенно истреблены имъ. Но ип-

какъ мы не можемъ представить себѣ эти переходныя формы такими же переходными и въ отношеніи къ языку, не можемъ придумать и представить себѣ ничего средняго между тѣмъ, что называется языкомъ животныхъ, и человѣческимъ языкомъ: мы остаемся въ полной увѣренности, что еслибъ эти, исчезнувшія, переходныя формы возродились,—мы увѣдѣли бы, что языкъ ихъ, если не былъ чисто животнымъ, былъ не какимъ-нибудь малымъ запасомъ знаковъ естественныхъ, знаковъ только въ весьма несобственномъ смыслѣ, по низшею системою знаковъ условныхъ, образованныхъ изъ естественныхъ тѣлодвиженій и звуковъ, языкомъ мысли, человѣческимъ языкомъ. И дарвинистамъ, при всей предоставленной имъ себѣ свободѣ мысли и фантазіи, было и, думаемъ, будетъ не по силамъ дать намъ образъ возможнаго переходнаго въ этомъ отношеніи существа. Переходными въ этомъ отношеніи мы можемъ представить себѣ развѣ только, приближаясь въ этомъ случаѣ къ Дарвину, такія формы, которыя, обладая необыкновеннымъ, не-животнымъ, умомъ, вздумали перейти отъ естественнаго, механическаго, произведенія того, что для другого, разумнаго существа можетъ служить знакомъ, къ свободному произведенію и употребленію знаковъ, какъ знаковъ,—вздумали перейти отъ языка чувства къ языку мысли. Само собою вспоминается намъ здѣсь вѣрное замѣчаніе Гербарта относительно условій возникновенія у насъ представленія о времени,—представленія, которое трудно приписать животному: послѣдовательное теченіе нашей жизни, послѣдовательная смѣна переживаемыхъ нами состояній сама по себѣ еще не можетъ дать намъ представленія о послѣдовательности ихъ во времени, или о времени,—нужно еще замѣтить эту послѣдовательность, какъ именно послѣдовательность; мало—просто жить, нужно стоять внѣ и выше теченія жизни, нужно самосознательно мыслить, сознать и отличать себя, какъ постоянное, отъ своихъ измѣняющихся состояній, какъ такихъ. То же самое нужно, чтобы перейти отъ такъ называемаго языка чувства къ языку мысли, разума: мало естественно производить то, что можетъ служить знакомъ,—нужно и замѣтить, узнать актъ такого произведенія, какъ имен-

но актъ произведенія того, что можетъ служить знакомъ извѣстнаго производящаго; причина должна знать, отдѣлять и отличать себя, какъ причину, отъ производимаго ею дѣйствія, какъ своего дѣйствія, а такую причиною можетъ быть только мыслящая причина. Единственный возможный переходъ отъ языка чувства къ языку мысли—переходъ при посредствѣ мысли, какъ мы видимъ его у человѣка-ребенка. Онъ начинаетъ языкомъ чувства, потому что и онъ живой животный организмъ и живетъ сначала еще только органическо-животною жизнью: впечатлѣнія, испытываемыя имъ, у него слѣвуются еще въ нераздѣльное единство; внѣшній міръ тяготѣетъ на его душѣ, какъ темное вліяніе, разрѣшающееся у него въ крикахъ и плачѣ; внутреннее еще не образовалось, не пробудилась еще и не вступила въ дѣйствіе мысль, которая встрѣчала бы вліянія внѣшняго міра. Но какъ скоро мысль его пробуждается, вмѣстѣ съ тѣмъ объективный міръ, какъ такой, получаетъ для него существованіе и онъ самъ, своею мыслию, духомъ, дѣйствительно вступаетъ въ этотъ міръ, какъ скоро пробудившаяся мысль встрѣчаетъ и принимаетъ вліянія внѣшняго міра и внутреннія впечатлѣнія, и начинаетъ построеніе внутренняго міра, она, стремясь овладѣть даннымъ, прежде всего внѣшнимъ, отъ котораго почти исключительно на первыхъ порахъ идутъ впечатлѣнія, стремится овладѣть и мало по-малу овладѣваетъ и всѣми данными, внутренними и внѣшними, средствами языка, какъ веществомъ его, изъ этого вещества вырабатываетъ свой языкъ, какъ орудіе для себя, для достиженія прежде всего своихъ цѣлей—построенія своего внутренняго міра, но вмѣстѣ съ тѣмъ уже и какъ орудіе для удовлетворенія во взаимодѣйствіи съ другими людьми разнообразныхъ потребностей жизни.

«Мы должны», говоритъ Уитни (*ibid.* p. 247), «взять человѣка такимъ, каковъ онъ есть, безъ другихъ способностей, кромѣ тѣхъ, которыми теперь онъ обладаетъ, но и со всѣми способностями, какими онъ обладаетъ, и изслѣдовать, какъ могъ онъ пріобрѣсти начатки языка, аналогичные тѣмъ, которые историческій анализъ указываетъ, какъ зародыши послѣдующихъ развитій языка, и за которыми нить исторіи у

насъ ускользаетъ и теряется; и какъ, еслибъ была нужда, человѣкъ нынѣ приобрѣталъ бы эти зачатки, такъ они могли и должны были быть приобрѣтены имъ». Это, думаемъ, единственный научно-правильный путь къ рѣшенію вопроса объ основаніи и происхожденіи человѣческаго языка. Этому пути мы держались вообще, руководясь въ частностяхъ требованіями нашей частной задачи—рѣшить, какой изъ двухъ, сопоставленныхъ нами въ началѣ, взглядовъ на отношеніе языка къ разуму, связывающихся съ вопросомъ объ отношеніи человѣка къ животному міру,—взглядовъ, изъ которыхъ одинъ требуетъ признанія только за нимъ характера научности и сообразности съ современнымъ положеніемъ научнаго знанія, нужно признать правильнымъ и дѣйствительно научнымъ.

Наше разсмотрѣніе человѣческаго языка самого по себѣ и въ сравненіи съ такъ называемымъ языкомъ животныхъ ни мало не побуждаетъ насъ перемѣнить старый взглядъ на языкъ человѣка и отношеніе его къ разуму на новый, будто бы научный, и совсѣмъ не открываетъ намъ въ человѣческомъ языкѣ ничего такого, что могло бы помочь намъ усвоить, какъ дѣйствительно научный, новый взглядъ вообще на человѣка и отношеніе его къ міру животному. Совершенно напротивъ — оно только убѣждаетъ насъ въ полной правильности въ томъ и другомъ отношеніи стараго, древняго, взгляда, какой въ этихъ отношеніяхъ постоянно подсказывало человѣку уже его непосредственное чувство и сознаніе.

Такъ называемый языкъ животныхъ предполагаетъ чувство, какъ свое основаніе, имъ производится, и есть языкъ животныхъ, выраженіе чувства ихъ, только въ несобственномъ смыслѣ, въ томъ смыслѣ только, что разумному существу, человѣку, даетъ возможность угадывать состоянія возбужденія, испытываемыя животнымъ, и въ другомъ животномъ, одинаковой съ этимъ организациіи, вызываетъ подобное возбужденіе, но никакъ не въ томъ, что животное чрезъ него хочетъ выразить и намѣренно выражаетъ свои состоянія чувства, что само животное знаетъ его, какъ средство выраженія своихъ состояній, владѣетъ имъ, какъ такимъ средствомъ, и дѣйствительно пользуется имъ для сообщенія о своихъ состояніяхъ

другимъ существамъ,—у самого животнаго онъ просто непосредственное разрѣшеніе внутреннихъ возбужденій въ соответствующихъ движеніяхъ и звукахъ. Такой только языкъ и можетъ производиться механизмомъ организма, приводимымъ въ движеніе возбужденіемъ чувствительности. Человѣческой языкъ предполагаетъ какъ свое основаніе, дѣятельность познающей мысли, разума, и не потому только онъ языкъ мысли, что служатъ мысли, но потому главнымъ образомъ, что разумомъ, въ силу его потребности и для его цѣлей, онъ создается изъ матеріальныхъ средствъ, данныхъ въ живомъ организмѣ, и во всемъ строѣ своемъ и во всей своей жизни носятъ вліяніе его природы, его стремленій и жизни. Опъ съ самаго пачала, въ первыхъ зачаткахъ своихъ, есть языкъ разума и только и возможенъ, какъ языкъ разума. Между нимъ и языкомъ чувства нѣтъ такой связи, чтобы послѣдній самъ собою переходилъ въ первый, какъ скоро были бы даны достаточныя матеріальныя средства къ тому въ организмѣ. Имѣеть мѣсто у человѣка отношеніе между языкомъ чувства и языкомъ мысли, собственно человѣческимъ; но это отношеніе, по удачному сравненію, не разъ уже упомянутаго нами, американскаго ученаго Уитни, совершенно подобно тому, какое существуетъ между грубымъ камнемъ, лежащимъ на землѣ одинаково передъ животнымъ и человѣкомъ, и тѣмъ же камнемъ, обдѣланнымъ, превращеннымъ въ орудіе единственно по мысли и рукою человѣка. «Всякій корень», говоритъ этотъ ученый (*ibid.* 186), «спачала содержалъ, какъ можетъ содержать и теперь, въ односложномъ словѣ, имѣющимъ характеръ междометія, цѣлое утвержденіе, вопросъ, приказаніе, и тонъ, жестъ или обстоятельства дополняли значеніе его, точно такъ же, какъ камень или палка были веществомъ, а способъ пользовація ими видоизмѣняли приложенія ихъ», т. е. дѣлалъ изъ нихъ орудія для той или другой цѣли. Но утвержденіе, вопросъ, приказаніе, какъ именно утвержденіе, вопросъ, приказаніе, уже разумныя акты. Поэтому опять если дѣйствительно имѣеть мѣсто переходъ отъ языка чувства къ языку разума, то этотъ переходъ производится нераздѣльнымъ, спеціальнымъ, существенно человѣческимъ

актомъ, актомъ усвоенія чувственному, субъективному и совершенно частному факту, каково естественное выраженіе чувства, объективнаго, общаго, универсальнаго значенія. Еслибъ кто-нибудь захотѣлъ утверждать, что палка первобытнаго человѣка заключаетъ въ себѣ и представляетъ собою типъ орудій и машинъ, которыми теперь пользуется человѣкъ цивилизованный, то онъ могъ бы справедливо утверждать это не о палкѣ, самой по себѣ, а только именно о палкѣ, находящейся въ рукахъ человѣка, разумнаго существа, и имъ употребляемой. Точно такъ же, если можно сказать, какъ говорятъ иногда, что простое слово содержитъ уже въ зародышѣ весь языкъ и его будущее, то можно, конечно, только о словѣ въ собственномъ смыслѣ, которое не есть уже грубый чувственный фактъ, какъ междометіе, по которымъ овладѣла уже мысль, сдѣлавъ его знакомъ и употребляя, какъ знакъ. Какъ не въ палкѣ только самой по себѣ заключается орудіе и машина, такъ и не въ звукахъ животнаго языка, языка чувства, самихъ по себѣ содержатся и содержались различные знаки языка, собственно такъ называемаго человѣческаго, а именно и единственно вложенные въ нихъ мыслию и для мысли, пользующейся ими для своихъ цѣлей. И какъ вообще орудія человѣка постепенно и мало по-малу усовершеншались и множились, по мѣрѣ развитія его интеллектуальныхъ силъ и способности примѣнять данныя средства къ цѣлямъ, равно по мѣрѣ расширенія круга и потребностей его жизни, такъ и языкъ человѣка постепенно и мало по-малу, по мѣрѣ развитія и расширенія его внутренняго міра, богатѣлъ и совершенствовался въ отношеніи къ внутреннему логическому образованію. Безъ сомнѣнія, нужны были время и усилія и для произведенія и утвержденія координаціи движеній въ мозговомъ механизмѣ. Но никакъ не механизмъ самъ по себѣ производитъ и производитъ языкъ и чрезъ него мысль, а именно напротивъ — мысль, разумъ, производитъ языкъ и чрезъ постепенное развитіе языка гармонію и совершенство механизма его.

Въ видѣ общаго заключенія мы должны сказать: правда, что человѣкъ не могъ бы возвыситься отъ того, что онъ есть по природѣ и чѣмъ является при самомъ рожденіи на свѣтъ,

безъ помощи языка; но онъ никогда не произвелъ бы языка, еслибъ съ самаго начала, по природѣ, не былъ одаренъ всѣми тѣми духовными способностями, обладателемъ которыхъ мы видимъ его и которыя дѣлаютъ его человекомъ. И вмѣстѣ съ этимъ мы должны признать вполне основательнымъ убѣжденіе М. Мюллера ¹⁾, что наука о языкѣ уже одна даетъ намъ возможность рѣшительно преградить эволюціонистской теоріи дарвинистовъ доступъ къ овладѣнію человекомъ и рѣзко провести грань, отдѣляющую духъ отъ вещества, человека отъ животнаго.

А. Смирновъ.

¹⁾ Совершенно несправедливо убѣреніе дарвиниста Оскара Шмидта, будто Максъ Мюллеръ одиноко стоитъ въ наукѣ въ этомъ отношеніи, а за исключеніемъ его большая часть авторитетовъ въ области сравнительной филологіи увидѣла себя въ необходимости, по сравнительно-филологическимъ и филологическо-философскимъ основаніямъ, заключить, что изъ неразумнаго первоначальнаго состоянія человекоподобнаго существа постепенно стали людьми, такъ какъ только съ языкомъ, произведеніемъ многихъ тысячелѣтій, явился разумъ. Уптивъ сужденія котораго мы не однажды приводили, профессоръ санскритскаго языка и сравнительной филологіи, въ своихъ *Oriental and Linguistic Studies* (1873), подвергъ «уничтожающей», по выраженію Ульрица (*Leib. u. Seele*, 2), критикѣ сочиненіе Шлейхера (*Darwin'sche Theorie und Sprachwissenschaft*), представляющее языкъ чисто физическимъ произведеніемъ, отъ человѣческой воли совершенно независимымъ «естественнымъ организмомъ (*Naturorganismus*)» и стремящееся вывести его происхожденіе и развитіе по началамъ Дарвиновой теоріи, и съ заключеніями Уитни, по свидѣтельству того же Ульрица, согласилась авторитетѣйшіе нѣмецкіе филологи, какъ Поттъ и другіе.

СИЛЬВЕСТРЪ СИЛЬВЕСТРОВИЧЪ ГОГОЦКІЙ.

Состоявъ въ числѣ слушателей профессора С. С. Гогоцкаго въ Кіевской академіи въ 184⁵/₆ и ⁶/₇ годахъ, почитаю своимъ христіанскимъ долгомъ вспомнать его, какъ одного изъ *наставниковъ* нашихъ, *которые проповѣдывали намъ слово Божіе* (Евр. гл. 13, ст. 7). Хотя предметомъ чтеній намъ Сильвестра Сильвестровича были ученія человѣческія, филозофскія, но онъ какъ устно, такъ и печатно передавалъ другимъ понятія и свѣдѣнія объ этихъ ученіяхъ ума человѣческаго, всегда подверженнаго заблужденіямъ, такъ, чтобы своими лекціями и книгами руководить юные умы потомцевъ науки къ наилучшему исполненію божественно-мудраго урока христіанамъ апостольскаго: «смотрите, братія, чтобы кто не увлекъ васъ филозофіею, и пустымъ обольщеніемъ, по преданію человѣческому, по стихіямъ міра, а не по Христу. Ибо въ Немъ обитаетъ вся полнота Божества тѣлеснѣ. И вы имѣете полноту въ Немъ, Который есть Глава всякаго начальства и власти» (Колосс. гл. 2, ст. 8—10). О Немъ-то, о Господѣ нашемъ и Спасѣ міра Іисусѣ Христѣ, какъ Единой Главѣ Святыя Своея Церкви, былъ и первый изъ ученыхъ трудовъ профессора Гогоцкаго—и онъ же, сей самый трудъ—последнимъ.

С. С. Гогоцкій родился въ 1813 году, въ г. Каменецъ-Подольскѣ. Родитель его былъ каѳедральнымъ протоіереемъ каменецъ-подольскимъ. Отца Сильвестра Гогоцкаго знали и ува-

жали при насъ и въ Кіевѣ: слышали мы о немъ хорошіе отзывы, какъ объ отличномъ администраторѣ церковномъ отъ нѣкоторыхъ изъ лицъ высшаго духовенства, напримѣръ: отъ бывшаго намѣстника Свято-Михаиловскаго монастыря игумена о. Григорія, родного племянника каменецъ-подольскому архіерею Ксенофонту (Троепельскому), также отъ о. архимандрита Платона, родного племянника преемнику Ксенофонтову, Преосвященному Кприллу (бывшаго архіепископа Костромскаго). Самъ Сильвестръ Сильвестровичъ съ благодарною къ родителю своему любовію вспоминалъ предъ слушателями своими въ академической аудиторіи, какъ объ отцѣ-воспитателѣ своемъ, сколько попечительномъ, столько же и мудромъ. Первоначальное образованіе получилъ Сильвестръ Сильвестровичъ въ каменецъ-подольской семинаріи, гдѣ обучаясь посвященъ былъ въ стихарь еще до богословскаго класса: ибо состоялъ при преосвященномъ Ксенофонтѣ архіерейскимъ жезлоносцемъ при священподѣйствіяхъ. По окончаніи курса наукъ въ семинаріи онъ желалъ получить санъ священства и намѣтилъ уже себѣ извѣстную ему невѣсту. Но отцу протоіерею Гогоцкому угодно было, чтобы сынъ его старшій поступилъ въ духовную академію. И Сильвестръ Сильвестровичъ, покорный воля родителя, поступилъ въ кіевскую академію, въ составъ ея воспитанниковъ VIII курса, гдѣ и окончилъ курсъ съ честью для себя, удостоенный степени магистра за солидное сочиненіе, написанное имъ для соисканія ученой степени, такъ-называемое тогда *курсовое*: предметъ сочиненія — разборъ римско-католическаго догмата о главенствѣ папы. Въ послѣдніе два года своей жизни Сильвестръ Сильвестровичъ озабоченъ былъ мыслию вновь издать печатно это превосходное свое сочиненіе, нѣсколько разъ доселѣ уже издававшееся и озаглавленное авторомъ своимъ такъ:

«Критическое обозрѣніе ученія римской церкви о видимой главѣ церкви».

Не бесполезнымъ считаю здѣсь изобразить сущность этого серьезнаго труда нашего незабвеннаго профессора, сколько философа, столько же вмѣстѣ и почтеннаго христіанскаго православнаго богослова.

«Ученіе о папѣ, какъ видимой главѣ и верховномъ правителѣ всей церкви, было и нынѣ остается одною изъ главныхъ причинъ отдѣленія западныхъ христіанъ отъ православно-каѳолической церкви. Церковь православная, не отступая ни въ чемъ отъ ученія св. апостоловъ и св. отцевъ, постоянно учила и учитъ о единой невидимой Главѣ Церкви Іисусѣ Христѣ и о верховной власти въ Церкви вселенской однихъ вселенскихъ соборовъ. Напротивъ, западная церковь съ того времени, какъ римскіе епископы стали усвоить себѣ права, имъ непринадлежащія, утверждаетъ, что верховная власть надъ всею христіанскою церковію принадлежитъ папѣ римскому, что онъ, по преемству отъ Самого Іисуса Христа, облеченъ достоинствомъ и властію видимой главы церкви. На основаніи сего мнѣнія, защитники папы выводятъ еще, что одна римская церковь есть истинная, и одинъ римскій епископъ, какъ видимая глава церкви, не погрѣшивъ въ своихъ опредѣленіяхъ, и что внѣ римской церкви нѣтъ спасенія. Такое ученіе, вредное уже потому, что противно слову Божию и ученію первыхъ вѣковъ христіанства, должно обратить на себя особенное вниманіе, когда подумаемъ, что этою гибельною мечтою многіе давно уже отторгнуты отъ православной вѣры *отцовъ* своихъ, а нѣкоторые и нынѣ, находясь въ постоянномъ гражданскомъ общеніи съ членами западной церкви, могутъ увлекаться на сторону мнимой главы церкви.

Одинъ Господь Богъ можетъ вновь соединить съ православно-каѳолическою церковію отдѣлившуюся отъ нея римско-каѳолическую.

Мы можемъ только желать и молиться о семъ воссоединеніи съ нами западныхъ христіанъ.

Но молясь вмѣстѣ можемъ содѣйствовать сему воссоединенію посильнымъ уясненіемъ предметовъ, легшихъ въ основаніи разномыслія.

И какъ римскіе богословы прежде всего поставляютъ условіемъ правой вѣры признаніе верховной власти римскаго епископа надъ цѣлымъ міромъ христіанскимъ, то и мы обратимъ вниманіе на существенныя стороны ихъ ученія о главенствѣ папы.

Обстоятельнымъ разборомъ этого ученія мы доставимъ удобнѣйшее средство къ уразумѣнію неизблемой истины, и неразрывной связи съ первыми вѣками христіанства православнаго ученія о предметѣ, бывшемъ главною причиною отдѣленія римской церкви отъ вселенской. Соображаясь съ ходомъ доказательствъ римскихъ богослововъ на излюбленный католиками ихъ догматъ, нашъ профессоръ поставилъ свое критическое о немъ изслѣдованіе въ слѣдующемъ порядкѣ: 1) точно-ли Іисусъ Христосъ поставлялъ и Апостолы признавали Петра видимою главою церкви? 2) Точно-ли папа есть преемникъ первенства Ап. Петра? 3) Подлинно ли Церковь вселенская признавала папу, или кого-либо изъ іерарховъ верховнымъ правителемъ и видимою главою? И когда именно, и по какому поводу стала возникать папская власть? Наконецъ, 4) можно-ли на основаніи какихъ бы то ни было соображеній разума вводить догматъ объ одномъ непогрѣшномъ верховномъ правителѣ церкви. Въ обстоятельномъ изслѣдованіи означенныхъ вопросовъ Сильвестръ Сильвестровичъ остался вполне вѣренъ принятому имъ *вначалѣ* изслѣдованія прекрасному правилу: «соблюдать полное безпристрастіе и уваженіе къ предмету». «Истина, какъ и любовь, — пишетъ онъ въ предисловіи — не раздражается, не мыслитъ зла, не терпитъ произволовъ сердца». Изложеніе изслѣдованія чуждо всѣхъ излишнихъ тонкостей, которыми учителя западной церкви обыкновенно опутываютъ свое ученіе. «Истина по природѣ своей — пишетъ онъ тамъ же, — тѣмъ явственнѣе, чѣмъ проще и естественнѣе выражена». Въ результатахъ изслѣдованія оказалось слѣдующее:

Въ отвѣтъ на первый вопросъ:

1. Господь Іисусъ Христосъ не поставлялъ видимой главы для управленія Церковію Своею.

2. Ап. Петръ не былъ видимою главою апостоловъ и всей Церкви, не былъ единственнымъ верховнымъ ея правителемъ.

3. Ап. Петръ былъ только первымъ въ порядкѣ апостоловъ и

4. Въ достоинствѣ апостольства и власти надъ Церковію всѣ апостолы были совершенно равны.

Въ отвѣтъ на второй вопросъ:

1. Епископъ римскій не имѣетъ права именовать себя видимою главою церкви по преемству отъ Ап. Петра; ибо и Ап. Петръ не былъ видимою главою Церкви Иисуса Христа.

2. Епископъ римскій не можетъ усвоить себѣ даже первенства по преемству отъ Ап. Петра; потому что нѣтъ на то, какъ говорятъ и разномыслящіе, права божественнаго.

3. Первенство епископства передано тремя верховными Апостолами епископу Іерусалимскому и церкви Іерусалимской, какъ матери всѣхъ церквей христіанскихъ, — и теперь, когда церковь Іерусалимская подъ игомъ, — въ судьбахъ Божіихъ.

Отвѣтъ на третій вопросъ автора изслѣдованія о видимомъ главенствѣ въ церкви показываетъ, что

1. Ученіе римское о видимой главѣ церкви Иисуса Христа противорѣчитъ ученію и постановленіямъ Церкви вселенской.

2. Что ученіе римское о главенствѣ папы появилось поздно, и власть папъ, не имѣя основанія въ евангельскомъ ученіи, произошла изъ случайныхъ обстоятельствъ западной Европы.

Наконецъ въ отвѣтъ на четвертый вопросъ авторъ изслѣдованія говоритъ:

1. Утверждать, что недоумѣнія въ предметахъ вѣры и сохраненіе чистоты ея ученія необходимо требуютъ одного всемірнаго, видимаго правителя Церкви, одного непогрѣшимаго истолкователя и провозвѣстника ея истинъ, — неосновательно.

2. Охраненіе внѣшняго благосостоянія церкви еще менѣе требуетъ одного верховнаго правителя и

3) Одинъ правитель церкви и одна всесвѣтная монархія церковная невозможны. Мысль о всемірной монархіи во имя вѣры всегда остается только мыслию на сей землѣ, и есть только гаданіе о состояніи нашемъ на землѣ новой, гдѣ всѣ племена и народы составятъ одно цѣлое, въ Царствѣ Единаго Владыки всѣхъ — не земного, а Небеснаго. Самъ Господь Иисусъ Христосъ представлялъ единеніе всѣхъ народовъ и племенъ будущимъ, — и соединеніе ихъ усвоилъ Себѣ Одному.

Впрочемъ и безъ одного видимаго верховнаго правителя, Церковь Христова можетъ сохранять единство, исповѣдуя

одно ученіе вѣры, освящаясь одними таинствами, исполняясь однимъ духомъ евангельской любви, вопиствуя во имя Единной, невидимой Главы Своей Іисуса Христа--Богочеловѣка. И какой святой, высокій смыслъ знаменуетъ тогда видимую нами Церковь Господа Бога и Спаса нашего Іисуса Христа! Существовая на землѣ и исповѣдуя Главой своей спящаго одесную Отца Единороднаго Сына Божія, Церковь Христова тѣмъ очевиднѣе отличается отъ всякаго другого земного общества, тѣмъ явственнѣе выражаетъ, что ея начало, жизнь и цѣль не исчерпываются ничѣмъ земнымъ, но объемлютъ небо и землю, время и вѣчность.

Въ заключеніи изслѣдованія своего Сильвестръ Сильвестровичъ пишетъ:

«Изъ обзора доказательствъ римскихъ богослововъ на ученіе свое о видимой Главѣ Церкви и изъ слѣженія этихъ доказательствъ съ ученіемъ Священнаго Писанія и вселенской Церкви нельзя не видѣть, что аргументы римскихъ богослововъ на означенное ученіе противурѣчаютъ и Священному Писанію и ученію Церкви вселенской. Священное Писаніе нигдѣ не содержитъ ученія о видимой Главѣ Церкви въ лицѣ одного епископа, по вездѣ, гдѣ говорятъ о Церкви, какъ о таинственномъ тѣлѣ Іисуса Христа, называетъ Ею одного Главою Церкви, не раздѣляя сего святого имени со властію земною. Святые Апостолы также никого изъ среды себя не признавали намѣстникомъ Іисуса Христа, своимъ княземъ и верховнымъ правителемъ. И вся послѣдующая исторія христіанства неопровержимо доказываетъ, что Церковь вселенская никогда и никого изъ своихъ пастырей не признавала верховнымъ правителемъ и вовсе была чужда римскаго догмата о видимой главѣ церкви. Изъшшимъ считаемъ провозносить приговоръ, кому, по всей справедливости, принадлежитъ вина отдѣленія (схизмы) отъ Церкви вселенской. Пусть пребудетъ для насъ безмолвнымъ судьей духъ и смыслъ цѣлаго ряда писаній и дѣяній первыхъ вѣковъ христіанства. Для каждаго члена святой православно-каѳолической Церкви достаточно, руководствуясь имъ, всегда хранить непоколебимую вѣру, что исповѣданіемъ одной, невидимой Главы Іисуса

Христа она пребываетъ въ непрерывномъ единеніи со святою соборною и апостольскою Церковію; истинная вѣра не можетъ не сопровождаться живою и сердечною любовію къ православнои Церкви, а вѣра и любовь сами собою будутъ питать и святое упованіе—что подъ ея руководствомъ и мы придемъ нѣкогда туда, гдѣ будетъ едино стадо и Единъ Пастырь, гдѣ Богъ будетъ всяческая во всѣхъ.»

По окончаніи курса, назначенный преподавать въ Академіи польскій языкъ, съ закрытіемъ сей каедры Сильвестръ Сильвестровичъ опредѣленъ былъ бакалавромъ языка нѣмецкаго. А спустя пять лѣтъ по окончаніи курса, въ 1842 году, состоялъ уже бакалавромъ наукъ философскихъ при академіи. Но онъ рѣшился не оставаться при академіи, а перейти наставникомъ въ университетъ св. Владиміра, по примѣру профессора философіи же Ореста Марковича Новицкаго. Для Новицкаго однако переходъ въ университетъ не сопровождается такими затрудненіями, какъ для Гогоцкаго. Орестъ Марковичъ прямо былъ назначенъ на открывшіяся каедры логики и психологіи при университетѣ. Сильвестру Сильвестровичу, пожелавшему итти по слѣдамъ Новицкаго, Совѣтъ университета предложилъ держать предварительно экзаменъ на степени кандидата, магистра и доктора университета. Въ 1845 году онъ былъ признанъ, послѣ дополнительнаго испытанія по политической экономіи, статистикѣ и славянскимъ нарѣчіямъ, кандидатомъ перваго отдѣленія философскаго факультета университета св. Владиміра, и вслѣдъ за тѣмъ удостоенъ былъ степени магистра философіи. Преосвященный митрополитъ Кіевскій, блаженной памяти Филаретъ (Амфитеатовъ) не желалъ, чтобы Гогоцкій оставилъ академію, и дружески говорилъ ему не одинъ разъ: «Сильвестръ Сильвестровичъ! продолжайте службу при академіи и не уходите въ университетъ.» Но Гогоцкому, уволившемуся въ 1842 году изъ духовнаго званія, не было разсчета оставаться всю жизнь при академіи, гдѣ тогда производилось наставникамъ жалованье весьма ограниченное.—и онъ откровенно объяснялъ о семъ митрополиту. «Владыко святыи! я—человѣкъ семейный. Если бы были даны мнѣ боль-

нія средства жизни при академіи, я ее не думалъ бы оставить.» И подлинно ему жить было въ матеріальномъ отноше- ній довольно трудно. Жена его—Евдокія Ивановна, хотя и бы- ла дочь купца и городского головы въ Кіевѣ г. Ходунова, принесла мужу приданое не богатое, которое притомъ— должно было не проживать супругамъ, а приберегать для дѣтей. Но мы не сомнѣваемся, что Сильвестра Сильвестро- вича влекло въ университетъ не столько исканіе средствъ жизни, сколько стремленіе и благородно-любопытное жела- ніе имѣть обширнѣйшій кругъ дѣйствованія для себя въ ка- чествѣ наставника и воспитателя юношества.

Съ своей стороны и академія Кіевская не желала отпу- стить отъ себя даровитаго и неутомимо прилежнаго въ заня- тіяхъ наукой своего питомца. Она, такъ сказать, состязалась тогда съ университетомъ за право имѣть въ своихъ дѣяте- ляхъ примѣрнаго труженника науки. Въ 1848 году Сильвестръ Сильвестровичъ былъ утвержденъ въ университетѣ доцентомъ по кафедрѣ исторіи, новой философіи и философіи правоуч- тельной. Въ томъ же году онъ былъ избранъ экстраординар- нымъ профессоромъ Кіевской академіи. Черезъ два года онъ былъ удостоенъ степени доктора философіи и древней филосо- фіи. Тогда же, въ 1850 г. онъ былъ утвержденъ ординарнымъ профессоромъ академіи по классу философскихъ наукъ. Въ 1851 г. онъ избранъ ординарнымъ профессоромъ педагогіи въ университетѣ святого Владиміра, и тогда оставилъ академію, гдѣ на его мѣсто поступилъ преподавать философію окончив- шій въ 1851 г. курсъ Кіевской академіи и даровитѣйшій изъ его слушателей П. Д. Юркевичъ, впоследствии извѣстный про- фессоръ университета Московскаго по кафедрѣ же философ- скихъ наукъ, къ сожалѣнію рано скончавшійся.

Если академическое начальство, во главѣ котораго стоялъ тогда знаменитый О. А. Дмитрій (Мурстовъ), впоследствии архіепископъ, дорого цѣнилъ достоинства С. С. Гогоцкаго,— то равнымъ образомъ и студенты академіи Кіевской— его слу- шатели, весьма любили и глубоко уважали этого своего на- ставника въ философіи. «Покойный Сильвестръ Сильвестро- вичъ,— пишетъ о Гогоцкомъ въ письмѣ въ Кіевъ архимандритъ

Митрофанъ (Флоринскій) Магистръ XV к. Кіевск. акад.,—въ нашъ курсъ мало уроковъ читалъ по философіи. Онъ занятъ былъ тогда своимъ сочиненіемъ на степень доктора философіи. Ходилъ къ намъ въ классъ не болѣе, какъ на 20 минутъ. Лекціи были отрывочны и кратки. Особенно любилъ говорить о Шеллингѣ и Гегелѣ. О послѣднемъ съ особеннымъ усердіемъ бесѣдовалъ; его докторское сочиненіе было: «діалектическая система Гегеля». Лекціями его мы были весьма довольны, и сожалѣли, что были кратки. Покойный всегда бывало только обѣщаль: «въ слѣдующій урокъ, господа, я вамъ объясню пространнѣе, но не исполнялъ обѣщанія. Спѣшилъ самъ получить степень». Предметъ чтеній своихъ—исторію философіи излагалъ Сильв. Сильв. одушевленно, и въ духѣ философа христіанина, для котораго высочайшимъ критеріемъ истины метафизической служить Божественное Откровеніе. «Божество независтно»¹⁾. училъ греческій философъ Платонъ. До селѣ памятно остается, съ какою теплою сердечностію высказывалъ намъ Сильвестръ Сильвестровичъ о томъ, сколь возвышенно сіе понятіе о Богѣ Платона, и какъ удивительно, что Платонъ—язычникъ умѣлъ прозрѣть въ высочайшее свойство Божества, которое есть благодать безпредѣльная. Ибо *Богъ любви есть и пребывающій въ любви въ Бозѣ пребываетъ, и Богъ въ немъ пребываетъ* (Іоан. гл. 4, ст. 16). Не забыть намъ также, какъ достолюбезный нашъ бакалавръ философіи, когда излагалъ философію индійскую, связанную съ религіознымъ ученіемъ индійскихъ Ведъ, прояснилъ намъ въ ученіи Ведъ о воплощеніяхъ божества слѣды даннаго прародителямъ Богомъ обѣщанія о Спасителѣ міра—Богочеловѣкѣ, хотя искаженнаго. «Искажено оно тѣмъ, что Веды учатъ о *многокрестныхъ* воплощеніяхъ Бога; но замѣчательно то, что эти воплощенія всегда совершаются въ нихъ (Ведахъ) для избавленія людей отъ несчастій. Для избавленія отъ страшной гибели, отъ гибели вѣчной и обѣщанъ и дарованъ людямъ Богъ вопло-

¹⁾ «У Платона Богъ по своей независтливости или благодати творитъ міръ» — (ор. Новицкій въ кн. «философскія ученія въ связи съ вѣрованіями». Ч. III, стр. 58; см. также стр. 29 и 30—понятіе о Богѣ греч. филос. Платона.

щепный. Тако возлюби Богъ міръ, яко и Сына Своего Единороднаго далъ есть. да всякъ вѣруй въ Онъ не погибнетъ, но имать животъ вѣчный» (Ев. Іоан. гл. 3, ст. 16). *Велия Благочестія тайна: Богъ явися во плоти.* (1 Тимоѳ. гл. 3, ст. 16). Помнимъ, разъ излагалъ наставникъ намъ ученіе о прекрасномъ. Когда коснулась рѣчь его того, можетъ ли быть прекрасное въ трагическомъ, онъ оживленно заговорилъ намъ тогда о мученикахъ Церкви Христіанской и вдохновенно изобразилъ величественную, небесную красоту ихъ самоотверженія пзъ любви къ Богу и вмѣстѣ къ людямъ, ибо своими страданіями святые желали засвидѣтельствовать божественность христіанства, и своимъ свидѣтельствомъ привлечь къ нему умы и сердца непросвѣщенные еще вѣрою. Также: по поводу рѣчи о *фатумъ* грековъ-язычниковъ, или о судьбѣ, которая необходимо царила, по ихъ понятіямъ, и надъ самыми богами, наставникъ, говорилъ намъ прекрасную лекцію христіанскаго ученія о Промыслѣ Божіемъ и о свободѣ воли человѣческой, не стѣсняемой Богомъ въ своихъ дѣйствіяхъ. Вообще, гдѣ только можно было видѣть приближеніе мыслей философствующаго ума къ истинамъ Божественнаго Откровенія, тамъ наставникъ нашъ по исторіи философіи не молчалъ свидѣтельствовать намъ о сихъ божественныхъ истинахъ, и изъ философа становился богословомъ. Такъ, когда говорилъ онъ намъ о Гердерѣ и высказалъ, что «у Гердера (въ его *идеяхъ объ исторіи*) внутреннимъ, движущимъ началомъ исторіи служитъ идея человѣчности» ¹⁾, остановился, и за тѣмъ высказалъ доселѣ также памятную душѣ сердечную лекцію о христіанствѣ и о великомъ христіанской церкви учителѣ св. Іоаннѣ Златоустѣ. «Понятіе о человѣчности, усвояемое себѣ новою философіею, есть понятіе уже прежде данное, въ откровеніи христіанскомъ. Если хотите знать, въ чемъ истинная человѣчность, читайте творенія св. Іоанна Златоуста, творенія, которыхъ цѣну знаютъ даже отрицательные умы. Дидеротъ часто заставляемъ былъ своими друзьями Вольтеромъ и д'Аламбертомъ за

¹⁾ См. Введеніе въ исторію философіи. Проф. Гогоцкаго. Кіевъ, 1871 г. стр. 46.

чтеніемъ писаній Златоуста. Когда друзья эти упрекали его: «зачѣмъ читаешь эту ветошь?» — «Да, отвѣчалъ тотъ, это подлинно древность, но вся наша французская литература не произвела доселѣ подобныхъ перловъ мысли и чувства, какіе здѣсь я нахожу почти на каждой страницѣ».

Благопопечительно заботясь о насъ, какъ о призываемыхъ не къ философскимъ каедрамъ, а къ святымъ алтарямъ и училищамъ христіанскаго богословія, нашъ наставникъ философіи старался заронить въ души наши чувства уваженія и къ твореніямъ златоустовъ церкви отечественной. Помнимъ, какъ онъ трактовалъ намъ о великихъ достоинствахъ великаго въ русскихъ іерерхахъ священно-проповѣдникахъ московскаго митрополита Филарета. И благодаря доброму и прекрасному отзыву Гогоцкаго о Филаретѣ, какъ проповѣдникѣ, прочитали проповѣди Филаретовы и тѣ изъ насъ, которые были не довольно расположены много заниматься чтеніемъ проповѣдей. «Проповѣди Филарета московскаго митрополита усердно переводятъ на свои языки германскіе и французскіе богословы какъ творенія, замѣчательныя по мыслямъ и по самому своему стилю. Слогъ Филаретовъ—необыкновененъ. Это есть самое точное воплощеніе мысли въ словѣ. Но что замѣчательнѣе, это его даръ изъяснить Священное Писаніе. Предыдущія и послѣдствующія священному тексту мѣста проповѣдей такъ-вы, что самымъ близкимъ и тѣснымъ образомъ подводятъ мысль вашу къ понятіямъ текста и самымъ же естественнымъ образомъ изъ него вытекаютъ. Это какъ бы одинъ и тотъ же все священный текстъ». Эти ли слова Гогоцкаго, или другое еще какое обстоятельство произвело между студентами академіи нашего курса слѣдующій слухъ о Филаретѣ, московскомъ митрополитѣ: Шеллингъ, слышала мы, прочиталъ проповѣдь митрополита Филарета на праздникъ Благовѣщенія Пресвятыя Богородицы изъ текста: *и исповѣдуемо: велія благодѣстія тайна, Богъ явился во плоти, оправдася въ Душѣ, показася ангеломъ, вѣровася въ мѣртъ, вознесся во славу* (1 Тимое. гл. 3, ст. 16)—о потребности воплощенія Сына Божія. Прочитавъ означенную проповѣдь русскаго первосвященителя, философъ германскій сказалъ бывшимъ тогда у него «да; въ

Россія не нужна наша философія ибо Россія имѣетъ у себя въ наши дни великаго богослова». Вотъ что слышали мы тогда о Филаретѣ, и, перечитывая его безцѣнные проповѣдническіе и другіе богословскіе труды, сами искренно благодарили небесное Провидѣніе, что подлинно въ лицѣ Филарета дарованъ намъ священно-проповѣдникъ и богословъ, совмѣстившій въ себѣ достоинства вселенныхъ учителей, святыхъ Василія В., Григорія Б. и Іоанна Златоуста.

При чтеніи намъ исторіи философіи, Сильвестръ Сильвестровичъ не обременялъ насъ лишнею перепискою уроковъ для экзаменовъ. По древней философіи рекомендовалъ въ руководство основательную и обстоятельную книгу *Зедергольма*. По исторіи новой философіи отсылалъ насъ къ исторіи философіи Риттера. Изъ современныхъ философовъ особенно одобрялъ Рейнгольда за его теорію познанія.

Въ 17 столѣтіи англійскій ученый Томасъ Стенли, написавшій исторію философіи, ограничилъ предметъ своей книги только до-христіанскою философіею. Основаніемъ для такого ограниченія области философіи Стенли видѣлъ въ томъ, что философія стремится къ истинѣ: а истина всецѣло заключается въ христіанскомъ богословіи; и потому философія послѣ христіанства бесполезна ¹⁾.

Такъ какъ подобная мысль о бесполезности и ненужности въ мірѣ христіанскомъ философіи и доселѣ высказывается нѣкоторыми, то Сильвестръ Сильвестровичъ показалъ намъ благотворное значеніе философіи и въ новой исторіи. Именно же онъ поставилъ въ заслугу Э. Канту, что онъ возсталъ противъ лжефилософіи энциклопедистовъ французскихъ и своею философіею повліялъ къ подавленію господства надъ умами ихъ матеріалистическихъ понятій.

Другіе напротивъ преувеличиваютъ значеніе философіи, поставивъ ее выше самой религіи. Въ наше время люди этой партіи слишкомъ много цѣнили Гегеля и увлекались его философіей. Сильвестръ Сильвестровичъ, признавая заслуги для

¹⁾ См. кн. Очерки изъ истор. философіи, проф. А. А. Козлова, Кіевъ, 1887 г., стр. 13 и Введеніе въ ист. философію, проф. Гогоцкаго, стр. 58.

науки этого мыслителя, вмѣстѣ съ тѣмъ разъяснилъ намъ, какая была положена имъ несправедливая мысль въ основу своей системы ¹⁾.

Много нравственныхъ правилъ и убѣжденій выслушали мы отъ преподавателя исторіи философіи. Онѣ высказываемы были чаще всего по поводу біографическихъ замѣчаній о философахъ. Но особенно памяты намъ тѣ нравственные уроки, какіе приводилъ онъ намъ изъ собственнаго своего религіозно-нравственнаго воспитанія, и которые дѣйствительно видѣли мы осуществленными въ собственной жизни наставника.

Не напрасно удерживали его при академіи и академическое начальство и священно-начальникъ кievской церкви митрополитъ Филаретъ... Но на переходъ Сильвестра Сильвестровича въ университетъ была воля Господня. Ибо и здѣсь ожидала добраго сѣятеля истины Божественной многая жатва.. Не малыхъ однако стоило трудовъ наставнику нашему примкнуть къ семьѣ профессоровъ университета, въ составъ которой раньше его и легче его перешли изъ академіи профессора Млхневичъ и Новицкій. Десять лѣтъ готовился Гогоцкій къ профессорской кафедрѣ въ университетѣ. И былъ долженъ держать экзамень сначала на степень кандидата, потомъ—на степень магистра, и наконецъ—на степень доктора университета. Труды истинно исполянскіе. Вспоминая объ этомъ своемъ подвигѣ въ послѣдніе годы своей жизни въ бесѣдахъ съ близкими, Сильвестръ Сильвестровичъ выразился такъ: «не постигаю, какъ я перенесъ такіе труды». Тогдашніе же профессора университета—слыхали мы—много удивлялись сколько немовѣрному трудолюбію Гогоцкаго, столько же и его необыкновенной эрудиціи и обширной учености.

Съ 1851 г., перешедши окончательно въ университетъ, профессоръ Гогоцкій не ограничился одними преподавательскими трудами. Онъ началъ тогда составлять для печати свой замѣчательный философскій Лексиконъ, который съ Божіею помощію и написалъ въ 4-хъ большихъ томахъ. «Этотъ трудъ его обратилъ на себя серьезное вниманіе всего ученаго мі-

¹⁾ См. Введеніе въ истор. философіи проф. Гогоцкаго, стр. 13, 14 и 15.

ра», — замѣчаютъ о лексиконѣ «Моск. Вѣдомости» (въ ст. «некрологъ С. С. Гогоцкаго»). Съ своей стороны сказать должны мы, слушатели Гогоцкаго, что за эту книгу особенно ему мы благодарны. И слушали мы и читали въ печати его лекціи по исторіи философіи. Но въ лекціяхъ профессоръ нашъ волей-неволей облекается въ плащъ того или другого философа, почему формы его собственной мысли отъ читателей или слушателей болѣе или менѣе остаются полузакрыты. Въ лексиконѣ же философскомъ профессоръ нашъ свободно ориентуется среди собраннаго имъ богатаго матеріала философствующей мысли древнихъ и новыхъ мыслителей челоѣчества, и свободно же опредѣляетъ то значеніе въ наукѣ о высшихъ истинахъ бытія и жпзні, какое имѣетъ та или другая философская система. Здѣсь же кромѣ того онъ излагаетъ предъ читателями и ученіе истинно-христіанской метафизики о Богѣ, мірѣ и челоѣкѣ.

Что касается лекцій университетскихъ, Сильвестръ Сильвестровичъ всегда ихъ тщательно приготовлялъ и обрабатывалъ. Впослѣдствіи времени всѣ они имъ были отпечатаны въ разныхъ ученыхъ журналахъ ¹⁾,

Кромѣ университета, онъ преподавалъ уроки педагогіи въ училищѣ графини Левашевой; читалъ исторію въ кіевскомъ кадетскомъ корпусѣ. Когда корпусъ былъ переименованъ (на время) въ военную гимназію, воспитателемъ сей гимназіи проф. Гогоцкій читалъ курсъ психологіи. Нѣкоторое время онъ состоялъ цензоромъ кіевского цензурнаго комитета.

Въ 1861 году проф. Гогоцкій былъ командированъ съ ученою цѣлію за-границу и посѣтилъ города: Берлинъ, Дрезденъ, Краковъ, Львовъ и др., входя въ сношенія съ извѣстными учеными и обращая вниманіе на современное состояніе философіи и педагогикки, а также на устройство университетовъ и другихъ учебныхъ заведеній въ Европѣ. Въ 1862 и 3 гг. состоялъ деканомъ историко-филологическаго факультета. По выслугѣ 30 лѣтъ былъ уволенъ съ пенсіей въ 1440 рублей.

¹⁾ О семъ см. въ газ. «Кіевское Слово» въ № 1 іюля 1889 г., также въ «Московскихъ Вѣдомостяхъ», въ ст. «некрологъ С. С. Гогоцкаго».

Но въ 1869 году министромъ просвѣщенія вновь назначенъ ординарнымъ профессоромъ по кафедрѣ философіи, а по истеченіи 5-ти-лѣтія назначенъ сверхштатнымъ ординарнымъ профессоромъ по той же кафедрѣ. По выслугѣ новаго 5-ти-лѣтія былъ снова оставленъ при университетѣ въ качествѣ сверхштатнаго заслуженнаго ординарнаго профессора. Такимъ образомъ Сильвестръ Сильвестровичъ прослужилъ на поприщѣ наставника и педагога юношей въ академіи и въ университетѣ сорокъ пять лѣтъ, и оставилъ профессорскую кафедру 70-ти-лѣтнимъ старцемъ, когда физическія силы уже не позволяли ему работать съ прежней энергіей. Въ послѣдніе годы службы въ университетѣ онъ еще сослужилъ службу наукѣ и просвѣщенію: принялъ участіе въ устройствѣ высшихъ женскихъ курсовъ въ Кіевѣ, гдѣ состоялъ предсѣдателемъ педагогическаго совѣта и преподавалъ психологію и педагогику по 1880 годъ.

Находясь уже внѣ университетской службы, Сильвестръ Сильвестровичъ живо интересовался всѣми вопросами, касающимися не только науки, но и современнаго положенія разныхъ славянскихъ народностей. Въ видахъ противодѣйствія папизму въ дѣлѣ окатоличенія славянскихъ народностей, онъ предполагалъ выпустить въ свѣтъ новымъ изданіемъ свое сочиненіе: о несостоятельности ученія римской церкви о главенствѣ папы. Смерть застигла труженика науки за этою работою, которая уже почти приведена была къ концу. Болѣзнь, которая привела его къ могилѣ, началась въ головѣ. Самъ онъ говорилъ намъ о ней года за три до своей кончины такъ: «у меня сохнетъ мозігъ, и отъ того меркнетъ зрѣніе». — Въ прошедшемъ, 1888 году лѣтомъ скончалась добрая супруга Сильвестра Сильвестровича (вмѣстѣ и сотрудница его въ дѣлѣ просвѣщенія Евдокія Ивановна, которая устроила въ Кіевѣ двѣ народныя школы для дѣвочекъ, а потомъ принимала живое участіе и въ устройствѣ высшихъ женскихъ курсовъ). Она умерла въ глазной больницѣ (послѣ операціи) отъ нервнаго удара. Смерть любимой жены и матери своихъ любезныхъ дѣтей окончательно потрясла надломленный организмъ профессора, и спустя годъ съ небольшимъ по кончинѣ супруги

Сильвестръ Сильвестровичъ скончался также внезапно отъ паралича сердца, 29 числа іюня 1889 года въ 10-мъ часу вечера, въ с. Некрашахъ, кіевскаго уѣзда, гдѣ проживалъ съ семьєю на собственной мызѣ. На утро, 30 Іюня послѣ Божественной Литургіи въ храмѣ с. Некраши совершено надъ нимъ отпѣваніе, и затѣмъ гробъ съ его тѣломъ перевезенъ въ Кіевъ—въ домъ покойнаго профессора; отсюда утромъ 1 ч. іюля перевезенъ былъ съ торжественно-печальною процессією въ Кіево-Выдубицкій, Свято-Михаиловскій монастырь, гдѣ послѣ Божественной Литургіи я великой панихиды и похороненъ Сильвестръ Сильвестровичъ у стѣны св. храма Михаиловскаго съ сѣверной стороны, близь супруги своей и своихъ двухъ дѣтей. Недали же отъ него почиваетъ при входѣ въ тотъ же храмъ наставникъ его по академіи Яковъ Козьмичъ Амфитеатровъ, скончавшійся отъ скоротечной чахотки въ 1848 году.

Всю жизнь погруженный въ исканіе истины высшей, духовной, метафизической, Сильвестръ Сильвестровичъ былъ религіозенъ и глубоко внимателенъ къ религіознымъ произведеніямъ, почему любилъ онъ посѣщать храмъ Божій, чтобы слушать Божественную службу ¹⁾, любилъ также читать богословскія творенія, особенно христіански-подвижническія. Въ послѣдніе годы жизни онъ прочитывалъ писанія еп. Теофапа (Говорова) и высказывалъ за нихъ автору благодарное уваженіе. Вотъ его собственное сужденіе вообще о произведеніяхъ религіозныхъ. «Религіозныя произведенія бываютъ близки къ философскимъ по содержанію. Но формы религіозныхъ произведеній не сходны съ формой философскою; тамъ господствуетъ непосредственное, вдохновенное возвышеніе мысли къ первому началу всякой истины—Богу, а здѣсь постепенный процессъ умозаключеній. Религіозныя произведенія утверждаются преимущественно на положительной вѣрѣ и откровеніи, и представляютъ высшую опору колебаніямъ самого разума, тогда какъ философскія произведенія всецѣло посвя-

¹⁾ Замѣчательно, что Сильвестръ Сильвестровичъ зналъ не одну Кіевскую Лавру; но посѣтилъ богомольцемъ все наши Лавры.

щены изслѣдованіямъ и ищутъ основанія высшимъ убѣжденіямъ въ самой натурѣ *душевной* жизни и въ законахъ мышленія ¹⁾ Религіозность свою С. С. Гогоцкій проявлялъ и въ томъ сердечномъ, сочувствіи съ какимъ говорилъ онъ въ аудиторіяхъ о философахъ съ религіозными чувствами и направленіемъ, наприм. о Шлейермахерѣ ²⁾, также и о богословахъ—философахъ, напр. о Боссюэтѣ ³⁾. Свято и крѣпко онъ любилъ семейство свое—жену и дѣтей, для возможнаго осчастливленія которыхъ и трудился и жилъ. Тѣмъ не менѣе горяча была христіанская любовь въ профессорѣ-христіанинѣ и къ другимъ ближнимъ. Любилъ онъ академическихъ своихъ питомцевъ, доказательствомъ чему служила намъ память о студентахъ академіи всѣхъ курсовъ, въ которыхъ онъ читалъ тамъ лекціи, сохранившаяся въ сердцѣ профессора до самыхъ послѣднихъ можно сказать его дней. Ибо при каждомъ свиданіи съ нами болѣвншій старецъ обыкновенно давалъ вопросы, кто въ такомъ-то курсѣ академіи кончилъ монахомъ? Гдѣ онъ теперь? А такой-то студентъ окончилъ курсъ когда? и т. д. И такъ онъ вспоминалъ многихъ, многихъ. Любилъ профессоръ и своихъ слушателей въ университетѣ и др. учебныхъ заведеніяхъ. Любили и онъ его. Уважаемые изъ наставниковъ юношества въ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ г. Кіева, окончившіе курсъ въ университетѣ св. Владиміра, говорили о Сильвестрѣ Сильвестровичѣ Гогоцкомъ съ самою теплою къ нему любовію и глубокимъ уваженіемъ, какъ къ своему доброму наставнику и къ человѣку симпатичному. Желаніе не только просвѣтитъ истиннымъ знаніемъ, но и облагородитъ, нравственно воспитать и возвыситъ юное поколѣніе, можно сказать, снѣдало душу профессора. Въ 1874 г. 28 іюля въ саду ректора академіи Сильвестръ Сильвестровичъ говорилъ намъ академикамъ: «у меня есть намѣреніе написать свою автобіографію, не для того впрочемъ, чтобы описать мою личность, но больше и главнымъ образомъ

¹⁾ Подробнѣе чит. во введеніи въ Истор. философ. проф. Гогоцкаго, стр. 22, 23.

²⁾ См. Университ. извѣстія за 1883 г. кн. № 3. Мартъ. ст. философія XVII и XVIII в. въ сравн. съ философ. XIX в. проф. Гогоцкаго.

³⁾ См. введеніе въ ист. философ. проф. Гогоцкаго стран. 40.

для того, чтобы изобразить весь ходъ прожитаго мною вѣка. А это для того, чтобы показать, какимъ образомъ произошло и отъ чего зависѣло то печальное явленіе, что молодые люди настоящаго времени далеко не то, чѣмъ были мы во дни нашей юности. Тогда была вѣра, энтузіазмъ, воодушленіе идеалами... Нынѣ совсѣмъ не то видимъ». Для воспитанія же юношей, возможно наилучшаго, нравственно-религіознаго, профессоръ нашъ желалъ, чтобы составлена была кѣмъ либо изъ посвятившихъ себя наукѣ философія исторіи возможно полная и обстоятельная. Но «возможна ли самая философія исторіи? Чьимъ всевидящимъ очамъ предстанетъ живая исторія каждаго человѣка и цѣлаго человѣчества, какъ осуществляющееся благо: (это — не генезисъ божества, а воспитаніе и образованіе, или какъ бы продолжающееся твореніе нравственнаго міра)?». Такъ самъ профессоръ вопрошаетъ, и на вопросъ отвѣчаетъ: «Какъ бы ни была необъятна задача изученія историческихъ судебъ человѣчества, разнообразныя опыты философіи исторіи не теряютъ своего значенія. Каждый изъ нихъ, при добросовѣстномъ выполненіи, вноситъ свой драгоцѣнный вкладъ въ общую сокровищницу знанія исторіи человѣческаго рода, и постепенно углубляетъ сознаніе смысла его жизни и призванія. Но достоинство каждаго изъ нихъ будетъ тѣмъ выше, чѣмъ глубже и основательнѣе, при вниманіи ко всѣмъ матеріальнымъ условіямъ жизни, будутъ поняты смыслъ и послѣдовательность явленій внутренней жизни. Ключъ къ исторіи — въ глубинѣ психическаго и, прибавимъ, религіознаго самопознанія и чувства»¹⁾.

Особенно участливую, христіански-братолюбную любовь проявлялъ Сильвестръ Сильвестровичъ къ единовѣрнымъ намъ славянамъ: сербамъ, черногорцамъ и др. и домъ профессора служилъ гостепріимнымъ пріютомъ какъ для обучавшихся въ академіи, университетѣ и др., учебн. заведенійхъ юношей, такъ и для временно-пріѣзжавшихъ въ Кіевъ гостей изъ тѣхъ земель. За что и сіи наши по крови и духу братья крѣпко

¹⁾ См. Введен. въ Ист. философ. проф. Гогоцкаго, стр. 54.

любили и глубоко почитали Сильвестра Сильвестровича, и теперь вмѣстѣ съ нами искренно оплакиваютъ его кончину.

Исполненный чувствъ вѣры и любви къ Богу и вмѣстѣ съ тѣмъ любви къ человѣчеству, по отношенію къ себѣ профессоръ былъ христіанскимъ подвижникомъ въ мірѣ. Онъ не искалъ развлеченій. Всю жизнь провелъ въ кругу семьи. Но и здѣсь по множеству дѣлъ и занятій былъ добровольнымъ затворникомъ кабинетнымъ, гдѣ послѣ уроковъ и обѣда проводилъ время часовъ до 7 вечера, когда подавался вечерній чай; а въ болѣе раннее время своей службы часовъ до 9, выходя уже къ холодному чаю. Не только спиртныхъ напитковъ, но и винограднаго вина не употреблялъ, пользуясь имъ только во время болѣзней, по предписанію врачей или во время эпидемическихъ болѣзней. Въ молодыхъ лѣтахъ, въ часы отдыха или рисовалъ карандашемъ, или игралъ на скрипкѣ, о чемъ разъ такъ говорилъ студентамъ академіи: «благодарю моего батюшку, что выучилъ меня рисовать и играть на скрипкѣ; теперь когда бываетъ грустно, или захочется отдохнуть отъ трудовъ, беру карандашъ и черчу, или же смычокъ и играю; совѣтую и вамъ, господа научиться какому либо искусству. Нерѣдко на людей ученыхъ нападаетъ скука, хандра. Чтобъ разсѣять ее, иные прибѣгаютъ къ помощи вина. Но это очень дурно. Не дай Богъ, можетъ образоваться страсть, отъ которой гибнуть и недюжинные умы».

Смѣялся ли когда нашъ профессоръ? Развѣ въ собраніяхъ друзей... Но въ аудиторіи всегда видѣли мы его серьезнымъ, и глубоко сосредоточеннымъ въ себѣ.

Не замѣчали мы въ немъ никогда и раздражительности противъ кого либо изъ насъ, тѣмъ болѣе никогда не видѣли его гнѣвавшимся. Разъ на экзаменѣ сряду спрошенные два студента не отвѣтили, — первый о Мегарикахъ, другой — о философіи Платона. Экзаменаторъ (покойный преосвященный Дмитрій, тогда ректоръ академіи) пришелъ въ сильное негодованіе, и гнѣвно произнесъ, обращаясь къ послѣднему студенту: «какъ! вы учитесь въ академіи, и не знаете даже о философіи Платона, мы же васъ уволимъ» ... Профессоръ исторіи философіи только пожалъ плечами и съ видомъ изумленія

посмотрѣлъ на всѣхъ студентовъ, какъ бы выражая намъ о неотвѣтлившемъ: «каковъ молодець!»

Высокопочтенный обществомъ и государственною властію, украшенный многими орденами и знаками отличія, достолюбезный и высокопочитаемый нашъ профессоръ и тѣни гордости ни предъ кѣмъ и никогда не показывалъ.

Безукоризненная же чистота правилъ составляла украшеніе и какъ бы вѣнецъ всѣхъ прочихъ доблестей покойнаго профессора. Только сохранившіе себя въ непорочности могутъ быть такъ крѣпкими въ супружеской любви, какъ Сильвестръ Сильвестровичъ Гогоцкій былъ привязанъ къ своей супругѣ, матери пѣжно любимыхъ имъ дѣтей. Долго ему не сказывали о ея кончинѣ. Когда сказали, это потрясло его такъ, что онъ призвалъ духовника, исповѣдался и приобщился святыхъ таинъ, готовясь и самъ скоро предстать на судъ Божій. Господь оставилъ его еще на годъ времени дозрѣвать для полнаго духовнаго совершенства христіанскаго, которое состоитъ въ томъ, чтобы возлюбить Господа нашего и Спасителя Іисуса Христа больше всего и паче всѣхъ. (Матѳ. гл. 10, ст. 37 и Лук. гл. 14, ст. 26) ¹⁾.

Что посѣетъ человекъ, то и пожнетъ. Сѣющій въ плоть свою отъ плоти пожнетъ тлѣніе; а сѣющій въ духъ отъ духа пожнетъ жизнь вѣчную (Галат. гл. 6, ст. 7 и 8) сказалъ божественный ап. Павелъ. Нашъ паставникъ въ христіанской философіи всю жизнь свою сѣялъ не въ плоть, а въ духъ. О, да *пожнетъ* же въ обителяхъ дома Отца Твоего, Господи Іисусе, душа руководителя нашего къ твоей святой истинѣ *отъ духа и животъ вѣчный!*


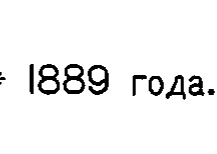
Протоіерей Николай Флоринскій..

¹⁾ Трөгательно замѣчаетъ о кончинѣ Гогоцкаго одинъ изъ его учениковъ по академіи—самъ будущій монахъ: «не долго Сильвестръ Сильвестровичъ пожилъ послѣ кончины своей супруги. Говорилъ онъ, что не перенесетъ разлуки съ нею; такъ и вышло. Упокой его, Господи, со святыми». (Архив. Митрофанъ (Флоринскій), въ письмѣ къ брату въ Кіевъ отъ 8 іюля 1889 г., по полученіи отъ него извѣстін о кончинѣ Гогоцкаго).

ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

31-го Октября  № 20.  1889 года.

Содержаніе. Указъ Его Императорскаго Величества, Самодержца Всероссійскаго, изъ Св. Правительствующаго Синода Высокопреосвященному Амвросію, Архіепископу Харьковскому и Ахтырскому.—Постановленія свѣзда духовенства Харьковскаго училищнаго округа.—Отъ Совѣта Харьковскаго епархіальнаго жепскаго училища.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

Указъ ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА, Самодержца Всероссійскаго, изъ Св. Правительствующаго Синода Высокопреосвященному Амвросію, Архіепископу Харьковскому и Ахтырскому.

По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали: а) предложеніе г. Синодальнаго Оберъ-Прокурора по вопросамъ: 1) о порядкѣ собранія метрическихъ справокъ при повѣркѣ посемейныхъ списковъ городскихъ обывателей изъ податнаго состоянія и 2) о разъясненіи циркуляра Министра Внутреннихъ Дѣлъ, отъ 16 января 1885 г. за № 1, объ освобожденіи священно-церковнослужителей отъ повѣрки по метрическимъ книгамъ посемейныхъ списковъ крестьянъ по требованіямъ волостныхъ правленій и б) справку изъ производившагося въ Святѣйшемъ Синодѣ дѣла по второму вопросу. Приказали: Въ 1884 году, по ходатайству одного изъ Епархіальныхъ Преосвященныхъ объ освобожденіи священно-церковнослужителей отъ повѣрки по метрическимъ книгамъ крестьянскихъ посемейныхъ списковъ опредѣленіемъ Святѣйшаго Синода, отъ 17—26 октября того года, предоставлено было г. Синодальному Оберъ-Прокурору войти въ сношеніе съ Министромъ Внутреннихъ Дѣлъ объ установленіи правила, чтобы составляемые волостными правленіями, по дѣламъ о воинской повинности, посемейные списки крестьянъ были повѣряемы по метрическимъ книгамъ при самыхъ церквахъ, гдѣ кто рожденъ и крещенъ, не священно-служителями, а волостными старшинами и писарями волостныхъ правленій. Впослѣдствіе сего, со стороны Министерства Внутреннихъ Дѣлъ, отъ 16 января 1885 г. за № 1, послѣдовало циркулярное предложеніе губернаторамъ, которымъ дано знать, что «собраніе справокъ изъ метрическихъ книгъ мѣстныхъ церквей о времени рожденія членовъ семейства призываемыхъ должно производиться самими волостными старшинами и писарями, въ приличномъ мѣстѣ и въ присутствіи кого либо изъ

церковнаго причта», — о чемъ распубликовано и по духовному вѣдомству въ официальной части журнала «Церковный Вѣстникъ» № 16 за 1885 г. Нынѣ Министръ Внутреннихъ Дѣлъ препроводилъ къ г. Синодальному Оберъ-Прокурору, на заключеніе, представленіе Псковскаго Губернатора, отъ 31 августа 1888 г. за № 446, съ приложеніемъ по возникшимъ въ Псковскомъ губернскомъ по воинской повинности присутствіи недоумѣніямъ по поводу сего циркуляра. Изъ означенныхъ бумагъ видно, что: 1) подъ употребленнымъ въ циркулярѣ выраженіемъ «мѣстныхъ церквей», по мнѣнію Новоржевскаго уѣзднаго и Псковскаго губернскаго по воинской повинности присутствій, слѣдуетъ разумѣть тѣ церкви, которыя находятся въ той-же самой мѣстности, гдѣ и волостное правленіе, нуждающееся въ извлеченіи справокъ изъ метрическихъ книгъ, или по крайней мѣрѣ не въ дальнемъ отъ онаго разстояніи, и во всякомъ случаѣ въ предѣлахъ той-же самой волости, гдѣ и церковь, такъ какъ при иномъ пониманіи этого выраженія волостнымъ старшинамъ и писарямъ пришлось бы разъѣзжать по погостамъ не только въ предѣлахъ своей волости, но изъ одного конца уѣзда въ другой, что иногда составляло бы болѣе ста верстъ въ одинъ конецъ и 2) приведенный циркуляръ Министерства относится исключительно до порядка собиранія метрическихъ свѣдѣній волостными правленіями, притомъ изъ мѣстныхъ церквей; городскія же управы (также обязанныя вести посемейные списки) обращаются съ требованіями метрическихъ справокъ, но не къ однимъ причтамъ мѣстныхъ городскихъ церквей, а къ причтамъ сельскихъ и иногородныхъ церквей, изъ метрическихъ книгъ которыхъ не представляется возможности непосредственно самими членами управы извлекать эти справки. Изъ вышеизложеннаго оказывается, что: 1) недостаточная опредѣленность встрѣчающагося въ циркулярѣ Министерства выраженія о «мѣстныхъ церквяхъ», можетъ иногда вызывать разноеобразное его пониманіе и толкованіе, и потому требуетъ ближайшаго опредѣленія и разъясненія и 2) циркуляръ Министерства, касающійся исключительно порядка провѣрки по метрическимъ книгамъ крестьянскихъ посемейныхъ списковъ, — составленіе и веденіе коихъ возложено на волостныя правленія, не разрѣшаетъ возникающаго нынѣ вопроса о порядкѣ такой же провѣрки списковъ городского населенія, составляемыхъ городскими управами или замѣняющими ихъ учрежденіями которыя въ семъ случаѣ находится въ иномъ положеніи, чѣмъ волостныя правленія и къ которымъ, по сему самому, означенный циркуляръ не можетъ имѣть полнаго примѣненія. Что касается до болѣе точнаго опредѣленія встрѣчающагося въ циркулярѣ выраженія о церквяхъ, то въ виду указываемыхъ Новоржевскимъ уѣзднымъ и Псковскимъ губернскимъ по воинской повинности присутствіями затрудненій къ производству самими волостными старшинами и писарями справокъ изъ метрическихъ книгъ въ тѣхъ случаяхъ, когда волостное правленіе находится въ дальнемъ разстояніи отъ церкви, изъ метрической которой требуется справка, — казалось-бы необходимымъ, въ дополненіе къ циркуляру

16 Января 1885 года, пояснить, что подъ «мѣстными церквами» слѣдуетъ разумѣть собственно церкви, находящіяся въ предѣлахъ волости, извѣстному волостному правленію подвѣдомой, и затѣмъ постановить правиломъ, что если волостнымъ правленіямъ, при повѣркѣ посемейныхъ списковъ, требуются справки изъ метрическихъ книгъ такихъ церквей, которыя находятся за предѣлами той волости, то правленія обращаются съ письменными требованіями таковыхъ справокъ къ подлежащимъ церковнымъ причтамъ, а послѣдніе обязываются удовлетворить эти требованія. Возложеніе на священно и церковнослужителей такой обязанности не представляется особенно обременительнымъ для нихъ въ виду того соображенія, что случаи необходимости повѣрки посемейныхъ списковъ собраніемъ справокъ изъ церквей, внѣ предѣловъ волости находящихся, не могутъ быть многочисленны, такъ какъ посемейные списки въ томъ или другомъ волостномъ правленіи ведущіеся, относятся только до сельскаго населенія, къ той же волости принадлежащаго, метрическіе акты котораго содержатся почти исключительно при мѣстныхъ приходскихъ церквахъ, въ районѣ той волости находящихся, и потому обращеніе за справкою къ метрическимъ книгамъ другихъ церквей можетъ встрѣчаться только въ рѣдкихъ случаяхъ, въ видѣ исключенія. Обращаясь затѣмъ къ возникшему нынѣ новому вопросу о порядкѣ собранія метрическихъ справокъ при повѣркѣ посемейныхъ списковъ городскихъ обывателей изъ податнаго состоянія, надлежитъ замѣтить, что вопросъ этотъ, не предусмотрѣнный циркуляромъ 16 Января 1885 года, можетъ быть разрѣшенъ примѣнительно къ сему циркуляру и проектированному выше его разъясненію. Такъ какъ въ составѣ каждаго городского населенія всегда встрѣчается не малое число семействъ припыхъ, по рожденію своему принадлежащихъ къ другимъ, иногда отдаленнымъ мѣстностямъ; то для повѣрки городскихъ посемейныхъ списковъ необходимо собраніе справокъ метрическихъ не только церквей, въ извѣстномъ городѣ находящихся, но и церквей иногородныхъ и сельскихъ, иногда даже иоепархіальныхъ. Очевидно, что въ такихъ случаяхъ было не только затруднительно, но даже невозможно извлеченіе справокъ изъ метрическихъ книгъ должностными лицами городскихъ управъ или замѣняющихъ ихъ учрежденій. Посему, разсмотрѣвъ вышеизложенное, и признавая, согласно съ заключеніемъ г. Синодальнаго Оберъ-Прокурора, вполне необходимымъ допустить участіе духовенства въ дѣлѣ собранія таковыхъ справокъ, Святѣйшій Синодъ полагаетъ: 1) что собраніе нужныхъ справокъ изъ метрическихъ книгъ мѣстныхъ городскихъ церквей о членахъ семейства призываемыхъ, для повѣрки городскихъ посемейныхъ списковъ, должно производиться самими членами или другими должностными лицами городскихъ управъ и замѣняющихъ оныя учрежденій и 2) о собраніи же и доставленіи такихъ справокъ изъ метрическихъ книгъ сельскихъ и иногородныхъ управъ и равныхъ имъ учрежденій обращаются къ подлежащимъ церковнымъ причтамъ, на обязанности конхъ и должно лежать удовлетвореніе таковыхъ требо-

вашей справкою съ метрическими книгами и сообщеніемъ оной по принадлежности тому учрежденію, отъ коего поступовало письменное по сему предмету требованіе. О вышензложенномъ Святѣйшій Синодъ опредѣляетъ дать знать циркулярными указами Епархіальнымъ Преосвященнымъ, Синодальнымъ Копторамъ, Духовнику Ихъ Императорскихъ Величествъ и Главному Священнику Гвардіи, Гренадеръ, Арміи и Флота, для должнаго исполненія и руководства. Сентября 7 дня 1889 года.

Постановленія сѣзда духовенства Харьковскаго училищнаго округа.

Уполномоченные Харьковскаго училищнаго сѣзда, собравшись 19 сентября сего 1889 г., въ числѣ 12, въ Харьковскомъ духовномъ училищѣ и, избравъ въ утреннемъ засѣданіи посредствомъ закрытой баллотировки предѣвателемъ сѣзда священника Иноклаевской церкви слободы Дергачей, о. Дмитрія Региншевскаго, и дѣлопроизводителемъ, г. Валокъ, пригородней слободы Заводъ, священника Александра Черныявскаго. 1) Разсматривали (въ вечернемъ засѣданіи) смѣту прихода и расхода, составленную училищнымъ правленіемъ по содержанію училища въ 1890 году, при чемъ оказалось, что на приходъ въ 1890 г. должно поступить 28847 руб. 30 к., а расходъ числится въ 31519 р. 84 к. При разсмотрѣніи смѣты сѣздъ нашелъ возможнымъ сократить расходъ по слѣдующимъ статьямъ, а именно: въ ст. III по содержанію канцеляріи училищнаго правленія на наемъ писца 120 р., на томъ основаніи, что въ виду доклада правленія училища настоящему сѣзду о неудобствахъ имѣть писца, живущаго внѣ училища, сѣздомъ предлагается правленію училища дать квартиру писцу въ училищныхъ зданіяхъ, и именно ту самую, которую и прежде занималъ писецъ, съ отопленіемъ, освѣщеніемъ и столомъ на одного человѣка, оставивъ ему прежнее жалованье 240 р. въ годъ, въ ст. VII— по содержанію писца оставить прежнюю цифру 4200 руб., какъ вполне достаточную на сей предметъ, т. е. по 50 руб. на каждого человѣка (полноконтнаго и полуконтнаго) а не по 60 р., какъ предназначено правленіемъ на будущій годъ, отчего расходъ по сей статьѣ сократится на 873 р.; въ ст. VIII по содержанію дома и двора сократить на 25 р., оставивъ прежнюю цифру 75 р., которой всегда было достаточно, вслѣдствіе чего, общій расходъ по училищу сокращается на 1018 р.; недостающую же сумму расхода 1654 р. 54 к. покрыть остаткомъ суммъ изъ строительнаго капитала, имѣющаго поступить въ 1890 г. отъ церквей округа на устройство училища. Постановили: смѣту, составленную правленіемъ училища на содержаніе училища въ 1890 году принять правленію же училища руководствоваться оной согласно указаніямъ и поправкамъ, сдѣланнымъ сѣздомъ по вышеозначеннымъ статьямъ расхода. Резолюція Его Высокопреосвященства на журналѣ о семъ поступовала таковая: «сентября 27. Утверждается».

2. Слушали (въ утреннемъ засѣданіи 20 сентября) 1) прошеніе учителя Харьковскаго духовнаго училища Владимира Марченко о назначеніи ему денежнаго пособія въ виду того, что получаемое имъ жалованье не обезпечиваетъ его. По справкѣ оказалось: а) правленіе училища въ своемъ докладѣ съѣзду духовенства, отъ 18 сентября 1889 г., за № 245, удостовѣряетъ, что учитель Марченко дѣйствительно нуждается въ пособіи и заслуживаетъ его; б) учитель Марченко получаетъ штатнаго жалованья и добавочныхъ изъ мѣстныхъ средствъ всего 800 р., что по сравненію съ жалованьемъ другихъ учителей менѣе отъ 200 до 400 р. Постановили: признавая получаемое учителемъ Марченко жалованье недостаточнымъ для безбѣднаго существованія въ г. Харьковѣ выдать ему единовременнаго пособія въ количествѣ 200 р. изъ остатковъ строительнаго капитала. 2) Разсматривали вѣдомость, представленную правленіемъ училища о количествѣ долговъ по постройкѣ училищныхъ зданій, оказалось всего долгу за училищемъ: а) церквамъ округа 7388 р. 64 к. и б) займообразно взятыхъ изъ общихъ училищныхъ суммъ 7440 р. 93 к., всего же 14823 р. 57 к. Постановили: деньги, позаимствованныя отъ церквей на постройку училища въ количествѣ 7388 р. 64 к. погасить взносомъ отъ церквей округа, опредѣленнымъ на сей предметъ, а долгъ училищу въ количествѣ 7440 р. 92 к. сложить со счетовъ правленія. 3) Слушали словесное заявленіе члена правленія священника о. Филиппа Соболева о томъ, что кромѣ учителя Марченко и всѣ остальные преподаватели не достаточно обезпечены получаемымъ имъ жалованьемъ, почему онъ и предлагаетъ съѣзду духовенства позаботиться устройствомъ квартиръ для преподавателей училища, въ чемъ они всѣ нуждаются. Вполнѣ соглашаясь съ мнѣніемъ священника Соболева, постановили: избрать комиссію изъ священниковъ Андрея Балановскаго, Василя Ветухова и Николая Сокольскаго, которымъ и поручить, совмѣстно съ правленіемъ училища и епархіальнымъ архитекторомъ обсудить вопросъ объ устройствѣ (шести) квартиръ для шести учителей, каковыя квартиры желательно было бы устроить въ зданіи стараго училищнаго корпуса; заключенія свои комиссія представить будущему очередному съѣзду духовенства. 4) Затѣмъ уполномоченные съѣзда приступили къ избранію эконома училища и посредствомъ баллотировки избрали большинствомъ голосовъ на должность эконома училища діаконъ Успенской церкви г. Волчанска, пригородной слободы Заводъ Василя Ковалевскаго, какъ вполнѣ благонадежнаго и болѣе способнаго. На журналѣ по сему предметамъ послѣдовала резолюція Его Высокопреосвященства такая: «сентября 27. Утверждается».

3. Слушали (въ вечернемъ засѣданіи): 1) докладъ ревизіонной комиссіи по повѣркѣ вѣнчковыхъ вѣдомостей церквей Харьковскаго училищнаго округа за 1888 годъ, изъ котораго видно, что вѣнчковая операція по всѣмъ церквамъ округа велась правильно и соотвѣтственно постановленіямъ Съездовъ духовенства. Всей суммы отъ продажи вѣнчковыхъ и листовъ разрѣшительной молит-

вы, какъ видно изъ того же доклада, поступило въ правленіе училища въ 1888 г. 3668 р. 87 к. ¹⁾, въ смѣту же вносятся правленіемъ училища не болѣе 3000 р., а посему постановили: докладъ ревизіонной комисіи принять къ свѣдѣнію, вмѣстѣ съ симъ просить правленіе училища на будущее время вносить въ смѣту на приходъ отъ продажи вѣнчиковъ всю ту сумму, которая получена въ предыдущемъ году; могущій же пропойти по сей статьѣ противъ смѣтнаго назначенія остатокъ, причислять къ строптельному капиталу; 2) слушали журналъ временно-ревизіоннаго комитета о провѣркѣ имъ отчета по приходу и расходу суммъ Харьковскаго духовнаго училища за 1888 годъ и объ освѣдѣтельствovanіи имъ наличныхъ училищныхъ суммъ, а также о наблюденіи за расходованіемъ ихъ въ 1889 году, въ которомъ сказано, что всѣ поступившія суммы записывались своевременно, хранились въ подлежащихъ учрежденіяхъ, расходовались правильно, и наличность суммъ всегда соответствовала записямъ приходо-расходныхъ книгъ, постановили: отчетъ Харьковскаго духовнаго училища по содержанію училища въ 1888 году признать правильнымъ и передать оный въ правленіе Харьковскаго духовнаго училища для храненія; 3) затѣмъ уполномоченные Съѣзда приступили къ избранію вновь членовъ временно-ревизіоннаго комитета для документальной повѣрки экономической отчетности по содержанію училища и училищнаго общежитія въ 1889 году и для наблюденія за производствомъ расходовъ въ 1890 г., и посредствомъ закрытой баллотировки избрали на означенную должность священниковъ: Василія Лихницкаго, Николая Соколовскаго и Михаила Соколовскаго и кандидатами къ нимъ протоіерея Василія Левандовскаго и священника Іоанна Крушедольскаго. На журналѣ по симъ предметамъ послѣдовала резолюція Его Высокопреосвященства: «сентября 27. Утверждается».

4. За истеченіемъ трехлѣтняго срока службы членовъ училищнаго правленія уполномоченные Съѣзда въ числѣ 15 приступили къ выборамъ членовъ на текущее трехлѣтіе и посредствомъ закрытой баллотировки избрали въ члены правленія: слободы Большой Даниловки священника Филиппа Соболева и города Харькова Христорождественской церкви священника Андрея Балановскаго; а кандидатами къ нимъ города Харькова Димитріевской церкви священника Петра Мигулина и города Харькова Архангело-Михайловской церкви священника Андрея Рудянскаго. Прослужившему же 12 лѣтъ членомъ правленія съ усердіемъ и пользою для училища отцу Ни-

¹⁾ Въ докладѣ комисіи вкралась погрѣшность: отъ продажи вѣнчиковъ и листовъ разрѣшительной молитвы за 1888 г. въ Харьковское духовное училище поступило, какъ видно изъ отношенія Харьковской духовной консисторіи, при которомъ препровождены вырученныя за нихъ деньги и которое было доставлено комисіи,—не 3668 р. 87 к., а за исключеніемъ денегъ, израсходованныхъ, какъ сказано въ означенномъ отношеніи, на выписку изъ Московск. Синод. типографіи на 1890 г. вѣнчиковъ и листовъ разрѣшительной молитвы,—только 3133 р. 18 к. Отъ правл. училища.

болаю Гутникову отъ лица Съѣзда выразить признательнѣйшую благодарность и смиреннѣйше просить Его Высокопреосвященство о внесеніи таковой въ послужной списокъ отца Гутникова; постановили: представить журналъ сей съ баллотировочнымъ спискомъ на утвержденіе Его Высокопреосвященства. На семь журналѣ послѣдовала резолюція Его Высокопреосвященства такая: «Сентября 27. Утверждается. О внесеніи службы священника Гутникова въ послужной его списокъ отнестись въ консисторію».

5. Въ утреннемъ засѣданіи (21 сентября) уполномоченные Съѣзда слушали: 1) прошеніе надзирателей-репетиторовъ Харьковскаго духовнаго училища о выдачѣ имъ столовыхъ и чайныхъ денегъ въ канпкулярное время въ виду ихъ скуднаго содержанія; постановили: въ выдачѣ столовыхъ и чайныхъ денегъ отказать, а тѣмъ изъ надзирателей, которые во время каникулъ вынуждены будутъ оставаться въ городѣ Харьковѣ, предоставить право пользоваться столомъ и чаемъ вмѣстѣ съ служащими при училищѣ; 2) за окончаніемъ всѣхъ дѣлъ подлежащихъ разсмотрѣнію Съѣзда, постановили: засѣданія Съѣзда считать закрытыми, для будущаго же Съѣзда духовенства назначить 18 число сентября 1890 года. На семь журналѣ послѣдовала резолюція Его Высокопреосвященства такая: «сентября 27. Утверждается».

Отъ совѣта Харьковскаго епархіального женскаго училища.

Журнальнымъ опредѣленіемъ совѣта Харьковскаго епархіального женскаго училища отъ 10 октября п. г. за № 57 утвержденнымъ Его Высокопреосвященствомъ, а) принята на епархіальныя средства воспитанница 4 класса Аристова Вѣра; б) приняты на вакансію съ уменьшенной платою слѣдующія воспитанницы: Сокальская Вѣра (2 класса), Оеденко Евфросинія и Бѣлпкова Антонина (3 класса), Любарская Анна, Измаилова Екатерина, Назаревская Вѣра и Жукова Ирина (1 класса), Оедорова Рапса, Павлова Анна, Попова Елисавета и Спльванская Марія (5 класса), Лядская Татьяна и Рубинская Марія (6 класса).

Епархіальныя извѣщенія

Резолюціей Его Высокопреосвященства казначей консисторіи, титулярный совѣтникъ Константинъ *Касьяновъ* уволенъ отъ должности казначея, а на его мѣсто назначенъ п. д. казначея, канцелярскій служитель Николай *Комаровскій*.

— Священникъ Николаевской церкви с. Боброваго, Лебединскаго уѣзда, Адрианъ *Крыжановскій* волею Божіею умеръ.

— Священникъ Покровской церкви слободы Бѣлинкой, Изюмскаго уѣзда, Севастіанъ *Рудинскій* награжденъ набедренникомъ.

— Харьковское епархіальное начальство на основаніи журнальнаго опредѣленія своего отъ 7--12 октября текущаго года, выражаетъ благодарность свою прихожанамъ Архангело-Михаиловской церкви слоб. Левковки, Изюмскаго уѣзда, за устройство квартиры для приходскаго ихъ священника.

— Утвержденъ въ должности записочителя Землянскаго народнаго училища, Волчанскаго уѣзда, священникъ Николаевской церкви слоб. Николаевки 1-й, того же уѣзда, Алексѣй *Судиковъ*.

— Священникъ Св.-Духовской церкви сл. Ново-Осацовой, Купянскаго уѣзда, уволенъ за штатъ согласно прошенію, а на его мѣсто опредѣленъ псаломщикъ сл. Ново-Ольшаной, окончившій курсъ въ семинаріи Митрофанъ *Лазаревскій*.

— При Воскресенской церкви сл. Гороховатки, Купянскаго уѣзда, возстановленъ двухъшранный причтъ и опредѣлены въ этотъ приходъ: вторымъ священникомъ — окончившій курсъ въ семинаріи Михаилъ *Ковалевъ*, а вторымъ псаломщикомъ сынъ священника Михаилъ *Иванушкій*.

— Діаконъ Старобѣльскаго Скорбященскаго женскаго монастыря Григорій *Николаевскій* опредѣленъ священникомъ къ Христо-Рождественской церкви села Пятицкаго, Волчанскаго уѣзда.

— Діаконъ Харьковской гимназической церкви 2-й гимназіи, Филиппъ *Пестряковъ* утвержденъ законоучителемъ двухъ Харьковскихъ начальныхъ школъ, содержащихся Пятовою и Носовою.

— Псаломщикъ Николаевской церкви слободы Спѣваковки, Изюмскаго уѣзда, Ѳеофилъ *Дюковъ*, посвященъ въ стихарь.

— Въ Рожд.-Богородичной церкви сл. Алексѣевки, Харьковскаго уѣзда, опредѣленъ псаломщикомъ Иванъ *Петровъ*.

— Псаломщики сл. Гавриловки Христо-Рождественской церкви Григорій *Стефановскій* и с. Березонки, Николаевской церкви, Харьковскаго уѣзда, Василій *Терновской*—перемѣщены одинъ на мѣсто другого.

— Утверждены въ должности церковныхъ старостъ къ церквамъ Волчанскаго у., Андреевской в. слоб. Графскаго мѣщан. Діомидъ *Дубянки* и Николаевской слоб. Ново-Бурлуцкой крест. Матвѣй *Рядька*; Покровской ц. сл. Ново-Млинска, Купянскаго у. купецъ Архистархъ *Барковъ*; Усѣкно-венской ц., что на Городскомъ кладбищѣ г. Харькова—колложскій совѣтникъ Константинъ *Замесскій*.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе: Извѣстія изъ Босніи и Сербіи.—Празднованіе 17-го октября въ Светогорскомъ Спасовомъ скитѣ.—Расколъ въ Архангельской губерніи.—Археологическая находка.

— Изъ Босніи идутъ извѣстія о томъ, какъ энергично дѣйствуетъ тамъ Австрія съ цѣлію олатиненія этой православно-славянской области. Съ самыхъ первыхъ лѣтъ «оккупациі» австрійское правительство поставило свою цѣлію олатинить эту область и сдѣлать ее базисомъ для наступательнаго дѣйствія противъ всего православнаго населенія Балканскаго полуострова. Въ этихъ ви-

дахъ тамъ въ обширныхъ размѣрахъ предприняты были постройки костеловъ, и денежные средства на эти постройки давались, конечно, изъ Вѣны и Рима, такъ какъ частными пожертвованія ревнителей латинства были недостаточны для этой цѣли. При постройкахъ обращалось особенное вниманіе не на то, чтобы церкви были красивы и дороги, а главнымъ образомъ на то, чтобы ихъ было какъ можно больше. Потому-то явилась масса латинскихъ церквей по всей Босніи. Тамъ, гдѣ никогда не было ни одного жителя латинянина, а была только рота солдатъ, являлась церковь, хотя бы и деревянная, хотя бы и очень простая. Церковь эта получала священника и около нея чрезъ короткое время собиралась бучка римско-католиковъ. Въ большинствѣ случаевъ, церкви эти сдѣланы центрами нѣмецко-католическихъ колоній. Такимъ образомъ въ теченіе восьми лѣтъ въ Босніи явилось около 50 латинскихъ церквей. Есть такая церковь даже въ Бѣлградѣ, недалеко отъ западной границы Сербіи, гдѣ никогда не было ни единой римско-католической души.

Не ограничиваясь этимъ, австрійское правительство по совѣту и при энергичномъ содѣйствіи своихъ преданныхъ слугъ рѣшило отнять у православныхъ церквей всѣ церковныя книги, печатанныя въ Петербургѣ и Москвѣ, и замѣнить ихъ другими, такими же, но напечатанными гдѣ-то въ Австріи, въ Вѣнѣ или во Львовѣ. Эти книги отличаются отъ русскихъ церковныхъ книгъ тѣмъ, что возлѣ текста, напечатаннаго кириллицей, находятся всякія картинки чисто латинскаго содержанія, католическое изображеніе креста, начальныя буквы съ католическими эмблемами и т. д. Въ 1886 г., когда австрійцы начали тайкомъ вводить эти книги, заставляя священниковъ принимать ихъ, начался было протестъ со стороны этихъ поствѣднихъ, но австрійцы ловко прекратили его путемъ обмана. Они стали убѣждать священниковъ, что они это дѣло дѣлаютъ для блага ихъ и ихъ паствы, что нравительство рѣшило даромъ снабжать православныя церкви не только книгами, но и церковною утварью, такъ какъ для благолѣвія православія нужны и новыя красивыя книги и хорошая утварь. Во многихъ мѣстахъ, гдѣ православные священники ни за что не соглашались на это, австрійцы ихъ заставляли согласиться угрозами и штрафами за всякія мелочи. Такимъ образомъ въ православныхъ церквахъ появились свята чаша, на которыхъ изображены латинскіе знаки и кресты, евангеліе съ изображеніемъ св. Богородицы и Христа совсѣмъ по католическому и т. д. Подобное «облагодѣтельство»

православныхъ церквей, въ особенности сельскихъ, имѣло кромѣ вышеупомянутой и другую цѣль — именно забрать въ свои руки всѣ старинныя книги и церковную утварь, хранившуюся иногда цѣлыя столѣтія. Извѣстно, что православные монастыри и церкви всегда были хранилищемъ подобной старины и замѣчательныхъ памятниковъ прошедшаго. И вотъ австрійцы стремятся лишитъ сербовъ этихъ драгоценностей. Во многихъ мѣстахъ они дѣйствительно успѣли въ этомъ. Такъ, недалеко отъ Вышеграда, въ одной сельской церкви въ деревнѣ Добриловицѣ, забрана масса старинныхъ книгъ, грамотъ сербскихъ королей и т. д. Конечно церковь получила другія книги въ хорошихъ переплетахъ, получила даже и какія-то православныя иконы, но старины своей лишилась.

Не смотря на всѣ подобныя неприятности и гоненія, пастыри боснійскаго народа продолжаютъ добръ исполнять свое пастырское призваніе. Въ органѣ православнаго духовенства Босніи и Герцеговины «Дабро-босански источникъ», выходящемъ въ Сараевѣ, печатаются протоколы періодическихъ засѣданій священниковъ боснійской епархіи. Между постановленіями, занесенными въ протоколы, встрѣчаются весьма интересныя и характерныя. Такъ, на примѣръ, въ одно изъ засѣданій собраніе духовенства положило, чтобы священники обращали вниманіе на тѣхъ прихожанъ, которые сквернословятъ по привычкѣ, и всячески отучали ихъ отъ этого. Далѣе въ томъ же засѣданіи было рѣшено, чтобы священники совѣтовали прихожанамъ сѣять больше льну и коноплю, а то, покупая себѣ платье, они обременяютъ себя большими долгами въ лавкахъ. Въ протоколѣ другого засѣданія, между прочимъ, сказано: «всякій женихъ до брака долженъ посадить около своего дома по 10 плодовыхъ деревьевъ, а именно: 5 сливовыхъ, 2 яблони, 1 грушевое дерево, 1 орѣховое и 1 липу. Это рѣшеніе должно быть объявляемо въ церквяхъ, но къ сожалѣнію не исполняется въ точности, хотя съ тѣхъ поръ все же заботливѣе относятся къ плодовымъ деревьямъ».

— Изъ Сербіи доходятся извѣстія о крупныхъ церковно-административныхъ преобразованіяхъ. Газета «Одъскъ» сообщаетъ, что спеціальная духовная коммиссія выработала проектъ новаго раздѣленія Сербіи на епархіи. Согласно проекту будутъ возстановлены двѣ епархіи, шабацкая и нѣготинская, соединенныя Гарашиномъ для «сбереженія» расходовъ. Далѣе, будутъ учреждены новыя епископскіе викаріаты, сербская же автокефальная церковь будетъ возведена на степень экзархата. Последнее обстоятельство

важно особенно въ томъ отношеніи, что до сихъ поръ сербская церковь была въ номинальной зависимости отъ сербскаго патриарха, находящагося въ Карловцахъ, въ Австро-Венгрии. Какъ извѣстно, послѣдній карловацкій патриархъ, Германъ Ангеличъ, былъ ставленникомъ мадьяръ и совершенно не печаллся о дѣлахъ сербской церкви.

Доходятъ также изъ Сербіи и извѣстія, показывающія, какіе глубокіе корни пустила среди мѣстнаго духовенства предшествовавшая анархія, съ которою теперь приходится бороться высокопреосвященному Михайлу. Въ «*Odjek'ъ*» опубликовано обращеніе къ сербскому духовенству за подписью «нѣсколькихъ священниковъ изъ рудницкаго, чачакскаго, ужичкаго и бѣлградскаго округовъ», въ которыхъ эти «нѣсколько священниковъ» возстаютъ противъ учрежденія архіерейскаго суда, проектъ котораго будто бы выработанъ особою комиссіей по церковнымъ дѣламъ. Они требуютъ устройства для духовенства гласнаго суда съ прокурорами, адвокатами и проч. и увѣряютъ, что архіерейскіе суды, въ которыхъ будутъ засѣдать архіереи и протоіерей, будутъ лицепріятны, и въ нихъ будетъ царствовать личный произволъ. Затѣмъ эти протестанты въ сербской церкви говорятъ, что если-де такіе суды хороши въ Россіи, то въ Сербіи они нигуда не годны, хотя бы и назывались «Св. Синодомъ»; суды эти будутъ лишь архіерейскою полиціей, разовьютъ шпіонство и такимъ путемъ угрожаютъ нравственности духовенства. При чтеніи замѣтки «нѣсколькихъ священниковъ» становится вполнѣ понятной громадная трудность задачи высокопреосвященнаго Михайла. Развратное правленіе напредняковъ и Милана въ теченіе 7—8 лѣтъ успѣло внести въ жизнь сербской церкви много зла, плоды котораго, какъ видно изъ этой замѣтки «нѣсколькихъ священниковъ», начинаютъ сказываться.

— «Слав. Извѣстія» передаютъ, что русское правительство будто бы предложило сербскому послать въ Россію 300 сербскихъ дѣтей, окончившихъ курсъ народныхъ школъ, для дальнѣйшаго ихъ образованія на государственныи счетъ Россіи. Сербское правительство, говоритъ «Браникъ», выбрало 328 мальчиковъ, которыхъ и отправляетъ на-дняхъ черезъ Одессу въ Кіевъ и Петербургъ.

— Годовщина событія, совершившагося въ Харьковской губерніи 17 октября 1888 года, отпразднована была въ Харьковѣ съ большою торжественностію. Но главное торжество происходило на самомъ мѣстѣ крушенія Императорскаго поѣзда, гдѣ совершилось чудо спасенія Государа Императора и всего Августѣйшаго Семей-

ства отъ смертельной опасности. Сюда направился въ цѣломъ рядѣ поѣздовъ изъ Харькова, на лошадахъ и пѣшкомъ, изъ окрестныхъ селъ и деревень массы народа, чтобы возблагодарить Бога за проявленіе Его безпредѣльной милости и познакомиться съ положеніемъ великаго патріотическаго дѣла, предпринимаемаго здѣсь въ ознаменованіе чудеснаго событія.

Знаменательная мѣстность на 278 верстѣ Курско-Харьково-Азовской ж. дороги въ теченіе года значительно преобразилась. Топкое болотистое мѣсто справа отъ дорожной насыпи (если ѣхать изъ Харькова), куда свалилась Царская столовая, осушено и утрамбовано пескомъ. На томъ пунктѣ, гдѣ вышелъ изъ обломковъ вагона чудесно спасенный Государь Императоръ, временно поставленъ наживеніемъ высокопреосвященнѣйшаго Амвросія крестъ подъ мраморъ съ Образомъ Нерукотвореннаго Спаса въ немъ. Къ кресту съ насыпи ведетъ временная деревянная лѣстница. Не вдалекѣ стоитъ другой крестъ и могильная ограда, обращенные въ цвѣтъ крови; здѣсь преданы землѣ останки одного изъ убитыхъ при катастрофѣ. Нѣсколько далѣе на возвышенномъ мѣстѣ, указанномъ его высокопреосвященствомъ, высится временный храмъ Спасова Скита, видный съ желѣзной дороги на далекое разстояніе. Храмъ сооруженъ въ строгомъ древнерусскомъ стилѣ, весь изъ дерева и отличается внутри изищной простотой. Чтобы увеличить вмѣстимость небольшого храма, у трехъ его стѣнъ устроены хоры. Послѣ сооруженія большого каменнаго храма, этотъ деревянный не будетъ снесенъ, такъ что въ Спасовомъ Скитѣ будутъ двѣ церкви. Оканчивается небольшая третья домовая теплая церковь въ одномъ изъ двухъ уже сооруженныхъ одноэтажныхъ зданій Скита. Эта домовая церковь также необыкновенно проста; иконостасъ, работы монаховъ Скита, деревянный безъ всякой позолоты; работы подходят къ концу, такъ что богослуженіе будетъ совершаться въ наступающую зиму. Для Спасова Скита земля въ количествѣ 5-ти десятинъ пожертвована крестьянами сел. Соколова; этотъ участокъ земли раньше назначенъ былъ для причта сельской церкви, но крестьяне отвели для причта землю въ другомъ мѣстѣ. На сѣверо-западъ отъ храма разводится садъ. Къ оградѣ Спасова Скита примыкаетъ обширное мѣсто, болѣе 9-ти десятинъ, пожертвованное землевладѣльцемъ Мерненкомъ, такъ что въ общемъ образуется участокъ земли около 15 десятинъ. По лѣвую сторону насыпи поставленъ небольшой желѣзный столбъ, обозначающій мѣсто крушенія министерскаго вагона; нѣсколько далѣе отъ насыпи имѣется еще десятинна земля

пожертвованная тѣмъ же г. Мернецькомъ при посредствѣ Харьковскаго городского управленія. Еще далѣе выстроились нѣсколько небольшихъ домовъв будущеаго поселка.

Къ сожалѣнію, по условіямъ мѣстности, невозможно было устроить полустанцію противъ самаго Скита: она отодвинута далѣе, по направленію къ ст. Тарановка, такъ что пріѣхавшимъ съ поѣздомъ ж. д. приходится идти къ Скиту около версты. Весь этотъ путь, а также полустанція убраны были 17 октября густо разставленными флагами.

Народъ къ Спасову скиту сталъ прибывать еще наканунѣ 17 октября. Наканунѣ же отправлены были изъ Харькова войска— 121 пѣхотный пензенскій графа Милютина полкъ и казачій Оренбургскій № 1-й полкъ. Ночью прибылъ спеціальнй поѣздъ съ желѣзнодорожными служащими и рабочими. Для желавшихъ ѣхать изъ Харькова кромѣ обыкновенныхъ поѣздовъ были выпущены два дополнительныхъ поѣзда и сверхъ того одинъ экстренный. Со вторымъ дополнительнымъ поѣздомъ прибылъ въ 10-мъ часу утра въ Скитъ высокопреосвященнѣйшій Амвросій, архіепископъ Харьковскій; немного позже на экстренномъ поѣздѣ прибыли г. начальникъ губерніи т. с. А. И. Петровъ, состоящій предсѣдателемъ Высочайше утвержденного комитета по сооруженію храма и благотворительныхъ учрежденій на мѣстѣ крушенія Императорскаго поѣзда, и съѣхавшіеся въ харьковъ на экстренное губернское дворянское собраніе Харьковскіе дворяне во главѣ съ губернскимъ предводителемъ дворянства графомъ В. А. Каннистомъ и гг. уѣздными предводителями дворянства.

Къ пріѣзду высокопреосвященнѣйшаго Владыки къ храму Спасова Скита прибылъ изъ церкви сел. Соколова Крестный ходъ. Въ храмѣ архипастыръ былъ встрѣченъ настоятелемъ Святогорскаго монастыря архимандритомъ Германомъ. Предъ началомъ Богослуженія М. Ф. Грачевъ, депутатъ отъ общества хоругвеносцевъ Московскаго Успенскаго собора, прочелъ слѣдующій адресъ:

«Ваше Высокопреосвященство, Высокопреосвященнѣйшій Владыка, Архіепископъ Харьковскій и Ахтырскій Амвросій! Москва, какъ сердце Россіи, а съ нею вмѣстѣ, можно сказать, и вся православная Русь, духовно веселится и сердечно утѣшается, воочію, видя, что благодаря именно твоей и сотрудниковъ твоихъ *ревности по разуму* и крѣпкой любви къ Богу, Царю и отечеству, такъ быстро воздвигнута святая обитель иночествующихъ и созданъ и уже освященъ молитвенный храмъ Господень на мѣстѣ

чудеснаго спасенія драгоцѣнной жизни возлюбленнѣйшаго Монарха нашего и Его дорогой Царственной Семьи отъ явной смерти при страшномъ крушеніи Императорскаго поѣзда 17 октября 1888 г. Общество же хоругвеносцевъ Московскаго успенскаго собора, — этого древнѣйшаго и главнѣйшаго русскаго святилища, въ которомъ Самодержавнѣйшій Царь нашъ, по примѣру предковъ Своихъ, свыше помазанъ на Царство Всероссійское, въ особености близко къ сердцу и благодарно принимаетъ такое быстрое и предварившее многихъ устроеніе храма Вожія и столь желанной святой обители монашествующихъ и возсылаетъ теплое къ Господу Богу моленіе, да возрастаетъ, процвѣтаетъ, расширяется и укрѣпляется этотъ юный вертоградъ ливы Христовой и да приносятъ паче Ливана плодъ духовный; *любви, радости, мира, долготерпѣніе, милосердіе, стѣну, кротость, постъ и непрестанную молитву* о здравіи и спасеніи Благочестивѣйшаго Государя нашего Императора Александра Александровича, Супруги Его Благочестивѣйшей Государыни Императрицы Маріи Ѳеодоровны, Настѣдника Его Благовѣрнаго Государя Цесаревича Великаго Князя Николая Александровича, всего Царствующаго Дома, о благоденствіи дорогаго отечества, о мирѣ всего міра, о благосостояніи Святыхъ Вожіихъ церквей и о братствѣ народовъ! И да стекаются въ эту пречистую обитель отнынѣ и до вѣка со всѣхъ концовъ обширнѣйшаго отечества нашего *сынове и дщери Россійстии* для прославленія Всевышняго Творца Бога за Его безмѣрно великую небесную милость, явленную возлюбленнѣйшему Царю нашему, а въ лицѣ Его и всей Его Россіи.

«Отъ всей искренности души своей желая выразить глубокую сыновнюю свою любовь и преданность къ родному нашему Батюшкѣ Царю — Самодержцу Всероссійскому и воздать послынное благодареніе Господу Богу за чудесное спасеніе Его и Его Царственной Семьи отъ величайшей бѣды и напасти, общество хоругвеносцевъ большаго Успенскаго Собора, съ вѣдома и благословенія благостнѣйшаго архипастыря нашего высокопреосвященнѣйшаго митрополита Московскаго Іоанникія, усерднѣйше приносятъ въ даръ Святой обители Спасовой двѣ священныя хоругви, какъ двѣ лепты евангельской вдовицы, и благопочтительнѣйше просятъ тебя, сердечно Москвою любимый святитель Божій, отечески прінять оныя и дать имъ подобающее святынѣ Господней, мѣсто въ ново-созданной Церкви Божіей въ благоговѣнно-благодарную память чудеснаго событія 17 октября 1888 года. Въ заключеніе всего обще-

ство хоругвеносцевъ пламенно желаетъ и горячо молится Царю Царствующимъ, да царствуетъ надъ нами со славою любвеобильнѣйшій Отець нашъ Царь Православный многія и многія лѣта во славу Божию, на пользу Святой Церкви и во благо Своего народа: *Господи, спаси Царя, и услыши ны, азъ оны-же еще день призовемъ Тя!* (Псал. 19, 10). Прося твоего святительскаго благословенія и твоихъ архипастырскихъ о насъ молитвъ, съ сыновнею къ тебѣ преданностію имѣемъ честь быть духовныя твоего святительства дѣти!!».

Слѣдуютъ подписи членовъ общества хоругвеносцевъ Московскаго Большаго Успенскаго Собора, между которыми подписались почетные члены: потомственный почетный гражданинъ Павловскаго посада 1-й гильдіи купецъ Яковъ Ивановичъ Лабзинъ, потомственный почетный гражданинъ Московскій 1-й гильдіи купецъ Алексѣй Дмитріевъ Расторгуевъ, Павловскаго посада купеческій сынъ Василій Никифоровъ Грязновъ и Богородскій купеческій сынъ Сергѣй Григорьевичъ Купреяновъ, а затѣмъ товарищъ старосты общества хоругвеносцевъ Иванъ Петровичъ Бриллиантовъ и староста общества хоругвеносцевъ Московскаго Большаго Успенскаго Собора московскій купецъ Алексѣй Степановичъ Ильичевъ.

Принесенныя въ даръ двѣ хоругви цѣнной работы и стоятъ 1,000 руб.

Послѣ того были прочтаны адреса депутатами двухъ другихъ московскихъ обществъ хоругвеносцевъ—Благовѣщенскаго, приславшаго чашу для св. даровъ, дискосъ и другую церковную утварь, и Верхне-Спаскаго собора, пожертвовавшего очень цѣнное Евангеліе. Послѣ cadaго адреса Его Высокопреосвященство благодарилъ жертвователей. Настоятелемъ Покровской церкви заштатнаго города Бѣлополя о. Александромъ Луценко была поднесена пожертвованная для храма прихожанами означенной церкви икона съ изображеніемъ пророка Осипъ и муч. Андрея Критскаго, память которыхъ празднуется 17 октября. Икона въ серебряныхъ вылащенныхъ ризахъ работы московскихъ мастерскихъ.

Литургію совершалъ Высокопреосвященнѣйшій Амвросій, архіепископъ Харьковскій, въ сослуженіи архимандрита Германа, ректора харьковской духовной семинаріи, протоіерея Іоанна Кратирова, и двухъ другихъ священнослужителей. Владыкою произнесено было краснорѣчивое слово «О знаменіяхъ времени». На литургіи въ храмѣ и, затѣмъ, какъ въ Крестномъ ходѣ, такъ и на молебствіи присутствовали: начальникъ губерніи т. с. А. И. Пет-

ровъ, командиръ 10-го армейскаго корпуса генераль-лейтенантъ В. Д. Дандевилль, начальникъ 31-й пѣхотной дивизіи генераль-лейтенантъ В. Р. Желтухинъ, вице-губернаторъ флигель-адъютантъ графъ А. Д. Милютинъ, старшій предсѣдатель судебной палаты д. с. с. Е. Ф. Деросси, предсѣдатель окружнаго суда д. с. с. В. В. Ненарочкинъ, губернской предводитель дворянства графъ В. А. Капнистъ, уѣздные предводители дворянства и дворяне, управляющій государственными имуществами д. с. с. Н. И. Моранъ, управляющій казенной палатой д. с. с. А. И. Поповъ, начальникъ почтово-телеграфнаго округа д. с. с. К. Г. Радченко, харьковскій городской голова П. О. Фесенко, предсѣдатель губернской земской управы П. В. Кондратьевъ, предсѣдатели уѣздныхъ земскихъ управъ, земскіе и городскіе гласные, инспекторъ К.-Х.-Азовской желѣзной дороги г. Вабиновъ, управляющій дорогою г. Дворянцкій-Богдановичъ, начальникъ движенія г. Александровичъ, другіе военные и гражданскія начальствующія лица, представители различныхъ сословій и учреждений. Во время Богослуженія въ храмъ были внесены знамена прибывшихъ на торжество полковъ.

Тысячамъ народа не оказалось мѣста въ небольшомъ храмѣ; густой толпой люди размѣстились во дворѣ Спасова Скита и по взгорью насыпи до того мѣста, гдѣ во время крушенія находился царскій вагонъ-столовая и куда направился постѣ литургіи Крестный ходъ. Здѣсь постѣ совершенія молебствія провозглашено было многолѣтіе Государю Императору, Государынѣ Императрицѣ, Наслѣднику Цесаревичу и всему Царствующему Дому. Постѣ молебствія воодушевлявшія войска и массу народа чувства выразились въ громогласномъ «ура», долго оглашавшемъ мѣста знаменательной катастрофы. Природа гармонировала настроенію народа: былъ ясный, теплый день, хотя въ предыдущіе два дни стояла зпмняя погода.

Постѣ парада войскамъ и обратнаго шествія въ Спасовъ храмъ Крестнаго хода, почетнѣйшимъ лицамъ предложенъ былъ завтракъ въ трансной Скита. Дополнительные поѣзда возвратились въ Харьковъ въ 3 и 4 часа по по полудни. («Харьк. Вѣд.»).

— Исслѣдователь этнографъ С. М. Истоминъ, какъ сообщаетъ «Новое Время», въ послѣднемъ засѣданіи Императорскаго Географическаго Общества познакомилъ слушателей съ положеніемъ православной церкви въ Архангельской губерніи. Православная церковь переживаетъ въ Архангельской глуши довольно тяжелое положеніе; мѣстные раскольники очень упорны въ своихъ заблужде-

ніяхъ и обращаются къ православному священнику лишь въ случаѣ крайней надобности, какъ, напримѣръ, при крещеніи дѣтей и при вѣчаніи свадебъ. Это они дѣлають не по внутреннему убѣжденію, а единственно изъ опасенія житейскихъ невыгодъ. Во всѣхъ же остальныхъ случаяхъ жизни они сторожатся отъ православія и православныхъ. Когда г. Истоминъ былъ въ Усть-Кожвинской церкви, то несмотря на храмовой праздникъ, въ ней находилось всего шесть человѣкъ, считая въ томъ числѣ самого священника и псаломщика. Между тѣмъ село имѣеть около 300 душъ населенія. Въ домахъ у раскольниковъ существуютъ свои обряды: по праздникамъ зажигаются свѣчи предъ божницей, а хозяинъ дома беретъ кадильницу и кадитъ предъ иконами. Есть нѣкоторыя особенности въ празднованіи старовѣрами большихъ праздниковъ; такъ напримѣръ, въ Свѣтлый Праздникъ они поють «Христосъ воскресъ» нѣсколько иначе, чѣмъ православные. Расколъ давно уже пустилъ корни въ Архангельскомъ краѣ; тутъ еще со временъ Никона жилали бѣглецы раскольники. Однако, по свѣдѣніямъ г. Истомина, въ Усть-Кожвинскихъ мѣстностяхъ въ прежнее время было населеніе православное; оно потомъ смѣшалось съ Зырянами-старовѣрами и выродилось въ раскольниковъ. При своей ненависти къ табаку, мѣстные раскольники, какъ оказывается, не отличаются особенною ненавистью къ водкѣ, которую они пьютъ на всѣхъ деревенскихъ торжествахъ и на именинахъ сосѣдей. На рекрутчину мѣстное населеніе смотритъ далеко не безнадежно; въ каждой семьѣ начинаютъ болѣе заботиться о томъ сынѣ и ухаживать за нимъ, которому предстоитъ отбываніе воинской повинности.

— Извѣстный отечественный нашъ египтологъ г. Голенищевъ во время путешествія своего въ Египетъ въ прошломъ году приобрьлъ въ Каирѣ весьма интересную печать. На ровной и гладкой поверхности этой печати видны въ срединѣ ея два ободка или такъ называемыя картуши, которыми обыкновенно на египетскихъ памятникахъ окружаются собственные имена царей; вверху и внизу этихъ картушей находятся двѣ другія, расположенныя по горизонтальной линіи. Въ верхней изъ послѣднихъ находится надпись, состоящая изъ буквъ: „л—ш—л—м“, въ нижней: „п—р—м—и—г—у“, что, съ дополненіемъ не писавшихся въ древнее время гласныхъ знаковъ, читается: „ле шаломъ прмейягу“: слова, очевидно, еврейскія, которыя значать: „для мира (или благоденствія) Іереміи“. По своему начертанію буквы, составляющія эту надпись, принадлежать къ финикійскому или, что то же, къ древне-еврейскому письму,

употреблявшемуся именно въ VII в. до Р. Хр. Ориенталистъ Сэйсъ, разсматривавшій печать и описавшій ее (въ The Academy), предполагаетъ, что она найдена въ Тель-Дефенэ (въ восточной половинѣ илжяго Египта, на караванномъ пути изъ Египта въ Палестину), соответствующемъ, по изслѣдованіямъ египтологовъ, библейскому Тахпанхесу (по еврейскому прозванию) или Тафнасу (по греко-славянскому), гдѣ въ предшествующемъ времени приобрѣтенія печати году разрѣшено было туземцамъ произвести раскопки. Высказывая это предположеніе о мѣстѣ находенія печати, Сэйсъ вмѣстѣ съ этимъ приходитъ къ тому заключенію, что она представляетъ памятникъ изъ времени великаго ветхозавѣтнаго пророка, что не лишено вѣроятности въ виду того, что пророкъ Іеремія дѣйствительно былъ въ Тафнасъ болѣе или менѣе продолжительное время и здѣсь пророчествовалъ (Іерем. XXIII, 7; XXIV, 1): въ Тафнасъ именно послѣдовало ему божественное повелѣніе взять большіе камни и скрыть ихъ въ глинѣ около входа во дворецъ фараона предъ глазами находившихся здѣсь іудеевъ для предугазанія имъ побѣды вавилонскаго царя (камня) надъ египетскимъ (глина).

ОБЪЯВЛЕНІЯ

III годъ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА

III годъ.

„ДРУГЪ ИСТИНЫ“

(ЕЖЕНЕДЕЛЬНОЕ ИЗДАЧІЕ) НА 1890 ГОДЪ.

Въ составъ „Друга Истины“ входятъ:

- 1) Объясненіе св. Писанія; 2) Раскрытіе христіанскаго вѣроученія; 3) Разборъ лжеученій раскола и секты; 4) Событія изъ жизни раскола и секты; 5) Вѣдѣнографическія свѣдѣнія о сочиненіяхъ противъ и за расколъ и секты.

Годовая цѣна ТРИ руб. сер.—полугод. ДВА руб. сер.

Адресъ редакціи: Москва, Таганка, д. Воскресенской п., кв. св. Н. А. Красновова.
 Редакт. св. Н. А. Красновова. Н. А. Покровскій. Издат. св. В. Ф. Барбарина

Примѣчанія. Редакція «Друга Истины»: 1) не приступаетъ къ чтенію статей, которыя присланы ей неоконченными; 2) не печатаетъ какъ рукописей, такъ и своихъ отвѣтовъ на нихъ, если онѣ не имѣютъ полнаго и подробнаго адреса своихъ авторовъ; 3) по желанію автора, подписку его фамилію оставляетъ въ неизвѣстности; 4) статьи, доставленныя безъ означенія гонорара за нихъ, считаетъ бесплатными; 5) статьи, неудобныя къ напечатанію, сохраняетъ въ теченіе 3 мѣсяцевъ; 6) возвращаетъ таковыя авторамъ только въ томъ случаѣ, когда имъ своевременно доставлена въ редакцію плата, достаточная для пересылки ихъ рукописей; 7) проситъ прилагать прежній печатный адресъ при возобновленіи подписки, адреса свои письменныя требованія такъ: *въ редакцію „ДРУГА ИСТИНЫ“*. Москва, Таганка, д. Воскресенской цер., квар. свящ. Н. А. Красновова.

Для городскихъ подписчиковъ открыта подписка у священниковъ: Н. А. Покровскаго (Покровка, д. Введенской, въ Барашахъ, церкви) и В. Ф. Барбарина (Москворѣцкая ул., д. Покровскаго и Василія блаж. собора).

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 ДЛЯ ГГ. СОТРУДНИКОВЪ И ПОДПИСЧИКОВЪ.

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

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


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

Жалоба на 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 3-хъ часовъ пополудни; въ это-же время возможны и личныя объясненія по дѣламъ редакціи.

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