

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1890.

№ 11.

ЦОНЬ — КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ

I. ОТДѢЛЪ НЕБЫТОВНИКЪ.

- Вторая книга Фомы Аквинскаго въ переводѣ на русскій языкъ (продолженіе). Профессоръ Императорскаго Харькова Университета *В. Горюновъ-Владимирскій* 325—351
- Будущее и настоящее въ области общественной политическаго (По поводу романа Теодора Эберса «Джоржъ Вандъ») *Т. Стоянова* 352—360
- Бенгизмъ и аттриціонизмъ. Отрывки изъ истории римско-католической морали (по Деллингеру и Райну) *А. З—ва* 361—398

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ.

- Греческія религіи и философія. (Изъ лекцій профессора философіи на Высшемъ учебномъ заведеніи въ Петербургѣ). Профессоръ Императорскаго Харькова Университета, докторъ философіи *В. Зинкевичевскій* 399—412
- Ученіе Аристотеля о чуждыхъ (чуждымъ) и Битъ (предложеніе). *И. Нароунскій* 413—424

III. ДИОТОНЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

Содержаніе: Отъ Харьковскаго Круглаго Публичнаго Библиотечнаго общества. — Епархіальныя извѣщенія. — Извѣстія и письма. — Объявленія.

ХАРЬКОВЪ.

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

1890.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный, въ который входятъ 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 философій. 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 въ природѣ челоуѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

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

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

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

*РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

Подписка принимается: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской Духовной Семинаріи, въ свѣчной лавкѣ при Цокровскомъ монастырѣ, и въ книжныхъ магазинахъ В. и А. Бирюковыхъ и Д. Н. Подухтова на Московской ул.; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиларовскаго, Столбшниковъ пер. д. Корзюкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова. Садовая ул. Гостинный дворъ, № 45.

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884, 1885, 1886, 1887, 1888 и 1889 годы, по уменьшенной цѣнѣ, т. е. по 7 рублей за каждый годъ, и «Харьк. Епарх. Вѣдомости» за 1883 годъ, по 5 (вмѣсто 7) рублей за экземпляръ съ пересылкою.

Πίστει νοοῦμεν.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI. 8

Дозволено цензурою. Харьковъ, Юня 15 дня 1890 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

ВТОРАЯ КНИГА МОИСЕЯ

«ИСХОДЪ»

ВЪ ПЕРЕВОДѢ И СЪ ОБЪЯСНЕНІЯМИ.

(Продолженіе *).

10, 1. И сказалъ Ягова Моисею: войди къ Фараону, ибо Я ожесточилъ сердце его и сердце рабовъ его, чтобы сдѣлать Мнѣ среди нихъ эти Мои знаменія, (2) и чтобы ты рассказывалъ въ слухъ сына твоего и сына твоего сына о томъ, что совершилъ Я надъ Египтянами, и о знаменіяхъ, которыя сдѣлалъ Я между ними, и вы знали бы, что Я—Ягова, (3) И воцари Моисей и Ааронъ къ Фараону и сказали ему: такъ сказалъ Ягова, Богъ евреевъ: доколь не захочешь смириться предо Мною? Отпусти народъ Мой, и они совершатъ служеніе Мнѣ. (4) Ибо если не захочешь ты отпустить народъ Мой: вотъ, Я навожусь завтра саранчу на страну твою, (5) и покроетъ она лице земли, и нельзя будетъ видѣть земли и поестъ она уцѣлѣвшій остатокъ, сохранившійся вамъ отъ града, и обѣстъ она всякое дерево, растущее у васъ въ полѣ. (6) И наполнитъ дома твои, и дома всѣхъ рабовъ твоихъ, и дома всѣхъ Египтянъ, чего не видали отцы твои и отцы отцовъ твоихъ со дня, какъ живутъ они на землѣ, до сего дня. И поворотился и вышелъ отъ Фараона. (7) И рабы Фараона сказали ему: доколь будетъ онъ намъ на погибель? Отпусти этихъ людей, и они совершатъ

*) См. ж. «ВѢРА И РАЗУМЪ», 1890 г., № 9.

служеніе Іеговъ, Богу ихъ. Развѣ еще не понимаешь, что гибнетъ Египетъ? (8) И воротили Моисея и Аарона къ Фараону, и сказалъ онъ имъ: подите, совершите служеніе Іеговъ, Богу вашему. Кто да кто пойдутъ? (9) И сказалъ Моисей: съ мальчишками нашими и со старыми нашими пойдѣмъ, съ сыновьями нашими и съ дочерьми нашими, съ овцами нашими и съ волами нашими пойдѣмъ; ибо у насъ праздникъ Іеговы. (10) И сказалъ онъ имъ: да будетъ Іегова съ вами такъ же, какъ я отпущу васъ и съ дѣтьми вашими! Видите, худое у васъ на умѣ! (11) Не такъ! А подите мужчины, и совершите служеніе Іеговъ; ибо вы этого просите! И вынали ихъ отъ Фараона. (12) И сказалъ Іегова Моисею: простри руку твою на землю Египетскую саранчею, и поднимется она на землю Египетскую и поѣстъ всю траву земли, все, что уцѣлѣло отъ града. (13) И простеръ Моисей жезлъ свой на землю Египетскую; и навелъ Іегова на землю восточный вѣтеръ, (дувшій) весь день тотъ и всю ночь. Настало утро, и восточный вѣтеръ нанесъ саранчу. (14) И поднялась саранча на всю землю Египетскую, и опустилась на всю страну Египетскую, весьма сильная: прежде ея не бывало такой саранчи, и послѣ ея не будетъ такой. (15) И покрыла она лице всей земли, и не стало видно земли, и поѣла она всю траву земли и всѣ плоды древесные, уцѣлѣвшіе отъ града, и не осталось никакой зелени у деревьевъ и травы полевой во всей землѣ Египетской. (16) И поспѣшилъ Фараонъ призвать Моисея и Аарона и сказалъ: согрѣшилъ я предъ Іеговою, Богомъ вашимъ, и предъ вами. (17) А теперь простите грѣхъ мой лишь этотъ разъ, и помолитесь Іеговъ, Богу вашему, только удалилъ бы Онъ отъ меня эту смерть. (18) И вышелъ онъ отъ Фараона и помолился Іеговъ. (19). И повернулъ Іегова, вѣтеръ западный, весьма сильный, и онъ понесъ саранчу и кинулъ ее въ Чермное море; не осталось ни одной саранчи во всей странѣ Египетской. (20) Но ожесточилъ Іегова сердце Фараона, и онъ не отпустилъ сыновъ израилевыхъ.

Ст. 1. Войди къ Фараону, ибо Я ожесточилъ сердце его и сердце рабовъ его, то есть ты, Моисей, долженъ будешь опять идти къ Фараону, чтобы возвѣстить ему о новыхъ казняхъ, вызываемыхъ упорствомъ какъ самого Фараона, такъ и бли-

жайшихъ слугъ его и совѣтниковъ. И здѣсь, и въ другихъ мѣстахъ (ср. 9, 34) ясно указывается, что не одинъ Фараонъ своимъ упрямствомъ навлекалъ на свою страну тяжкія бѣдствія, но что вину въ этомъ раздѣляли съ нимъ и лица, къ нему приближенныя.

Чтобы сдѣлать Мнѣ среди нихъ эти Мои знаменія. Среди нихъ; такъ нужно перевести по указанію стиха втораго. *Эти Мои знаменія:* тѣ знаменія, которыя остается совершить для того, чтобы сломить упрямство Фараона.

Ст. 2. *Чтобы ты рассказывалъ въ слухъ сына твоего.* Рѣчь, обращенная къ лицу Моисея, обращена, въ то же время, и къ каждому изъ сыновъ израилевыхъ. *Въ слухъ:* употребленіе этого выраженія изъясняется не одною образностію рѣчи, но и намѣреніемъ показать, что рассказъ о событіяхъ въ Египтѣ долженъ будетъ доходить до сердца слушателей. Съ древнихъ временъ и донынѣ въ каждой еврейской семьѣ въ праздникъ пасхи обязательно рассказываются событія исхода евреевъ изъ Египта. Псалмы 79 и 106 представляютъ такъ же примѣры исполненія словъ разбираемаго стиха.

Ст. 3. *Доколь не захочешь смириться предо Мною?* Ходъ событий, то есть, освобожденіе Египта отъ бѣдствій или наступленіе новыхъ казней зависитъ отъ самого Фараона (ср. ст. 4).

Ст. 4—6. *Я навезу завтра саранчу.* Опять точно указанъ срокъ наступленія бѣдствія, чтобы не оставалось мѣста сомнѣнію: не случайно-ли залетѣла саранча.

И покроетъ она лице земли, буквально: *мазъ земли.* Это выраженіе нѣтъ надобности изъяснять ни такъ, что земля своимъ растительнымъ покровомъ какъ будто глядитъ на чловѣка, ни такъ, что чловѣкъ своимъ собственнымъ глазомъ видитъ только растительность, покрывающую почву. Какъ лице, такъ и глазъ удобно могутъ быть употребляемы для означенія видимой, открытой для всѣхъ поверхности.

Нельзя будетъ видѣть земли. Саранча такъ плотно сядетъ на землѣ, что только саранчу и можно будетъ видѣть, куда ни взглянешь на землю.

Саранча налетитъ въ такомъ громадномъ количествѣ, что набьется даже въ дома, чего никогда не было въ Египтѣ на памяти народа со времени поселенія его въ этой странѣ.

И поворотился и вышелъ отъ Фараона. Моисей закончилъ грозную рѣчь дѣйствиємъ, непринятымъ при бесѣдахъ съ могущественными повелителями. Не ожидая отпуска, не пятась почтительно къ дверямъ, Моисей поворотился и ушелъ.

Ст. 7. Страхъ появился сначала у лицъ, окружавшихъ Фараона. Они сказали ему: *доколь будетъ онъ намъ на погибель?* буквально доколь будетъ онъ намъ *въ петлю?* Разумѣютъ они петлю или силокъ, которыми ловятъ и губятъ птицъ.

Отпусти этихъ людей. Совѣтники разумѣютъ весь народъ, а не однихъ мужчинъ.

Ст. 8. И Фараонъ на время поддался страху, подъ дѣйствиємъ котораго давъ былъ ему совѣтъ отпустить евреевъ. Съ согласія, конечно, Фараона воротили Моисея и Аарона. Фараонъ даетъ отпускъ, но не всѣмъ евреямъ. *Кто да кто пойдутъ?* Давая этотъ вопросъ, Фараонъ уже прежде рѣшилъ, что всѣхъ онъ не отпуститъ.

Ст. 9. Моисей потребовалъ, чтобы отпущены были всѣ безъ изыятія, и малые и старые, и мужчины и женщины и при томъ со стадами.

Ибо у насъ праздникъ Иеговы. Какъ въ праздники Египетскимъ божествамъ празднуетъ весь народъ, такъ и въ праздникъ Иеговѣ долженъ будетъ праздновать весь народъ еврейскій. Понятно, что съ уходомъ всѣхъ евреевъ не на кого будетъ оставить стада; и стада должны уйти.

Ст. 10. Страхъ новыхъ казней скоро уступилъ въ душѣ Фараона мѣсто другому страху, именно опасенію, что евреи всѣмъ покинутъ Египетъ. Это опасеніе выражено было Фараономъ въ такой формѣ, которая ясно показываетъ, что страхъ Фараона, возбужденный словами придворныхъ, былъ мимолетнымъ движеніемъ въ сердцѣ Фараона. Рѣчь Фараона быстро перешла въ насмѣшку.

Да будетъ Иегова съ вами такъ же, какъ я отпущу васъ и съ дѣтьми вашими. Съ дѣтьми вашими я ни за что не отпущу васъ. Желаю, чтобы вашъ Иегова такъ же постоянно былъ при васъ, какъ будетъ при васъ и мой отпускъ, котораго я, при указанныхъ вами условіяхъ, никогда не дамъ.

Видите, худое у васъ на умъ! Очевидно, вы собрались всѣмъ уйти изъ Египта.

Ст. 11. *Подите мужчины, и совершите служеніе Іеговъ.* Женщины ваши, дѣти и имущество останутся закладомъ, котораго вы не покинете.

Ибо вы этого просите! Вамъ, по словамъ вашимъ, нужно совершить служеніе Іеговъ. Мужчины пойдутъ и совершать служеніе. Очевидно, что Фараонъ оставляетъ совсѣмъ безъ вниманія слова Моисея о праздникѣ, въ которомъ долженъ принять участіе весь народъ. Фараонъ отдался одной мысли: «убѣгутъ изъ Египта, непременно убѣгутъ».

По приказу ли Фараона, или поддавшись мысли, что Фараонъ тонко понималъ сущность дѣла, рабы Фараоновы *выгнали* Моисея и Аарона.

Ст. 12. Изгнаніе Моисея могло доставить Фараону и его рабамъ только весьма кратковременное удовольствіе. За изгнаніемъ скоро послѣдовало новое бѣдствіе.

Прости руку твою на землю Египетскую саранчею. Саранчею: не на саранчу, не къ саранчѣ, какъ переводятъ нѣкоторые. Моисею нужно простереть руку съ жезломъ, и одно это малое дѣйствіе будетъ имѣть своимъ послѣдствіемъ появленіе саранчи; она какъ бы сойдетъ на землю Египетскую съ конца простертаго Моисеева-жезла.

И поднимется она: поднимется и въ томъ смыслѣ, что саранча должна, прежде чѣмъ налетитъ куда-нибудь, подняться съ земли, гдѣ выводится, и слетѣть она, и въ томъ смыслѣ, что она *нападаетъ* на страну подобно врагу.

Саранча, на памяти исторіи, не часто появлялась въ Египтѣ; но не составляла и совершенно неизвѣстнаго Египту бѣдствія.

Ст. 13. Какъ только Моисей простеръ свой жезлъ, *навелъ Іегова на землю восточный вѣтеръ.* Иные желали бы подъ восточнымъ вѣтромъ разумѣть вѣтеръ, который могъ бы нанести тучи саранчи съ юга, изъ Еѳіопіи или Ливіи, откуда саранча и въ другія времена налетала на Египетъ; но и пустыня Аравійская, лежащая на востокъ отъ Египта, могла дать для Египта несчетное количество саранчи, и въ позднѣйшее время появлявшейся въ Египетъ иногда съ востока изъ Аравіи. Перелетъ черезъ узкій заливъ не представляетъ для

саранчи значительнаго затрудненія. Кромѣ того, изъ стиха 19-го видно, что когда вѣтеръ подулъ съ противной стороны, то саранча унесена была на востокъ, въ Черное море. Ясно, что она нанесена была *восточнымъ вѣтромъ*.

Вѣтеръ часто и наноситъ и уноситъ саранчу, то есть, саранча летаетъ по вѣтру.

Ст. 14. *И поднялась саранча на всю землю Египетскую*, а не на какую либо малую часть страны, какъ обыкновенно бываетъ при нашествіяхъ саранчи.

Прежде ея не бывало такой саранчи, и послѣ ея не будетъ такой. И по своему происхожденію, и по своему распространенію во всей странѣ, и по степени губительнаго дѣйствія, и по густотѣ своей массы, саранча, въ этотъ разъ нанесенная на страну, составляла для Египта такое же безпримѣрное явленіе, какое составляла для Палестины саранча, описанная пророкомъ Іоилемъ (2, 2).

Ст. 15. *Не осталось никакой зелени у деревьевъ и у травы полевой во всей землѣ Египетской.* Не упомянуто здѣсь, что область Гесемъ, населенная евреями, не подверглась нашествію саранчи: но такъ какъ Гесемъ и въ предшествующія и въ послѣдующія казни (9, 26; 10, 23) не терпѣлъ бѣдствій, посланныхъ на другія области Египта: то можно думать, что и отъ саранчи Гесемъ не пострадалъ.

Ст. 16. 17. Наказаніе саранчею было такъ чувствительно, что Фараонъ *поспѣшилъ* призвать Моисея и Аарона и повиниться въ своемъ грѣхѣ.

Простите грѣхъ мой лишь этотъ разъ. Не замѣтно въ Фараонѣ желаніе поскорѣе отпустить евреевъ. Онъ ничего и не говоритъ объ этомъ, а только желаетъ прекращенія тяжкаго бѣдствія, и въ этомъ смыслѣ говоритъ о прощеніи своего грѣха этотъ разъ.

Только удалилъ бы Онъ отъ меня эту смерть. Гибель растеній есть для нихъ смерть и могла стать причиною голодной смерти и для людей.

Ст. 18. 19. По молитвѣ Моисея *повернулъ* Господь *вѣтеръ западный*, повелѣлъ дуть вѣтру съ противоположной стороны, съ запада, а не съ сѣвера или сѣверозапада, какъ желаютъ

иные. Для означенія запада употреблено священнымъ писателемъ слово, которое собственно означаетъ: *море*. Для жителя Палестины море было на западѣ; и для Авраама и для Исаака страна моря была страной западною (Быт. 12, 8; 28, 14). По отношенію къ Египту море, правда, находится не на западѣ: но странно было бы требовать, чтобы утвердившееся въ языкѣ обозначеніе западной стороны было замѣнено другимъ словомъ, первоначальный смыслъ котораго имѣлъ бы значеніе не моря, а какое либо иное значеніе.

Западный вѣтеръ понесъ саранчу и *кинулъ ее въ Черное море*, море, обилующее водорослями или, какъ обыкновенно понимаютъ, камышемъ, растущимъ въ водѣ. Обиліе водорослей краснаго цвѣта, дающихъ и красную краску, и дало названіе этому заливу. Вѣтеръ унесъ смерть, объ удаленіи которой молилъ Фараонъ; удаленіе было полное, — *не осталось ни одной саранчи*: но съ минованіемъ бѣдствія миновала для Фараона и тяжкая нужда признавать свою вину. Онъ не отпустилъ евреевъ.

Девятая казнь (10, 21—29).

21. *И сказалъ Ягвоа Моисею: простри руку твою къ небу; и будетъ тьма на землю Египетской, окаявая тьма.* (22) *И простеръ Моисей руку свою къ небу; и была тьма чистая по всей землѣ Египетской три дня.* (23) *Не видѣли другъ друга и не вставали никто съ мѣста своихъ три дня; у всѣхъ же сыновъ израилевыхъ былъ свѣтъ въ жилищахъ ихъ.* (24) *И призвалъ Фараонъ Моисея, и сказалъ: подите, совершите служеніе Ягвоу; пусть только овцы ваши и волы ваши будутъ оставлены, а дѣти ваши пусть идутъ съ вами.* (25) *И сказалъ Моисей: и самъ ты дай въ руки наши жертвы и всесожженія, чтобы мы принесли Ягвоу, Богу нашему, (26) и наизъ скотъ пойдетъ съ нами, не останется копыта; ибо изъ него возьмемъ на служеніе Ягвоу, Богу нашему; и мы не будемъ знать, чѣмъ послужимъ Ягвоу доколѣ не пришли мы туда.* (27) *И ожесточилъ Ягвоа сердце Фараона, и онъ не захотѣлъ отпустить ихъ.* (28) *И сказалъ ему Фараонъ: поди отъ меня;*

берегись, не являйся еще на лицо ко мнѣ; ибо въ день, когда явись на лице ко мнѣ, ты умрешь. (29) И сказалъ Моисей: вѣрно сказалъ ты! Больше уже не явлюсь къ тебѣ на лице!

Ст. 21. 22. Новая казнь, трехдневная тьма, начавшаяся по мановенію жезла Моисеева, должна была не уничтожить, но ослабить упрямство Фараона и склонить его къ новой долѣ уступчивости.

Будетъ тьма на землю Египетской, осязаемая тьма. Для объясненія этого явленія обыкновенно ищутъ помощи въ разсказахъ путешественниковъ о хамсинѣ, вѣтрѣ чрезвычайно сильномъ, знойномъ, наносящемъ тучи песку и пыли. Онъ дуетъ въ Египтѣ съ юга, съ юговостока и съ югозапада, засыпаетъ пескомъ и зданія и животныхъ, можетъ задушить горячимъ зноемъ всякое живое существо и тучами пыли и песку затмѣваетъ свѣтъ солнца. Можетъ быть, этотъ вѣтеръ имѣли въ виду и древніе греческіе переводчики, когда при переводѣ 22 стиха вставляютъ слово *θύελλα*—буря, вихрь. Эта вставка пригодна и для объясненія выраженія: *осязаемая тьма*; оно могло бы означать: тьма, среди которой можно осязать и песокъ и пыль, наполняющія воздухъ во время тьмы, сопровождающей хамсинъ. И по времени появленія хамсина, именно во время весны, и по сроку его дѣйствія, нерѣдко продолжающагося два, три дня, разсказы о немъ удобно могутъ быть прилагаемы къ объясненію девятой казни. Но не должно забывать, что ни о вѣтрѣ, ни о сопровождающихъ его явленіяхъ, нѣтъ ни слова у священнаго писателя; онъ говоритъ, и притомъ не кратко, только о тьмѣ. Его повѣствованіе нѣтъ нужды пополнять, хотя бы и благонамѣренными, по крайней мѣрѣ со стороны многихъ изъ толкователей, добавленіями.

Осязаемая тьма: ни пыль, ни песокъ не сдѣлаютъ тьму осязаемою. Это выраженіе есть такое же образное означеніе великой сильной тьмы, какъ и выраженіе употребляемое переводчиками при переводѣ слѣдующаго стиха: *тьма густая*. Мы привыкли къ послѣднему выраженію; а оно не менѣе образно, чѣмъ и первое.

Ст. 23. *Не видѣли другъ друга.* Тьма была такъ велика, что одинъ другаго не могъ видѣть даже и на близкомъ разстоя-

ніи, на какомъ разглядываютъ другъ друга во время самаго сильнаго хамсина.

И не вставали никто съ мѣстъ своихъ три дня, то есть, прекратили всякую дѣятельность, требующую движенія и свѣта.

У всѣхъ же сыновъ израильтянъ было свѣтъ въ жилищахъ ихъ. Эти слова могутъ означать не то, что въ помѣщеніяхъ израильтянъ было свѣтло, не смотря на тьму, окружавшую ихъ жилища, но то, что тьмы не было въ тѣхъ мѣстамъ, гдѣ находились ихъ жилища.

Ст. 24. Опять Фараонъ отпускаетъ евреевъ, при чемъ дѣлаетъ новую уступку, отпускаетъ не однихъ мужчинъ, какъ прежде, а всѣхъ, даже и дѣтей, и только велитъ не брать съ собою овецъ и воловъ, то есть, мелкій и крупный скотъ. Стада, принадлежавшія евреямъ, должны были, по мысли Фараона, служить залогомъ, обеспечивающимъ возвращеніе отпущенныхъ.

Ст. 25. 26. Моисей не соглашается. Онъ предлагаетъ, чтобы Фараонъ и отъ себя далъ животныхъ для жертвъ. Этотъ даръ долженъ былъ служить и въ глазахъ евреевъ и въ глазахъ египтянъ свидѣтельствомъ того, что Фараонъ смирился наконецъ передъ могуществомъ Божиимъ. Притомъ, евреи такъ много работали на пользу Фараоновъ, что Фараону справедливо было хотѣть немного расплатиться за эти работы. Высказывая свое требованіе, Моисей, можетъ быть, и не думалъ приносить жертвы отъ лица Фараона. Пожертвованное евреямъ отъ лица Фараона дѣлалось собственностію евреевъ, которую они и могли принести Богу отъ себя.

Моисей съ рѣшительностію заявляетъ Фараону, что собственный скотъ израильтянъ весь пойдетъ съ ними: *не останется копыта*, то есть, ни одного животнаго. Причину на это Моисей указываетъ ту, что неизвѣстно сколько и какихъ животныхъ нужно будетъ принести въ жертву Богу: но при этомъ онъ имѣлъ въ виду конечно и то, что уходя изъ Египта навсегда, евреи не имѣютъ надобности оставлять свое имущество въ пользу Египтянъ. Та же мысль занимала и умъ Фараона, и ею изъясняется грозный тонъ его дальнѣйшей рѣчи.

Ст. 28. Отсылая отъ себя Моисея, Фараонъ ошибочно (ст. 12, 31) предполагаетъ, что онъ на будущее время уже не призоветъ къ себѣ Моисея, а Моисей развѣ только самъ вздумаетъ явиться къ нему. Фараонъ грозитъ ему немедленною смертію, лишь только Моисей явится къ нему.

Ст. 29. *Вѣрно сказалъ ты.* Это *вѣрно* въ отвѣтѣ Моисея относится къ тому, что сказано имъ далѣе: *больше уже не явлюсь къ тебѣ на лице.* Приходить мнѣ не зачѣмъ, и я къ тебѣ самъ не пойду. Дѣло придетъ къ концу независимо отъ твоего или моего желанія увидѣться и вести переговоры. Они кончены.

Чувство, съ которымъ Моисей вышелъ отъ Фараона, было совершенно чуждо страха. Изъ осьмаго стиха слѣдующей, одиннадцатой, главы мы знаемъ, что Моисей вышелъ отъ Фараона съ гнѣвомъ.

Возвѣщеніе десятой казни (гл. 11).

11, 1. *И говорилъ Іегова Моисею: еще одну казнь Я наведу на Фараона и на Египтянъ; послѣ того онъ отпуститъ васъ отсюда, отпуститъ совѣтъ, будетъ сильно мнать васъ отсюда. (2) Скажете въ слухъ народа, чтобы каждый у друга своего и каждая у подруги своей выпросили вещей серебряныхъ и вещей золотыхъ (3) И далъ Іегова народу милость въ глазахъ Египтянъ. И Моисей былъ человекомъ весьма великимъ въ землѣ Египетской, въ глазахъ рабовъ Фараона и въ глазахъ народа. (4) И говорилъ Моисей: такъ сказалъ Іегова: около полуночи Я выхожу въ средину Египтянъ: (5) и умретъ всякій первенецъ въ землѣ Египетской, отъ первенца Фараона, сидящаго на престолѣ своемъ, до первенца рабыни, которая за жерновами и все первородное скота. (6) И будетъ вопль великій по всей землѣ Египетской, какого не бывало, и какого не будетъ еще. (7) У всѣхъ же сыновъ израиля не шевельнетъ собака языкомъ своимъ (ни на кого), отъ человека и до скота, чтобы вы знали, какое дѣлаетъ Іегова различіе между Египтянами и между израильтянами. (8) И сойдутъ всѣ эти рабы твои ко мнѣ, и будутъ мнѣ кланяться, говоря: выйди ты и весь народъ, ко-*

торый идетъ за тобою. *Послѣ сего выйду. И вышелъ онъ отъ Фараона въ пылу гнѣва. (9) И говорилъ Гегова Моисею: не будетъ слушать васъ Фараонъ для умноженія чудесъ Моихъ въ землѣ Египетской. (10). Моисей и Ааронъ дѣлали всѣ эти чудеса предъ лицомъ Фараона: но ожесточилъ Гегова сердце Фараона, и не отпускалъ онъ сыновъ Израиля изъ земли своей.*

Предшествующая десятая глава передаетъ въ стихахъ 24—29 не весь разговоръ Моисея и Фараона, происходившій послѣ девятой казни. Продолженіе ихъ бесѣды находится въ стихахъ 4—8 одиннадцатой главы, а между этимъ продолженіемъ и послѣднимъ стихомъ десятой главы, именно въ стихахъ 1—3 одиннадцатой главы, кратко упомянуто объ откровеніи, данномъ Моисею прежде, чѣмъ позвалъ его Фараонъ (10, 24) и о повелѣніи, касавшемся всего народа еврейскаго и данномъ такъ же прежде, чѣмъ Фараонъ позвалъ Моисея. Это отступление отъ послѣдовательности въ разсказѣ изъясняется желаніемъ священнаго писателя вести отдѣльную и подробную рѣчь о десятой казни, важнѣйшей по ея тяжести и по ея послѣдствіямъ, и о событіяхъ, тѣсно съ нею связанныхъ.

Ст. 1. *И говорилъ Гегова Моисею, говорилъ прежде, чѣмъ Фараонъ позвалъ Моисея (10,—24). На этомъ прежде данномъ откровеніи основана рѣчь Моисея къ Фараону, изложенная въ стихахъ 4—8. Для произнесенія ея Моисей не имѣлъ нужды вновь, приходить къ Фараону и нарушать свое торжественное обѣщаніе (10, 29), не идти самому къ Фараону.*

Еще одну казнь Я наведу на Фараона и Египтянъ; еще одну, то есть, послѣднюю, по совершеніи которой Фараонъ отпуститъ евреевъ.

Отпуститъ совсѣмъ. Доселѣ Фараонъ или совсѣмъ не отпускалъ евреевъ, не смотря на тяжесть наказаній, или соглашался отпустить только на извѣстныхъ условіяхъ (9, 35; 10, 11, 24). Послѣ новой казни онъ отпуститъ безусловно, не предлагая никакихъ ограниченій. Мало того. Въмѣсто того, чтобы предложить ограниченія, Фараонъ самъ будетъ *сильно гнать* евреевъ изъ Египта.

Дальнѣйшія подробности даннаго Моисею откровенія о новой казни узнаемъ изъ рѣчи Моисея къ Фараону (ст. 4—8),

а теперь рѣчь священнаго писателя переходитъ къ разсказу о повелѣніи, стоящемъ въ тѣсной связи съ наступленіемъ послѣдней казни.

Ст. 2. *Скажи же въ слухъ народа.* Нѣтъ нужды заботливо пополнять эти слова внесеніемъ мысли о *тайной* передачѣ сказаннаго. Нужно было Моисею принять мѣры только къ тому, чтобы всѣ евреи знали, о чемъ нужно будетъ имъ позаботиться; окружать же эту заботу таинственностію не представляло надобности. Если бы и Египтянамъ стало извѣстно, что евреи обращаются къ нимъ за разными золотыми и серебряными вещами по указанію своего вождя: это не заключало бы въ себѣ никакого неудобства.

У знакомыхъ, болѣе близкихъ, Египтянъ и Египтянокъ Евреи должны были выпросить *вещей серебряныхъ и вещей золотыхъ*. Въ числѣ этихъ вещей могли быть и дорогіе сосуды, употребленіе которыхъ умѣстно во время предполагаемаго праздника Иеговѣ, и вещи, которыми умѣстно было украсить свой нарядъ въ дни праздничные. Изъ 35 стиха 12-й главы видно, что кромѣ золотыхъ и серебряныхъ вещей евреями были выпрашиваемы и одежды (ср.: 18; 22).

Ст. 3. Кратко замѣчаетъ здѣсь же священный писатель, а послѣ повторяетъ нѣсколько подробнѣе (12, 35. 36), что просьбы Евреевъ и Евреянокъ имѣли успѣхъ, чему указаны двѣ причины. Во-первыхъ, у Египтянъ явилось доброе расположеніе къ Евреямъ, возникшее вѣроятно, изъ мысли, что доселѣ не правы были Египтяне въ своихъ отношеніяхъ къ народу Еврейскому; во-вторыхъ, значеніе вождя евреевъ Моисея послѣ казни стало очень велико и въ глазахъ ближайшихъ слугъ Фараона и въ глазахъ всего народа. Если Египтянамъ стало извѣстно, что по распоряженію самого Моисея евреи просятъ у нихъ разныхъ вещей: то отказывать просителямъ становилось неудобно.

Стихи 4—8 содержатъ продолженіе бесѣды Моисея съ Фараономъ, изложенной въ стихахъ 24—29 десятой главы, и возвѣщаютъ наступленіе десятой казни.

Ст. 4. *Около полуночи Я выхожу въ средину Египтянъ.* Полночь нужно разумѣть не слѣдующую, ближайшую къ часу

бесѣды Моисея съ Фараономъ. Нѣсколько дней должны были пройти для евреевъ въ приготовленіи къ совершенію Пасхи (12, 3), въ приготовленіи къ путешествію, въ выпрашиваніи у Египтянъ и Египтянокъ различныхъ вещей (11, 2). Поэтому слова: *около полуночи* указываютъ на часъ, а не на день наступленія казни. Около полуночи все должно было бы покоиться мертвымъ сномъ: но вмѣсто мира и покоя будетъ въ каждомъ домѣ великій вопль (ст. 6).

Я выхожу. Моисей и Ааронъ не будутъ совершать никакихъ дѣйствій, за которыми послѣдовала бы новая казнь. Она наступитъ безъ ихъ участія. Самъ Іегова выйдетъ, то есть, — непосредственно Самъ произведетъ наступленіе новой казни.

Въ средину Египтянъ. Не средину всей страны, не столицу или царскій дворъ нужно разумѣть здѣсь. Новая казнь совершится среди каждой семьи внутри cadaго дома, коснется непосредственно самихъ Египтянъ, а не рѣки, поля или сада Египтянъ.

Ст. 5. *Умретъ всякій первенецъ.* Фараонъ велѣлъ убивать всѣхъ Еврейскихъ дѣтей мужескаго пола. Возмездіе за эту жестокость обнимаетъ не всѣхъ дѣтей Египетскихъ, но однихъ первенцевъ. Страдаютъ отъ казни всѣ семьи Египетскія не за личную только жестокость своего царя, но и за свое собственное безчеловѣчіе при истребленіи Еврейскихъ новорожденныхъ мальчиковъ (1, 22; 2, 13).

Сидящую на престолѣ своемъ. Эти слова относятся не къ первенцу Фараона, а къ самому Фараону, такъ же какъ и слова: *которая за жерновами*, относятся къ рабынѣ, имѣющей первенца, а не къ ея первенцу. Отъ трона и до послѣдней лачуги, отъ высшихъ до самыхъ низшихъ лицъ, у всѣхъ Египтянъ первенцы будутъ поражены смертію. То же самое выражено въ 29 стихѣ двѣнадцатой главы другими словами: отъ первенца Фараона до первенца *пастуха*.

Работа на ручной мельницѣ, состоявшая въ верченіи верхняго камня, была тяжела, скучна, не требовала никакой сообразительности и потому цѣнилась низко (ис. 47, 2). Она производилась или самими хозяйками, если онѣ были бѣдны, или рабынями, или заключенными въ темницу, или ослами.

Все первородное изъ скота. Погубленіе первородныхъ животныхъ и увеличивало тяжесть казни и наглядно говорило Египтянамъ, что и почитаемыя ими животныя не могутъ уцѣлѣть, если прогнѣвается Господь.

Ст. 6. 7. Когда по всей землѣ Египетской будетъ вопль великій, въ это время еврей будутъ совершенно покойны. Не только имъ не будетъ причины издавать вопли, но даже и собакамъ ихъ не зачѣмъ будетъ брехать. Рѣзкость различія въ положеніи евреевъ и египтянъ должна будетъ вразумить послѣднихъ, что это различіе произошло по волѣ Іеговы.

Ст. 8. *И сойдутъ всѣ эти рабы твои ко мнѣ.* Изъ дворца фараонова спустятся придворные внизъ, отыскивая Моисея. Прежде Моисей ходилъ во дворецъ съ многократными просьбами отпустить евреевъ; теперь къ Моисею пойдутъ, его будутъ искать, къ нему будутъ обращаться съ просьбами уйти и увести народъ. Исполненіе этого предсказанія указано въ 31 и 33 стихахъ двѣнадцатой главы. Посланые отъ Фараона пришли къ Моисею не днемъ, не въ обычное время, а въ ту же самую ночь, когда произошло избіеніе первенцевъ (ст. 31). Египтяне сами торопили евреевъ, чтобы они скорѣе уходили изъ страны (ст. 33).

Моисей вышелъ отъ Фараона *въ пылу гнѣва*. Гнѣвъ возбужденъ былъ и упрямствомъ Фараона и его угрозою предать Моисея смерти (10, 28).

Два послѣдніе стиха одиннадцатой главы содержатъ краткій обзоръ всѣхъ переговоровъ Моисея съ Фараономъ по дѣлу исхода евреевъ изъ Египта. Этому обзору уместно было появиться именно здѣсь, при рассказѣ о послѣдней попыткѣ Моисея получить разрѣшеніе уйти изъ Египта. Все произошло такъ (ст. 9), какъ заранѣе возвѣстилъ Іегова: Фараонъ обнаружилъ упрямство, о которомъ заранѣе было сказано Моисею (4, 20; 7, 3); оно вызвало многія чудеса, о которыхъ такъ же было сказано заранѣе. Моисей и Ааронъ (ст. 10) совершали въ точности все то, что имъ слѣдовало совершить.

Установленіе пасхи (12, 1—28).

1. И сказалъ Иегова Моисею и Аарону въ землю Египетской, говоря: (2) мѣсяцъ сей у васъ—начало мѣсяцевъ; первый онъ у васъ изъ мѣсяцевъ года. (3) Скажите всему обществу израиля, говоря: въ десятый (день) мѣсяца сего пусть возьмутъ себѣ каждый по агнцу на семейство, по агнцу на домъ. (4) И если домъ малъ, чтобы взять агнца: то возьметъ онъ съ сосѣдомъ своимъ ближайшимъ къ его дому, сообразно числу душъ; каждый, сколько можно ему стѣсть, сложится на агнца. (5) Агнецъ безъ порока, мужескаго пола, однолѣтній, да будетъ у васъ; изъ барашковъ и изъ козленковъ берите. (6) И будетъ онъ у васъ на сбереженіи до четырнадцатаго дня сего мѣсяца; и заколетъ его все собраніе общества израильскаго въ срединѣ вечера. (7) И возьмутъ крови и помажутъ оба косяка и притолоку въ домахъ, въ которыхъ будутъ ѣсть его. (8) И будутъ ѣсть то мясо въ ту же ночь, жареное на огнѣ, и опръсноки; съ горькими растеніями должны ѣсть его. (9) Не пьютъ его сыраго и свареннаго въ водѣ, а только жаренаго на огнѣ, съ головою его, съ ногами его и внутренностями его. (10) И не оставляйте отъ него до утра, оставшееся же отъ него до утра на огнѣ сожгите. (11) И пьютъ его тамъ: чресла ваши опоясаны, обувь ваша на ногахъ, вашиахъ, и поясъи ваши въ рукахъ вашихъ, и пьютъ его съ простынностью; это Пасха Иеговы. (12) И пройду Я по землѣ Египетской въ эту ночь, и пораюу всякаго первенца въ землѣ Египетской, отъ человека и до скота, и надѣ встѣми богами Египетскими совершу суды; Я—Иегова. (13) И будетъ у васъ кровь знаменіемъ на домахъ, въ которыхъ вы будете, и увижу кровь, и пройду мимо васъ, и не будетъ между вами язвы губительной, когда пораюу землю Египетскую. (14) И да будетъ день сей у васъ на памяти, и празднуйте его праздникомъ Иеговъ, въ роды ваши; уставъ вѣчный—праздновать вамъ его. (15) Семь дней пьютъ опръсноки; съ перваго же дня уничтожьте квасное въ домахъ вашихъ; ибо кто бы ни сталъ ѣсть квасное съ перваго дня до дня седьмаго, истребитъся душа та изъ Израиля. (16) И въ день первый священное собраніе и въ день седьмой священное собраніе да будетъ у васъ; никакого дѣ-

ла да не дѣлается въ нихъ; только то, что нужно пѣтъ каждому, то одно пусть и дѣлается у васъ. (17) Храните опръсноки; ибо въ самый сей день Я вывелъ ополченія ваши изъ земли Египетской; и храните день сей въ роды ваши; уставъ вѣчный! (18) Въ первый (мѣсяцъ), съ четырнадцатаго дня мѣсяца, съ вечера, пьйте опръсноки до двадцать перваго дня мѣсяца, до вечера. (19) Семь дней квасное да не находится въ домахъ вашихъ; ибо кто бы ни сталъ пѣтъ квасное, истребится душа та изъ общества Израиля, чужеземецъ ли то, туземецъ ли. (20) Ничего кваснаго не пьйте; во всякъ мѣстѣхъ вашего пребыванія пьйте опръсноки. (21) И созвалъ Моисей всякъ старѣйшинъ Израиля, и сказалъ имъ: подите и возьмите себѣ агнцевъ для семей вашихъ и заколите пасху. (22) И возьмите пучекъ иссопа и обмокните въ крови, которая въ чашѣ, и помажьте притолоку и оба косяка кровью, которая въ чашѣ; сами же никто не выходите за дверь дома своего до утра. (23) И будетъ проходить Гегова, чтобы поражать Египтянъ, и увидитъ кровь на притолокѣ и на обоихъ косякахъ, и минуетъ Гегова дверь и не дастъ губителю войти въ дома ваши, чтобы поразить. (24) И храните слово сие закономъ для себя и сыновъ вашихъ на вѣкъ. (25) И когда войдете въ землю, которую дастъ Гегова вамъ, какъ говорилъ Онъ, сохраните служеніе сие. (26) И когда скажутъ вамъ сыны ваши: что это за служеніе у васъ? (27) Скажите: это—пасхальная жертва Гегова, который миновалъ дома сыновъ Израиля въ Египтъ, когда поражаъ Онъ Египтянъ, а наши дома избавилъ. И преклонился народъ, и поклонились. (28) И пошли сыны Израиля и сдѣлали, какъ повелѣлъ Гегова Моисею и Аарону, такъ и сдѣлали.

Установленіе пасхи предшествуетъ исходу евреевъ изъ Египта и составляетъ первый по времени законъ, данный всему народу еврейскому.

Ст. 1. Сказалъ Гегова... въ землю Египетской. Прочіе законы даны были народу по выходѣ изъ Египта; а законъ о пасхѣ данъ еще въ Египтѣ. Этимъ замѣчаніемъ священный бытописатель и обращаетъ особое вниманіе на первый по времени законъ для народа и ставитъ его въ связь съ послѣдующимъ законодательствомъ, имѣвшимъ мѣсто уже не въ землѣ Египетской.

Ст. 2. *Мѣсяц сей у васъ начало мѣсяцевъ.* Этотъ мѣсяць, съ котораго долженъ на будущее время начинаться счетъ мѣсяцевъ, иначе сказать, долженъ начинаться новый годъ еврейскій, есть, по указанію самого Моисея (13, 4) мѣсяць *Анивзъ*, то есть мѣсяць колосьевъ, мѣсяць ихъ поспѣванія, по нашему Апрель, впослѣдствіи получившій у евреевъ названіе: *Нисанъ*. Въ этомъ мѣсяцѣ исходомъ изъ Египта положено было начало самостоятельному свободному существованію народа; съ сего мѣсяца и надлежало начинать счетъ всѣхъ послѣдующихъ лѣтъ. Такъ и считался впослѣдствіи годъ священный, съ этого мѣсяца: но удобства хозяйственныя заставили евреевъ сохранить и другой счетъ мѣсяцевъ, съ осени, для года хозяйственнаго и гражданскаго, въ которомъ первый мѣсяць священнаго года приходился седьмымъ.

Ст. 3. *Скажи всему обществу Израиля.* Увѣленно указано, что законъ дается всѣмъ евреямъ, безъ изъятія.

Въ десятый (день) мѣсяца сего пусть возьмутъ себя каждый по агнцу на семейство, по агнцу на домъ. Заблаговременно, за четыре дня до закланія агнца нужно было выбрать и отдѣлать его. Этотъ некороткій срокъ могъ надобиться и для внимательнаго наблюденія надъ тѣмъ, нѣтъ ли въ избранномъ агнцѣ какихъ либо недостатковъ (ст. 5), и, вѣроятно, для надлежащаго попеченія о болѣе опрятномъ и сытномъ содержаніи избраннаго агнца.

На семейство... на домъ. Не произвольно, по дружбѣ, на примѣръ, или по другимъ отношеніямъ, должны были собираться евреи для вкушенія пасхальнаго агнца. Своя семья— вотъ основаніе, опредѣлявшее участниковъ вкушенія того или другаго агнца. Семья, при многочисленности своихъ членовъ, могла жить не въ одномъ домѣ и потому законъ прибавилъ: *по агнцу на домъ*, то есть для каждой семьи въ каждомъ домѣ долженъ быть свой агнецъ.

Ст. 4. *И если домъ малъ, чтобы взять агнца.* Одно исключеніе допущено изъ постановленія о яденіи агнца въ каждомъ домѣ: если семья, живущая въ томъ или другомъ домѣ, слишкомъ мала для того, чтобы съѣсть цѣлаго агнца, то хозяинъ одного дома долженъ пригласить къ себѣ ближайшую сосѣд-

скую семью, *сообразно числу душъ*, то есть, такъ же небольшую, которая одна такъ же не можетъ съѣсть всего агнца.

Каждый, сколько можно ему съѣсть, сложитесь на агнца. Сложиться нужно было не въ смыслѣ складчины для приобрѣтенія агнца, но въ смыслѣ соединенія вкушающихъ въ такой составъ, который могъ бы съѣсть цѣлаго агнца. Позднѣйшее преданіе іудейское утверждаетъ, что количество ядушихъ одного агнца должно было быть не менѣе десяти человѣкъ: но законъ не указываетъ числа участниковъ пасхальной трапезы, а предоставляетъ имъ самимъ опредѣлить свой составъ иною, не числовою мѣрою: *сколько можно каждому съѣсть.*

Ст. 5. Пасхальный агнецъ долженъ быть безъ порока, то есть, не имѣть тѣхъ недостатковъ, которые въ послѣдствіи точно и подробно перечислены въ законѣ (Лев. 22, 19—25). Агнецъ долженъ быть *мужескаго пола*, потому что животныя мужескаго пола крѣпче и цѣнились выше, почему они одни и употреблялись для жертвъ всесоженія, занимавшихъ первое мѣсто въ ряду другихъ жертвъ. Агнецъ долженъ быть однолѣтній, то есть годовалый, достигшій полнаго развитія. Понимать подъ однолѣтнимъ агнцемъ агнца только не старѣе одного года, сколько бы ни было ему мѣсяцевъ или дней отъ рожденія, нельзя; этого не позволяютъ сдѣлать ни еврейскій текстъ, ни греческій переводъ.

Пасхальнаго агнца можно было взять изъ барашковъ и изъ козленковъ. Въ послѣдствіи, обыкновенно, брали барашка. Думать, на основаніи Второз. 16, 2 или на основаніи 2 Парал. 30, 24, что и теленокъ могъ быть пасхальнымъ агнцемъ, неправильно. Тельцы закалаемы были въ праздникъ пасхи не въ качествѣ пасхальныхъ агнцевъ, а въ качествѣ жертвъ праздничныхъ.

Ст. 6. Изъясненіе четырехдневнаго срока, въ теченіе котораго долженъ былъ сберегаться пасхальный агнецъ, см. въ изъясненіи ст. третьяго.

Заколетъ его все собраніе общества израильскаго въ срединѣ вечера. Эти слова не означаютъ, что общество израильское должно было вечеромъ собраться куда-нибудь для закланія агнца; они означаютъ только, что во всемъ израильскомъ об-

шествѣ закланіе агнца должно быть совершено въ вечеръ четырнадцатаго дня. *Въ срединѣ вечера*; буквально: *между двумя вечерами*. Это выраженіе изъяснено во Второзаконіи (16, 6) такъ: *вечеромъ, при заходѣ солнца*. Желавшіе объяснить причину означенія *вечера* такимъ выраженіемъ, которое заключаетъ въ себѣ понятіе о двухъ вечерахъ, или почитали за начало одного вечера минуты заката солнца, а за начало другого наступленіе совершенной тьмы послѣ заката; или почитали минуту заката солнца за границу, раздѣляющую два вечера, одинъ до заката солнца, другой—послѣ заката; или дѣлили на двѣ части вечеръ, начиная съ того времени, когда солнце значительно уже склонилось къ западу, часа съ четвертаго, и кончая минутою заката, часовъ въ шесть. Перваго толкованія держатся въ своей богослужебной практикѣ Караймы и Самаритане, послѣдняго держатся еврей-раввинисты. Разность, очевидно, касается не понятія о самомъ вечерѣ, а только опредѣленія часа или минутъ вечера. Истолкованіе изъясняемаго выраженія въ болѣе широкомъ смыслѣ, то есть, въ такомъ смыслѣ, въ какомъ понимали его раввинисты, заслуживаетъ предпочтеніе, потому что требовалось не краткое время для того, чтобы заколоть агнца, собрать кровь его въ чашу, помазать косяки, ~~и жарить мясо агнца~~.

Ст. 7. *И возмутъ кровь, и помажутъ оба косяка и притолоку въ домахъ*. Впослѣдствіи, когда еврей имѣли скинію и затѣмъ храмъ, кровью жертвеннаго животнаго или кропили на жертвенникъ или помазывали роги жертвенника. Теперь же, за отсутствіемъ святилища и жертвенника, кровь возложена на косяки двери и на притолоку, то есть на верхнюю перекладину, полагаемую надъ косяками двери. Цѣль помазанія косяковъ и притолоки указана въ стихѣ 23. Нижнюю перекладину, иначе порогъ, не надлежало помазывать, конечно потому, что кровь пасхальнаго агнца не должна была попирается ногами.

Ст. 8. 9. Мясо заколотаго агнца должно быть съѣдено евреями въ ночь съ четырнадцатаго числа на пятнадцатое. Запрещается ѣсть мясо пасхальнаго агнца сырое, то есть никакимъ способомъ не изготовленное для ѣды; запрещается

ѣсть мясо сваренное въ водѣ. Мясо должно быть изжарено на огнѣ. Основаніе этихъ постановленій нужно усматривать въ томъ, что пасхальный агнецъ былъ жертвою Богу; а жертвы Богу приносились не сырыми, не вареными, но жарились на огнѣ жертвенника. Агнецъ жарился цѣльный съ головою, ногами и внутренностями, подобно жертвѣ всесожженія. Отсюда видно, что по способу приношенія пасхальной жертвы она должна быть рассматриваема какъ жертва всесожженія, и имѣла лишь то существенное отличіе отъ всесожженія, что Богъ, принявъ ее всю въ жертву Себѣ, отдавалъ ее на окончательное потребленіе не огню, а народу своему.

Жертвы Богу сопровождались хлѣбными приношеніями въ различныхъ видахъ: и пасхальный агнецъ долженъ былъ потребляться съ хлѣбомъ и притомъ прѣснымъ, соотвѣтственно тому, что и на жертвенникѣ Іеговы не были сожигаемы кислые, квасные хлѣбы.

Вкушеніе агнца должно было происходить вмѣстѣ съ вкушеніемъ горькихъ растений. Нѣтъ достаточнаго основанія думать, что горькія травы должны были въ настоящемъ случаѣ замѣнять куренія, приносившіяся Богу и имѣвшія, если пробовать ихъ на вкусъ, большую или мѣньшую горечь. Еще менѣе основаній думать, что горькія растенія должны были служить приправою и помогать пищеваренію; въ такомъ случаѣ трудно было бы объяснить, почему допущены въ этихъ цѣляхъ одни *горькія* растенія. Употребленіе горькихъ растений, рассматриваемое въ связи съ повелѣніемъ (ст. 11) вкушать агнца, имѣя себя въ полной и видимой готовности выступить въ путь изъ страны рабства, должно было служить средствомъ наглядно и ощутительно напомнить, что горька была жизнь евреевъ въ Египтѣ. Горькія растенія имѣли значеніе для вкушающихъ, а не для Господа. Какія именно горькія растенія слѣдовало вкушать, неизвѣстно. Позднѣйшее преданіе указываетъ пять видовъ растений (*Vochavti opp. Lugduni*, 1712, t. II, pp. 602—608): но значеніе названій этихъ растений неизвѣстно въ точности, за исключеніемъ развѣ одного вида салата. Отсутствіе въ законѣ опредѣленнаго указанія на виды горькихъ травъ, можетъ быть, — должно было

означать,—что выборъ ихъ предоставленъ былъ и для евреевъ время Моисея и для евреевъ другихъ время и странъ на ихъ волю и поставленъ въ зависимость отъ мѣстныхъ условій.

Агнецъ долженъ былъ жариться не кусками, а цѣльнымъ, съ головою, ногами и внутренностями. Такимъ образомъ и въ самомъ способѣ обращенія жертвеннаго животнаго въ съѣдобное сохранялась цѣльность животнаго, соответствующая понятію о жертвѣ всесоженія. У позднѣйшихъ евреевъ находимъ извѣстіе, что внутренности агнца вынимались, промывались и снова вкладывались внутрь животнаго прежде чѣмъ начинали его жарить. Трудно рѣшить, имѣемъ ли мы въ этомъ извѣстіи преданіе, дошедшее изъ древности, или выдумку, возникшую изъ мысли о неудобствѣ вкушать агнца съ неочищенными внутренностями. Если извѣстіе возникло изъ этого послѣдняго соображенія: то очевидно, что составители его не обратили должнаго вниманія на повелѣніе сжигать къ утру слѣдующаго дня всѣ остатки пасхальнаго агнца (ст. 10), въ числѣ которыхъ могли быть и внутренности.

Въ позднѣйшее время еврейской исторіи явились подробныя указанія, какъ и гдѣ нужно жарить пасхальнаго агнца, въ какой печи, на какомъ вертелѣ; но въ этихъ предписаніяхъ нельзя усматривать какихъ либо указаній на особенности изготовленія пасхальнаго агнца при выходѣ евреевъ изъ Египта. Въ Египтѣ евреямъ не до того было, чтобы устраивать особыя печи для агнца и изготовлять гранатовые вертелы.

Ст. 10. Если не смотря на заботы о составленіи такого числа ядущихъ агнца, которое могло бы съѣсть его безъ остатка, остатки окажутся: то они должны быть сожжены огнемъ до наступленія утра другаго дня. Важность и святость жертвы требовали, чтобы и малая часть жертвы не подверглась разложенію, или не вполнѣ благоговѣйному обращенію съ нею, чего нелегко было избѣжать при убираніи и храненіи остатковъ (ср. Лев. 7, 15. 17), особенно же при необходимости уйти на другой день изъ Египта съ такою поспѣшностію, что евреямъ не пришлось дожидаться, когда вскиснетъ заготовленное въ квашняхъ тѣсто (12, 33. 34).

Ст. 11. Евреи должны были вкушать агнца, совѣмъ приготовившись къ выходу въ путь: *чресла ваши опаясаны*, чтобы длинная и широкая одежда не мѣшала свободѣ движеній; *обувь ваша на ногахъ вашихъ*: въ дальній и неудобный путь нужно было идти не босикомъ, какъ обыкновенно ходили на небольшихъ расстоянiяхъ, и обувь должна была быть не только заготовлена, но уже и надѣта; и *посохи* не только должны были запасены, но уже и находиться въ рукахъ.

И шьте его съ поспѣшностiю, потому что времени до выхода изъ Египта оставалось мало, и потому что *это пасха Леговы*, то есть, во время вкушенiя агнца совершается грозное шествiе Господа по землѣ Египетской, сопровождаемое поражениемъ первенцевъ Египетскихъ и пощадю первенцевъ въ тѣхъ домахъ, проходя мимо которыхъ Господь найдетъ двери помазанныя кровiю агнца. *Пасха* и означаетъ: прохожденiе мимо, которое по своимъ послѣдствiямъ въ настоящемъ случаѣ есть *пощада, помилованiе*. Въ тѣ минуты, когда дѣло идетъ о смерти, однихъ, о помилованiи другихъ, вкушенiе пищи не должно, было походить на спокойное, не торопливое трапезованiе. Принятое греческими переводчиками произношенiе слова *пасха*, вмѣсто еврейскаго *песахъ*, явилось отъ того, что позднѣйшiе евреи, переставшiе говорить на чистомъ еврейскомъ языкѣ и замѣнившiе его арамейскимъ языкомъ, произносили такъ же *пасха*, вмѣсто *песахъ*.

Ст. 12. *Пройду Я по землѣ Египетской въ эту ночь и поражу всякаго первенца*, то есть, непосредственнымъ дѣйствiемъ Божiя всемогущества будетъ лишено жизни все первородное.

И надъ всеми богами Египетскими совершу суды. Недостаточно при объясненiи этихъ словъ предполагать, что въ ночь грознаго посѣщенiя Господня были ниспровергнуты или сокрушены въ вещественномъ смыслѣ идолы Египетскiе. Недостаточна и мысль, что у чтимыхъ Египтянами животныхъ могли быть свои первородныя, которыя и погибли въ грозную ночь. Судъ надъ *всеми* богами Египетскими долженъ былъ имѣть мѣсто *въ сознании* почитателей этихъ ничтожествъ. Мѣсто ложной увѣренности въ силѣ своихъ боговъ должна была занять въ сердцахъ Египтянъ увѣренность въ совершенномъ

ничтожествѣ мнимыхъ силъ. Судъ надъ своимъ легкомысленнымъ отношеніемъ къ своимъ богамъ и къ Богу истинному (5, 2) должны были произнести сами Египтяне (ср. Числь 33, 4; Исх. 19, 1).

Я—Иегова. И для читателей Бога истиннаго событія страшной ночи должны были дать новое свидѣтельство Его всемогущества, и въ чителяхъ ложныхъ боговъ должны были произвести убѣжденіе въ Его бытіи и силѣ (ср. 12, 33).

Ст. 13. *И будетъ у васъ кровь знаменіемъ на домахъ... и увижу кровь и пройду.* Знаменіе крови на домахъ еврейскихъ, конечно, ненужно было для самого Иеговы; оно нужно было для самихъ евреевъ, какъ свидѣтельство ихъ вѣры въ избавленіе отъ пагубы только милостію Бога.

Ст. 14. *И да будетъ день сей у васъ на памяти. День сей,* то есть сутки, начинающіяся вечеромъ 14-го числа мѣсяца Нисана. Эти сутки были полны весьма важными событіями: въ продолженіе ихъ совершилось избіеніе первородныхъ у Египтянъ, помилованіе первородныхъ у евреевъ, выходъ евреевъ изъ Египта, избавленіе отъ рабства, начало самостоятельной народной жизни, вступленіе подъ непосредственное руководство Иеговы. По всѣмъ этимъ событіямъ день, о которомъ идетъ рѣчь, долженъ быть на все роды памятенъ для евреевъ, навсегда долженъ быть праздникомъ.

Ст. 15. Установленіе семидневнаго праздника опрѣсноковъ нѣтъ нужды относить ко времени, послѣдовавшему за выходомъ евреевъ изъ Египта, какъ дѣлаютъ нѣкоторые на основаніи словъ стиха 17-го, гдѣ повелѣніе хранить опрѣсноки сопровождается словами: «ибо въ самый сей день *Я вывелъ* ополченія ваши изъ земли Египетской». употреблеііе прошедшаго времени: (*вывелъ*) вмѣсто будущаго (*выведу*) встрѣчается неоднократно и въ книгѣ Бытія (напр. 23, 11. 13; 17, 20) и у пророковъ (напр. ис. 9, 2; 5, 13), когда говорящій увѣряетъ или обѣщаетъ съ непреложностію. Неправильно было бы ссылаться и на 39-й стихъ разбираемой главы, который, будучи понятъ правильно, не заключаетъ въ себѣ мысли, будто евреи хотѣли испечь кислые хлѣбы, но будто помѣшали имъ въ томъ Египтяне. Начиная съ вечера четырнадцатаго дня мѣсяца

Нисана (ср. ст. 18), евреи должны были готовить и ѣсть хлѣбы только прѣсные, а все квасное уничтожать. Считая начало сутокъ съ вечера, вечеръ четырнадцатаго числа нужно считать началомъ пятнадцатаго дня мѣсяца (ср. Лев. 23, 6; Числь 28, 17).

Истребится душа та изъ Израиля. Подъ истребленіемъ нужно разумѣть не отлученіе только отъ общества вѣрующихъ и не лишеніе только правъ на обѣтованія завѣта, но наказаніе смертію, каковое наказаніе опредѣлено было и нарушителямъ святости субботы (Исх. 31, 14. 15; 35, 2). Изъ указаннаго мѣста Исх. 31, 14 ясно видно, что истребленіе изъ среды народа означаетъ не отлученіе, но наказаніе смертію. Строгость наказанія показываетъ, что заповѣдь относительно прѣсныхъ хлѣбовъ поставлена была въ число основныхъ законовъ для ветхозавѣтнаго человѣка.

Ст. 16. Первый и седьмой день праздника опрѣсноковъ отличались двумя особенностями: собираніемъ евреевъ къ богослуженію и воспрещеніемъ обычныхъ будничныхъ работъ. Воспрещеніе работъ въ эти дни разнилось отъ воспрещенія работъ въ субботы тѣмъ, что въ субботу не позволялись даже и такія работы, какъ печеніе и варка пищи (16, 23; 35, 3), а въ первый и седьмой день праздника опрѣсноковъ дозволялись эти работы.

Ст. 17. *Храните опрѣсноки,* то есть, точно исполняйте данные относительно ихъ законы.

Ибо въ самый сей день Я вывелъ ополченія ваши, то есть, потому что въ первый день опрѣсноковъ, 15-го числа, послѣ полуночи (ст. 29—34), имѣло совершиться событіе величайшей для народа важности. Употребленіе прошедшаго времени (*вывелъ*), вмѣсто будущаго (*выведу*) изъяснено при истолкованіи ст. 15. Къ приведенному изъясненію можно прибавить замѣчаніе, что излагая повѣствованіе о совершившемся уже исходѣ евреевъ изъ Египта священный писатель не имѣлъ настоящей нужды удерживать въ своемъ разсказѣ употребленіе будущаго времени, особенно когда ему нужно было только изложить основаніе для точнаго исполненія закона объ опрѣснокахъ.

Ст. 19. Семь дней не надлежало ѣсть кваснаго; что бы не произошло и неамѣреннаго нарушенія этого закона, дано повелѣніе ничего кваснаго не держать въ домахъ въ теченіе этихъ семи дней. Чтобы значеніе этой предосторожности было ясно, повторена заповѣдь истреблять смертію нарушителей закона и пояснено, что этому наказанію должны будутъ подлежать не одни потомки Авраама, но и каждый пришлый чужеземецъ. Все равно, и пришлый иноплеменикъ и природный еврей подлежатъ дѣйствию закона объ опрѣсновахъ и о наказаніи за нарушеніе этого закона.

Ст. 21. Чтобы передать народу еврейскому законъ о пасхѣ, Моисей созвалъ къ себѣ всѣхъ старѣйшинъ народа. Его рѣчь старѣйшинамъ (ст. 21—27) излагается кратко, только въ главныхъ чертахъ, но, въ то же время, заключаетъ въ себѣ и такія подробности, которыя даютъ намъ новыя свѣдѣнія.

Заколите пасху. Слово, которое означаетъ и событіе, имѣющее вскорѣ послѣдовать, и праздникъ, основанный на этомъ событіи, Моисей употребляетъ и для означенія пасхальнаго агнца, который имѣлъ столь важное значеніе въ празднованіи пасхи.

Ст. 22. Повелѣніе взять крови пасхальнаго агнца и помазать ею притолоку и оба косяка въ домахъ, изложенное въ стихѣ седьмомъ, дополняется новыми указаніями. *Возьмите пучекъ иссопа.* Точныхъ свѣдѣній объ этомъ растеніи мы не имѣемъ. Растеніе, теперь известное подъ этимъ названіемъ, есть трава кустообразная, съ узкими колючими листьями, съ небольшими цвѣтными чашечками, на которыхъ образуются по четыре жесткокожихъ темныхъ зерна. (Растеніе этого вида доселѣ не находили въ Палестинѣ и Аравіи, хотя евреямъ и приходилось въ Палестинѣ употреблять иссопъ нерѣдко, напримѣръ при очищеніи прокаженныхъ и при очищеніи осквернившихся прикосновеніемъ къ трупамъ. Нужно думать, что растеніе, употреблявшееся евреями подъ названіемъ иссопа, было не нашъ иссопъ, а одна изъ подобныхъ ему травъ, столь неприхотливая, что могла расти и въ щеляхъ или швахъ стѣнъ (3 Цар. 4, 33).

Въ стихѣ 22 указанъ и самый способъ помазанія притолоки

и косяковъ: нужно было пучекъ иссопа *обмокнуть* въ кровь. Кровь пасхальнаго агнца должна была находиться *въ чашѣ*.

Новую подробность даетъ тотъ же стихъ въ словахъ: *сами же никто не выходите за дверь дома своего до утра*. Не позволено выходить не потому, конечно, что желательно было устранить подозрѣнiе, не евреи ли виновны въ избiенiи египетскихъ первенцевъ, и не потому, что должно было избѣгнуть встрѣчи съ Господомъ, имѣющимъ пройти по землѣ Египетской (11, 4; 12, 12, 23), но потому, что безопасность обѣщана только тѣмъ, кто находился въ жилищахъ, имѣвшихъ на своихъ дверяхъ помазанiе кровiю агнца.

Ст. 23. Дѣйствiе могущества и правосудiя Божiя изображается здѣсь въ чертахъ наиболѣе доступныхъ для нашего разумѣнiя, именно, какъ прохожденiе Иеговы по странѣ, какъ смотрѣнiе на притолоку и косяки, какъ прохожденiе мимо дверей, помазанныхъ кровiю агнца. Таковой способъ изображенiя склоняетъ думать, что подъ *губителемъ*, которому Иегова не даетъ войти въ дома евреевъ, нужно разумѣть не ангела губителя, который былъ бы спутникомъ Иеговы, но самую казнь, самое истребленiе, и что потому не слѣдуетъ приводить для изъясненiя слова *губитель*: такiя мѣста священнаго писанiя, какъ 2 Цар. 24, 16; Псал. 77, 49; Ис. 37, 36. (Срав. 1 Кор. 10, 10).

И минуетъ Иегова. См. изъясненiе стиха 11-го.

Ст. 24. *И храните слово сiе закономъ для себя*. Словомъ означаетъ здѣсь не одно повелѣнiе помазывать двери кровiю, но вся совокупность постановленiй относительно празднованiя пасхи, какъ видно изъ послѣдующаго стиха (25-го), гдѣ повторяется заповѣдь хранить *служенiе сiе*, называемое далѣе (ст. 27) *пасхальною жертвою Иеговы*.

На вѣкъ. Празднованiе пасхи заповѣдано народу еврейскому на вѣки въ томъ же смыслѣ, какъ и обрѣзанiе (Быт. 17, 13), какъ и весь завѣтъ (Быт. 17, 7). По прекращенiи завѣта съ евреями, празднованiе пасхи новозавѣтной имѣетъ продолжаться до скончанiя вѣка.

Ст. 25. Сообщивъ повелѣнiе праздновать пасху вѣчно, Моисей заботливо предусматриваетъ возможность забвенiя этой заповѣди или небреженiя объ исполненiи въ то время, когда

наступить для евреевъ спокойная и безопасная жизнь въ обѣтованной землѣ, и потому Моисей заблаговременно устраняетъ возможное нерадѣніе объ исполненіи данной чрезъ него заповѣди.

Ст. 26. 27. Моисей прилагаетъ заботу и къ тому, чтобы значеніе праздника пасхи не оставалось неяснымъ для будущихъ поколѣній еврейскаго народа. Онъ вмѣняетъ евреямъ въ обязанность не только празднованіе пасхи, но и разъясненіе будущимъ родамъ историческихъ обстоятельствъ, сопровождавшихъ учрежденіе праздника.

• *И преклонился народъ, и поклонились.* Поклонился народъ въ лицѣ своихъ старѣйшихъ, созванныхъ Моисеемъ (ст. 21), поклонился до земли. Это дѣйствіе было выраженіемъ благодарности Богу за милость, обѣщаемую въ стихѣ 23.

Ст. 28. Съ особою выразительностію отмѣчаетъ священный повѣствователь, что данное народу, повелѣніе исполнено было въ точности: *и сдѣлали; какъ повелѣлъ Госова, такъ и сдѣлали.*

П. Горскій-Платоновъ.

(Продолженіе будетъ).

ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ НАТУРАЛИЗМЪ

ВЪ ОБЛАСТИ БИБЛЕЙСКИХЪ ПОВѢСТВОВАНІЙ.

(По поводу романа Георга Эберса «Иисусъ Навинъ»).

I.

Мы живемъ въ удивительное время, когда самыя возвышенныя идеи и историческія событія, подъ вліяніемъ натурализма и реализма, или низводятся въ рядъ обыкновенныхъ, будничныхъ явленій, или попросту отрицаются и отвергаются. Господствующія среди нашего, такъ называемаго, образованнаго общества натуралистическія и реалистическія воззрѣнія проникаютъ повсюду; они вторгаются въ науку и въ жизнь; они искажаютъ нравственность и религію; они охватываютъ человѣка во всѣхъ сферахъ его частной и общественной жизни. Надобно быть совершенно невнимательнымъ, или даже совершенно слѣпымъ, чтобы не видѣть этого направленія современной намъ мысли и жизни среди такъ называемаго интеллигентнаго общества. Самое искусство, которое до сихъ поръ признавалось свободнымъ, въ наше время призывается служить этому новому направленію и добровольно налагаетъ на себя иго натурализма или реализма.

Если прежде указывали на связь нравственности и искусства и говорили, что одно и то же чувство *должнаго* составляетъ собою предметъ нравственныхъ системъ и произведеній искусства съ тѣмъ только различіемъ, что въ системахъ это должно является въ формѣ отвлеченныхъ положеній, въ формѣ правилъ, а въ ху-

дожественныхъ произведеніяхъ—въ образахъ и картинахъ; если прежде находили связь между религіей и искусствомъ и отождествляли идеальное состояніе, — предметъ искусства, — съ будущимъ прославленнымъ состояніемъ челоуѣчества, — предметомъ или задачею религіи; то современное намъ натуралистическое или реалистическое искусство не хочетъ признавать своего родства ни съ нравственностью, ни съ религіею и часто становится во враждебныя отношенія и къ нравственности и къ религіи, по крайней мѣрѣ, къ христіанской, откровенной.

Собственно въ изящной литературѣ направленіе, о которомъ мы говоримъ, возникаетъ съ половины пятидесятихъ годовъ и родоначальниками его признають Бальзака, Флобера и Зола, хотя есть критики, которые начало его отодвигаютъ къ болѣе отдаленнымъ временамъ, ко временамъ Жоржъ-Занда, Вальтеръ-Скотта и даже Руссо. Это во всякомъ случаѣ показываетъ, что направленіе это еще находится въ процесѣ развитія и образованія, не имѣетъ строго опредѣленнаго характера и усваивается писателямъ различныхъ точекъ зрѣнія, различныхъ міросозерцаній, хотя и теперь уже различаютъ крайнихъ реалистовъ и умѣренныхъ, ультра-реалистовъ и полуреалистовъ. И если всѣхъ ихъ одинаково называютъ реалистами, то лишь въ самомъ широкомъ смыслѣ слова; потому что всѣ они стремятся одинаково къ дагерротипному изображенію дѣйствительности, къ пониманію или изображенію этой дѣйствительности въ натуралистическомъ или реалистическомъ смыслѣ, къ отрицанію всякаго романтизма и идеализма—хотя въ исполненіе своей задачи вносятъ свои субъективныя воззрѣнія и свои разнообразныя приемы изображенія фактовъ и анализа жизненныхъ явленій, а потому нерѣдко различаются между собою до противоположности, до отрицанія другъ друга. Ультра-реалисты, какъ это открывается напримѣръ изъ романа Чернышевскаго «Что дѣлать», порываютъ уже всякую связь съ эстетикой, съ «эстетическимъ мистицизмомъ», какъ выражаются они, отбрасываютъ представленія совершенства, идеала, высшихъ цѣлей, замѣняя все это понятіями «полезности», понимаемой въ смыслѣ возможнаго удо-

влетворенія естественныхъ потребностей человѣческой природы. Смѣшивая затѣмъ искусство съ искусственностью, отвергаютъ и всякія искусственныя произведенія. «Не два три пункта эстетической теоріи хотимъ мы исправить, говорятъ они,—нѣтъ, мы просто не хотимъ ея вовсе» ¹⁾. Умѣренные же реалисты, или реалисты художники, не смотря на разнообразіе точекъ своего міросозерцанія, продолжаютъ еще разграничивать искусство отъ искусственности, признаютъ общіе законы эстетики, не чуждаются даже нравственной стихіи въ своихъ произведеніяхъ; но все это понимаютъ въ смыслѣ простой наслѣдственности, пессимизма, детерминизма и рационализма. Не чуждаясь понятій «совершенства», «идеала», «высшихъ цѣлей», художественный реализмъ хочетъ однакоже быть фотографіею дѣйствительности въ строго реалистическомъ смыслѣ; а потому возводитъ въ абсолютный принципъ скептическое воззрѣніе на все божественное, религіозное, сверхъестественное, понимаетъ дѣйствительность большею частію подъ угломъ современныхъ намъ соціальныхъ идей, такъ громко будтобы говорящихъ о несостоятельности и неестественности современнаго соціального строя и предлагающихъ будтобы иной лучший строй, основанный на научномъ пониманіи условій человѣческой жизни. Современные намъ реалисты художники выдаютъ себя не столько за жрецовъ искусства, сколько за служителей или популяризаторовъ модныхъ воззрѣній, новѣйшихъ научныхъ открытій, хотя самыя научныя открытія, или лучше—научныя предположенія и гипотезы, они сортируютъ и оцѣниваютъ ровно на столько, на сколько эти гипотезы совпадаютъ, или не совпадаютъ съ ихъ субъективною точкою зрѣнія. Они хотятъ превратить модныя воззрѣнія въ средство для достиженія своихъ цѣлей; и въ сущности являются не учеными, а доктринерами, художниками—пропагандистами извѣстныхъ доктринъ, очень часто ничего не имѣющихъ общаго съ строгою и точною наукою.

Къ числу подобныхъ художниковъ—доктринеровъ съ реалисти-

¹⁾ Сочин. Добролюбова. Т. 111. Стр. 459—460.

ческимъ направленіемъ несомнѣнно принадлежитъ и Георгъ Эберсъ, германскій археологъ, лейпцигскій профессоръ и романистъ, занимающій одно изъ видныхъ мѣстъ среди современныхъ намъ беллетристовъ. Его художественныя произведенія извѣстны въ переводахъ и русской читающей публикѣ. Кому на примѣръ изъ образованныхъ читателей беллетристики не извѣстенъ его романъ подъ названіемъ «Дочь египетскаго царя»? Въ этомъ романѣ Эберсъ популяризируетъ современныя открытія египтологовъ и въ художественныхъ картинахъ освѣщаетъ для насъ извѣстную эпоху фараоновъ. Въ ученой же литературѣ Эберсъ преимущественно извѣстенъ своимъ сочиненіемъ: «Durch Gosen nach Sinai, aus dem Wanderbuch und der Bibliothek» («Путешествіе чрезъ Госенъ (т. е. Гесемъ) къ Синаю») гдѣ онъ старается научно выяснить повѣствованія книги Исходъ о пути евреевъ изъ Египта по направленію къ Черному морю. Сочиненіе это извѣстно и въ нашей богословской литературѣ, хотя главныя положенія Эберса основываются не на какихъ-нибудь документальныхъ или историческихъ данныхъ, а на правдоподобіи принимаемаго имъ пути и на своеобразномъ пониманіи библейскаго разсказа. Свои предположенія и гипотезы, изложенныя въ этомъ сочиненіи, Эберсъ популяризируетъ теперь посредствомъ новаго беллетристическаго сочиненія и даетъ всему этому штурвалъ лирическую окраску.

Въ концѣ прошлаго года въ заграничной печати появился его новый романъ подъ названіемъ: «Josua», т. е. Исусъ (Навинъ), а въ самомъ началѣ текущаго года почти одновременно романъ этотъ появился въ русскихъ переводахъ въ различныхъ органахъ нашей журнальной литературы, хотя и подъ различными названіями. Такъ въ приложеніи къ «Иллюстрированному Міру» онъ носитъ названіе: «Въ землю Ханаанскую», романъ Георга Эберса ¹⁾, въ иллюстрированномъ журналѣ «Нива» онъ напечатанъ подъ названіемъ «Исусъ», повѣствованіе изъ библейскихъ временъ ²⁾; въ газетѣ «Лучъ» онъ носитъ названіе «Исусъ Навинъ». Въ «Еже-

1) См. приложеніе къ «Иллюстр. Міру» за текущій годъ кн. 1 и 2.

2) См. №№ 1—12 этого журнала за настоящій годъ.

мѣсячномъ журналѣ» дешевой библіотеки онъ появился подъ названіемъ «Осія», рассказъ изъ древне-еврейскихъ временъ. Есть и другіе переводы этого романа. Это обиліе переводовъ, эта отзывчивость русской печати къ новому произведенію Эберса ясно показываетъ, что мы имѣемъ дѣло въ нѣкоторомъ родѣ съ выдающимся произведеніемъ изящной литературы. Не случайно же въ самомъ дѣлѣ новый романъ удостоивается чести нѣсколькихъ русскихъ переводовъ и попадаетъ въ дешевую библіотеку «Ежемѣсячнаго журнала»; не случайно онъ получаетъ столь широкое распространеніе среди нашей читающей публики.

Новый романъ Эберса въ сущности есть пропаганда натурализма и рационализма въ области религіозныхъ идей. Конечно Эберсъ, какъ художникъ—беллетристъ, не первый выступаетъ на это недостойное поприще. Еще прежде него на этомъ же поприщѣ подвизался, напримѣръ, таковой крупный художникъ—беллетристъ, какъ Флоберъ, который произведеніемъ своимъ: «Tentation de Saint-Antoine» («Искушеніе Св. Антонія») освящаетъ въ реалистическомъ смыслѣ цѣлую христіанскую эпоху, олицетворяющую св. Антоніемъ, и пытается наглядно, въ картинахъ показать несостоятельность монашества, какъ нравственнаго христіанскаго подвига. На этомъ же поприщѣ трудился также и современный представитель художественнаго реализма Эмиль Зола, котораго увлекательная повѣсть «Curé» или «Проступокъ аббата Муре» въ сущности есть художественный протестъ противъ насильственнаго celibата римско-католическаго приходскаго духовенства. Къ подобнымъ же сочиненіямъ принадлежатъ и новѣйшія произведенія беллетристики, каковы: «Нагорная проповѣдь», «Во время оно», «Исусъ Назорей» и пр. Но Эберсъ пошелъ дальше своихъ предшественниковъ. Онъ не довольствуется уже реалистическимъ возрѣніемъ на тѣ или другія формы или частныя факты христіанской жизни; онъ вноситъ это же возрѣніе въ область всего ветхозавѣтнаго откровенія, онъ старается реалистически понять и изобразить священныя повѣствованія боговдохновенныхъ мужей. Его «Josua» въ сущности есть художественная пропаганда натурализма и раціо-

нализма въ области библейскихъ повѣствованій. Эти-то обстоятельства и заставляютъ насъ обратить свое вниманіе на этотъ романъ.

II.

Новый романъ Эберса несомнѣнно есть историко-археологическій и касается одной изъ величайшихъ эпохъ въ жизни еврейскаго народа, именно исшествія евреевъ изъ Египта и прибытія къ горѣ Синайской. Когда совершилось это событіе, при какихъ условіяхъ и какое значеніе имѣло оно для народа—вотъ тѣ вопросы, на которые отвѣчаетъ Эберсъ своимъ новымъ беллетристическимъ произведеніемъ. Въ историко-археологическомъ отношеніи, какъ мы замѣчали уже, Эберсъ говоритъ въ романѣ то же, что онъ утверждаетъ и въ своемъ ученомъ сочиненіи «Durch Gosen nach Sinai». Извѣстно, что египтологи не пришли еще къ какимъ-либо положительнымъ отвѣтамъ въ этомъ отношеніи. Тогда какъ одни изъ нихъ приурочиваютъ событіе освобожденія евреевъ ко времени царствованія перваго фараона изъ 19-й династіи, другіе склоняются къ тому воззрѣнію, что событіе это совершилось при началѣ царствованія 18-й династіи; а третьи полагаютъ, что оно началось при Тотмессѣ III, продолжалось при сынѣ его Аменофисѣ II и закончилось при Тотмессѣ IV; послѣднимъ фараонѣ 18-й династіи Эберсъ же полагаетъ, что освобожденіе евреевъ совершилось при сынѣ и преемникѣ Раамсеса II, фараонѣ Менефтѣ. Та же неопредѣленность существуетъ въ разъясненіи и другихъ частнѣйшихъ фактовъ этой эпохи. Тогда какъ одни ученые выводятъ евреевъ изъ Раамсеса, столицы египетской, помѣщая ее въ центрѣ страны; другіе указываютъ столицу эту близъ Иліополиса; нѣкоторые признаютъ Раамсесомъ всю Гесемскую провинцію, гдѣ жили евреи, такъ какъ провинція эта часто называлась въ древности γῆ Παρίσση. Эберсъ же выводитъ евреевъ изъ Таниса. Наконецъ, то же разногласіе между учеными существуетъ и при указаніи пути, которымъ евреи приведены были къ Синайской горѣ. Въ этомъ послѣднемъ отношеніи Эберсъ держится предположеній Гезенія ¹⁾,

¹⁾ См. подробнѣе обо всемъ этомъ въ «Чтен. въ общ. люб. дух. просв.» 1889 г. Стат. Н. Г. «Путешествіе евреевъ изъ Египта въ землю Ханаанскую».

т. е. тоже отступаетъ отъ обще-принятыхъ мнѣній. Мы не имѣемъ ни малѣйшей надобности входить въ критическій разборъ всѣхъ этихъ противорѣчій. Мы напередъ соглашаемся съ Эберсомъ въ этомъ отношеніи; и дѣлаемъ это тѣмъ охотнѣе, что его ученныя предположенія, по крайней мѣрѣ нѣкоторыя, находятъ себѣ послѣдователей и среди нашихъ богослововъ.

Мы хотимъ обратить вниманіе на другую сторону романа, именно—религіозную, несомнѣнно главную и существенную. Какъ же объясняетъ романистъ то проявленіе Божественной силы, которое такъ тѣсно связано съ выходомъ евреевъ изъ Египта, такъ могущественно одушевляло Моисея и заставило Фараона отпустить народъ? При помощи вымысловъ фантазіи и различныхъ гипотезъ, Эберсъ старается объяснить это въ смыслѣ естественномъ, т. е. натуралистически, или реалистически. Обратимся однако же къ самому роману.

На престолѣ великаго Рамзеса, въ тогдашней столицѣ фараоновъ Танисѣ, возсѣдаетъ его слабый преемникъ Менефта, котораго опуталъ своими чарами еврейскій колдунъ Мезу, т. е. Моисей. Фараонъ тѣмъ легче могъ подпасть вліянію этого еврея, что Моисей былъ однимъ изъ величайшихъ мудрецовъ, вышедшихъ изъ египетскихъ школъ. Волшебство Мезу, навлекшаго такія страшныя казни на страну, свидѣтельствовало о необыкновенной мудрости еврейскаго вождя и заставило Фараона отпустить еврейскій народъ и даже обратиться къ ихъ вождю съ просьбою: «благослови же и меня!» Конечно, ни романистъ, ни его читатель не вѣрятъ волшебству Мезу, дѣло все само собою объясняется суевѣріемъ эпохи, мудростію Моисея и слабостію египетскаго правительства. Романистъ не перечисляетъ подробно египетскихъ казней; но ясно даетъ понять ихъ натуралистическій характеръ, когда послѣднюю казнь, избіеніе первенцевъ египетскихъ, просто называетъ заразительною болѣзнію, моровою язвою. Такъ смотрятъ на это дѣло египтяне; но почти также смотрятъ на него и сами евреи. Одно изъ дѣйствующихъ лицъ романа, еврей Ефремъ, передаетъ прекрасной египтянкѣ, Казанѣ, и передаетъ въ формѣ неопредѣлен-

наго слуха, что это Богъ его народа поражаетъ египтянъ, дабы освободить его родичей отъ униженія и рабства; но что народъ его не имѣетъ никакой власти надъ здоровьемъ и жизнью; да и *сами евреи забывая*, часто обращаются къ египетскимъ врачамъ. Конечно, все происходящее здѣсь, въ Танисѣ, совершаетъ великій Богъ его отцевъ, который превосходитъ могуществомъ всѣхъ прочихъ боговъ; но самъ онъ, Ефремъ, тоже еврей, проситъ её вѣрить, что онъ не повиненъ въ моровой язвѣ. Такимъ образомъ, всему виною—моровая язва, и надобно думать, что она ниспосылается великимъ еврейскимъ Богомъ, который превосходитъ всѣхъ египетскихъ боговъ. Очевидно, здѣсь нѣтъ и помину о чудодѣйственной божественной силѣ, объ ангелѣ-губителѣ, который поражалъ египетскихъ первенцовъ и проходилъ мимо еврейскихъ жилищъ; здѣсь дается ясно понять, что все произошло естественнымъ образомъ.

Допустимъ, что это было такъ. Но какъ же весь еврейскій народъ, на основаніи подобныхъ предположеній, слуховъ и гаданій, могъ повѣрить Моисею, что Богъ зоветъ его въ землю обѣтованную, и отдается этой вѣрѣ до такой степени, что рѣшается разстаться съ своими жилищами, полями, со всѣми выгодами осѣдлой жизни, и промѣнять её на жизнь кочевую, окруженную величайшими опасностями? Какъ могло совершиться это чудо, если самъ Богъ чудодѣйственно не изводитъ свой народъ изъ земли египетской? Очень просто. Все это объясняется притѣсненіями египтянъ, патриотическимъ одушевленіемъ евреевъ, ихъ ненавистью къ поработителямъ и наконецъ ихъ покорностью князьямъ или старѣйшинамъ народа, въ свою очередь подчинившимся совѣтамъ, обещаніямъ и убѣжденіямъ величайшаго еврейскаго мудреца Моисея и нѣкоторыхъ близкихъ къ нему лицъ. Вотъ, напримѣръ, какъ объясняетъ одинъ престарѣлый еврей главному герою романа, Исусу Навину, всеобщую рѣшимость оставить Египетъ: «Когда стало извѣстно предназначенное нашему народу (оставленіе Египта), мы также были въ числѣ роптавшихъ и малодушныхъ; но вчера вечеромъ всѣ мы, принадлежавшіе къ дому Навина, даже пастухи,

и рабы, и бѣдные, были приглашены на *торжественный пиръ*; тамъ были жареные ягнята, свѣжій прѣсный хлѣбъ и вдоволь вина—больше, чѣмъ обыкновенно на праздниѣ жатвы, который начался въ ту же ночь и на которомъ ты самъ часто бывалъ въ дѣтствѣ. Мы сидѣли и наслаждались яствами, а отецъ твой, нашъ господинъ, ободрялъ насъ, рассказывалъ намъ о Богѣ нашихъ отцовъ, о великомъ Его строительствѣ ихъ судебъ и передавалъ намъ волю Всевышняго, чтобы мы вышли изъ страны, гдѣ претерпѣвали лишь рабство и презрѣнiе». Очевидно, романистъ изображаетъ намъ первую еврейскую пасху и признаетъ её только подготовительнымъ пиршествомъ для возбужденiя у евреевъ рѣшимости отправиться въ землю обѣтованную. Разумѣется, во всемъ этомъ нельзя видѣть непосредственнаго Божественнаго внушенiя, непосредственнаго Божественнаго повелѣнiя оставить Египеть. Тотъ же старшій еврей продолжаетъ: «Затѣмъ среди насъ явился Ааронъ, сталъ на скамью оцѣнщика, и изъ устъ его мы услышали то же самое, что на торжественномъ пиршествѣ говорилъ мой владыка, Навинъ. Рѣчь Аарона звучала то грозными громовыми раскатами, то нѣжными звуками гуслей, и каждый чувствовалъ, что его устами говоритъ самъ Господь; поэтому она западала глубоко въ душу даже упорствовавшимъ, такъ что они уже не роптали и не сѣтовали; когда же онъ возвѣстилъ тысячамъ народа, что не грѣшный человѣкъ, а самъ Господь будетъ нашимъ вождемъ, когда онъ описалъ великолѣпiе той страны, въ которую Богъ нашъ откроетъ путь и гдѣ, избавившись отъ всякаго рабства, мы будемъ жить свободными, счастливыми людьми, повинуюсь лишь Богу отцевъ нашихъ, и тѣхъ, кого мы сами поставимъ вождями—тогда можно было подумать, что вся толпа, поголовно, захмѣлѣла отъ сладкаго вина, точно это происходило не на терристомъ пустынномъ пути къ неизвѣстному, а на великомъ пиршествѣ приготовленномъ самимъ Всевышнимъ». Романистъ описываетъ затѣмъ всеобщій народный энтузіазмъ, подъ влiянiемъ котораго всѣ мужчины и женщины, и молодые, и старые, и бѣдные и богатые рѣшились идти въ землю обѣтованную, называетъ этотъ энтузіазмъ

Духомъ Господнимъ, снизошедшимъ въ сердца всѣхъ, и отъ лица еврея—разсказчика спрашиваетъ: «понялъ-ли воинъ, служившій Фараону (т. е. Исусъ Навинъ), что при выступленіи самъ Богъ овладѣлъ сердцами его единоплеменниковъ?» Воинъ ничего не отвѣчалъ; но изъ послѣдующей исторіи Исуса Навина, какъ ее передаетъ романистъ, до очевидности ясно, что воинъ, служившій Фараону, не призналъ въ данномъ случаѣ особеннаго, непосредственнаго дѣйствія Всевышняго, посмотрѣлъ на случившееся съ народомъ, какъ на обыкновенный энтузіазмъ послѣ пиршества, и потому вскорѣ задается цѣлями совершенно противоположными Духу Господню, говорившему въ сердцахъ его сородичей, т. е. цѣлями возвращенія выступившихъ соотечественниковъ снова въ землю египетскую. Такимъ образомъ все дѣло объясняется народнымъ энтузіазмомъ, подготовительнымъ пиршествомъ, заманчивыми обѣщаніями вождей и т. п.

Съ вопросомъ объ оставленіи евреями Египта тѣсно связывается, какъ думаетъ Эберсъ, переходъ ихъ отъ элогизма къ іеговизму, т. е. отъ многобожія къ единобожію. Какъ же совершился этотъ переходъ? Какъ согласился Осія, славный военачальникъ фараонова войска, переимѣнить свое боевое имя на имя Исуса (Исуса), что съ еврейскаго означаетъ: «тотъ, кому въ помощь Іегова»? Какъ среди самого народа распространялась въбра въ Іегову вмѣсто прежняго элогизма? Для разрѣшенія этихъ вопросовъ романистъ рисуетъ нѣсколько картинъ, различныхъ по характеру, но тождественныхъ по результатамъ. Согласно съ замысломъ романиста, всѣ эти картины должны доказать естественность перехода отъ многобожія къ единобожію. Но мы остановимся исключительно на мотивахъ единобожія главнаго героя его романа. Бая, помощникъ верховнаго египетскаго жреца и судья, не можетъ забыть, что недостойный сынъ великаго Рамзеса отпустилъ евреевъ, просилъ благословенія у еврейскаго чародѣя и этимъ нанесъ несмыслимое оскорбленіе всему сословію египетскихъ жрецовъ. При дворѣ возникаетъ заговоръ противъ фараона. Къ этому заговору примкнулъ и начальникъ стрѣлковъ, Горнехтъ, у котораго есть прекрасная

дочь Казана, искренно любившая еврея Осію, достигшаго своими военными подвигами званія начальника десятитысячнаго отряда египетскихъ войскъ. Къ заговору хотятъ привлечь и Осію и думаютъ достигъ этого при посредствѣ Казаны. Еще до этихъ обстоятельствъ отецъ Казаны заставилъ ее выйти замужъ за нелюбимаго мужа; но когда она овдовѣла и, такимъ образомъ, по египетскимъ законамъ, сдѣлалась свободною въ выборѣ себѣ мужа, Казана, не смотря на цѣлую толпу искателей ея руки, съ нетерпѣніемъ ожидаетъ возвращенія съ военного похода Осіи, въ любви котораго не сомнѣвается. Между тѣмъ побѣдитель ливійскихъ разбойниковъ Осія дѣйствительно возвращается въ столицу; но его отношенія къ Казанѣ уже перемѣнились. До ея замужества, онъ видѣлъ въ ней подроставшую будущую жену свою, но бракъ ея съ другимъ и неоднократныя заявленія Горнехта, что никогда и ни за что не отдастъ руку своей дочери чужеземцу, уязвили его гордость и оттолкнули его. Онъ продолжаетъ любить Казану; но уже любовію друга; сердце же его принадлежитъ уже другой еврейской дѣвѣ, суровой, мечтательной и восторженной Маріамѣ, сестрѣ Моисея, съ которою онъ познакомился еще прежде, когда лѣчился отъ ранъ, полученныхъ имъ на войнѣ. Маріамъ, не смотря на то, что среди своего народа слыветъ пророчицею, да и сама признаетъ себя пророчицею, вполне раздѣляетъ чувство Осіи и готовится быть его женою; но теперь она находится вдали отъ столицы, среди своего народа, въ Сокхоеѣ, куда направились всѣ евреи, покинувшіе Египетъ. Исполненная патриотизма, во имя своего вдохновенія и любви, она посылаетъ къ Осіи племянника его, юношу Ефрема, съ требованіемъ, чтобы онъ пересталъ служить въ египетскомъ войскѣ, перемѣнилъ имя Осіи на имя Іисусъ (Іегошуа), и такимъ образомъ сталъ бы военнымъ предводителемъ своего народа при его переходѣ въ землю обѣтованную. Итакъ перемѣнитъ ли Осія свое имя? Останется ли онъ элегистомъ, или сдѣлается іеговистомъ? Зовъ Маріамы передаетъ ему юноша Ефремъ, который по обстоятельствамъ, возможнымъ только въ романахъ, тоже попадаетъ въ домъ прекрасной Казаны, гдѣ онъ, больной и ране-

ный, пользуется ея нѣжными попеченіями, вскорѣ выздоравливаетъ и самъ подпадаетъ неотразимому вліянію очаровательной вдовы. Впрочемъ юноша Ефремъ есть личность эпизодическая; онъ введенъ въ романъ только для сохраненія связи и сношеній между Казанюю и Осією и между египтянами и евреями. Главнымъ же дѣйствующимъ лицомъ романа несомнѣнно остается Осія, который подпадаетъ теперь тяжелой, внутренней борьбѣ. Съ одной стороны, патриотизмъ, любовь къ Маріамъ и глубокая почтительная любовь къ отцу своему Навину зовутъ его въ станъ евреевъ; съ другой, — военныя почести, вѣрность присягѣ, благодарность къ Казанѣ и опасности отреченія отъ египтянъ требуютъ отъ него покорности Фараону. Въ поэтическихъ картинахъ романистъ описываетъ намъ эту внутреннюю борьбу, и пользуется случаемъ изобразить возникновеніе и развитіе вѣры въ еврейскаго Бога въ душѣ Осіи. Между тѣмъ, на совѣтѣ царскомъ, на которомъ присутствовалъ Осія, было рѣшено склонить къ возвращенію евреевъ обѣщаніями великихъ царскихъ милостей, дарованіемъ имъ широкихъ правъ и вольностей, какъ только они возвратятся изъ пустыни, куда ушли приносить жертвы своему Богу. Осія принимаетъ возлагаемую на него обязанность посредничества между царемъ и еврейскимъ народомъ, и даетъ клятву возвратиться къ Фараону, каковъ бы ни былъ исходъ переговоровъ съ еврейскими старѣйшинами и вождями. Съ какою радостію онъ спѣшитъ теперь въ еврейскій станъ, гдѣ ожидаетъ его невѣста Маріамъ, гдѣ онъ оповѣститъ народу царскія предложенія, которыя казались ему неизреченною милостію Всевышняго. Только случайная встрѣча съ прокаженными, которымъ Осія оказываетъ великодушную помощь, задерживаетъ его на нѣкоторое время въ его послѣднемъ слѣдованіи къ единоплеменникамъ. Но каково же было его горе, когда при свиданіи съ невѣстою онъ узнаетъ, что Моисей, его отецъ - Навинъ, старѣйшины, да и сама Маріамъ не ждутъ ничего добраго отъ египтянъ, что египтяне лишь злоупотребляютъ его честностію, что онъ служитъ для нихъ лишь свисткомъ, которымъ птицеловы заманиваютъ въ сѣти неразумныхъ

пташекъ. Таково рѣшеніе всѣхъ вождей еврейскаго народа. Навинъ, его отецъ, соглашается лучше отпустить своего сына обратно къ Фараону, чѣмъ принять его предложенія. При послѣднемъ свиданіи съ невѣстою, Осія, хотя соглашается принять имя Іисуса, но въ то же время заявляетъ ей: «Я связанъ клятвою вернуться въ Танисъ и сообщить Фараону, какъ вожди народа приняли предложенія, съ которыми онъ послалъ меня. Хотя бы сердце мое разрывалось на части, клятвопреступникомъ я не буду!» «А мое да разорвется прежде, чѣмъ измѣню своему Богу! протренила Маріамъ. Каждый изъ насъ избралъ себѣ путь и да будетъ предъ этимъ камнемъ расторгнуто то, что связывало насъ между собою». Такимъ образомъ переходъ Осіи отъ элогизма къ іеговизму еще нельзя назвать полнымъ и рѣшительнымъ. Вслѣдъ за этимъ Маріамъ отправляется къ престарѣлому Ору, тоже народному вождю и тоже домогавшемуся ея руки и становится его женою; а Іисусъ, прежній Осія, возвращается въ Египетъ, отказывается отъ военнаго званія и, какъ государственный преступникъ, въ цѣляхъ вмѣстѣ съ сорока товарищами отправляется въ рудники на Синайскомъ полуостровѣ. Теперь только онъ порываетъ всѣ связи съ египтянами и становится полнымъ іеговистомъ. Собственно этими событіями романъ оканчивается. Дальнѣйшія главы романа (XVII—XXVIII) написаны романистомъ частію для того, чтобы ярче обрисовать возвышенный и благородный характеръ Іисуса Навина, частію для того, чтобы выяснить взглядъ романиста на ветхозавѣтныя чудеса, а главнымъ образомъ для того, чтобы дать ему возможность доказать свое несомнѣнное знакомство съ египетскими и еврейскими древностями, нравами и обычаями, этой отдаленной эпохи, предполагаемыми или дѣйствительными, чтобы такимъ образомъ наложить на библейскія повѣствованія печать натурализма и раціонализма. Но мы не станемъ уже излагать содержанія этихъ главъ; мы коснемся ихъ еще при дальнѣйшемъ разборѣ раціоналистическихъ возрѣній Эберса, и коснемся ихъ на столько, на сколько это необходимо для нашей цѣли. Теперь же можемъ замѣтить, что Іисусъ Навинъ, по волѣ романиста, сча-

стливо избѣгаетъ всѣхъ угрожавшихъ ему опасностей, освобождается отъ цѣпей, становится главнымъ военачальникомъ евреевъ, совершаетъ чудеса храбрости, спасаетъ Маріамъ отъ смерти во время войны съ Амаликитянами, и вмѣстѣ съ Моисеемъ героически приводитъ свой народъ къ подножію Синая. Таково въ общихъ чертахъ главное содержаніе романа.

III.

Первый вопросъ, который самъ собою представляется намъ при взглядѣ на это содержаніе романа, есть слѣдующій: имѣеть-ли право художникъ-беллетристъ вторгаться съ вымыслами своей фантазіи въ область боговдохновенныхъ, библейскихъ повѣствованій? Надобно ли намъ расширить свои симпатіи къ художественнымъ произведеніямъ и позволить художнику все, лишь бы онъ былъ интереснымъ и увлекательнымъ, и не былъ посредственнымъ и скучнымъ, какъ этого требуютъ современные реалистическіе критики беллетристики? Безъ сомнѣнія, отвѣты на эти вопросы находятся въ связи съ возрѣніемъ на Божественное (Откровеніе: признаютъ ли его въ смыслѣ супранатуралистическомъ или натуралистическомъ? Должны ли мы мыслить о Богѣ согласно съ теистами, которые признаютъ непосредственное участіе Божества въ исторической судьбѣ человѣчества, или же мы должны мыслить о Немъ согласно съ деистами, которые думаютъ, что Богъ предоставилъ міровымъ событіямъ управляться своими собственными законами? Деизмъ, или теизмъ? Все зависитъ отъ рѣшенія этихъ вопросовъ. Итакъ, существовали-ли Божественныя дѣйствія въ исторіи? Говорилъ ли Богъ? Являлся ли Онъ человѣчеству? Божественныя дѣйствія, глаголы и явленія, непререкаемыя и изложенныя въ священныя книги, Ветхаго и Новаго завѣта, и составляютъ то, что мы называемъ непосредственнымъ Откровеніемъ Божества. Конечно во всѣхъ этихъ выраженіяхъ существуетъ много человѣкообразнаго (анеропоморфнаго); но человѣкъ иначе не можетъ представить себѣ свои отношенія къ Божеству, какъ только анеропоморфически, т. е. въ формѣ доступныхъ ему образовъ. И было время, когда всѣ христіане, согласно

съ этимъ воззрѣнiемъ, признавали, что Богъ непосредственно открывалъ священнымъ писателямъ не только пророчественныя вѣщанiя, но и всѣ истины, недоступныя человѣку—при соучастii свѣта естественнаго разума; что особеннымъ дѣйствиемъ Своего *вдохновенiя* Самъ Богъ руководилъ писателями, какъ въ написанii священныхъ книгъ, такъ и въ изложенii фактовъ, занесенныхъ въ эти книги; что Самъ Богъ предохранялъ этихъ писателей отъ ошибочныхъ воззрѣнii, какъ въ отношенii къ фактамъ, такъ и въ отношенii къ истинамъ догматическимъ и нравственнымъ. Словомъ, было время, когда всѣ христіане признавали, что въ Божественномъ Откровенii: «Θεοῦ πάντα καὶ ἀνθρώπινα πάντα (все божественно и все человѣчно). Восточные христіане остались вѣрны этому воззрѣнiю до нашихъ дней. Сообразно съ этимъ воззрѣнiемъ среди восточныхъ христіанъ всегда существовало глубокое, благоговѣйное уваженiе ко всѣмъ истинамъ и ко всѣмъ фактамъ священныхъ книгъ. Не только злонамѣренныя восполненiя и извращенiя ихъ были немислимы, строго воспрещаемы и осуждаемы; но и невинныя и даже, повидимому, благонамѣренныя дополненiя и измышленiя ихъ были порицаемы и отвергаемы, какъ дѣйствiя преступныя, дерзскiя и оскорбительныя для религіознаго чувства. Среди восточныхъ христіанъ Откровенiе всегда было, да и теперь осталось святынею, куда нельзя вторгаться съ дополненiями, искаженiями и извращенiями своей фантазii, своего пониманiя и критики. И если въ нашей, такъ называемой, *отреченной* литературѣ можно находить смѣшенiе боговдохновенныхъ повѣствованii съ вымыслами воображенiя; боговдохновенной истины съ человѣческими гаданiями и предположенiями; то это легко объясняется или наивнымъ творчествомъ младенчествующей народной фантазii, или народнымъ малосмыслiемъ, или, наконецъ, злонамѣреннымъ еретическимъ искаженiемъ, доставшимся народу по наслѣдству отъ прежнихъ временъ. Сообразно съ этимъ же и наши художники—беллетристы никогда не дерзали проникнуть въ эту область священныхъ вѣрованii православнаго народа. Кому, напримѣръ, не извѣстенъ увлекательный образъ монаха Пимена въ «Борисѣ Го-

дуновъ», или старца Зосимы въ романѣ Достоевскаго «Братья Карамазовы»? Но эти художественныя созданія фантазіи выясняютъ намъ лишь внутренней строй жизни изображаемыхъ личностей и не затрогиваютъ объективныхъ основъ ихъ жизни. Всѣ наши художники-беллетристы, касаясь нашей религіозной жизни, обращали вниманіе на человѣческую, субъективную сторону върваній изображаемыхъ личностей, и никогда не позволяли себѣ такъ или иначе истолковывать, дополнять или видоизмѣнять ихъ върванія догматическія, неизмѣнныя, боговдохновенныя. Извѣстно наконецъ, съ какимъ порицаніемъ отнеслось наше общественное религіозное сознаніе къ графу Л. Н. Толстому, когда онъ въ нѣкоторыхъ небольшихъ художественныхъ произведеніяхъ сталъ проповѣдывать идеи своего «Новаго Евангелія».

Совершенно не то мы видимъ на Западѣ. Съ тѣхъ поръ, какъ римскіе богословы расширили понятіе боговдохновенности и въ священныя книги стали находить многіе смыслы,—съ тѣхъ поръ, какъ въ видахъ прогресса, распространили или допустили новое толкованіе священнаго текста и новымъ толкованіямъ своихъ *ангельскихъ, серафимскихъ* и всякихъ другихъ учителей придали большее значеніе, чѣмъ первоначальному воззрѣнію на священныя книги,—съ тѣхъ поръ, говоримъ, на Западѣ открыта пророчью дверь для вторженія «человѣческой фантазіи и человѣческихъ измысленій въ то святилище, которое прежде было недоступно для человѣческаго свободомыслія. Вымыслъ вторгся въ область Откровенія, въ святилище боговдохновенности, и занялъ мѣсто рядомъ съ Божественнымъ Откровеніемъ въ формѣ то религіозной легенды, то легендарнаго толкованія Библии. Легенда пріобрѣла права гражданства и полюбилась народу. Зачѣмъ, въ самомъ дѣлѣ, надобно было съ благоговѣніемъ внимать прежнимъ пророкамъ, когда стали появляться новыя, быть можетъ, и болѣе понятныя для нашего ограниченнаго разума и болѣе увлекательныя для нашего грѣшнаго чувства? Дѣло кончилось тѣмъ, что новая философія отвергла измысленія всѣхъ этихъ *ангельскихъ* учителей и положила начало деизму и раціонализму ¹⁾. Еще дальше

¹⁾ Мысль о родственной связи между католицизмомъ и раціонализмомъ защищали наши славянофилы; её же доказывалъ и Марбургскій профессоръ Эрнстъ

пошли въ этомъ направленіи протестанты. Если первые протестанты говорили, что въ Св. Писаніи *Singula verba a Spiritu Sancto in calamum dictata* (всѣ отдѣльныя слова написаны Духомъ Святымъ какъ тростію), а потому священные писатели были *notarii sive tabelliones Spiritus Sancti, manus Christi, calami Dei auctoris* (писцами или переписчиками Св. Духа, рукою Христа, тростію Божественнаго авторства); то послѣдующіе протестанты стали уже говорить, что видимая природа есть первое откровеніе творческаго слова, неизмѣнно пребывающаго во всѣхъ созданіяхъ, всѣмъ управляющаго, все сохраняющаго и содержащаго; такъ что этимъ словомъ все живетъ, движется, существуетъ и возрастаетъ. Поэтому для кого закрыто слово творческое въ природѣ, для того закрыто и слово, писанное въ священныхъ книгахъ; потому что въ откровеніи природы лежитъ ключъ къ пониманію Писанія; они другъ друга пополняютъ, развиваютъ и уясняютъ. А новѣйшіе протестанты уже говорятъ, что надобно строго отличать откровеніе отъ Библии, что откровеніе сообщаемо было всѣмъ людямъ, хотя только у израильтянъ и христіанъ получило наиболѣе ясную форму; но что оно не сообщаетъ намъ точныхъ познаній, а только освѣщаетъ общее поле, такъ что при немъ всѣ предметы становятся болѣе доступными нашему наблюденію. Очевидно, они смѣшиваютъ откровеніе съ развивающимся религіознымъ сознаніемъ, лишаютъ священныхъ писателей высшаго, божественнаго авторитета и на божественную религію смотрятъ, какъ на естественный, натуральный, или реальный фактъ. Нельзя поэтому удивляться, что это натуралистическое возрѣніе на религію, столь сродное съ художественнымъ, или беллетристическимъ натурализмомъ и реализмомъ, находитъ себѣ послѣдователей среди современныхъ западно-европейскихъ писателей. Такимъ образомъ оказывается, что если на западѣ всѣ дороги ведутъ въ Римъ; то изъ Рима можно отправиться по всѣмъ распутіямъ западно-европейскаго свободомыслія.

Мы указали два возрѣнія на библейскія повѣствованія—супра-

натуралистическое и натуралистическое. Первое изъ нихъ сохраняетъ глубокое, благоговѣйное уваженіе къ Библии, какъ къ слову живого Бога, гдѣ всѣ событія и факты запечатлѣны характеромъ священнымъ, боговдохновеннымъ, сверхъ-естественнымъ. Второе возрѣніе смотритъ на Библию, какъ на памятникъ поэтическаго одушевленія религіозною истиною, какъ на былую ступень религіознаго сознанія, въ наше время уже пройденную человѣчествомъ, а потому подпадающую такой или иной научной критикѣ и переработкѣ. Первое возрѣніе не можетъ допустить никакого вымысла въ области священныхъ фактовъ, никакого напимѣрь, сопоставленія и смѣшенія художественныхъ измышленій рядомъ съ священными повѣствованіями, а тѣмъ болѣе—никого искаженія и извращенія библейскихъ фактовъ. Второе же возрѣніе относится къ Библии свободно; оно не стѣняется, или очень мало стѣняется какииъ либо религіознымъ уваженіемъ къ ней, смотритъ на нее, какъ на поэтическое произведеніе, а потому позволяетъ человѣческой фантазіи самую широкую дѣятельность въ области библейскаго содержанія. Вотъ два противоположныя возрѣнія на Библию. Согласно съ этимъ возрѣніемъ и отношеніе критика къ новому роману Эберса, какъ къ произведенію натуралистическому, можетъ быть различное. Посмотримъ же на этотъ романъ съ нашей, религіозной точки зрѣнія.

Мы не станемъ распространяться о художественной или эстетической сторонѣ романа. Не смотря на свое раздвоеніе, распяденіе на многіе эпизоды и на механическое соединеніе картинъ, романъ Эберса не лишенъ своего рода единства и художественныхъ достоинствъ. Очевидно, мы имѣемъ дѣло, если не съ перво-степеннымъ, то во всякомъ случаѣ съ выдающимся западно-европейскимъ художникомъ-беллетристомъ. Эберсъ обладаетъ несомнѣннымъ талантомъ, нѣсколькими удачными чертами, или неожиданными сближеніями и противоположеніями ярко изображать характеры своихъ героевъ. Таковъ, напимѣрь, въ разсматриваемомъ нами романѣ высоко-честный, военный характеръ главнаго героя романа, Иисуса Навина; или характеръ нѣжной, женственной и беззавѣтно-

любящей Казань; или, наконецъ, характеръ мечтательно-вдохновенной, суровой, но подчиняющей свою любовь не менѣе суровому долгу—Маріамы. Быть можетъ Эберса справедливо можно было бы упрекнуть въ томъ, что многимъ личностямъ, выведеннымъ въ романѣ изъ этой отдаленной эпохи, онъ усволяетъ такія мысли, чувства и поступки, до которыхъ немногіе люди дорастаютъ и въ эпохи болѣе развитыя и цивилизованныя. И тѣмъ не менѣе мы утверждаемъ, что въ романѣ его часто можно встрѣчаться съ картинами художественными, съ образами правдивыми, трогательными и даже возвышенными, если смотрѣть на нихъ чисто съ эстетической или художественной стороны. Не то надобно сказать о романѣ Эберса, если посмотрѣть на него съ строго научной точки зрѣнія.

Среди современныхъ намъ беллетристовъ реалистическаго направленія болѣе и болѣе распространяется убѣжденіе, что современный романъ долженъ быть художественнымъ родомъ или видомъ умственной дѣятельности, художественнымъ воспроизведеніемъ доступнаго намъ реального анализа, художественнымъ сборникомъ наблюденій, открытій и изысканій почти научнаго характера, лишь освѣщенныхъ картинами воображенія и чувства. Эберсъ—сынъ своего времени и своего народа; онъ тоже раздѣляетъ это убѣжденіе многихъ современныхъ намъ беллетристовъ; эту же художественную дѣятельность Эберсъ переноситъ и въ область божественнаго откровенія. Своимъ послѣднимъ романомъ онъ хочетъ въ картинахъ представить намъ научныя воззрѣнія въ этой области. Онъ вторгается въ эту область подъ знаменіемъ науки. Какой же? Натуралистической. Именно той, которая отвергаетъ сверхъ-естественное откровеніе и говоритъ намъ только о естественномъ развитіи религіознаго сознанія. Его новый романъ, какъ мы уже замѣчали, есть *художественная пропаганда* религіознаго натурализма и рационализма. Согласно съ этимъ-то направленіемъ науки и беллетристики, Эберсъ полагаетъ, что религія въ родѣ человѣческомъ возникаетъ естественно безъ всякаго сверхъ-естественнаго или чудодѣйственнаго воздѣйствія Божества на че-

ловѣческое сознаніе. Эта наука утверждаетъ далѣе, что первоначальнымъ религіознымъ состояніемъ человѣка былъ фетишизмъ, когда человѣкъ, увлекаемый младенческимъ воображеніемъ, всё окружающія его тѣла представлялъ себѣ одушевленными живицею. Фетишизмъ составлялъ такимъ образомъ первоначальный моментъ, первоначальное основаніе религіознаго духа въ его элементарной простотѣ. За эпохою фетишизма, когда всё окружающіе человѣка предметы кажутся ему одушевленными, вызываютъ такое или иное религіозное отношеніе къ нимъ, слѣдуетъ эпоха политеизма, когда развивающееся религіозное сознаніе начинаетъ уже обобщать, сравнивать и соединять своихъ фетишей. На этой ступени развитія религіозное сознаніе будто бы измышляетъ уже боговъ съ болѣе общимъ и отвлеченнымъ характеромъ. Тогда какъ каждый фетишь управляетъ только отдѣльнымъ предметомъ и неразлученъ съ нимъ, каждый политеистическій богъ завѣдуетъ уже особеннымъ родомъ явленій, въ большемъ количествѣ однородныхъ тѣлъ, и каждому изъ нихъ принадлежитъ довольно обширная мѣстность, область, національность и т. д. Наконецъ, мало-по-малу всё отдѣльные политеистическіе боги сливаются въ понятіи единого Бога, какимъ Онъ представляется въ откровеніи ветхо-завѣтномъ и ново-завѣтномъ. Это послѣдняя и высшая ступень естественнаго развитія религіознаго сознанія; но крайней мѣрѣ, въ наше время за этою ступенью начинается уже *агностицизмъ* или даже грубое отрицаніе всякой религіи. Эберсъ изображаетъ намъ переходъ еврейскаго народа отъ политеизма къ ветхо-завѣтному монотеизму съ его отличительными или характеристическими свойствами и чертами,—и изображаетъ все это въ смыслѣ натурализма, т. е. въ смыслѣ естественнаго развитія религіознаго сознанія. Вотъ та наука, во имя которой Эберсъ выступаетъ съ своимъ новымъ романомъ.

Итакъ—чтоже, эта наука, если её дѣйствительно можно назвать наукою, настолько ли достовѣрна и несомнѣнна, что на основаніи ея указаній уже надобно отвергнуть мысль о супранатуралистическомъ происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ и признать одинъ лишь естественный ходъ развитія религіознаго сознанія, внѣ

всякаго участія со стороны Божества? Имѣлъ ли право Эберсъ во имя этой науки, или лучше—во имя принимаемой имъ теоріи извращать библейскія повѣствованія и вмѣсто ихъ вводить натуралистическія? Долженъ ли онъ былъ, какъ ученый беллетристъ, популяризировать свою теорію своимъ новымъ романомъ? Безусловно нѣтъ. Извѣстно, что въ наше время существуетъ нѣсколько теорій, усиливающихся объяснить происхожденіе религіи естественнымъ путемъ. Такова—политико-жреческая теорія, натуралистическая, (черезъ вліяніе природы), анимистическая ¹⁾, (душепочитательная), психологическая, этическая, эстетическая и т. п. Эберсъ, повидимому, безразлично пользуется всѣми этими теоріями; какъ художникъ, онъ свободно избираетъ факты каждой изъ нихъ, произвольно сортируетъ ихъ и даетъ имъ цѣну ровно настолько, на сколько они подтверждаютъ главную его мысль, т. е. мысль о естественномъ, послѣдовательномъ и постепенномъ возникновеніи среди евреевъ религіи, въ основѣ своей не имѣющей ничего сверхъ-естественнаго. Съ Эберсомъ и не могло быть иначе. Эберсъ не имѣетъ подъ собою твердой, научной почвы. А между тѣмъ эти теоріи страдаютъ однимъ кореннымъ недостаткомъ; онѣ хотятъ найти Бога безъ Бога; онѣ хотятъ установить религіозныя отношенія къ Существу, которое никогда не открывалось нашему сознанію и ничѣмъ не проявляло себя въ мірѣ. Нельзя же забывать, что и естественное развитіе человѣка совершается только подъ вліяніемъ воздѣйствія на него естественныхъ причинъ; потому что, какъ это несомнѣнно, человѣкъ приноситъ съ собою только способности,—способность, на примѣръ, мыслить, способность говорить и т. п., но не приноситъ съ собою ни знанія, ни

¹⁾ Эта теорія находитъ нѣкоторое подтвержденіе и въ Св. Писаніи. Въ книгѣ Премудрости Соломона говорится: «тщеславіемъ человѣческимъ видоша въ мірѣ идолы. Горькимъ бо плачемъ сѣтуя отецъ скоро восхищеннаго чада, образъ сотворивъ, ео же тогда челоука мертва, нымъ яко Бога, почте. Потомъ временемъ возмогшій печестивый обычай, ави законъ хранимъ бысть» (14, 14—16); но этимъ путемъ можно объяснить происхожденіе *theraphim*-овъ, тоже, что *penates* или *dii domestici*. Идолопоклонство же предполагаетъ уже богопочтеніе. См. Н. Щеголева: «Призваніе Авраама и церковно-историческое значеніе этого событія». Кіевъ. 1873, стр. 82 и дал.

языка; свои знанія и свой языкъ онъ получаетъ уже отъ окружающей его среды. Безъ сомнѣнія, этому же закону подлежатъ и религиозная жизнь человѣка, т. е. и ея начало, и ея развитіе должны были совершаться подъ благимъ воздѣйствіемъ Божества. При томъ же мысль о естественномъ генезисѣ религій, о переходѣ изъ фетишизма въ монотеизмъ¹⁾ и потому о постоянной разрозненности и противоположности ихъ между собою рѣшительно противорѣчитъ новѣйшимъ изслѣдованіямъ ученыхъ. Мысль эта впервые высказана была скептикомъ Юмомъ, потомъ популяризирована была Фейербахомъ и Контомъ; но теперь она опровергается мѣологическими, этнографическими и археологическими изслѣдованіями многихъ европейскихъ ученыхъ. Теперь, кажется, даже на научныхъ основаніяхъ нельзя уже сомнѣваться въ существованіи первоначальнаго преданія, первоначальной религіи, *Urreligion*, которая живымъ потокомъ разлилась по всему роду человѣческому, хотя по мѣрѣ удаленія своего отъ первобытныхъ временъ постепенно терпѣла потемнѣніе и искаженіе. Въ этомъ отношеніи наука скорѣе подтверждаетъ религиозный регрессъ въ первобытныя времена, чѣмъ прогрессъ¹⁾. Теперь ученые убѣждаются, болѣе и болѣе, какъ говорятъ наши богословы, что «по свидѣтельству фактовъ, весьма рано, на самомъ, такъ сказать, порогѣ исторіи человечество уже владѣло вѣрою въ Бога—единого и совершеннаго, такъ что, вступая въ исторію, оно несло съ собою и эту вѣру,

1) Особенно сдѣлалъ много для доказательства этой мысли Н. Lückenъ въ сочиненіи своемъ: «Die Traditionen des Menschengeschlechtes oder die Uroffenbarungen Gottes unter den Heiden» 1856. Онъ употребилъ 15-ть лѣтъ прилежнаго труда на написаніе своего сочиненія и на сопоставленіе древнихъ языческихъ сказаній съ библейскими. Въ этомъ отношеніи Люкенъ былъ продолжателемъ Гердера, котораго общеизвѣстенъ трудъ подъ названіемъ: «Altteste Urkunde des Menschengeschlechtes». См. полн. изданіе его сочиненій, 1827 г. Карлсруэ. Т. V, и далѣе. Въ новѣйшее время это же утверждаетъ берлинскій профессоръ Гриммъ въ сочиненіи своемъ: «Deutsche Mythologie». Тоже говоритъ и занимающій одно изъ первыхъ мѣстъ между французскими египтологами виконтъ Де-Ружэ въ сочиненіи своемъ: «Annales de la philosophie chrétienne». Наконецъ тоже утверждаетъ въ отношеніи къ первобытнымъ Аріямъ Адольфъ Пиктэ въ сочиненіи своемъ: «Des origines Indo-européennes» и пр. Въ нашей литературѣ вопросъ этотъ разработанъ въ докторскомъ сочиненіи преосвящ. Хрисанеа о происхожденіи первобытныхъ религій.

какъ могущественнѣйшій двигатель своего духовнаго развитія: какъ объяснить это? Если представлять религіозный процессъ, какъ представляетъ его современная отрицающая первооткрывающія наука, то указанный фактъ необъяснимъ». Въ этомъ сознаются теперь и наиболѣе добросовѣстные ученые противоположнаго лагеря ¹⁾. Современное направленіе мысли ученыхъ въ этомъ отношеніи прекрасно объясняетъ Навиль слѣдующими сравненіями. «Срубите, говоритъ онъ, до корня молодое и сильное буковое дерево и взгляните на него нѣсколько лѣтъ спустя: на мѣстѣ срубленнаго дерева вы найдете мелкій поросль; сокъ, которымъ питалось одно дерево, будетъ служить уже для многихъ отпрысковъ. Это сравненіе довольно хорошо выражаетъ господствующее между учеными мнѣніе объ историческомъ развитіи религіи. Въ основаніи всѣхъ религій лежитъ мысль о единомъ Богѣ. Это понятіе первобытное, постепенно искажаемое впослѣдствіи. Истинный Богъ какъ бы походитъ, въ такомъ случаѣ, на государя, заключившагося въ своемъ дворцѣ; къ нему обращаются рѣдко, только въ исключительныхъ случаяхъ; дѣйствуютъ одни министры, а потому къ нимъ только и обращаются съ просьбами и за ними наиболѣе ухаживаютъ» ²⁾. Въ частности, что касается египтянъ, среди которыхъ жили евреи; то этотъ фактъ не подлежитъ никакому сомнѣнію. Приведемъ одинъ библейскій примѣръ. Іосифъ по указанію фараона беретъ себѣ въ жену дочь жреца фараона (Исх. 5, 1—3). Дочь жреца, присутствовавшая при жертвоприношеніяхъ своего отца, вмѣстѣ съ дѣтьми своими возноситъ молитвы и присутствуетъ при жертвоприношеніяхъ мужа своего Іосифа. «Значитъ, говоритъ одинъ нашъ богословъ, не было тогда различія ни во внутреннемъ смыслѣ, ни въ назначеніи, между жертвою, которую приносилъ Богу Іосифъ, и между жертвою, которую закалалъ и сожигалъ жрецъ египетскій: у того и у другого одинъ Богъ». Во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что во всѣхъ отношеніяхъ Іосифа и потомъ всего

¹⁾ См. «Правосл. Обзоръ» 1890 г. Апрель. Стр. 661.

²⁾ См. «Небесный Отецъ». С. П. Б. 1868, стр. 12.

дома Іакова къ Египту, съ большою подробностію описанныхъ Моисеемъ, нѣтъ и тѣни намека на то, чтобы египтяне служили и поклонялись въ то время идоламъ. То же подтверждаютъ и современные изысканія египтологовъ. Виконтъ де Ружё, одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ изъ нихъ, говоритъ: «въ Египтѣ, верховное божество называлось Богомъ единымъ, во истину живымъ, сотворившимъ все существующее. Онъ общій виновникъ каждаго бытія и создалъ небо и землю». Тотъ-же египтологъ утверждаетъ, что эти мысли встрѣчаются, въ памятникахъ письменности, которые существовали еще до Моисея и изъ которыхъ многіе были ничто иное, какъ «священные пѣснопѣнія». Въ заключеніе Ружё присовокупляетъ: «не смотря на то, что Египетъ обладалъ замѣчательно чистымъ ученіемъ о существѣ Божіемъ и о безсмертіи души, онъ тѣмъ не менѣе погруженъ былъ въ грубое суевѣріе. Такова участь всѣхъ религій древности» ¹⁾. Совсѣмъ въ иныхъ отношеніяхъ находится богослуженіе египтянъ и богослуженіе евреевъ спустя 300 лѣтъ» ²⁾.

И вотъ на этихъ-то основаніяхъ, т. е. на основаніяхъ психологическихъ, историческихъ, этнографическихъ, филологическихъ и пр. современные ученые болѣе и болѣе склоняются къ другой теоріи, которую въ наше время называютъ *традиціонною*. Сущность этой теоріи прекрасно выражаетъ Бонвети въ слѣдующихъ словахъ: «Когда мы говоримъ, что философія не можетъ открывать истину; то подъ словомъ «истина» мы разумѣемъ только истину догмата и нравственности, необходимыхъ для вѣры и дѣятельности, излагаемыхъ и въ философіи, т. е. разумѣемъ слѣдующія истины: познаніе Бога и Его атрибутовъ, познаніе человѣка, его начало, его конецъ, его обязанности, его правила жизни гражданской и жизни домашней: вотъ истины, о которыхъ мы думаемъ, что онѣ не были найдены или изобрѣтены философіею безъ помощи преданія (традиціи) и высшаго наставленія; но мы никоимъ образомъ не разумѣемъ огромнаго числа другихъ истинъ, стоящихъ внѣ догмата и обязательной для человѣка нравственности, къ которымъ можно

¹⁾ См. Навия, тамъ-же, стр. 12.

²⁾ Г. Н. Щеголевъ, тамъ же, стр. 58.

приходить путемъ вывода, разсужденія и пр. ¹⁾. Эта-то теорія, традиціонная, въ наше время пріобрѣтаетъ все болѣе и болѣе себѣ послѣдователей; она вполне согласуется и съ христіанскимъ ученіемъ о богооткровеніяхъ. Преимущественно же она распространяется въ Англіи, гдѣ замѣняетъ собою анимистическую теорію Тейлора. Извѣстно, что въ числу защитниковъ традиціонной теоріи принадлежитъ и знаменитый государственный мужъ Англіи, Гладстонъ. Даже въ нынѣшнемъ году, какъ говорятъ газеты, въ «Good Words» онъ напечаталъ статью о сотвореніи міра въ духѣ этой теоріи. Дни творенія онъ считаетъ не днями въ 24 часа и не геологическими періодами, а главами, на которыя исторію мірозданія раздѣлилъ свое сочиненіе. Вмѣстѣ съ этимъ Гладстонъ утверждаетъ, что первая книга Библии не поэтическое произведеніе, а историческое повѣствованіе ²⁾.

Конечно и противъ этой теоріи существуютъ возраженія: но они не имѣютъ серьезнаго характера. Они существуютъ или во имя слѣпого позитивнаго ѳтверженія всего сверхъ-естественнаго, или во имя пристрастной філософской увѣренности въ достаточности естественнаго разума въ дѣлѣ изобрѣтенія религіи ³⁾. Приведемъ важнѣйшія изъ этихъ возраженій. Говорятъ: нельзя дѣлить истины на естественныя и сверхъ-естественныя, доступныя разуму и недоступныя. Всѣ онѣ одинаково доступны разуму; всѣ онѣ одинаково суть результаты его дѣятельности. Положеніе это однакоже ничѣмъ не доказанное. Напротивъ, только по предубѣжденію или пристрастію можно отвергать то несомнѣнное положеніе, что есть истины, доступныя нашему разуму, и есть истины, превышающія его; что именно послѣднимъ характеромъ отличаются всѣ истины религіозныя и нравственныя. Да и тѣ истины нравственности и религіи, которыя представляются намъ теперь столь простыми и естественными, не такими были на зарѣ человѣческа-

¹⁾ „Annales de philos. chret. ser. IV, v VII, p. 374. См. въ „Lehrbuch der Philosophie“ von Dr. Albert Stöckhl. T. 1. S. 477.

²⁾ «Нов. Время», 1890 г. апрѣля 20, № 5078.

³⁾ Эйхштеттскій профес. Штекль, напримѣръ, въ сочиненіи своемъ «Lehrbuch der Philosophie» тоже принадлежитъ къ числу противниковъ традиціонализма. Нижеправеденныя возраженія принадлежатъ ему.

го развитія. Всѣ онѣ были приняты не во имя неопровержимыхъ доводовъ разума; но во имя глубокихъ потребностей сердца; не разумомъ, а вѣрою. Какимъ же путемъ онѣ возникли первоначально въ человѣческомъ сознаниі? Вѣдь нельзя же думать, будто потребность въ религіи можетъ создать и самую религію; какъ нельзя думать, будто томительная жажда можетъ создать и самую воду утоляющую жажду. Говорятъ еще: путемъ причинности и цѣлесообразности мы устанавливаемъ правильныя отношенія между существами и предметами природы, открываемъ существующій между ними порядокъ: почему же тѣмъ же самымъ путемъ, при посредствѣ врожденныхъ, или созданныхъ нами идей, мы не можемъ устанавливать своихъ правильныхъ отношеній къ высочайшему Существо, не можемъ создавать истинной религіи? Отвѣчаемъ, потому же самому, почему еще Сократъ говорилъ: «какъ начнешь искать то, чего совсѣмъ не знаешь и, когда найдешь искомое, какъ удостовѣришься, что нашелъ то самое, чего искалъ?» Или потому же самому, почему гораздо позже Цицеронъ, разобравши въ своихъ «Тускуланскихъ бесѣдахъ» мнѣнія древнихъ философовъ о религіи, тоже говоритъ: «одному Богу вѣдомо, какое изъ этихъ мнѣній наиболѣе истинно; мы же не можемъ опредѣлить, какое изъ нихъ даже наиболѣе вѣроятное». А между тѣмъ дѣло идетъ объ учрежденіи или авторитетѣ высочайшемъ, властномъ, религіозномъ. Итакъ не человѣкъ устанавливаетъ свои правильныя отношенія къ Богу, создаетъ истинную религію; но самъ Богъ устанавливаетъ все это; человѣкъ же сохраняетъ только несчастную способность искажать все это. Лучшимъ доказательствомъ этой мысли служатъ и древнія суевѣрія и современный намъ агностицизмъ. Наконецъ, говорятъ: нельзя оспаривать у человечества возможности установить свои правильныя отношенія къ Божеству, или создавать истинную религію, потому что въ основѣ этого оспариванія лежитъ неправильное заключеніе *a non esse ad non posse* (отъ несуществующаго къ невозможному). Конечно, область возможнаго обширнѣе области дѣйствительнаго и заключать отъ несуществующаго къ невозможному было бы нелогично; но еще болѣе нелогично было

бы заключать отъ возможнаго (допустимъ эту возможность) къ необходимому, а *posse ad opotum*. Но кто докажетъ намъ эту возможность? Во всякомъ случаѣ, пока философы не создадутъ намъ своей разумной религiи и не установятъ своихъ правильныхъ отношенiй, будетъ ли то къ Универсу, Идеѣ, Силѣ, Однородности и пр.,—или къ живому Богу,—пока не докажутъ намъ всего этого съ непрекаемою убѣдительностію, мы вправѣ думать, что они берутся за дѣло для нихъ недоступное, превышающее силы ихъ разума; и что они *вземлются* (2 Кор. 10,5) на разумъ Божiй, усвоивъ своему разуму тавiя силы, которыя принадлежатъ одному только разуму Божественному. Повторяемъ, древнiя суевѣрiя и современный намъ агностицизмъ всего лучше подтверждаютъ это. Приведемъ слова Навиля. «Да, говоритъ онъ, философія оказала міру великія услуги. Она раскрыла безобразіе идолопоклонства; она указала разумную цѣль въ природѣ; она подмѣтила въ разумѣ глубокую потребность единства; она открыла въ совѣсти потребность добра и объяснила, въ чемъ оно должно состоять и выражаться; она возвысилась до созерцанiя свѣтлаго образа высшей красоты. Но, тѣмъ не менѣе, она не возстановила въ человѣчествѣ истинное понятіе о Богѣ. Ея призрачный свѣтъ, не имѣя должнаго средоточiя и необходимаго для себя источника, не былъ въ состоянiи просвѣтить вселенную. Она подготовила почву, но не вложила въ нее сѣмени, изъ котораго должны были возникнуть живыя и сильныя понятiя о Творцѣ, для того, чтобы истинное познаніе о Богѣ могло осѣнить все человѣчество». ¹⁾ Оказывается такимъ образомъ, что и современные намъ натуралисты, усиливающіеся доказать естественное развитіе религіознаго сознанiя, видѣ Откровенiй Божества, подкапываютъ подъ собою твердую почву и вдаются въ Сизифову работу.

Эберсъ, художникъ - реалистъ, идетъ по стопамъ современныхъ натуралистовъ и смѣло вторгается въ область Божественнаго откровенiя съ своими художественными картинами во имя натурализма. Что же, освѣщаетъ ли онъ намъ эту область какимъ-либо

¹⁾ Навиль, тамъ-же, стр. 14.

новымъ реалистическимъ свѣтомъ? Положительно нѣтъ. Онъ только искажаетъ ее, извращаетъ факты достовѣрные и производитъ величайшую путаницу понятій. Конечно, прошедшее можно понимать воображеніемъ, какъ настоящее—разсудкомъ. На этомъ основаніи художники воображеніемъ угадываютъ прошедшее, когда научнымъ образомъ узнать его нѣтъ никакой возможности. Но до какой же степени? Гдѣ границы дѣятельности ихъ воображенія? Безъ сомнѣнія, художникъ можетъ угадывать прошедшее, только подъ условіемъ вѣрности исторической дѣйствительности; иначе его угадываніе будетъ уже не угадываніемъ, а искаженіемъ, вымысломъ и сказкою. Но и доступное художнику угадываніе имѣетъ свои непереходимыя границы. Какой, напримѣръ, художникъ разгадаетъ намъ тайну появленія великихъ людей, создающихъ эпохи въ человѣчествѣ? Почему они появляются въ то или другое время, почему появляются такъ рѣдко, какъ развиваются, какъ сохраняются? Все это составляетъ тайну духа человѣческаго и тайну Провидѣнія. Никакимъ закономъ естественнаго развитія, наслѣдственности, атавизма и пр., которыми обыкновенно художники пользуются для разгадыванія прошлой дѣйствительности, нѣтъ возможности постигать эту тайну. И это само собою понятно. Чтобы вознестись до той высоты, на которой стояли великіе люди, творцы эпохъ, надобно самому быть натурой возвышенной,—надобно, какъ говоритъ Анбетоль, испытывать глубины духа, а не измѣрять и оцѣнивать эти глубины на основаніи нашей будничной реальной дѣйствительности. Это мы говоримъ о величійи человѣческомъ, о художественномъ воспроизведеніи жизни и дѣятельности великихъ людей, болѣе или менѣе доступномъ для художественнаго таланта. Но что сказать о явленіяхъ религіозныхъ, таинственныхъ, сверхъ-естественныхъ? Какой художникъ можетъ вторгаться въ эту область съ своею ограниченою фантазіею, безъ искаженія или оскорбленія истины? Натуралисту ничего другого не остается дѣлать въ этой области, какъ только замѣнять историческія событія своими вымыслами, подмѣнять дѣйствительные факты своими измысленіями, разрушать все сверхъ-естественное

и на мѣсто его вводитъ все естественное, выдавая свое убѣжденіе, будто бы научное, за несомнѣнную истину, за реальную дѣйствительность. Эберсъ такъ и дѣлаетъ. Какъ, въ самомъ дѣлѣ, не признать искаженіемъ и извращеніемъ библейскихъ фактовъ, когда романистъ тенденціозно ваставляетъ Иисуса Навина служить въ египетскомъ войскѣ и здѣсь пріобрѣсть большую военную опытность, когда тоже тенденціозно изображаетъ внутреннюю борьбу его при переходѣ отъ элогизма къ іеговизму, когда перемѣну имени Осія на имя Іисусъ усвояетъ не Моисею, какъ свидѣтельствуесть Библия, а Маріамъ, когда представляетъ Маріамъ молодою невѣстою, — а между тѣмъ эта невѣста была старшею сестрою Моисея, которому въ эту эпоху было 80 лѣтъ, и была старше Аарона, который въ это время имѣлъ 83 года (Исх. 7, 7)? Подобныхъ противорѣчій или искаженій Библии у Эберса есть много. Поэтому мы вправѣ сказать, что романистъ рисуетъ предъ нами не дѣйствительныя событія, не историческія личности, а только символы или образы тѣхъ естественныхъ силъ, существованіе которыхъ, по требованію его натуралистическихъ убѣжденій, надобно допустить для возникновенія той или другой эпохи, для поясненія тѣхъ или другихъ событій, для появленія тѣхъ или другихъ историческихъ личностей. Отсюда библейскія событія превращаются у Эберса въ миражи оптического обмана, библейскія личности исчезаютъ и въ ихъ одеждѣ появляются совершенно незнакомые намъ люди. Поэтому его новый романъ далеко не только отъ библейской истины, но и отъ художественной правды; его романъ есть только художественный синтезъ всѣхъ современныхъ софизмовъ въ области Откровенія. Поэтому же далѣе, вмѣсто выясненія истины, или картиннаго изображенія ея, онъ только сгущаетъ и усиливаетъ тьму натурализма и вводитъ величайшую путаницу понятій въ свѣтлую область вѣры и откровенія. Постараемся доказать это нѣкоторыми частнѣйшими картинами его романа.

Т. Стояновъ.

(Окончаніе будетъ).

БЕНИГНИЗМЪ И АТТРИЦИОНИЗМЪ.

ОЧЕРКЪ ИЗЪ ИСТОРИИ РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ МОРАЛИ

(по Дёллингеру и Рейшу).

Бенигнизмъ, его сущность и происхождение. Отзывъ о духовникахъ—бенигнистахъ кард. Беллармина. Отношеніе къ бенигнизму папской власти. Контриція и аттриція и виды послѣдней. Сущность аттриціонизма. Очеркъ его развитія. Крайности аттриціонизма. Аттриціонизмъ и иезуиты. Отношеніе къ аттриціонизму папской власти.

На ряду съ пробабализмомъ, о которомъ мы говорили въ предыдущемъ очеркѣ ¹⁾, и въ ббльшей или меньшей связи съ нимъ, въ римско-католической церкви въ 17 столѣтіи распространяются и другія частныя доктрины, столько-же несогласныя съ истиннымъ духомъ и требованіями христіанства и возникшія изъ того-же самаго «снисходительнаго» (*laxus*) моралистическаго направленія, на почвѣ котораго выросъ пробабализмъ. Таковы были *бенигнизмъ* и *аттриціонизмъ*. И тотъ и другой, подобно пробабализму, тѣсно примыкали къ ученію о таинствѣ покаянія.

Ученіе *бенигнистовъ* (противоположное направленіе называлось *ригоризмомъ*) имѣло своею цѣлю опредѣлить степень той строгости, какую долженъ проявлять духовникъ въ отношеніи къ кающемуся при таинствѣ покаянія, а сущность его заключалась въ низведеніи этой строгости до минимума. Въ статьѣ о пробабализмѣ было уже замѣчено, что широкое рас-

¹⁾ См. «Вѣра и Разумъ» 1890 г. кн. 4. Казуистика и судьбы ея въ римско-католической церкви.

простраивеніе къ началу 17 столѣтія обычая частой исповѣди угрожало тѣмъ, что въ таинствѣ покаянія болѣе важности будетъ придаваться самому исповѣданію грѣховъ, чѣмъ раскаянію грѣшника и его намѣренію исправиться и загладить свои грѣхи. Опасность эта была особенно близка въ тѣхъ случаяхъ, когда,—какъ это вошло въ обычай съ 16 вѣка,—во время, напр., большихъ церковныхъ праздниковъ, особенно на богомольяхъ, на исповѣдь приходило за-разъ очень много народа: тогда духовники легко могли считать себя въ правѣ для того, чтобы имѣть возможность выслушать всѣхъ, не выслушивать каждаго отдѣльно со всею обстоятельностью. Нѣкоторые казуисты и учили, дѣйствительно, что при большомъ стеченіи кающихся можно давать разрѣшеніе, выслушавъ исповѣдь только на половину. Такое ученіе было осуждено папою Иннокентіемъ XI въ 1679 г. ¹⁾ Но съ еще болѣею силою характеръ бенигнизма выразился въ ученіи объ образѣ дѣйствія съ тѣми изъ кающихся, которые признались, что они впали въ грѣхъ, одинъ или нѣсколько разъ уже исповѣданный ранѣе (*recidivi*), или—что извѣстный грѣхъ обратился у нихъ уже въ привычку (*consuetudinarii*), или—съ тѣми, относительно которыхъ духовникъ узналъ, что они живутъ въ условіяхъ, при которыхъ трудно избѣгать даннаго грѣха (*occasio peccati*). Духовники болѣе строгіе считали грѣшниковъ перваго и втораго рода недостойными разрѣшенія, если они, духовники, не были вполне убѣждены въ серьезности и рѣшительности намѣренія такихъ кающихся—избѣгать грѣха, и отказывали въ разрѣшеніи грѣшникамъ третьаго рода до тѣхъ поръ, пока послѣдніе не устраняли совершенно обстоятельствъ, располагавшихъ ихъ ко грѣху или не принимали рѣшительнаго на этотъ счетъ намѣренія; между тѣмъ проповѣдники «снисходительные» считали возможнымъ довольствоваться однимъ обѣщаніемъ кающагося перемѣнить жизнь, хотя-бы опытъ и допускалъ сомнѣніе въ чистосердечности и вѣрности такого обѣщанія. Сообразно съ этимъ, въ то время, какъ

¹⁾ Ранѣе—архіепископомъ Мехельнскимъ въ 1653 г. Ср. Concina, Theologia christ. 9, 340.

первые считали себя обязанными или имѣющими право въ нѣкоторыхъ случаяхъ—если не безусловно отказывать въ разрѣшеніи, то отлагать его на нѣкоторое время, послѣдніе разрѣшали, по тогдашнему выраженію, *toties quoties*, т. е., всѣхъ безъ исключенія приходившихъ къ нимъ на исповѣдь. Насколько «снисходительны» были воззрѣнія на данный предметъ нѣкоторыхъ бенедиктиновъ, можно видѣть, напр., изъ словъ іезуита Филіуччи (Filiucci), который утверждалъ, что «если духовный отецъ не видитъ достаточныхъ признаковъ истиннаго раскаянія, то онъ долженъ спрашивать кающагося, не гнушается ли онъ грѣховъ своихъ отъ всего сердца, и при удовлетворительномъ отвѣтѣ можетъ и долженъ ему вѣрить». «Если крестятъ того, кто утверждаетъ, что онъ еще не крещенъ, то почему же, спрашиваетъ другой іезуитъ, Фабри, не разрѣшать того, кто утверждаетъ, что онъ достаточно для того расположенъ?» Пала Иннокентій XI осудилъ слѣдующія бенедиктинскія положенія: «Частая исповѣдь и приобщеніе даже и у людей, проводящихъ языческую жизнь, служатъ знакомъ предупредѣленія ихъ къ блаженству». «Мы не обязаны сознаваться, если духовный отецъ спрашиваетъ насъ, обратился ли какой-либо грѣхъ у насъ въ привычку», «Кающагося, который приобрѣлъ, въ привычку, грѣшить, противъ закона божественнаго, естественнаго или церковнаго, не должно, хотя бы и не было никакой надежды на исправленіе,—ни отказывать въ разрѣшеніи, ни отлагать послѣдняго, если только онъ говоритъ (*ore profert*), что раскаивается и намѣренъ исправиться». «Иногда можно разрѣшать человѣка, живущаго въ такихъ, дающихъ ближайшій поводъ ко грѣху условіяхъ, которыя онъ *можетъ, но не хочетъ* устранить и даже прямо и намѣренно стремится къ нимъ». «Не должно избѣгать такихъ условій, если существуетъ какое-либо важное и приличное основаніе не избѣгать ихъ»¹⁾.

Сильную и справедливую характеристику духовниковъ—бенедиктиновъ даетъ извѣстный Белларминъ. «Они, говоритъ Белларминъ, въ своемъ невѣжествѣ и гордости развращаютъ

¹⁾ См. у Döllinger'a ss. 62. 63.

людей и запираютъ имъ путь къ истинному покаянію. Ибо не такъ бы легко грѣшили, если бы не такъ легко давалось разрѣшеніе. Приходятъ (на исповѣдь) люди, отягченные грѣхами и тысячу разъ впадавшіе въ одни и тѣ же грѣхи, приходятъ безъ всякихъ признаковъ раскаянія, за день до какого-нибудь большого праздника, или въ самый праздникъ и желаютъ тотчасъ же быть разрѣшенными и получить св. причащеніе; и мы, неразумные судіи и неправедные домоправители, возлагаемъ на всѣхъ ихъ руки и всѣмъ говоримъ: «разрѣшаю тебя; иди съ миромъ». Но горе намъ, когда господинъ будетъ истязаться съ рабами своими! Мы рабы, мы домоправители, а не господа; мы исполняемъ дѣло Божіе, а не свое собственное; мы прощаемъ оскорбленія, нанесенныя не намъ, а Богу... Потому-то и идутъ столь многіе въ адъ, хотя и бывають на исповѣди»... -). Другой итальянскій іезуитъ, современникъ Беллармина, Эмерико-де-Бонисъ († 1595) въ теплыхъ выраженіяхъ увѣщаетъ духовниковъ не давать разрѣшенія тотчасъ же «привычнымъ грѣшникамъ» (*consuetudinarij*). Но ~~в~~ ^в ~~не~~ ^{не} ~~много~~ ^{много} десятилѣтій спустя іезуиты хвалятся стеченіемъ ~~кажущихся~~ ^{кажущихся} въ ихъ храмахъ, утверждая, что «теперь преступленія заглаждаются скорѣе и ревностнѣе, чѣмъ они были совершены», и что «нѣтъ ничего болѣе обычнаго, какъ ежемѣсячная или еженедѣльная исповѣдь», такъ что «очень многіе согрѣшаютъ едва ли скорѣе, чѣмъ каются» ¹⁾.

Враговъ у бенигнизма было не мало и кромѣ Беллармина, причемъ особенно сильно это ученіе было осуждаемо богословами Франціи и Бельгіи. Можно даже сказать, что косвеннымъ образомъ бенигнизмъ былъ осуждаемъ и папами, такъ какъ многія анти-бенигнистическія сочиненія въ разное время были дозволены и одобрены ими, не смотря на всѣ проски и старанія противной стороны. Но *рѣшительно* и *принципально* бенигнизмъ, точно такъ-же какъ и пробабализмъ, не былъ осужденъ ни однимъ папою. И вообще, въ отношеніи къ бенигнизму папы поступали крайне непослѣдовательно. Въ то время, какъ одни изъ нихъ позволяли рѣзко-полемиче-

1) Ib. s. 63.

скія сочиненія противъ пробабиллизма ¹⁾, другіе осуждали подобныя сочиненія самымъ рѣшительнымъ образомъ ²⁾.

Католическіе богословы времени послѣ Тридентскаго собора различаютъ обыкновенно два вида раскаянія: полное или совершенное, *contritio perfecta* и несовершенное, *contritio imperfecta*; иначе первое называлось *contritio* въ собственномъ смыслѣ, второе—*attritio*. Подъ контриціей разумѣется то раскаяніе, при которомъ мотивомъ для сокрушенія о грѣхахъ является любовь къ Богу, и именно такая любовь, которою человѣкъ любитъ Бога какъ высшее Благо само по себѣ, заключающее въ себѣ самомъ всѣ свои совершенства (*amor benevolentiae, amor amicitiae, caritas*), а не только какъ благо для людей, какъ источникъ ихъ блаженства (такая любовь называлась *amor concupiscentiae*). Атриціей же называлось такое раскаяніе, при которомъ человѣкъ раскаивается въ содѣянныхъ грѣхахъ исключительно, или ближайшимъ образомъ потому, что сознаетъ ихъ мерзость, или потому, что чрезъ нихъ онъ можетъ лишиться вѣчнаго блаженства и подвергнуться вѣчному наказанію. Какъ относительно контриціи такъ и относительно атриціи богословы утверждаютъ, что она—сверхъ-естественна (*supranaturalis*), т. е. невозможна безъ сверхъ-естественнаго воздѣйствія божественной благодати и основывается на выше-естественномъ мотивѣ, въ противоположность такъ называемому *естественному раскаянію, attritio naturalis*, вытекающему изъ страха лишь временныхъ и земныхъ послѣдствій грѣха, или возникающему потому, что эти

¹⁾ Напр. De la fréquent communion Арнольда, Methodus remittendi et recipiendi peccata Лувенскаго профессора Гуммара Гюйгенса (Gummarus Huugens) и др.

²⁾ Въ 1668 г., напр., папа Климентъ IX чрезвычайнымъ рѣзкимъ брѣвѣ осудилъ Требникъ (Rituale) еп. алетскаго Давильона, обработанный въ анти-беневнистическомъ духѣ. Въ 1679 г. попало въ индексъ небольшое сочиненіе францисканца Эгидія Габріэля: Specimina moralis christianae et moralis diabolicae in praxi (1675),—вовсе не такъ рѣзко-полемическое, какъ слѣдовало бы ожидать по заглавію; но въ 1685 г. такая-же судьба постигла книгу противоположнаго направленія,—Pentalogus diaphoricus кармелита Карла ab Assumptione.

послѣдствія уже получили мѣсто; этому естественному раскаянію она безусловно отказываютъ въ нравственномъ достоинствѣ. Но, не смотря на это, различіе между контраціей и аттриціей такъ велико и существенно, что самъ собою долженъ былъ возникнуть вопросъ: достаточно ли для полученія разрѣшенія грѣховъ въ таинствѣ покаянія одной аттриціи, вытекающей исключительно только изъ страха вѣчнаго наказанія (*attritio formidolosa, servilis*), или же къ ней должно присоединиться и раскаяніе, основанное на любви къ Богу, по крайней мѣрѣ, въ извѣстной степени, *amor (initialis)*.

Взглядъ тѣхъ, которые оспаривали необходимость этой любви въ этомъ послѣднемъ смыслѣ, — они кратко назывались аттриціонистами, — такъ изложенъ въ сочиненіи французскаго епископа Людовика Абелли (Louis Abelly) «*Medulla theologiae*» (1651 г.): «Аттриція — удовлетворительна, если основывается на выше-естественномъ мотивѣ, напр., если кто-нибудь подъ воздѣйствіемъ св. Духа раскаивается во грѣхѣ потому, что послѣдній влечетъ за собою опасность подвергнуться вѣчному осужденію или потерять небесное блаженство, или — потому, что онъ, кающійся, при свѣтѣ вѣры сознаетъ, что совершеніе этого грѣха позорно для христіанина. Аттриція, возникающая изъ простаго страха ада — недостаточна, если страхъ этотъ есть то, что богословы называютъ «страхомъ рабски рабскимъ», *timor serviliter (formaliter) servilis*, т. е., такой страхъ, при которомъ человѣкъ избѣгаетъ грѣха исключительно въ виду наказанія; но она — достаточна, если страхъ этотъ есть *timor simpliciter servilis*, т. е., если человѣкъ не остается при простомъ страхѣ, но соединяетъ его, по крайней мѣрѣ «въ желаніи и на словахъ», *virtualiter et interpretative*, съ желаніемъ вѣчнаго блаженства и любовью къ Богу, и раскаивается во грѣхѣ, или принимаетъ намѣреніе исправиться какъ изъ боязни ада, такъ и для того, чтобы не потерять вѣчнаго блаженства и не навлечь на себя Божественнаго гнѣва. Но любовь къ Богу въ аттриціи есть не совершенная любовь (*amor perfectae caritatis*); каковою она является въ контраціи, а такая, которая заключается въ добродѣтели надежды, — любовь, которою мы любимъ Бога не

за то, что Онъ безконечно благъ и достоинъ любви самъ по себѣ, а за то, что Онъ есть нашъ Благодѣтель»¹⁾).

Терминъ *attritio* впервые встрѣчается у богослововъ 13 столѣтія, именно у Александра Гальскаго, Альберта Великаго и Вильгельма Парижскаго, а затѣмъ входитъ въ употребленіе у схоластиковъ. Этимъ терминомъ они обозначаютъ однако только меньшую степень контриціи, и если позднѣе они понимаютъ подъ нимъ такъ называемую *attritionem formidolosam*, то учатъ слѣдующимъ образомъ: такъ какъ для полученія прощенія грѣховъ требуется отъ кающагося контриція, то аттриція для того, чтобы быть достаточною для этой цѣли, должна обратиться въ контрицію, или, по другимъ, — признававшимъ между тою и другою специфическое различіе и, потому, считавшимъ невозможнымъ развитіе первой въ послѣднюю, — контриція въ концѣ концовъ должна заступить мѣсто аттриціи; это происходитъ: по однимъ, вслѣдствіе известной, воспомоществуемой Божественной благодати, дѣятельности самого человѣка во время приготовленія его къ таинству покаянія, особенно — вслѣдствіе выполненія эпитимій, которыя прежде предшествовали разрѣшенію; по другимъ, вслѣдствіе соединеннаго съ священническимъ разрѣшеніемъ подающаго освящающей благодати. Къ изложенному схоластики присоединяли еще иногда ученіе о томъ, что контриція сопровождается прощеніемъ грѣховъ прежде священническаго разрѣшенія, такъ что послѣднее только констатируетъ полученное прощеніе, подобно объявленію іудейскихъ священниковъ объ исцѣленіи кого-либо отъ проказы, между тѣмъ какъ аттриція внѣ таинства покаянія такимъ свойствомъ не обладаетъ, потому что она только въ немъ впервые дѣлается контриціею. Но при всемъ этомъ до-тридентскіе, схоластическіе богословы отнюдь не были аттриціонистами въ строгомъ смыслѣ; въ этомъ можно убѣдиться уже по тому одному, что они признавали и всячески старались доказать безусловную для всѣхъ, въ томъ числѣ и для *homines contriti*, обязательность таинства

1) См. у Dollinger'a, s. 69. Ученіе Абелья есть аттриціонизмъ въ его болѣе чистомъ видѣ и далеко отъ тѣхъ крайностей, въ какныя пришли его позднѣйшіе единомышленники. А. З.

покаянія. Собственный-же аттриціонизмъ возникъ послѣ тридентскаго собора и основанія для себя старался—справедливо или несправедливо—находить именно въ опредѣленіяхъ этого собора.

Въ 4 главѣ 14 засѣданія собора (1561) контриція въ общемъ опредѣляется какъ сокрушеніе души о содѣянныхъ грѣхахъ и отвращеніе отъ нихъ, соединенное съ намѣреніемъ болѣе не грѣшить: человекъ, согрѣшившій послѣ крещенія, предуготовляется къ отпущенію грѣховъ чрезъ раскаяніе, которое должно быть соединено съ вѣрою въ Божественное милосердіе и намѣреніемъ (*votum*) выполнить все остальное, что требуется для полученія разрѣшающей благодати въ таинствѣ покаянія. Далѣе поясняется: «хотя иногда раскаяніе это бываетъ уже совершенно чрезъ любовь (*aliquando caritate perfectam esse contingat*) и (потому) примиряетъ человекъ съ Богомъ еще прежде, чѣмъ онъ приступитъ къ таинству покаянія, однако не должно приписывать способности этого примиренія одной контриціи безъ намѣренія приступитъ къ таинству (*sine voto sacramenti*)». Затѣмъ соборъ учитъ: «несовершенное раскаяніе, вытекающее обыкновенно изъ мысли о гнусности грѣховъ или изъ страха ада и наказанія и называемое аттриціею, если оно исключаетъ желаніе грѣшить и соединено съ надеждою на прощеніе грѣховъ,—не только не дѣлаетъ человекъ лицомъ-ромъ и еще болѣшимъ грѣшникомъ, но есть даръ Божій и дѣйствіе—хотя и не живущаго въ человекѣ, а только движущаго его Св. Духа, дѣйствіе, воспомоществуемый которымъ кающійся предуготовляетъ себѣ путь къ праведности. И хотя само по себѣ, помимо таинства покаянія, оно не можетъ привести грѣшника къ оправданію, однако оно располагаетъ его къ полученію Божественной благодати въ этомъ таинствѣ»¹⁾. Приведенное мѣсто о значеніи аттриціи ближайшимъ образомъ было направлено противъ Лютера, какъ это видно изъ 5 правила собора, осуждающаго слѣдующее положеніе, осужденное, между прочимъ, въ папской буллѣ противъ Лютера 1520 г.: «Раскаяніе, происходящее отъ того, что человекъ размышляетъ о тяжести, множествѣ и гнус-

¹⁾ См. у D. s. 71.

ности своихъ грѣховъ и о томъ, что онъ за нихъ можетъ потерять вѣчное блаженство и подпасть вѣчному наказанію, отнюдь не есть истинное и полезное сокрушеніе о грѣхахъ, если даже и соединено съ намѣреніемъ исправиться, и не предуготовляетъ человѣка къ полученію благодати; напротивъ, оно дѣлаетъ человѣка лицомъ промъ и еще бѣльшимъ грѣшникомъ и есть сокрушеніе вынужденное, а не добровольное»¹⁾.

Очевидно, что приведенныя положенія собора ни въ какомъ случаѣ не говорятъ со всею ясностію о томъ, что основанная на одномъ только страхѣ наказанія аттриція достаточна для полученія таинственного разрѣшенія; они даже скорѣе предполагаютъ, чѣмъ исключаютъ то возрѣніе, по которому эта аттриція имѣетъ значеніе лишь постольку, поскольку она, при помощи Божественной благодати, можетъ привести къ раскаянію, требующемуся для полученія благодати разрѣшающей. Вообще соборъ, по словамъ историка его кардинала Паллавичини (Pallavicini) «желалъ осудить заблужденіе еретиковъ, не признающихъ за страхомъ наказанія никакого нравственнаго достоинства, а не рѣшить школьный вопросъ о томъ, достаточенъ ли для прощенія грѣховъ этотъ страхъ не только безъ совершеннаго раскаянія, но даже и безъ несовершенной любви»²⁾. Необходимо однако замѣтить, что въ первоначальномъ изложеніи своего ученія объ аттриціи соборъ, по сообщенію упомянутаго историка его, рѣшительно признавалъ достаточность аттриціи для совершенія таинства покаянія (*sufficere ad sacramenti hujus constitutionem*), и что это изложеніе было замѣнено вышеприведеннымъ только тогда, когда одинъ испанскій епископъ указалъ на то, что не всѣ авторитетные богословы держатся относительно аттриціи такого именно мнѣнія.

Мысль о достаточности аттриціи, проистекающей исключительно изъ страха наказанія, открыто и со всею ясностію впервые была высказана въ половинѣ 16 столѣтія доминиканцами Францискомъ Викторіа и Доминикомъ Сото, — съ слѣдующимъ, впрочемъ, ограниченіемъ: *attritio formidolosa* доста-

1) См. ib. ib.

2) См. у D. s. 72.

точна только для тѣхъ людей, которые *при доброй вѣрѣ, bona fide*, аттрицію признають за контрицію, т. е. въ невинномъ невѣдѣніи принимаютъ свое, въ сущности недостаточное, раскаяніе за достаточное; Сото говоритъ при этомъ, что ученіе о томъ, что аттриція въ таинствѣ покаянія обращается въ контрицію—хотя и истинно, но не особенно древне, ибо древніе отцы признавали необходимость контриціи въ строгомъ смыслѣ, а въ другомъ мѣстѣ, — что ученіе это есть только мнѣніе схоластиковъ, мнѣніе хотя, быть можетъ, и истинное, но не такое, чтобы на него можно было положиться въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ дѣло идетъ о вѣчномъ блаженствѣ или осужденіи.

Ученикъ Викторіа, Мельхиоръ Каю, и современникъ его, саламанскій докторъ, Генрихъ (Henricus) уже не принимали этого ограниченія и признавали достаточность даже и *сознательной аттриціи* (*attritio cognita*). Доминиканецъ Людвигъ Лонецъ первый назвалъ мнѣніе о достаточности сознательной аттриціи согласнымъ съ опредѣленіемъ тридентскаго собора. Особенно широко мнѣніе это распространилось послѣ того, какъ столпы іезуитскаго ордена Суарецъ и Васкецъ взяли его подъ свое покровительство; Суарецъ, однако, не признавалъ его вполне безопаснымъ и безусловно-вѣрнымъ и даже допускалъ для умершихъ въ аттриціи возможность вѣчнаго осужденія. Вообще, большинство аттриціонистовъ 16 вѣка проводили свой взглядъ еще довольно умѣренно и съ постоянными оговорками относительно того, что взглядъ этотъ не древне-церковный и не всеобщій.

«Но что эти, говоритъ папа Бенедиктъ XIV, предлагали съ осторожностію, то позднѣйшіе, сдѣлавшись самонадѣянными вслѣдствіе увеличенія числа ихъ сторонниковъ, утверждаютъ безъ всякой сдержанности и ограниченія; да, они нисколько не сомнѣваются въ томъ, что противоположное мнѣніе, требующее отъ кающагося, по крайней мѣрѣ, хотя начальной любви къ Богу (*aliquem charitatis amorem, saltem initialem*), достойно порицанія и запрещенія (*censura afficere*), считая его совершенно невѣроятнымъ, опаснымъ, противнымъ тридентскому собору и *implicite* этимъ соборомъ осужден-

нымъ» ¹⁾. И дѣйствительно, 17 столѣтіе — особенно въ первой половинѣ—было временемъ широкаго господства аттриціонизма—какъ теоретическаго, такъ и практическаго. Аттриціонисты этого времени прямо уже называютъ свое ученіе всеобщимъ (*communissima*), и, стараясь основать его на выше-приведенномъ опредѣленіи тридентскаго собора, утверждаютъ, что противоположное ученіе со времени этого собора утратило всякую вѣроятность, или, по крайней мѣрѣ, можетъ заявлять претензію, -- благодаря тому, что прежде защищалось нѣкоторыми видными богословами, — на вѣроятность только внѣшнюю и то весьма малую. А іезуитъ Леру (Le Roux) признавалъ аттриціонизмъ столь безопаснымъ, что являющійся мотивомъ аттриціи страхъ вѣчнаго наказанія называлъ «началомъ и вѣнцомъ премудрости» ²⁾.

Въ аргументаціи аттриціонистовъ даннаго времени особенно часто встрѣчается два слѣдующія доказательства:

1) Такъ какъ контриція сама по себѣ уже сопровождается прощеніемъ грѣховъ, то священническое разрѣшеніе становится вообще бездѣйственнымъ, если простая аттриція недостаточна даже и при исповѣди, и таинство покаянія не можетъ считаться ничѣмъ инымъ, какъ таинствомъ мертвыхъ (т. е. таинствомъ, которое можетъ имѣть какое-либо значеніе только въ виду смерти).

2) Въ Ветхомъ Заветѣ контриція имѣла, конечно, мѣсто, но не требовалось никакой исповѣди для полученія прощенія грѣховъ; Христосъ предписалъ исповѣдь, — дѣло весьма трудное и само по себѣ; если теперь должно признать при ней еще необходимость контриціи и если на аттрицію нельзя смотрѣть какъ на нѣчто, достаточествующее для прощенія грѣховъ, то христіанамъ, въ сравненіи съ іудеями, путь ко спасенію былъ бы не облегченъ, а затрудненъ. Но это противорѣчитъ той истинѣ, что законъ евангельскій снисходительнѣе къ человѣку, чѣмъ законъ Моисеевъ, и слову Христа, что иго Его благо и бремя Его легко ³⁾. Согласно съ этой

¹⁾ См. у D. s. 75.

²⁾ См. у D. s. 76.

³⁾ См. у D. s. 77.

аргументаціей, христіане какъ будто имѣють ту «привиллегію», что имъ предъявляются менѣе высокія нравственныя требованія, чѣмъ іудеямъ до Христа.

Отъ аттриціонизма, безусловно отрицающаго необходимость любви къ Богу, какъ мотива къ покаянію, недалеко и до отрицанія необходимости для христіанина любви къ Богу вообще. Если отъ человѣка трудно и, потому, не должно требовать этой любви въ то время, когда онъ приступаетъ къ таинству, въ которомъ надѣется получить благодатное прощеніе всѣхъ своихъ грѣховъ, то еще, очевидно, труднѣе требовать отъ него проявленій этой любви въ его обыденной жизни, когда онъ, естественно, вообще менѣе вспоминаетъ и думаетъ о Богѣ, чѣмъ предъ исповѣдальнымъ аналоемъ. Вообще, было бы непослѣдовательно отвергать необходимость любви къ Богу въ такой важный и существенный моментъ религіозно-нравственной жизни человѣка, какъ таинство покаянія, и признавать необходимость ея въ остальное время. Къ такому, дѣйствительно, заключенію и пришли нѣкоторые аттриціонисты еще въ концѣ 16 и началѣ 17 столѣтія. Напримѣръ, у Габріэля Васкеца, этого перваго іезуита-пробабилиста, мы находимъ слѣдующее ученіе: заповѣдь любви къ Богу обязательна только въ случаѣ крайней необходимости и именно не для всѣхъ, но только для того, кто совершилъ смертный грѣхъ и не имѣетъ возможности, однако, почему-либо принести покаяніе. Еще яснѣе и подробнѣе училъ іезуитъ Тамбурина, ссылаясь на авторитетъ извѣстнаго казуиста Азора (Azor): «заповѣдь любви, утверждалъ онъ, дана исключительно для оправданія грѣшниковъ, и обязательна, слѣдовательно, только тогда, когда грѣшникъ, не имѣя возможности приступитъ къ таинству покаянія (*quia sacra poenitentia non est in promptu*), не имѣетъ никакого иного средства для своего оправданія, кромѣ проявленія контриціи, которая всегда въ извѣстной степени заключаетъ въ себѣ прежде всего проявленіе любви къ Богу. Вышеупомянутый іезуитъ Леру признаетъ «несомнѣнно истиннымъ» то положеніе, что «человѣкъ, 40 лѣтъ прожившій безбожникомъ и затѣмъ въ простой аттриціи получившій таинственное разрѣшеніе и вскорѣ послѣ того лишившійся разума, имѣетъ право

на вѣчное блаженство, хотя бы до самаго конца своей жизни не возлюбилъ Бога». Подобнымъ же образомъ училъ лютихскій іезуитъ Слаутеръ (Slaughter) и нѣкот. др. Съ теченіемъ времени чудовищное ученіе о томъ, что христіанинъ не обязанъ любить Бога, развивалось аттриціонистами все болѣе и болѣе. Въ концѣ первой половины 17 столѣтія французскій іезуитъ Антуанъ Сирмондъ въ своемъ сочиненіи «Защита добродѣтели» (*La défense de la vertu*, 1641 г.) выставилъ слѣдующее положеніе: «Заповѣдь о любви къ Богу, какъ заповѣдь отрицательная, безусловно обязательна: мы не должны ненавидѣть Бога ни формально, — подобно діаволу, ни матеріально, — чрезъ преступленіе Его закона. Какъ положительная заповѣдь, она обязываетъ насъ любить Бога *дѣятельно* (*effectiv*), т. е. творить Его волю, соблюдать 10 заповѣдей. Но невозможно утверждать, что мы обязаны любить Бога кромѣ того еще и *чувствозательно* (*affectiv*), т. е. кромѣ 10 заповѣдей выполнять еще заповѣдь любви къ Богу, какъ отличную отъ первыхъ»¹⁾.

Хотя ученіе Сирмонда было осуждено папою (Иннокентіемъ XI) и даже, если вѣрить Гуртеру, было отвергнуто самимъ іезуитскимъ орденомъ, однако подобныя же возврѣнія и послѣ Сирмонда проводились многими аттриціонистами іезуитами съ полною опредѣленностію: Таеъ, напримѣръ, іезуитъ *Мойа*, совершенно согласно съ Сирмондомъ, признавалъ, что «положительная заповѣдь любви къ Богу есть не какая-либо частная, но общая, выполняемая чрезъ выполненіе другихъ заповѣдей». Нѣкоторые аттриціонисты пытались назначить сроки, въ предѣлахъ которыхъ человекъ можетъ ни разу не проявить любви къ Богу, напримѣръ, — 5 лѣтъ. Впрочемъ, были и такіе, которые считали достаточнымъ для человека «совершить актъ любви къ Богу» только одинъ разъ въ жизни, а іезуитъ Трессъ категорически заявлялъ, что «человекъ ни въ началѣ, ни въ теченіе своей нравственной жизни не обязанъ любить Бога», — положеніе, которое осуждено было даже папою Александромъ VIII, не смотря на то, что

¹⁾ См. у D. s. 78

къ аттриціонизму вообще этотъ папа относился довольно благосклонно ¹⁾).

Другимъ естественнымъ послѣдствіемъ развитія аттриціонизма было признаніе достаточности такъ называемой *естественной аттриціи* (*a. naturalis*), о которой было замѣчено въ началѣ настоящаго очерка, т. е. того раскаянія, которое мотивируется исключительно страхомъ временныхъ, въ настоящей еще жизни получающихъ мѣсто послѣдствій грѣха. Это признаніе можно встрѣтить у многихъ іезуитовъ-казуистовъ 17 столѣтія. И если большинство изъ нихъ утверждали, что *естественная* аттриція достаточна только въ тѣхъ случаяхъ, когда кающійся самъ лично считаетъ ее за *сверхъ-естественную* (см. выше о различіи между этими двумя родами аттриціи) или временныя бѣдствія признаетъ именно наказаніемъ Божиимъ за грѣхи ²⁾, то были все-таки и такіе, которые достаточность естественной аттриціи признавали почти безъ всякихъ оговорокъ ³⁾; нѣкоторые же думали даже, что для полученія таинственнаго разрѣшенія грѣховъ *«достаточно скорбеть о томъ, что недостаточно скорбили»* ⁴⁾.

Наиболѣе ревностными сторонниками и защитниками аттриціонизма, какъ это отчасти можно было видѣть изъ предыдущаго, въ 17 столѣтіи являются іезуиты. Въ аттриціонизмъ они видѣли или желали видѣть послѣднее, такъ сказать, слово римско-католической церкви по извѣстному вопросу, такъ какъ выводили это ученіе изъ опредѣленій тридентскаго собора и были увѣрены, что противоположное ученіе со времени этого собора отнюдь не можетъ и не должно быть признаваемо общецерковнымъ: оно потерпѣло ту же самую участь, какой подвергнулись и многія другія мнѣнія, сначала бывшія вѣроятными, но затѣмъ осужденныя папами и потому потерявшія вѣроятность; конечно, оно, и послѣ тридентскаго собора

1) См. у D. s. 79.

2) Эскобаръ, Мойя, Фабри и др.

3) Такъ, напр., Иннокентій XI осудилъ слѣдующее положеніе, весьма, очевидно, неопредѣленное и растяжимое: «Probabile est, sufficere attritionem naturalem, modo honestam».

4) Dolor sufficiens est cum sacramento dolere, quod non satis doleas. Такъ учили аттриціонисты Sa, Navarro и Bauny. D. s. 81, пр. 1.

не сдѣлалось еретическимъ; но теперь оно ложно и безразсудно (Шантеро и Д. Вива). Поэтому, іезуиты всѣми силами старались сдѣлать и выставить аттриціонизмъ не только господствующимъ, но прямо единственнымъ по данному предмету ученіемъ ордева, и тѣхъ, весьма впрочемъ немногихъ, сотоварищей своихъ по ордену, которые уклонялись отъ аттриціонизма, упрекали именно въ отсутствіи единомыслія и единогласія съ орденомъ (такъ было, напр., въ началѣ 18 ст. съ іезуитомъ Hagscouet). Вѣрность свою аттриціонизму іезуиты сохранили, какъ увидимъ, и на все послѣдующее время до настоящаго столѣтія включительно, такъ что въ общемъ аттриціонизмъ съ полнымъ основаніемъ можетъ быть названъ одною изъ характерныхъ чертъ именно іезуитской морали.

Крайности аттриціонизма скоро подверглись нападеніямъ со стороны представителей болѣе строгаго моралистическаго направленія. Полемика противъ аттриціонизма начала была во Франціи извѣстнымъ уже намъ по своей полемикѣ съ пробаблистами Арнольдомъ, который въ 1641 г. выступилъ противъ аттриціонистическаго ученія объ обязанности любви къ Богу Сирмонда и написалъ затѣмъ нѣсколько полемическихъ сочиненій противъ другихъ аттриціонистовъ; а въ 1653 г. Лонуа (Lanoue) издалъ книгу, которая считается однимъ изъ лучшихъ опроверженій аттриціонизма¹⁾. Въ Бельгии въ 60-хъ годахъ XVII столѣтія появляются рѣзкія анти-аттриціонистическія сочиненія Вольфа (подъ псевдонимомъ Lyrus), Фарвана и др. Въ 1667 г. лувенскій богословскій факультетъ отправилъ въ Римъ депутацію, состоявшую изъ упомянутаго Вольфа, его сотоварища по ордену Ламберта Ледру и профессоровъ Віанена и Штейерта съ цѣлю добиться осужденія 100 лаясистиическихъ тезисовъ, выставленныхъ іезуитами, и защитить свое ученіе отъ нападковъ послѣднихъ. Послѣ 12-лѣтняго пребыванія въ Римѣ депутація успѣла достигнуть того, что 65 изъ этихъ тезисовъ были, дѣйствительно, осуждены папою Иннокентіемъ XI. Положенія же, выставленные лувенскимъ факультетомъ, были изслѣдованы и признаны правильными римскою инкви-

1) Eclaircissement de cette celebre et importante question, si le concil de Trente a décidé ou déclaré, que l'attrition conçue par la seule crainte etc. Paris, 1685

зиціею. Изъ нихъ къ ученію объ аттриціи ближайшимъ образомъ относились слѣдующія: 1) Рабскій (*servilis*) страхъ предъ вѣчнымъ осужденіемъ самъ по себѣ отнюдь не представляетъ ничего дурного, напротивъ, онъ—хорошъ и полезенъ; но на немъ исключительно основанная аттриція при таинствѣ покаянія недостаточна для оправданія человѣка (т. е. для прощенія грѣховъ), ибо для полученія разрѣшающей благодати необходимы вѣра, надежда и любовь къ Богу ради Его самого (т. е. какъ къ высшему благу самому по себѣ). 2) Истинная аттриція съ *намыреніемъ* болѣе не грѣшнить должна соединять искреннюю скорбь о содѣянныхъ грѣхахъ, исключаящую *желаніе* грѣшнить, но она не заключаетъ въ себѣ той совершенной любви (*caritas*), которая примиряетъ человѣка съ Богомъ прежде, чѣмъ онъ, человѣкъ, въ дѣйствительности приступаетъ къ таинству покаянія. 3) Въ кающемся должна, однако, быть хотя и несовершенная, но все-таки истинная любовь къ Богу, которою онъ любитъ Бога какъ источника всякаго правосудія, и, потому, отвращается отъ своихъ грѣховъ. Эта любовь называется *caritas affectu super omnia*, въ отличіе отъ лежащей въ основѣ контриціи *caritatis effectu super omnia*.

Но какъ бы то ни было, до 18 столѣтія противъ принциповъ аттриціонизма возставали только частныя лица, да нѣкоторые изъ богословскихъ факультетовъ (кромѣ упомянутаго лувенскаго еще парижскій): Теперь же аттриціонизмъ осуждается голосомъ цѣлой помѣстной церкви, именно, французской. *Собраніе французскаго духовенства* (*Assemblée du clergé de France*), бывшее въ 1700 г., осудило, между многими другими, слѣдующія два положенія: а) «Раскаяніе, вытекающее изъ страха ада, достаточно помимо какой бы то ни было любви къ Богу, помимо даже всякой мысли о Богѣ, оскорбляемомъ грѣхами, ибо такое раскаяніе—благо и сверхъ-естественно (*honestum et supernaturalis*)»¹⁾. б) «Триденскій соборъ до такой степени опредѣленно призналъ достаточность аттриціи безъ любви, что отрицающихъ эту достаточность предалъ анаемѣ». Въстѣ съ тѣмъ соборъ выразилъ сожалѣніе о томъ, что папы Александръ VII и Иннокентій XI осудили рядъ во-

¹⁾ Это положеніе соборъ призналъ даже ведущимъ къ ереси.

обще лаксистическихъ, а въ томъ числѣ и аттриціонистическихъ положеній не въ такой формѣ, которая дѣлала бы обязательнымъ принятіе этого осужденія для всей католической церкви, т. е. не въ формѣ собственно-папскихъ декретовъ, а въ формѣ декретовъ инквизиціи (которые не были обязательны для Франціи). Осудивши аттриціонизмъ, соборъ высказалъ и положительное ученіе о необходимости любви къ Богу въ кающемся. Она необходима для полученія разрѣшающей благодати въ таинствѣ покаянія точно такъ же, какъ и тогда, когда человѣкъ уже взрослымъ приступаетъ къ таинству крещенія. Несомнѣнно, что по ученію тридентскаго собора, отъ кающагося не требуется «совершенное раскаяніе» (контриція); однако, никто не имѣетъ права считать себя достаточно расположеннымъ къ разрѣшенію, если, помимо *вѣры и надежды*, не началъ еще *любить* Бога, какъ источникъ всякаго правосудія. Требуемое отъ кающагося намѣреніе—начать новую жизнь и исполнять Божественныя заповѣди было бы невозможно, если бы онъ прежде всего не позаботился о выполненіи первой и важнѣйшей заповѣди,—любить Бога всѣмъ сердцемъ, или, по крайней мѣрѣ, если бы онъ не принялъ твердаго рѣшенія постараться выполнить эту заповѣдь при помощи благодати Божіей.

Громадное вліяніе, какъ на всѣ опредѣленія собора, такъ въ частности, и на опредѣленія его относительно аттриціонизма, имѣлъ знаменитый Боссюэтъ. Ревностный противникъ лаксистической морали и, въ частности, аттриціонизма, онъ всѣми силами старался расположить членовъ собора къ принципиальному осужденію этой морали. Въ горячей и убѣдительной рѣчи къ собору онъ доказывалъ необходимость этого осужденія и рѣшительно объявилъ, что если, сверхъ ожиданія, соборъ откажется произнести достойный французской церкви приговоръ надъ лаксизмомъ, то онъ, Боссюэтъ, одинъ, за свой страхъ, возвыситъ голосъ противъ зла и предъ всѣмъ міромъ объявитъ осужденіе столь опасныхъ заблужденій. Своей цѣли онъ достигъ благодаря въ значительной степени поддержкѣ со стороны извѣстной де-Ментенонъ, раздѣлявшей образъ мыслей Боссюэта и пользовавшейся неограниченнымъ

вліяніемъ на Людовика XIV ¹⁾. Что же касается до остальныхъ членовъ собора, то далеко не всѣ изъ нихъ въ души были на сторонѣ Боссюэта, но, какъ ни старались несогласные съ нимъ затруднить достиженіе намѣченной имъ цѣли, въ концѣ концовъ всѣ однако подписались подъ соборнымъ опредѣленіемъ.

Но если Боссюэтъ и не встрѣтилъ полного сочувствія къ себѣ въ своихъ отношеніяхъ къ аттриціонизму со стороны членовъ собранія 1700 г., то несомнѣнно все-таки, что именно онъ былъ выразителемъ возрѣнія на данный предметъ громаднаго большинства современныхъ ему французскихъ богослововъ и истиннымъ представителемъ взгляда на аттриціонизмъ французской церкви той эпохи. По крайней мѣрѣ, послѣ 1700 года аттриціонизмъ во Франціи почти не имѣлъ защитниковъ ²⁾, въ особенности послѣ того какъ Сорбонна—(къ ней присоединились въ этомъ случаѣ и факультеты реймскій, нантскій и каенскій)—еще рѣзче и опредѣленнѣе, чѣмъ соборъ 1700 г., осудила аттриціонизмъ (въ 1716 г.).

Впрочемъ, въ 18 вѣкѣ аттриціонизмъ теряетъ свой кредитъ не только во Франціи, но въ значительной мѣрѣ и во всей вообще католической Европѣ ³⁾. Не говоря уже о Бельгіи—этой всегдашней противницѣ списходительной морали, аттри-

¹⁾ Самое разсужденіе по вопросу о лаксизмѣ было позволено собору королемъ по совѣту Ментенонъ, внушенному ей тѣмъ же Боссюэтомъ. Самъ же лично король былъ совершенно несвѣдущъ въ религиозныхъ вопросахъ, и, пожалуй, скорѣе даже склоненъ былъ не позволить осудить ту доктрину, на основаніи которой его духовникъ никогда не отказывалъ ему въ разрѣшеніи. Боссюэтъ разсказываетъ, что когда однажды король случайно узналъ изъ одного сочиненія, что заповѣдь о любви къ Богу составляетъ основаніе христіанской жизни, то сказалъ ему: «объ этомъ я никогда не слыхалъ; мнѣ никто объ этомъ ничего не говорилъ». См. у D. s. 277.

²⁾ Исключеніе составляютъ, кажется, только парижскій профессоръ Оноре Турнели (*Praelectiones theologicae* 1725 г.) и епископъ турскій Растиньякъ,—оба, впрочемъ, аттриціонисты очень умѣренные; возрѣнія ихъ напоминаютъ возрѣнія уже извѣстнаго намъ Абельи (см. выше).

³⁾ Здѣсь нужно разумѣть аттриціонизмъ теоретическій. На практикѣ же аттриціонизмъ продолжалъ существовать въ широкихъ размѣрахъ. Капуцинъ да-Бергамо разсказываетъ (въ 1753 г.), что современники его, когда имъ приходилось слышать проповѣдь о необходимости по крайней мѣрѣ *начальной* любви къ Богу, громко роптали, какъ будто слышали какую-нибудь ересь См. у D. s. 299.

ціонизмъ оспаривается теперь *большинствомъ* богослововъ Ита-
ліи и католической Германіи и нѣкоторыми—Испаніи. За-
щитниками его теперь являются исключительно уже одни іезу-
иты, и защитниками такими-же ревностными, какими были
они въ отношеніи къ пробабилizmu. Изъ іезуитовъ защитни-
ковъ аттриціонизма въ 18 вѣкѣ болѣе замѣчательны тѣ, ко-
торые дѣйствовали уже послѣ того, какъ іезуитскій орденъ
формально былъ уничтоженъ папою Климентомъ XIV (1773 г.),
именно Больжени и Форъ (Faure). Больжени (р. 1733 † 1811 г.)
говоритъ въ своемъ двухъ-томномъ трудѣ «о любви къ Богу»
относительно аттриціи слѣдующее: «по мнѣнію всѣхъ аттри-
ціонистовъ, аттриція достаточна только въ томъ случаѣ, если
исключаетъ намѣреніе грѣшить, и, потому, не могутъ считаться
достаточно расположенными къ полученію разрѣшающей бла-
годати—ни тотъ, кто думаетъ, что «можно было грѣшить,
если бы не было ада», ни даже тотъ, кто раскаивается во
грѣхахъ исключительно изъ страха «чувственныхъ наказаній»
(*poena sensus*) или даже—изъ страха вѣчнаго осужденія (*poena
damni*) и потери вѣчнаго блаженства; но это послѣднее раз-
личеніе есть чисто спекулятивное (т. е. теоретическое); въ
дѣйствительности-же со «страхомъ чувственныхъ наказаній»
всегда неразрывно соединенъ и «страхъ осужденія»; но этотъ
послѣдній страхъ—не рабскій, а сыновній и, потому, заклю-
чающій въ себѣ въ то же время и любовь къ Богу». Очеви-
дно, что эта послѣдняя любовь есть не что иное, какъ *amor
conspicentiae* прежнихъ аттриціонистовъ; но, вопреки пос-
лѣднимъ, Больжени утверждаетъ, что только такая именно
любовь и возможна для человѣка; и та «совершенная» лю-
бовь, которую богословы называютъ еще *amor benevolentiae*,
мыслимая отлично и отдѣльно отъ этой, есть любовь «*шме-
рическая*» и «ложная идея квіетистовъ и янсенистовъ»¹⁾.
Ясно, что Больжени—крайній аттриціонистъ.—Такимъ же
былъ и другой изъ упомянутыхъ нами эксъ-іезуитовъ, Форъ,
современникъ Больжени. Отрицая, подобно послѣднему, су-
щественное различіе между аттриціей и контриціей, онъ утвер-
ждалъ, что аттриція, въ общепринятомъ значеніи этого тер-

1) См. у D. с. 343.

мина, вполне достаточно для получения прощенья грѣховъ не только въ таинствѣ покаянія, но даже и помимо этого таинства. Если тридевятскій соборъ признавалъ достаточность аттриціи только для *таинственного* разрѣшенія, то это—потому, что онъ подъ аттриціей въ данномъ случаѣ разумѣлъ нѣчто совершенно иное, именно раскаяніе, которое на самомъ дѣлѣ не достаточно, но кающимся принимается за достаточное; это—*мнимое* раскаяніе, состоящее въ томъ, что грѣшникъ, не чувствуя достаточно сянлаго и глубокаго раскаянія въ дѣйствительности, только *думаетъ*, что онъ раскаивается должнымъ образомъ—*contritio existimata* прежнихъ богослововъ, на мѣсто которой аттриціонисты 17 и 18 столѣтій, вслѣдствіе неправильнаго пониманія опредѣленія тридентскаго собора, поставили раскаяніе, вытекающее изъ страха вѣчнаго наказанія (ада). Соборъ требуетъ раскаянія въ содѣянныхъ грѣхахъ, соединеннаго съ намѣреніемъ болѣе не грѣшить. Если же кающійся не имѣетъ такого раскаянія, но, при доброй вѣрѣ, *думаетъ*, что имѣетъ, то все-таки получаетъ прощенье отъ грѣховъ въ таинственномъ разрѣшеніи. Въ противномъ случаѣ невозможно было бы назвать, вмѣстѣ съ соборомъ, таинство покаянія великимъ благодѣяніемъ Божиимъ для христіанъ. Последнее положеніе Форъ аргументируетъ извѣстнымъ уже намъ образомъ. Церковь, согласно съ ученіемъ Христа, вмѣняетъ грѣшнику покаяніе въ непремѣнную обязанность. Но если на ряду съ этой обязанностію необходимо было бы считать обязательнымъ еще то раскаяніе, которое требовалось для прощенья грѣховъ въ Ветхомъ Завѣтѣ, и, именно, настолько обязательнымъ, что оно не можетъ быть замѣнено ничѣмъ другимъ (*si contritio illa insupplebilis est sicuti ante sacramenti institutionem*), то выходило бы, что наложенное на людей Ветхаго Завѣта иго закона Христомъ было не облегчено, но, по малой мѣрѣ, удвоено. Обычный взглядъ аттриціонистовъ, по которому, до Христа отъ чело- вѣка требовалось совершенное раскаяніе, а отъ христіанъ, имѣющихъ таинство покаянія—только аттриція, въ томъ смыслѣ, какой соединяють съ этимъ словомъ сами аттриціонисты, неудовлетворителенъ. Должно, напротивъ, признать, что если чье-либо раскаяніе и несовершенно въ томъ смыслѣ, что не-

достаточно сильно и глубоко, или что соединенное съ нимъ желаніе загладить свои грѣхи и исправиться не достаточно твердо, то таинство покаянія восполняетъ этотъ недостатокъ, по крайней мѣрѣ, у тѣхъ, кто не по своей винѣ (*inculpabiter*) его не знаетъ. И только при этомъ предположеніи можно сказать, что польза и необходимость исповѣди вознаграждаютъ трудность требуемаго Христомъ отъ людей признанія во всѣхъ содѣянныхъ грѣхахъ. Итакъ, обобщаетъ Форъ свое ученіе, если кто-либо думаетъ, хотя бы и ошибочно, что онъ имѣетъ требуемое раскаяніе, то относительно такого человѣка невозможно сказать, что онъ по своей винѣ заграждаетъ путь благодати, и таинственное разрѣшеніе является для него средствомъ, восполняющимъ недостатки его раскаянія и оправдывающимъ его отъ грѣховъ. Сообразно съ этимъ, духовникъ совершилъ бы тяжкій грѣхъ, если бы отказалъ въ разрѣшеніи «привычному грѣшнику» или «рецидивисту», который на его вопросъ: раскаивается ли онъ во грѣхахъ отъ всего сердца и имѣетъ ли намѣреніе исправиться? отвѣчалъ бы (и слѣдовательно, думалъ, хотя даже и ошибочно) утвердительно ¹⁾.

Аттриціонистическіе взгляды, хотя и въ болѣе умѣренной формѣ, сохранились въ іезуитскомъ ордѣнѣ ²⁾, какъ было замѣчено, и до настоящаго времени. Какъ на іезуитовъ аттриціонистовъ текущаго столѣтія можно указать на Дегарба (*Deharbe*) ³⁾, Пальміери ⁴⁾ и Гуртера ⁵⁾, Дегарбъ и Пальміери опровергаютъ, правда, ученіе Бользени о невозможности любви къ Богу, какъ къ Высочайшему Благу самому по себѣ, а не какъ только къ нашему Благодѣтелю (*propter bonitatem absolutam, non propter bonitatem relativam*); но Дегарбъ при этомъ говоритъ, что не смотря на всю основательность доводовъ, въ силу которыхъ изъ ученія тридентскаго собора выводится необходимость, по крайней мѣрѣ, начальной люб-

¹⁾ См. у D. s. 349. 350.

²⁾ Іез. орденъ былъ, какъ извѣстно, восстановленъ въ 1814 г.

³⁾ *Die vollkommene liebe Gottes...* Regensburg 1856.

⁴⁾ *Tractatus de poenitentia.* Roma 1879. *Insbrucker Zeitschrift für katholische Theologie.* 1881, s. 325.

⁵⁾ *Insbr. Zeitschr. ib.* s. 325. Ср. ergo же *Theologiae dogm. compendium.* 1879, s. 369.

ви къ Богу, сторонники противоположнаго мнѣнія всегда могутъ проводить это мнѣніе, *оставаясь вполнѣ правовѣрными (salva fide)*; а Пальміери склоненъ думать, вмѣстѣ съ Болъжени, что любовь къ Богу какъ къ Высшему Благу *для насъ*, т. е. *amor concupiscentiæ* (или, какъ самъ Пальміери, *amor familiaritatis*), достаточна даже и для контриціи (за которой слѣдуетъ прощеніе грѣховъ и внѣ таинства покаянія). Подобно этому и третій изъ названныхъ іезуитовъ, Гуртеръ, допускаетъ, что мнѣніе, по которому, т. н., несовершенная любовь къ Богу «оправдываетъ» грѣшника внѣ таинства покаянія, «не совсѣмъ обосновательно (*nicht so ganz gründlos*)».

— Намъ остается еще сказать нѣсколько словъ объ отношеніяхъ къ аттриціонизму папъ, — этихъ, по католическому возрѣнію, видимыхъ главъ церкви и непогрѣшимыхъ выразителей истинно-христіанскаго ученія. Въ общемъ, отношенія эти были совершенно тѣ же, что къ пробабилizmu и бенигнизму: то же отсутствіе единства во взглядѣ на сущность предмета у различныхъ папъ, тотъ же нерѣшительный и непослѣдовательный образъ дѣйствій, тѣ же взаимныя противорѣчія и, наконецъ, то же нежеланіе разсмотрѣть предметъ принципиально и однажды навсегда высказаться о немъ вполнѣ опредѣленно и положительно. Вполнѣ возможно сказать, что отношенія къ аттриціонизму папской власти измѣнялись со вступленіемъ на престолъ cadaго новаго папы — въ зависимости или отъ его личныхъ взглядовъ и убѣжденій, или отъ взглядовъ и убѣжденій приближенныхъ къ нему и имѣвшихъ на него вліяніе лицъ, или отъ условій времени. Лучшимъ доказательствомъ сказаннаго служатъ слѣдующіе факты.

Когда въ Бельгіи во второй половинѣ 17 столѣтія стали, какъ мы уже знаемъ, быстро одно за другимъ появляться противу-аттриціонистическія сочиненія, то ни одно изъ нихъ не было запрещено римскою цензурой. Но въ то же время инквизиціонное собраніе, бывшее подъ предсѣдательствомъ папы Александра VII 5 мая 1667 г., обнародовало декретъ, въ которомъ говорилось слѣдующее: вопросъ «о достаточности аттриціи, возникающей изъ страха ада, для полученія разрѣшающей благодати въ таинствѣ покаянія *помимо какого-либо*

акта любви къ Богу¹⁾? служитъ предметомъ горячихъ и довольно соблазнительныхъ для вѣрующихъ споровъ между богословами; по совѣщаніи съ инквизиціей папа запрещаетъ подъ страхомъ отлученія — открыто признавать богословски-несостоятельнымъ или унижать какъ положительное, такъ и отрицательное рѣшеніе этого вопроса (*alicujus theologicae censurae alteriusve injuriae aut contumeliae nota taxare*), до тѣхъ поръ, пока св. престолъ не выскажется по нему со всею определенностію; въ томъ же декретѣ ученіе аттриціонистовъ, отрицающихъ въ аттриціи необходимость какой-либо любви къ Богу, называется преобладающимъ взглядомъ ученыхъ богослововъ того времени (*sententia, negans necessitatem aliqualis dilectionis Dei in attritione ex metu gehennae concepta hodie inter scholasticos communior videtur*). Впрочемъ Александръ VII осудилъ нѣсколько положеній крайняго аттриціонизма. Болѣе рѣшительно дѣйствовалъ противъ аттриціонизма Иннокентій XI; именно: при немъ увѣнчалась успѣхомъ лувенская депутація съ Вольфомъ во главѣ и одобрено инквизиціею противу-аттриціонистическое ученіе лувенскаго факультета; при немъ же появилось сочиненіе пользовавшагося его благосклонностію епископа касторійскаго Іоанна Нееркасселя (Neercassel) подъ заглавіемъ *Amor poenitens* (1683 г.), въ которомъ доказывалась необходимость любви къ Богу и болѣе строгой практики покаянія²⁾; крайній же аттриціонизмъ Иннокентій XI осуждалъ безъ всякой пощады. Но при его преемникѣ Александрѣ VIII полемическія сочиненія противъ аттриціонистовъ

1) An illa attritio, quae concipitur ex metu gehennae, excludens voluntatem peccandi cum spe veniae, ad impetrandam gratiam in sacramento poenitentiae requirat insuper aliquem actum dilectionis Dei?

2) Нееркассель, между прочимъ, называлъ людей, чувствующихъ одну только аттрицію (*attriti*) не имѣющими любви къ Богу (*divino amore vacui*). Характерное замѣчаніе противъ этого было сдѣлано въ псевдонимномъ, іезуитскомъ сочиненіи *in librum cui titulus est Amor poenit. animaduersiones* (1684): «такъ какъ аттриція должна исключать намѣреніе грѣшить, то *attritus* имѣетъ вмѣстѣ и желаніе и намѣреніе въ свое время и на своемъ мѣстѣ выполнить какъ всѣ другія заповѣди, такъ и первую и величайшую заповѣдь любви къ Богу, хотя и не выполняетъ еще ея совершенно. Онъ выполняетъ ее, какъ отрицательную, т. е. не ненавидитъ Бога, но намѣренъ въ свое время выполнить ее и какъ положительную». См. у D. s. 93.

подвергаются сильному гоненію со стороны инквизиціи, и книга Нееркасселя въ 1690 г., а чрезъ 3 года и упомянутая выше книга Лонуа, насчитывавшая себѣ теперь уже 40 лѣтъ, попадаютъ въ индексъ. Иннокентій XII относился къ аттриціонизму, особенно крайнему, съ такою же строгостію, какъ Иннокентій XI, но первый папа 18 столѣтія, Климентъ XI (1700—1721), былъ явный аттриціонистъ; правда, инквизиція и индексъ-конгрегація при немъ старались оставаться нейтральными въ полемикѣ аттриціонистовъ съ ихъ противниками и бѣльшею частію безпрепятственно пропускали полемическія сочиненія обѣихъ сторонъ; но личныя аттриціонистическія убѣжденія самого папы съ неоспоримою ясностію выразились въ его знаменитой буллѣ «Unigenitus» (1713 г.). Въ этой буллѣ между прочимъ было осуждено множество тезисовъ, въ которыхъ выражалось ученіе о необходимости любви къ Богу, какъ непремѣннаго условія дѣйствительнаго исполненія евангельскаго закона и истинно-христіанской жизни,— условія, при которомъ всѣ наши дѣйствія получаютъ свою послѣднюю цѣль въ Богѣ; въ нѣкоторыхъ же изъ этихъ тезисовъ, какъ въ 44, 46, 47, 49—57, слово *любовь* понималось даже въ самомъ широкомъ смыслѣ любви всякой вообще, хотя бы и только дѣйствительной и начальной,—такіе тезисы, очевидно, были весьма далеки отъ требованій крайняго ригоризма; въ осужденіи тезисовъ 87 и 88 ясно выразилась мысль о безусловной достаточности страха наказаній какъ мотива раскаянія. Извѣстно, что булла «Unigenitus» возбудила неудовольствіе даже среди самихъ католиковъ, и многіе изъ нихъ совершенно справедливо указывали на ея противорѣчіе съ св. писаніемъ и обще-церковнымъ преданіемъ, съ церковными канонами и ученіемъ древнихъ папъ и на то, что булла эта даетъ сильное и опасное оружіе въ руки представителей антихристіанской лаксистической морали ¹⁾. Справедливость требуетъ однако замѣтить, что булла эта не дала торжества аттриціонизму (который, какъ мы знаемъ, еще задолго до нея началъ подвергаться нападкамъ современниковъ), и папы послѣ Климента XI продолжали относиться къ нему по преж-

1) См. у D. s. 327—332.

нему различно и непоследовательно; такъ что Бенедиктъ XIV имѣлъ полное право сказать, что вопросъ объ аттриціи по прежнему оставался открытымъ и возбуждалъ горячіе споры (*adhuc sub iudice lis est; adhuc impune pro una et altera sententia dimicatur*)¹⁾. Такъ было до 1871 года, — до времени канонизаціи и возведенія въ достоинство непогрѣшимаго учителя церкви знаменитаго Лигуори²⁾. При всей умѣренности и осторожности выраженій, Лигуори былъ, несомнѣнно, сторонникъ аттриціонизма. Отличіе его отъ предшествовавшихъ аттриціонистовъ заключается развѣ только въ томъ, что вопросъ объ аттриціи онъ разсматривалъ преимущественно съ точки зрѣнія вѣроятности различныхъ о ней мнѣній. По его мнѣнію, и очевидно, вполне правильному — въ извѣстномъ декретѣ Александра VII (см. выше) выражалось не только снисходительное отношеніе къ аттриціонизму, но въ извѣстной степени — и одобреніе ему, по крайней мѣрѣ, за нимъ признано было большинство защитниковъ; если бы папа не желалъ обозначить это ученіе какъ нравственно-безопасное и какъ такое, которому вполне можно слѣдовать на практикѣ, то, указывая на его болѣшую, въ сравненіи съ противоположнымъ ученіемъ, распространенность безъ всякаго неодобренія, этимъ самымъ давалъ бы поводъ къ заблужденію въ томъ, отъ котораго зависитъ спасеніе многихъ душъ, а думать о папѣ, какъ о виновникѣ заблужденій, Лигуори, конечно, не могъ никоимъ образомъ. Но, утверждая, что въ декретѣ Александра VII рѣчь идетъ именно объ аттриціонизмѣ въ той его формѣ, въ которой онъ признаетъ достаточность раскаянія, вытекающаго изъ страха ада, *безъ какой бы то ни было любви къ Богу*, Лигуори самъ лично не отважился однако на такую крайность и свой собственный взглядъ выразилъ въ слѣдующей туманной, но все-таки очевидно-аттриціонистической формулѣ: раскаяніе, вытекающее изъ страха ада, достаточно только *не безъ нѣкоторой* начальной любви къ Богу, хотя бы, съ другой стороны, эта любовь и не была преобла-

1) См. у D. s. 298.

2) Подробнѣе объ этой канонизаціи см. въ нашемъ предыдущемъ очеркѣ въ 4 кн. «В. и Р.» Мы нарочно не упоминали Лигуори въ числѣ аттриціонистовъ 18 ст., намѣреваясь сказать о немъ въ данномъ мѣстѣ.

дающимъ чувствомъ въ душѣ грѣшника (*non sine aliquo initiali Dei amore, absque eo quod sit praedominans*). Впрочемъ, Лигуори признавалъ, что любовь къ Богу *implicite* заключается въ самой аттриціи, такъ какъ послѣдняя соединяетъ въ себѣ страхъ предъ Божественнымъ правосудіемъ и надежду на прощеніе грѣховъ и на вѣчное блаженство. Ученіе многихъ аттриціонистовъ, по которому для прощенія грѣховъ достаточно и раскаяніе изъ страха временныхъ послѣдствій грѣха, если только послѣдствія эти разсматриваются грѣшникомъ какъ наказаніе Божіе, Лигуори признавалъ *болѣе вѣроятнымъ*, чѣмъ противоположное, но практически болѣе безопаснымъ считалъ послѣднее. Точно также, считая равно вѣроятными и положительное и отрицательное рѣшенія вопроса: долженъ ли человѣкъ, всю жизнь приступавшій къ таинству покаянія съ одной только аттриціей, проявить контрицію хотя на смертномъ одрѣ? Лигуори совѣтовалъ на практикѣ слѣдовать положительному рѣшенію ¹⁾. Въ концѣ концовъ, не смотря на всѣ старанія Лигуори занять средину между слишкомъ строгими и слишкомъ снисходительными моралистами, ясно, что, при всей умѣренности и осторожности выраженій, Лигуори *въ сущности* былъ аттриціонистъ не изъ самыхъ умѣренныхъ, хотя, конечно, и не такой, какъ Форъ или Больжени.

Возведеніе Лигуори на степень общецерковнаго непогрѣшимаго учителя, мнѣніямъ котораго всякій истинный католикъ можетъ и долженъ слѣдовать безъ всякихъ колебаній и опасеній за ихъ религіозно-нравственное достоинство, имѣло по отношенію къ аттриціонизму совершенно то же значеніе, какое имѣло оно по отношенію къ пробабилizmu: *implicite* оно заключало въ себѣ рѣшительное признаніе аттриціонизма, въ той именно формѣ его, какую находимъ у Лигуори, ученіемъ всей католической церкви; а установленный годомъ ранѣе догматъ папской непогрѣшимости навсегда отнялъ у католичества возможность измѣнить или ослабить это значеніе безъ противорѣчія съ самимъ собою, опять таки точно такъ же, какъ было это съ пробабилзмомъ.

А. З—въ.

¹⁾ См. у D. s. 459.

ГРЕЧЕСКІЕ ТРАГИКИ И СОФИСТЫ.

(Литературно-философское движеніе въ Аѳинахъ послѣ Персидскихъ войнъ).

(Окончаніе *)

Софисты. Монтескье, одинъ изъ философовъ-политиковъ XVIII вѣка въ одномъ изъ своихъ сочиненій («О величїи и паденїи Рима») говоритъ, что «для свободы одинаково пагубно какъ большое несчастье, такъ и большое счастье». Для Аѳинянъ побѣда при Саламинѣ, конечно, была большимъ счастьемъ, но съ этого самаго времени Аѳиняне приобрѣли себѣ злѣйшаго врага — Спарту, которая ни какъ не могла примириться съ гегемонїею аѳинскаго государства, и брѣвотубиственная война не заставила себя слишкомъ долго ждать. Эта война была пагубна для аѳинскаго государства. Раньше этого не мало хлопотъ было у Аѳинянъ съ союзниками. Внутри аѳинскаго государства развилась сильная борьба партій. Наконецъ, къ этому же времени относится развитіе въ аѳинскомъ обществѣ *анти-религіозныхъ, анти-моральныхъ и анти-соціальныхъ* идей.

Здѣсь мы остановимся только на указанныхъ идеяхъ, развившихся въ аѳинскомъ обществѣ. Вотъ въ общихъ чертахъ эти идеи: I. *Боговъ не существуетъ.* Боги, о которыхъ говорятъ поэты и признавать которыхъ учатъ съ дѣтства, суть люди, которыхъ обоготворили послѣ ихъ смерти. Нѣкоторые изъ умер-

*) См. журн. «Вѣра и Разумъ» 1890 г. № 10.

шихъ царей обоготворены были съ политической цѣлю. Не только не слѣдуетъ признавать этихъ боговъ; но и вообще никакихъ боговъ не существуетъ. Да если бы и существовали боги, познать ихъ мы не можемъ; слѣдовательно, мы не можемъ знать, чего они требуютъ отъ насъ. II. Для насъ существуетъ одна *природа*; но въ ней существуетъ необходимость, не допускающая вмѣшательства чьей-либо воли. Въ основаніи этой природы находятся *атомы* и *пустота*; ничего другого въ ней не существуетъ, исключая движенія и различныхъ измѣненій, т. е. сочетанія и разъединенія атомовъ. III. Мы принадлежимъ той же природѣ и наше *тѣло* состоитъ изъ сочетанія тѣхъ же атомовъ. Кромѣ тѣла и измѣненій, въ немъ происходящихъ, ничего въ насъ не существуетъ. Душа есть пустой звукъ, не имѣющій реального значенія. Такимъ образомъ, страхъ передъ смертію и боязнь будущихъ, ожидаемыхъ загробомъ мученій, не имѣютъ смысла; для человѣка все кончается съ разрушеніемъ его тѣла. IV. По природѣ не существуетъ ни *хорошаго*, ни *дурного*, ни *добраго*, ни *злого*, ни *справедливаго*, ни *несправедливаго*. Люди выдумали и согласились признавать одно добрымъ, другое злымъ, одно справедливымъ, другое несправедливымъ. Для человѣка *то—добро*, что ему *приятно*, что доставляетъ ему удовольствіе; напротивъ, *то—зло*, что ему *неприятно*. Чувственные удовольствія всѣмъ пріятны: они-то и составляютъ добро. Все, что выходитъ изъ области ощущеній, есть иллюзія. Если и кажется иногда, что человѣкъ поднимается выше чувственныхъ удовольствій и руководится другими болѣе идеальными чувствами и стремленіями, то эти чувства и стремленія все же не выступаютъ изъ предѣловъ *личныхъ расчетовъ* и *личныхъ интересовъ*, корень которыхъ находится въ чувственной природѣ субъекта. Такимъ образомъ, если о добрѣ и злѣ судить *по природѣ*, то для насъ добро состоитъ прежде всего въ чувственномъ удовольствіи, даѣе—во всемъ, что вообще *пріятно* и *полезно* намъ, что удовлетворяетъ нашимъ личнымъ интересамъ. напротивъ, зло—то, что причиняетъ намъ боль и страданіе и что вредитъ нашимъ личнымъ интересамъ. V. Что касается въ частности *справедливаго* и *несправедливаго*, то, какъ сказано, *по природѣ* не су-

существуетъ ни того, ни другого; справедливое и несправедливое существуютъ только *по закону*. Естественное право или право по природѣ есть *право сильнаго*; сильный долженъ господствовать надъ слабымъ. Дѣйствіе этого права по природѣ мы видимъ прежде всего у животныхъ. Руководясь указаніями природы, нужно признать то же и по отношенію къ людямъ. Говорятъ, что—справедливо, чтобы дѣти повиновались родителямъ. Но у животныхъ, живущихъ по природѣ, мы не видимъ этого. Да и генеалогія боговъ показываетъ противное. Тотъ—правъ, кто захватилъ власти въ свои руки, будетъ ли то въ семьѣ или въ государствѣ; только при этомъ условіи, т. е. при полной независимости можно удовлетворить всѣмъ своимъ страстямъ и достигнуть высшаго блага въ жизни. Тирани наслаждается этимъ благомъ. Законы существуютъ для слабыхъ, но не для сильнаго, который самъ предписываетъ эти законы, руководясь своими личными интересами; такимъ образомъ, *справедливо — то, что выгодно и полезно сильнѣйшему*. VI. Государство и его институты суть также созданіе людей, а не существуютъ по природѣ.

Указанія на то, что всѣ, сгруппированныя нами здѣсь, *анти-религіозныя, анти-моральныя и анти-соціальныя* идеи проникли въ рассматриваемое нами время въ Аѳинское общество, находятся у Платона, Ксенофонта, Аристофана и другихъ.

Съ перваго взгляда можетъ показаться, что эти крайне отрицательныя идеи имѣютъ общее съ тѣми освободительными началами, которыя проповѣдывали трагики. Мы не станемъ отрицать того, что развитіе ихъ находится въ нѣкоторой связи съ послѣдними; но между тѣми и другими существуетъ громадная разница, простирающаяся до противоположности. Трагики не проповѣдывали атеизма; они отвергали только Гомеровскихъ боговъ, нападаая на приписываемыя имъ свойства и дѣйствія, которыя и для человѣка были бы стыдомъ и позоромъ; такимъ образомъ, они стремились провести въ массу зрителей представленія о божествѣ болѣе возвышенныя и идеальныя. Насколько высокое представленіе имѣлъ Софокль объ умѣ человѣка, какъ началѣ, отличномъ отъ тѣла, достаточно видно изъ того, что нами было сказано въ своемъ мѣстѣ. Что

касается началъ нравственности, то нечего и говорить о какомъ-либо сходствѣ между тѣмъ, что проповѣдывали трагики, и тѣмъ, что заключаютъ въ себѣ указанныя анти-моральныя идеи. Въ послѣднихъ проповѣдуется то, противъ чего такъ сильно возставали трагики, а именно: безграничный произволъ и господство животной природы съ ея низкими страстями и распущенностію. Справедливость, во имя которой ратовали всѣ трагики, безсовѣстно попирается и топчется въ грязь. На законъ, который долженъ быть воплощеніемъ справедливости и охраною слабаго отъ произвола сильнаго, смотрятъ, какъ на тирана людей (*ὁ νόμος τυράννος ὢν τῶν ἀνθρώπων*), стѣсняющаго ихъ свободу. Само государство съ его институтами есть стѣсненіе для человѣка. Это-ли патриотизмъ, которымъ воодушевлены были трагики?

Тѣмъ не менѣе при всей противоположности крайне-отрицательныхъ идей и освободительныхъ началъ трагиковъ есть нѣкоторая связь между тѣми и другими. Крайне-отрицательныя идеи укрываются подъ тѣмъ знаменемъ освободительныхъ началъ. Съ этой стороны трагики являются косвеннымъ образомъ отвѣтственными въ появленіи крайне-отрицательныхъ идей. Не даромъ нѣкоторые думаютъ, что Эсхиль долженъ былъ удалиться изъ Аѣинъ вслѣдствіе обвиненія его въ нечестіи. Едва ли и Еврипида оставляли въ покоѣ; по крайней мѣрѣ, Аристофанъ особенно сильно нападалъ на него въ своихъ комедіяхъ. Конечно, не безопасно затрогивать народныя, исторически сложившіяся, религіозныя и нравственныя возрѣнія, хотя, съ другой стороны, неизбежно настааетъ умственная зрѣлость въ народѣ. Великое событіе, на которое мы не разъ указывали (побѣда грековъ надъ персами), нарушило постепенное нормальное развитіе аѣинскаго государства. Началось особенно сильное демократическое движеніе; послѣдовалъ большой наплывъ въ Аѣины разнородныхъ элементовъ изъ разныхъ мѣстъ Греціи, особенно — изъ окраинъ: Малой Азіи и Великой Греціи; вмѣстѣ съ этимъ послѣдовалъ наплывъ новыхъ религіозныхъ и политическихъ идей, по преимуществу — изъ тѣхъ же окраинъ. Аѣины сдѣлались центромъ борьбы всѣхъ этихъ элементовъ и идей. Уже у Эскила въ одной изъ его

трагедій мы видимъ, что Евмениды жалуются на *новыхъ боговъ* въ Афинахъ. Умственное движеніе, смѣна идей, самыя событія совершаются такъ быстро, что остановиться на чемъ-нибудь серьезно не было времени. Страсти разыгрывались. Не удивительно, что дурные инстинкты человѣческой природы проявляли себя на той же аренѣ.

Но кто же были непосредственными виновниками и разработчиками тѣхъ анти-религіозныхъ, анти-моральныхъ и анти-соціальныхъ идей, на которыя указано нами выше? Съ самой древности до XIX столѣтія не выражалось сомнѣнія въ томъ, что виновниками крайне-отрицательныхъ идей въ Афинахъ были *софисты*. Въ XIX столѣтіи въ защиту софистовъ первый высказался Гегель. Эта защита высказана была съ высшей философской точки зрѣнія, или точнѣе—съ точки зрѣнія собственной философской системы Гегеля. При этомъ Гегель не отвергаетъ того, что софисты развивали крайне-отрицательныя идеи. Это самое и ставитъ онъ въ заслугу софистамъ, называя нѣкоторыхъ изъ нихъ глубокими мыслителями, напр., Протагора и Горгія. Они поняли и выразили собою естественный ходъ умственнаго развитія въ исторіи. Но самымъ сильнымъ защитникомъ софистовъ въ наше время является извѣстный своими учеными трудами по исторіи Греціи вообще и греческой философіи въ частности англійскій писатель—*Гротъ*. Ему вторитъ другой англійскій писатель—*Льюисъ*, который въ своей «Исторіи философіи» заявляетъ свои права на первенство по времени новаго взгляда на софистовъ въ сравненіи съ Гротомъ, хотя уступаетъ ему первенство въ эрудиціи и доказательствахъ. Эти писатели положительно отрицаютъ то, чтобы софисты могли развить анти-религіозныя, анти-моральныя и анти-соціальныя идеи. Аргументація Грота сильна и разнообразна. Остановимся нѣсколько на этой аргументаціи.

По Гроту, не слѣдуетъ принимать за историческую истину то, что Платонъ говоритъ въ своихъ сочиненіяхъ о софистахъ. Онъ былъ врагомъ софистовъ; поэтому, представилъ ихъ не такими, каковы они были въ дѣйствительности: то, что написано Платономъ о софистахъ, есть карриатура на нихъ. Но и въ карриатурѣ Платона на софистовъ нельзя найти того,

что вообще думаютъ о греческихъ софистахъ. На основаніи тѣхъ же сочиненій Платона слѣдуетъ различать софистовъ первой генераціи и софистовъ второй генераціи. Крайне отрицательныя идеи проповѣдуютъ у него софисты второй генераціи. Что же касается софистовъ первой генераціи, куда относятся: *Протагоръ*, *Горгій*, *Продикъ*, *Гиппій*, то къ нимъ самъ Платонъ относится съ уваженіемъ. Эти софисты не проповѣдуютъ у него крайне-отрицательныхъ идей въ области морали и политики; напротивъ, говорятъ назидательныя рѣчи, не выступая изъ предѣловъ народныхъ воззрѣній и принятыхъ въ общежитіи нравственныхъ правилъ; такова рѣчь Продика о выборѣ жизни Геркулесовъ, а также рѣчи Протагора. Эти софисты были *риторами*. Другое дѣло—софисты второй генераціи. Они занимаютъ *эристику*. Но это явленіе объясняется вліяніемъ Сократа и его метода, съ которымъ успѣли познакомиться софисты. Въ этомъ случаѣ Сократъ долженъ быть названъ первымъ софистомъ: онъ своимъ методомъ породилъ эристику въ Аѣинахъ. То—ошибка историковъ, особенно нѣмецкихъ, что они признаютъ какую-то *софистику* (Sophistik) и считаютъ софистовъ отдѣльною философскою школою или сектою съ извѣстнымъ одинаковымъ методомъ и направленіемъ. Въ дѣйствительности не было такой школы. Софисты суть не что иное, какъ профессиональные учителя, которые преподавали юношамъ различныя спеціальныя науки: математику, музыку, грамматику, астрономію, особенно — ретику. Съ послѣднею часто соединяли мораль и политику. Каждый изъ нихъ переходилъ изъ города въ городъ, прибрѣталъ себѣ учениковъ и за уроки получалъ извѣстную плату по взаимному соглашенію. Особенно они стремились въ Аѣины. Платонъ (и Ксенофонтъ) нападаютъ на софистовъ за то, что они за свои уроки получали плату и за деньги продавали свои знанія и мудрость, чего въ Греціи до того времени не дѣлалъ ни одинъ философъ. Такимъ образомъ, въ Греціи, по замѣчанію Грота и Льюиса, такимъ, какъ Платонъ и Ксенофонтъ, казалось предосудительнымъ то, что въ наше время является обычнымъ и естественнымъ. Этимъ нельзя мотивировать того, что софисты развивали передъ своими учениками крайне отрицательныя

идеи. Аѣинскіе граждане не могли допустить того, чтобы ихъ дѣтямъ сообщались такія идеи; они были достаточно компетентными въ томъ, чтобы понимать вредъ отъ этихъ идей. Да и молодые люди не стали бы въ такомъ случаѣ слушать софистовъ и платить имъ деньги за уроки. Если бы, дѣйствительно, софисты проповѣдывали крайне отрицательныя идеи, то Аѣиняне немедленно удаляли бы ихъ изъ города; но они не только не дѣлаютъ этого, напротивъ, какъ мы видимъ, софисты приняты въ лучшихъ аѣинскихъ домахъ и т. д.

Исслѣдованія Грота показали, что вопросъ о греческихъ софистахъ требуетъ по крайней мѣрѣ пересмотра, если не измѣненія установившагося взгляда на нихъ, что успѣло уже отразиться на историко-философской литературѣ. Но если согласиться съ Гротомъ въ томъ, что софисты не развивали въ аѣинскомъ обществѣ крайне-отрицательныхъ идей, то вопросъ: кто были виновниками этихъ идей, остается открытымъ. Уже ли эти идеи существовали только въ діалогахъ Платона? Но о существованіи ихъ и развитіи въ аѣинскомъ обществѣ говорятъ и другіе писатели, такъ что нельзя отнести ихъ въ область воображаемаго. Мы, съ своей стороны, признавая ихъ дѣйствительное существованіе въ аѣинскомъ обществѣ, скажемъ прежде всего, что *развивали ихъ тѣ, кому это было выгодно и чьей природѣ и стремленіямъ они соответствовали.* Сдѣлаемъ попытку отвѣтить на вопросъ: кому было выгодно развивать крайне отрицательныя идеи?

Тотъ же Платонъ помогаетъ намъ отвѣтить на поставленный вопросъ. У него въ одномъ изъ діалоговъ наиболее откровеннымъ, прямымъ и послѣдовательнымъ безъ уступокъ принятой морали развивателемъ анти-моральныхъ и анти-соціальныхъ идей представленъ, дѣйствительно, не софистъ. Этотъ діалогъ носитъ заглавіе: «Горгій». Бесѣда происходитъ въ домѣ одного изъ видныхъ аѣинскихъ гражданъ, гдѣ остановился софистъ Горгій и куда, по приглашенію хозяина дома, явился Сократъ вмѣстѣ съ ученикомъ своимъ Хэрефоромъ. Бесѣда происходитъ сначала между Сократомъ и Горгіемъ; затѣмъ—между Сократомъ и Полусомъ (Πόλος)—ученикомъ Горгія; наконецъ, — между Сократомъ и Калликломъ — хозяиномъ

дома. Предметомъ бесѣды сначала служить реторика, представителемъ которой былъ Горгія. Полюсъ выступилъ защитникомъ Горгія и его науки, когда тотъ оказался слабымъ въ бесѣдѣ съ Сократомъ и несостоятельнымъ въ опредѣленіи науки, которую онъ преподавалъ. Въ бесѣдѣ Полюса съ Сократомъ послѣднимъ по ходу развитія мыслей выдвинуто было положеніе, что «лучше переносить зло, чѣмъ дѣлать его», и другое, соединенное съ этимъ, положеніе, что «сдѣлавшему зло лучше быть наказаннымъ, чѣмъ ненаказаннымъ». Когда Полюсъ долженъ былъ согласиться съ этимъ, то Калликлъ, не прерывавшій доселѣ молчанія, спросилъ: «серьезно говорить это Сократъ. или шутить»? Вѣдь въ такомъ случаѣ жизнь должна перевернуться совершенно. Сказавши это, Калликлъ вступаетъ въ бесѣду съ Сократомъ и высказываетъ, что у Горгія и Полюса слишкомъ много скромности,—что они не свободны еще отъ народныхъ предразсудковъ и говорятъ не то, что думаютъ; поэтому, впадаютъ въ противорѣчіе и уступаютъ Сократу. Напр. Полюсъ по своей нерѣшительности говорить то, что думаетъ; согласился съ тѣмъ, что терпѣть зло лучше чѣмъ дѣлать его. *По закону и принятому обычаю—такъ, но не по природѣ*, «ибо природа и законъ; противоположны другъ другу (*ὡς τὰ πολλὰ δὲ ταῦτ' ἐναντία ἀλλήλοις ἐστίν, ἢ τὴ φύσις καὶ ὁ νόμος*) «По природѣ наиболѣе постыдно и наиболѣе дурно переносить зло, а по закону—причинять зло». Только по закону существуетъ несправедливое и постыдное. И стремленіе завладѣть бѣльшимъ, чѣмъ другіе, также считаютъ несправедливымъ; между тѣмъ какъ природа указываетъ, что справедливо то, чтобы лучшіе и сильнѣйшіе имѣли больше, чѣмъ худшіе и слабѣйшіе. Что это—такъ, это всюду наблюдается—и у другихъ животныхъ и въ разныхъ людскихъ обществахъ и различныхъ народовъ, такъ что вездѣ считается справедливымъ то, чтобы сильный господствовалъ надъ слабымъ и имѣлъ больше и т. д. (Gorg. 482- 483).

Среди софистовъ имени Калликла не встрѣчается и вообще подъ этимъ именемъ представлено Платономъ неизвѣстное лицо. Вотъ какъ характеризуетъ Калликла на основаніи діалога Платона *Джоуэттъ* (Lowett) —переводчикъ діалоговъ Платона

на англійскій языкъ: «Калликль—не софистъ и не философъ, а человѣкъ общественный и образованный джелтмэнъ. На современномъ языкѣ его слѣдуетъ назвать циникомъ и материалистомъ, поклонникомъ силы и удовольствій, который не жалѣетъ своихъ средствъ для достиженія того и другого. Съ своей стороны онъ не жадеетъ итти на компромиссъ въ пользу морали и дѣлать уступокъ. Подобно Тразимаху въ «Республикѣ», онъ рѣшительно утверждаетъ, что сила есть право. Сильнымъ мотивомъ его дѣйствій служить политическое самолюбіе; въ этомъ онъ является истымъ грекомъ. Подобно Аниту въ «Менонѣ» онъ врагъ софистовъ, но благоволитъ новому искусству реторики, которое считаетъ превосходнымъ орудіемъ для нападенія и для защиты. Онъ презираетъ людей, равно какъ и философію, и видитъ въ законахъ государства нарушение порядка природы, который требуетъ, чтобы сильный управлялъ слабыми. Подобно другимъ общественнымъ дѣльцамъ, упражнявшимся въ спекулятивномъ мышленіи, онъ обобщаетъ дурныя стороны человѣческой природы и свои принципы легко осуществляетъ на дѣлѣ. Философія и поэзія одинаково призываются имъ на помощь съ тѣмъ лишь различіемъ, что онъ приспособляетъ ихъ къ собственнымъ взглядамъ на жизнь. Онъ благоволитъ Сократу, талантамъ котораго онъ удивляется; только порицаетъ дѣтское употребленіе, которое онъ (Сократъ) дѣлаетъ изъ нихъ; онъ обнаруживаетъ живой интересъ въ аргументаціи. Подобно Аниту онъ симпатизируетъ другимъ подобнымъ себѣ личностямъ: аѣинскіе граждане прежней генерациі, которые не обнаруживали слабости и не дѣлали промаховъ, каковы: Мильтіадъ, Ѳемистокль, Церикль,—его излюбленные. Его идеаль человѣческаго характера составляетъ человѣкъ сильныхъ страстей и великихъ дарованій, который развиваетъ ихъ до крайности и который пользуется ими для собственныхъ удовольствій и для господства надъ другими (The dialogues of Plato vol. II-й 274—5 стр.). Несомнѣнно, что всѣ эти черты характера выхвачены Платономъ изъ жизни и принадлежали нѣкоторымъ личностямъ Аѣинскаго общества того времени. Не даромъ Джоуэтту приходитъ на мысль *Критій* одинъ изъ 30 тирановъ, о которомъ говорятъ, что онъ былъ

атеистомъ и особенно жестокимъ и самовластнымъ тиранномъ: имя легко можетъ быть постановлено на мѣсто Калликла.

Итакъ, вотъ кому прежде всего выгодно было и чьей нравственной природѣ и стремленіямъ соотвѣтствовало то, чтобы развивались анти-соціальныя и анти-моральныя идеи въ Аѣинахъ.

Не думаемъ, чтобы не было выгодно развивать указанныя идеи и такимъ лицамъ, какъ Тразимахъ, который въ «Республикѣ» съ такою же откровенностію и еще съ большею грубостію и нахальствомъ проповѣдуетъ то же *право сильного*, какъ и Калликлъ. Тразимахъ былъ, дѣйствительно, софистомъ (изъ Халкедова). Вѣдь интересы софистовъ были тѣсно связаны съ благоволеніемъ такихъ личностей, которыхъ представляетъ собою охарактеризованный выше Калликлъ: они приняты въ домахъ этого рода аѣинскихъ гражданъ; имъ даютъ уроки и отъ нихъ получаютъ деньги за уроки. Понятно, что софисты должны были угождать вкусамъ этихъ гражданъ и удовлетворять умственнымъ и нравственнымъ требованіямъ ихъ. Чувство патриотизма не могло остановить ихъ въ этомъ, такъ какъ они были пришлыми въ Аѣинахъ и космополитами.

Хотя мы не отрицаемъ (какъ это дѣлаютъ Гротъ и Льюисъ) того, что софисты развивали крайне отрицательныя идеи, но происхожденіе этихъ идей связываютъ съ нѣкоторыми философскими системами до-Сократовскаго періода. О зависимости отъ философскихъ системъ Гераклита и Демокрита положеній Протагора, относящихся къ метафизикѣ и логикѣ, въ частности къ теоріи познанія, и о такой же зависимости положеній Горгія отъ философіи Элеатской школы мы говорить не будемъ, такъ какъ объ этомъ говорится въ каждомъ руководствѣ по исторіи философіи и это общеизвѣстно. Скажемъ о томъ *противопоставленіи закона и природы*, съ которымъ мы встрѣтились выше. Это противопоставленіе относится къ философіи Демокрита. По свидѣтельству Діогена Лаэртія Демокритъ училъ, что «институты общества есть созданіе людей, а по природѣ существуютъ только атомы и пустота» (ποιητὰ δὲ νόμιμα εἶναι φύσει δὲ ἄτομα καὶ κενόν. Diog. Laërt. IX. 45). По системѣ Демокрита и сладкое, и горькое, и теплое, и холодное существуютъ не *по природѣ* (ἀλλὰ νόμῳ). По свидѣтельству того же Діогене-

на Лаэръція, и Архелай высказывалъ, что «справедливое и постыдное существуютъ не по природѣ, а по соглашенію» (Diog. Laërt. II, 16). Архелая не слѣдуетъ смѣшивать съ Пиаго-рейцемъ Архелаемъ. О немъ передается, что онъ былъ послѣднимъ изъ іонійскихъ философовъ; онъ былъ ученикомъ Анаксагора и, какъ говорятъ, учителемъ Сократа. Хотя онъ считается философомъ-физикомъ, но онъ много разсуждалъ о нравственныхъ вопросахъ. Говоря о такой зависимости отрицательныхъ идей, развиваемыхъ софистами, отъ нѣкоторыхъ философскихъ системъ, мы не можемъ въ то же время не замѣтить, что есть существенная разница между философіею и софистикою. Философія не предписываетъ ничего и не разрушаетъ ничего, что существуетъ; она только *объясняетъ* существующее. Если напр., Демокритъ говоритъ, что кислое и сладкое, теплое и холодное существуютъ не по природѣ, а по закону, то, конечно, онъ не хочетъ этимъ связать, что все это существуетъ не такъ, какъ слѣдуетъ. Равнымъ образомъ, онъ не хочетъ ничего такого сказать, когда говоритъ, что институты общества существуютъ не по природѣ, а по закону. По его взгляду они и существовать не могутъ иначе, какъ по закону, потому что по природѣ существуютъ только атомы и пустота.

Вообще софисты не были самостоятельными философами и глубокими мыслителями. Гегель лишь съ своей *апъриорной* точнн зрѣнія призналъ нѣкоторыхъ изъ нихъ глубокими мыслителями. Напротивъ, къ философамъ они выражаютъ презрѣніе, какъ на это указывается у Платона въ «Теэтетѣ», «Республикѣ», «Горгіѣ». По ихъ мнѣнію, въ молодости еще слѣдуетъ поучиться философіи; но философствовать всю жизнь неразумно и непрактично; такіе люди въ жизни бываютъ наивны и смѣшны. Софисты были учителями специальныхъ наукъ и здѣсь проявили нѣкоторую самостоятельность въ разработкѣ, напр., Продикъ—въ наукѣ о языкѣ. Особенно они занимались реторикою, въ которой многое принадлежитъ имъ. Здѣсь явились даже двѣ школы среди софистовъ: съ одной стороны,—*Сциллійская школа*, къ которой принадлежатъ: *Горгіи* Леонтіійскій, *Поллъ* Агригентинскій и ихъ послѣдователи и которая любила

изящную, красивую рѣчь (εὐέπεια); съ другой стороны.—Греческая школа, къ которой принадлежатъ Протагоръ, Продикъ и Гиппій и которая преслѣдовала правильную рѣчь (ὀρθόπεια). Изъ философовъ, принимавшихъ участіе въ разработкѣ реторики, указывается только одинъ Эмпедоклъ. Что касается эристики, основателемъ которой Гротъ считаетъ Сократа, то появленіе и развитіе ея въ Аѣинахъ въ данное время имѣютъ много причинъ. Платонъ называетъ первымъ софистомъ самый аѣинскій народъ. Дѣйствительно, два свойства по преимуществу слѣдуетъ отмѣтить въ характеръ Грековъ: пытливость ума и жажду славы. Первымъ свойствомъ особенно отличалось Іонійское племя, къ которому относятся и Аѣиняне. Жажда славы породила цѣлый рядъ состязаній (ἄγους): на играхъ, въ гимнастикѣ, въ различныхъ видахъ литературныхъ произведеній поэзіи и прозы. Когда послѣ персидскихъ войнъ вошли въ моду споры и діалектическія разсужденія, то Аѣинскіе юноши оставляли гимнастику и группировались тамъ, гдѣ происходили словопренія. Они сами увлекались этимъ словопреніемъ и старались одержать верхъ на вновь открывшемся поприщѣ, по крайней мѣрѣ, объ этомъ свидѣтельствуетъ Платонъ, которому въ этомъ случаѣ мы не имѣемъ основанія не вѣрить (Respubl. 539 В. Phileb. 15. Е. 16. А). Въ частности въ Аѣинахъ въ описываемое время были свои причины, способствовавшія развитію діалектики и эристики. Развитіе морской торговли и другія причины способствовали развитію благосостоянія аѣинскихъ гражданъ; а вслѣдствіе этого у нихъ было достаточно свободнаго времени, чтобы вести споры и упражняться въ словопреніи. Діалогическая форма драматическихъ произведеній, такая же форма въ судахъ при судебныхъ разбирательствахъ (обвиненіе и защита) также способствовали развитію діалектики и эристики. Наконецъ, столкновеніе въ Аѣинахъ представителей различныхъ философскихъ системъ вызвало взаимные споры, иногда весьма ожесточенные. Особенно этими спорами отличался представитель Элеатской школы—Зенонъ, который вмѣсто того, чтобы защищать философію своего учителя, Парменида, сталъ дѣлать нападенія на философскія ученія другихъ. Ему то и принадлежитъ, по общему признанію, начало діалектики.

лектики. Эристика софистовъ ближе всего стоитъ къ діалектикѣ Зенона. Послѣдній ввелъ *антиномическій* способъ разсужденія, который преобладаетъ въ эристикѣ. Сократъ же, которому Гротъ приписываетъ начало эристики и софистики, разсуждалъ по *родамъ* и *видамъ* и скорѣе сближалъ и примирялъ противоположности и противорѣчія, чѣмъ выдвигалъ ихъ, какъ непримиримыя. Методъ софистовъ, занимавшихся эристикой, ближе къ методу Зенона, чѣмъ къ методу Сократа. Но эристика сама по себѣ—съ ея *формальной* стороны—не была бы вредна; напротивъ, она подготовляла бы умы къ воспріятію философскихъ воззрѣній, для распространенія которыхъ въ аѳинскомъ обществѣ настало время. Вредно было то, что съ помощію эристики получали убѣдительность тѣ крайне отрицательныя идеи, на которыя мы указали выше. Ссылка на природу, на ея требованія и законность этихъ требованій казалась наиболѣе убѣдительной для умовъ мало развитыхъ. Въ этой ссылкѣ на природу, мы видимъ въ исторіи, прибѣгали всегда, когда наставалъ періодъ разрушенія стараго, основаннаго на традиціяхъ, авторитетѣ, вѣрованій; во имя природы-то съ ея требованіями и указа-ніями и пропагандируется обыкновенно въ это время разрушеніе стараго. Но тамъ, гдѣ софисты, отрѣшившись совершенно отъ исторіи и народной жизни, своимъ сепаратизмомъ расшатываютъ старыя основанія религии, морали, политики, вступаетъ въ свои права *истинная* (а не мнимая, какъ у софистовъ, кажущаяся *φανορένη σοφία*, ἀλλ' οὐκ οὐσα) философія, которая среди разрушенія представляетъ *организующее начало*, снова возстановляетъ права стараго, указывая своимъ методомъ его мѣсто въ исторіи развитія національнаго духа, и ведетъ къ *высшимъ понятіямъ*, утверждая ихъ на *раціональныхъ началахъ*: что раньше принималось и выполнялось безсознательно, но привычкѣ, на основаніи авторитета и традицій, то при помощи философскаго развитія какъ-бы снова воспринимается умомъ, глубокоубѣжденнымъ въ истинѣ воспріятого, и выполняется сознательно. Для поясненія нашей мысли обратимся къ Платону и остановимся нѣсколько на его «Республикѣ». Въ началѣ этого длиннаго діалога, гдѣ трактуется о *справедливости*, Пла-

тонъ въ лицѣ разговаривающихъ охарактеризовалъ фазы развитія понятія о справедливости въ Греціи, указалъ мѣсто софистики и необходимость философскаго образованія.

Разговоръ происходитъ въ Пиреѣ, куда собрались аѣiniaне ради праздника въ честь Діаны. Послѣ церемоніи Сократъ съ нѣкоторыми другими, его окружающими, былъ уже на пути въ городъ, какъ Полемархъ—сынъ зажиточнаго гражданина въ Пиреѣ пригласилъ его въ домъ своего отца—старика Кефала, съ которымъ Сократъ былъ хорошо знакомъ. Въ домѣ, кромѣ Кефала, Сократъ встрѣтилъ еще двоихъ братьевъ Полемарха — Лизія и Эвтидема и софиста Тразимаха. Здѣсь-то и завязывается разговоръ. Разговаривающими съ Сократомъ были: старикъ *Кефанъ*, сынъ его *Полемархъ*, софистъ *Тразимахъ* и двое сыновей Аристона—*Главконъ* и *Адеймантъ*. Эти лица характерны въ томъ отношеніи, что, какъ мы сказали, характеризуютъ собою фазы развитія понятія о *справедливости*,—одной изъ четырехъ добродѣтелей нравственнаго кодекса грековъ.

Кефаль—глубокій старикъ, представитель стараго, патріархальнаго времени и патріархальныхъ нравовъ. Онъ богатъ, но бѣольшая часть его богатства нажита его дѣдомъ и унаслѣдована отъ отца. Онъ заботится объ увеличеніи состоянія, чтобы ссоставить его дѣтямъ нѣсколько увеличеннымъ въ сравненіи съ тѣмъ, что наслѣдовалъ отъ отца; но, повидимому, онъ не имѣетъ особенной наклонности къ наживѣ и привязанности къ деньгамъ. Онъ является свободнымъ отъ страстей, спокойнымъ и благодушливымъ, любящимъ общество и бесѣды. Онъ радъ видѣть Сократа и высказываетъ сожалѣніе о томъ, что по старости лѣтъ онъ не можетъ бывать въ городѣ и бесѣдовать съ Сократомъ. Сократъ относится къ нему съ уваженіемъ и въ бесѣдѣ съ нимъ жаждетъ услышать что-либо изъ житейской опытности, пріобрѣтенной продолжительною жизнію. Кефаль словоохотливъ и обнаруживаетъ наблюдательность, когда дѣло касается практической жизни; но образованіе его не простирается далѣе народныхъ *пословицъ* и *изреченій Пиндара*, которыя служатъ ему нравственными теоретическими правилами въ практической жизни. Разговоръ между нимъ и Сократомъ переходитъ къ вопросу о *справедливости* такимъ образомъ, что

въ рѣчи о старости, съ которой начался разговоръ, старикъ Кефаль высказался, что ему теперь нерѣдко приходитъ на мысль загробная жизнь, гдѣ, какъ передаютъ мнѣя, справедливые получаютъ награду, а несправедливые будутъ наказаны. Онъ утѣшается тою мыслию, что въ жизни онъ всегда старался быть справедливымъ, что не всегда возможно тамъ, гдѣ существуетъ стремленіе къ приобрѣтенію и наживѣ. Когда Сократомъ, по ходу рѣчи, поставленъ былъ вопросъ: *«что такое справедливость?»* — Кефаль высказалъ, что справедливость состоитъ въ томъ, чтобы *воздавать каждому должное*. Дальше, когда Сократомъ сдѣлано было возраженіе, Кефаль не продолжалъ разговора, а перешелъ къ совершенію жертвоприношенія, къ которому онъ приготовился при появленіи въ домѣ Сократа. Само собою разумѣется, что Кефаль былъ чуждъ такого способа разсужденія, которымъ пользовался Сократъ: въ годы его воспитанія и образованія о такомъ способѣ разсужденія не могло быть и рѣчи.

Берется поддерживать разговоръ и отстоять положеніе, высказанное о справедливости Кефаломъ, сынъ его — Полемархъ, обнаруживающій живой характеръ юноши. Но и онъ недалеко отстоитъ отъ отца въ образованіи и также цитируетъ изреченія поэтовъ, основываясь на ихъ авторитетѣ. Врочѣ Пиндара, на котораго сослался отецъ въ подтвержденіе своего положенія, Полемархъ ссылается на болѣе новаго поэта — Симонида, а также даетъ, повидимому, новое опредѣленіе справедливости: *справедливость состоитъ въ томъ, чтобы друзьямъ дѣлать добро, а врагамъ вредитъ и дѣлать зло*; но въ томъ и другомъ случаѣ обнаруживаетъ себя человѣкомъ прежняго образованія и старой традиціонной морали, по которой дѣйствовалъ библейскій законъ: *«око за око и зубъ за зубъ»*. Сократу не трудно было доказать Полемарху, что *дѣлать зло одинаково несправедливо, хотя бы оно сдѣлано было врагу*. Полемархъ до такой степени слабъ и неопытенъ въ діалектикѣ, что Сократъ заставляеть его согласиться съ нелѣпнымъ положеніемъ, что *«справедливость есть искусство воровать»*. Онъ чувствуетъ нелѣпость того, съ чѣмъ соглашается; но выйти изъ этого положенія не можетъ собственными силами. Изъ этого видно, въ

какой опасности находилась афинская республика со стороны софистовъ. Такихъ, какъ Полемархъ, легко было поражать мудростію и искусствомъ и увлекать за собою. Софистамъ еще легче можно было этого достигнуть, потому что ихъ ссылки въ доказательствахъ на природу, на общества и народы казались убѣдительными, такъ какъ примѣры были на глазахъ и доступны пониманію каждаго. Полемархъ, дѣйствительно, подвергался дѣйствию софиста. То былъ Халкедонскій гигантъ — Тразимахъ.

Когда Гротъ говоритъ, что Платонъ написалъ каррикатуру на софистовъ, то имѣетъ въ виду по преимуществу Тразимаха. Дѣйствительно, Тразимахъ, какимъ онъ представленъ Платономъ въ «Республикѣ», представляетъ собою типъ людей, которые не часто встрѣчаются въ жизни. Сократъ говоритъ здѣсь о немъ: «среди разговора (съ Полемархомъ) Тразимахъ нерѣдко порывался прервать рѣчь, но былъ удерживаемъ другими. Когда же мы остановились и я предложилъ этотъ вопросъ, онъ уже не удерживался, но, наѣжившись подобно звѣрю, подбѣжалъ къ намъ, какъ будто съ тѣмъ, чтобы разорвать насъ. Я и Полемархъ испугались, а онъ, крича посрединѣ комнаты, сказалъ: какая болтовня давно уже обуяла вами, Сократъ? какими пустяками занимаетесь вы? и т. д.» (Respubl. 336 В. С. и слѣд.). Въ такомъ тонѣ ведется большая часть разговора между Тразимахомъ и Сократомъ; при чемъ Тразимахъ отстаиваетъ извѣстное уже намъ положеніе: *справедливо то, что выгодно и полезно сильнѣйшему* и другое: *гораздо выгоднѣе быть несправедливымъ, чѣмъ — справедливымъ*. Когда Сократъ обращается къ нему съ просьбою научить его мудрости, онъ требуетъ съ него плату. Но въ діалектическихъ тонкостяхъ онъ не обнаруживаетъ силы и находчивости. Онъ привыкъ говорить длинныя рѣчи безъ перерыва, гдѣ старался блеснуть краснорѣчіемъ. Мы уже высказали свое мнѣніе о софистахъ въ противоположность Гроту.

Намъ остается сказать нѣсколько словъ о Главконѣ и Адеймантѣ. Они уже слушали софистовъ; обращались и въ обществѣ Сократа, такъ что они не сходны по образованію съ Полемархомъ. Рѣчь Тразимаха и доказательства, что жизнь не-

справедливаго выгоднѣе, чѣмъ справедливаго, не убѣдила ихъ. Главконъ говоритъ, что *жизнь справедливаго выгоднѣе*, и на замѣчаніе Сократа: ты слышалъ, сколько благъ въ жизни несправедливаго открылъ сейчасъ Тразимахъ, отвѣчалъ: «слышалъ, да не вѣрю». Они далеко не всегда безпрекословно соглашались и съ Сократомъ и возражаютъ ему, когда у нихъ возникаетъ какое-либо недоразумѣніе. Когда Тразимахъ не могъ продолжать далѣе спора съ Сократомъ и замолчалъ, то Главконъ сталъ настаивать на продолженіи изслѣдованія вопроса о справедливости и самъ открылъ его пытливыми и серьезными вопросами, обращенными къ Сократу, раздѣливши блага на три разряда: а) благо само по себѣ, б) благо само по себѣ и по послѣдствіямъ и в) благо по послѣдствіямъ, онъ спрашиваетъ Сократа, къ какому изъ нихъ онъ отчисляетъ справедливость. Характеръ разговора измѣняется сравнительно съ тѣмъ, какъ онъ велся съ Цолемархомъ и Тразимахомъ: началось серьезное изслѣдованіе, въ которомъ одинаково заинтересованы участвующіе въ бесѣдѣ.

Θ. Зеленогорскій.

УЧЕНІЕ АРИСТОТЕЛЯ

и

ЕГО ШКОЛЫ (ПЕРИПАТЕТИЧЕСКОЙ) О БОГѢ ¹⁾.

(Продолженіе *)

Мы можемъ различать нѣсколько формъ доказательствъ бытія Божія у Аристотеля, именно: космологическую, телеологическую, онтологическую, психологическую, историческую и нравственную.

а) *Космологическое доказательство бытія Божія.* Эта форма доказательства бытія Божія у Аристотеля опирается на законъ достаточнаго основанія или причинности и яснѣ всего излагается по вопросу о *движеніи*, понимаемомъ, какъ мы видѣли выше, въ обширнѣйшемъ смыслѣ всякаго процесса происхожденія, измѣненія и пр. Аристотель въ различныхъ случаяхъ выражаетъ общую мысль этого доказательства; но всѣ его выраженія можно свести къ тѣмъ немногимъ, которыя мы отчасти уже предлагали выше, а именно: всякаго рода движеніе предполагаетъ движимое и движущее, изъ коихъ послѣднее есть причина движенія перваго; но само движущее; какъ причина, въ свою очередь предполагаетъ, для своего движенія и воздѣйствія на то движимое имъ, новую причину движенія, новое движущее и т. д. Напр., палка движетъ камень; но сама палка приводится въ движеніе, для воздѣйствія на камень, рукою человѣка и т. д. Безконечный рядъ движущихъ

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» 1890 г. № 9.

и движимыхъ допустить нельзя ¹⁾). Итакъ должно быть первое движущее, которое само уже никѣмъ и ничѣмъ другимъ не приводилось бы въ движеніе, а между тѣмъ служило бы первою причиною означеннаго ряда движеній, первымъ двигателемъ. Но этотъ первый двигатель самъ долженъ быть уже неподвиженъ; ибо иначе онъ былъ бы и движимымъ предметомъ и движущимъ началомъ, что заключаетъ внутреннее противорѣчіе. Такъ приходитъ Аристотель съ логической необходимостію къ признанію бытія Перваго Двигателя, въ себѣ самомъ неподвижнаго. Представимъ образчики его собственной аргументаціи съ этой стороны. Главнымъ мѣстомъ изъ его сочиненій въ этомъ отношеніи должно признать VIII-ю книгу его Физики. Именно, здѣсь онъ говоритъ: «все движимое движется чѣмъ-либо. И это въ двоякомъ отношеніи: движущее движетъ или не чрезъ само себя, но чрезъ нѣчто другое, что приводитъ движущее въ движеніе, или чрезъ само себя, и это движеніе производитъ или первое послѣ крайняго, или чрезъ многіе ряды движеній, какъ, на примѣръ, палка движетъ камень и приводится въ движеніе рукою, движимою человѣкомъ; а человѣкъ уже не приводится въ движеніе кѣмъ-либо другимъ съ тѣмъ, чтобы двигать рукою. Мы говоримъ, что и то и другое изъ движущихъ, и послѣднее и первое, движетъ, но бодѣе—первое; ибо оно приводитъ въ движеніе послѣднее, а не это послѣднее—первое, и безъ перваго само послѣднее не будетъ двигать, а первое безъ него будетъ двигать, какъ, на примѣръ, палка не будетъ двигать, если не будетъ двигать человѣкъ. Итакъ, если необходимо, чтобы все движимое приводимо было въ движеніе чѣмъ-либо или кѣмъ-либо, то необходимо и то, чтобы оно приводимо было въ движеніе или тѣмъ, что само приводится въ движеніе другимъ, или не таковымъ; и если оно приводится въ движеніе тѣмъ, что само приводится въ движеніе другимъ, то необходимо бытіе перваго движущаго, которое уже не приводилось бы въ движеніе другимъ. Если же первое таково, то нѣтъ необходимости, чтобы оно было иное: ибо невозможно, чтобы рядъ движущихъ и въ свою оче-

¹⁾ Эту мысль Аристотель особенно обстоятельно развиваетъ въ Метафизикѣ II, 2.

редь движимыхъ другими движущими простирался въ безконечность, такъ какъ изъ безконечныхъ движимыхъ ни одно не есть первое. Итакъ, если все движимое движется чѣмъ-либо или кѣмъ-либо; а первое движущее движется, но не отъ другого: то необходимо предположить, что оно движется само собою¹⁾. И нѣсколько далѣе: «Если все движимое движется отъ движимаго, то это или присуще вещамъ случайно, такъ что движимое движеть не потому, что оно само всегда движется, или не случайно, но само по себѣ. Итакъ прежде всего, если случайно, то нѣтъ необходимости, чтобы движимое двигалось. Если же это бываетъ, то ясно, что можетъ не быть никакого движенія въ существующемъ; ибо случайное не есть необходимое, но можетъ и не быть. Поэтому, если положимъ бытіе возможнаго, то ничего невозможнаго не случится, но быть можетъ только ложь. Но не быть движенію невозможно; такъ какъ уже прежде показано было, что движенію необходимо быть всегда. И это бываетъ согласно съ требованіями разума; ибо въ понятіи движенія должно различать три момента: движимое, движущее и то, куда движеть движущее. Движимому необходимо двигаться, но двигать нѣтъ необходимости; а тому, куда и откуда направляется движеніе, необходимо и двигать и двигаться; ибо оно терпитъ измѣненіе вмѣстѣ и въ одномъ и томъ же отношеніи съ движимымъ. Это очевидно на томъ, что движимо бываетъ къ извѣстному мѣсту, такъ какъ здѣсь необходимо взаимное соприкосновеніе до нѣкоторой степени. Движущее же такъ, чтобы ему не быть тѣмъ, куда и откуда направляется движеніе, есть неподвижное. Когда же мы рассмотримъ то крайнее (— послѣдній моментъ), что двигаться можетъ, но не имѣетъ начала движенія, и что движется, но не вслѣдствіе другого чего-либо, а само отъ себя: то будетъ согласно съ требованіемъ здраваго разума, если мы скажемъ, что не необходимо и то третье, которое движеть, будучи неподвижнымъ²⁾. Поэтому и Анаксагоръ правильно

1) Phys. VIII, *Aristotelis opp.* t. II, p. 350. Ed. Didot. Parisiis, 1850.

2) Аристотелю свойственна сжатость рѣчи. Для связи предшествующаго съ послѣдующимъ здѣсь необходимо предположить скрытую мысль: «наконецъ, необхо-

говорить, утверждая, что Умъ безстрастенъ и ни съ чѣмъ не смѣшанъ, поелику дѣлаетъ Его началомъ движенія; ибо только такимъ образомъ Онъ можетъ двигать, будучи неподвижнымъ, и властвовать, будучи несмѣшаннымъ ни съ чѣмъ¹⁾. Затѣмъ еще далѣе: «невозможно, чтобы движущее двигало само себя всецѣло; ибо тогда оно все было бы въ движеніи и производило бы то же самое движеніе, будучи единымъ и недѣлимимъ по виду, и измѣнялось бы и измѣняло, такъ что поэтому какъ бы учили и вмѣстѣ учимо было, дѣлало бы здоровымъ и становилось здоровымъ въ томъ же самомъ здоровьи. Еще опредѣлено, что движется способное въ движенію; и это движимое движется, находясь въ возможности, а не въ энтелехіи; будучи же въ возможности, оно переходитъ въ энтелехію (дѣйствительность совершенную). А движеніе есть несовершенная энтелехія¹ способнаго къ движенію. Движущее же находится уже въ дѣйствиіи (ἐνεργεία), какъ, напримѣръ, горячее согрѣваетъ и вообще имѣющее форму (видъ) рождаетъ; такъ что по вышесказанному то же самое въ томъ же самомъ случаѣ будетъ и горячее и не горячее; подобнымъ образомъ должно сказать и о всемъ другомъ, что является синонимомъ движущему. Итакъ въ томъ, что само себя движетъ, одна часть движетъ, а другая движется». Или иначе: «въ цѣломъ одна часть будетъ двигать, оставаясь неподвижною, а другая придетъ въ движеніе; ибо единственно такимъ образомъ можетъ существовать нѣчто способное къ самодвижимости.... Пусть А будетъ движущее неподвижное, а В—движимое отъ А и движущее то, что мы означимъ буквою Г. Это же послѣднее, будучи движимо отъ В, само не движетъ ничего; хотя бы и чрезъ многіе ряды достигало движеніе до Г, то все же будетъ оно итти чрезъ одно только. Цѣлое АВГ само себя движетъ; но если я отниму Г, то АВ будетъ двигать само себя (такъ какъ въ немъ есть А движущее и В движимое), а Г не будетъ двигать само себя, да и вообще не

димо допустить такое движущее, которое движетъ, но не движется само и котораго бытіе необходимо, а не случайно». Ибо движеніе есть измѣненіе.

¹⁾ Ibid. p. 350—351, т. е. не подвергнется измѣненіямъ, свойственнымъ движимому (=матеріи), какъ имѣющему смѣшанную, а не чистую, простую сущность.

будеть двигаться. Но, съ другой стороны, и ВГ не будетъ двигать само себя безъ А, такъ какъ В двигаетъ подь условіемъ движенія отъ другого, а не подь условіемъ движенія собственною какою-либо частію. Такимъ образомъ, только одно АВ само себя движеть» ¹⁾. Уже и въ предшествующемъ Аристотель касался самодвижущаго неподвижнаго Двигателя, самаго перваго въ длинномъ ряду условныхъ движеній, становясь въ опредѣленіи Его самого на точку зрѣнія Анаксагора. Еще ближе подходит онъ къ Его опредѣленію въ послѣдующемъ, на основаніи болѣе подробныхъ и ясныхъ соображеній о томъ же движеніи. «Поелику, — говоритъ онъ, — движеніе должно быть всегда и не должно прерываться: то необходимо быть чему-либо, что было бы первымъ движущимъ, будетъ ли это одно или будетъ ихъ много, и необходимо, чтобы это первое движущее было неподвижно. Что каждое изъ неподвижныхъ движущихся въ такомъ случаѣ вѣчно, это еще ничего не значить при настоящемъ соображеніи; но что необходимо, чтобы было нѣчто само въ себѣ неподвижное и свободное отъ всякаго внѣшняго измѣненія, и вообще и во всѣхъ случаяхъ, а между тѣмъ было способное къ произведенію движенія въ другомъ, это очевидно будетъ для разсматривающихъ такимъ образомъ дѣло. Пусть будетъ, если кому угодно, въ отношеніи къ чему бы то ни было возможному такъ, что оно существовало когда-либо и не существовало безъ происхожденія и уничтоженія. Положимъ, необходимо, чтобы что-либо не имѣющее частей (*ἀμερές*) то было, а то не было, какъ таковое, безъ измѣненія того, чтобы то быть, а то не быть таковымъ; пусть предположено будетъ и то, что изъ началъ неподвижныхъ, однако же способныхъ къ движенію, нѣкоторыя то были бы, а то не были; но невозможно, чтобы всѣ они были таковы: потому очевидно, что есть какая-либо причина того, почему самодвижущія то существуютъ, а то не существуютъ. Все само себя движущее необходимо имѣть величину, если ничто. не имѣющее частей, не движется; а движущему изъ числа тѣхъ, о которыхъ сказано, нѣтъ никакой необходимости

¹⁾ Ibid. 352. 353.

въ величинѣ. Для происхожденія и уничтоженія, и притомъ постояннаго, нѣтъ никакой причины въ числѣ тѣхъ неподвижныхъ, которыя однако не всегда существуютъ; равнымъ образомъ опять и въ числѣ тѣхъ, которыя всегда двигаютъ что-либо съ тѣмъ, чтобы это послѣднее двигало другое. Ибо всегдашняго и постояннаго ни каждое изъ нихъ не является причиною, ни всѣ они вмѣстѣ, такъ какъ для сего нужно обладать вѣчностію и необходимостію; всѣ же они безпредѣльны (по числу), но не всѣ вмѣстѣ—сущи. (ὄντα). Итакъ ясно, что если бы было даже и безчисленное количество началъ неподвижныхъ, но движущихъ, и многія изъ самодвижущихъ уничтожались бы, а другія появлялись, и одно, будучи неподвижно, двигало бы одно, а иное—другое: тѣмъ не менѣе есть нѣчто такое, что объемлетъ все, и притомъ помимо каждаго въ отдѣльности, и это нѣчто служитъ причиною бытія и небытія того или другого, равно какъ и причиною постояннаго измѣненія; и оно для этихъ, какъ эти для другихъ, служитъ причиною движенія. Такимъ образомъ, если движеніе вѣчно, то и первое движущее будетъ вѣчно, если одно; если же многія, то многія будутъ вѣчны. Но должно думать, что скорѣе одно, нежели многія, и скорѣе опредѣленныя, нежели безпредѣльныя. Ибо такъ какъ случается одно и то же, то всегда лучше принимать опредѣленныя, потому что въ естественномъ должно быть скорѣе опредѣленное и лучшее, если только оно въ немъ есть. Достаточно будетъ и то, если одно, которое является первымъ изъ неподвижныхъ, будучи вѣчнымъ, будетъ началомъ движенія и для другихъ (движущихъ). Поэтому и отсюда явно, что необходимо, чтобы первое движущее было едино и вѣчно ¹⁾. Такъ въ физикѣ ²⁾; а въ метафизикѣ и въ другихъ мѣстахъ своихъ сочиненій Аристотель и называетъ это первое движущее прямо Богомъ, облакая Его и другими предикатами, свойственными только и единственно Божеству. Такъ онъ здѣсь называетъ Божество (τὸ θεῖον) «естествомъ отдѣльнымъ и неподвижнымъ (φύσις χωριστὴ καὶ ἀκίνητος), первымъ и главнѣй-

1) Phys. VIII, 6, (7). Ibid. pag. 354.

2) Срав. тамъ же, гл. 7—10, стр. 356—366.

шимъ» (*πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή*)¹⁾, и Бога (*ὁ θεός*) — «первымъ движущимъ неподвижнымъ, вѣчнымъ, сущностию и дѣйствиємъ» (*τὸ πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον, αἰδῖον, οὐσία καὶ ἐνέργεια*)²⁾, движущимъ «первое небо» (*τὸν πρῶτον οὐρανόν*), производящимъ «круговое вращеніе» (*τὴν κύκλου φορὰν*)³⁾, — «началомъ движенія въ душѣ» (*ἀρχὴ τῆς κινήσεως ἐν τῇ ψυχῇ*)⁴⁾ и т. п. Въ подтвержденіе этого и для установленія болѣе внутренней связи со всѣмъ вышеприведеннымъ о движеніи и первомъ самодвижущемъ неподвижномъ Двигателѣ, мы сдѣлаемъ выдержку изъ 7-й главы XI-й книги метафизики. «Есть нѣчто, говоритъ здѣсь Аристотель, — всегда движущееся движеніемъ непрерывнымъ; а это движеніе круговое (*ἢ κύκλω*). И это открывается не только на словахъ, но и на дѣлѣ; такъ что поэтому первое небо должно быть вѣчно. И такъ есть нѣчто и такое, что движетъ. Поелику же движимое и движущее находится въ срединѣ, то есть нѣчто такое, что движетъ будучи недвижимо само, будучи вѣчнымъ, сущностию и дѣятельностию (*ἐνέργεια*). А движетъ оно такъ, какъ бы было желаннымъ (*τὸ ὀρεχτόν*), и мысленное (*τὸ νοητόν*) движетъ, само не будучи движимо. Изъ сихъ первое тождественно съ слѣдующимъ: ибо вождельно то, что является прекраснымъ, и желательно прежде всего то, что дѣйствительно прекрасно. Мы скорѣе стремимся къ прекрасному потому, что оно кажется таковымъ, нежели оно кажется таковымъ потому, что мы стремимся къ нему. Ибо начало есть мышленіе (*ἡ νόησις*). Разумъ (*Νοῦς*) же приводится въ движеніе мысленнымъ, а мысленное образуетъ иной, свой собственный рядъ, и въ этомъ рядѣ есть первая сущность, которая является простою (*ἡ ἀπλή*) и дѣятельностию (*κατ' ἐνέργειαν*). Простое и единое — не одно и тоже: единое означаетъ измѣреніе, а простое — качество. Но и прекрасное и само по себѣ избираемое находится въ томъ же ряду; и наилучшее (*ἄριστον*) есть всегда или сравнительно первое. А что въ неподвижныхъ

1) Метаф. X, 7.

2) Метаф. XI, 7 и о небѣ I, 9.

3) Метаф. XI, 7; О происхожденіи и уничтоженіи (*περὶ Γενέσεως καὶ φθορᾶς*) II, 10.

4) Логика Евд. VIII, 14.

есть и цѣль (τὸ οὐ ἔνεκα), на это указываетъ самое раздѣленіе: ибо есть цѣль чего бы то ни было, изъ чего одно существуетъ, а другое не существуетъ въ дѣйствительности. Движется же какъ бы любимое, а движимое движеть другое. Итакъ, если что движется, то можетъ имѣть себя и иначе; такъ что если первое движеніе есть дѣйствіе, которымъ движется, то этимъ предполагается возможность имѣть себя и иначе, въ отношеніи къ мѣсту, напр., а не по сущности. Поелику же есть живущее, которое само неподвижно, существующее по дѣятельности (ἐνεργείᾳ ὄν), то оно уже отнюдь не можетъ имѣть себя иначе. Ибо первое движеніе есть движеніе измѣненій (μεταβολῶν), а его движеніе есть круговое: такое именно движеніе производитъ оно. Такимъ образомъ оно есть по необходимости сущее (ὄν); и такъ какъ по необходимости, то и прекрасно, и такимъ образомъ оно есть начало (ἀρχή). Ибо необходимое понимается въ слѣдующихъ смыслахъ: какъ такое, что происходитъ какъ бы насильственно, поелику происходитъ помимо стремленія къ нему; — какъ такое, безъ чего не можетъ быть блага; — какъ такое, что не можетъ имѣть себя иначе, но имѣетъ себя просто (ἀπλῶς). И такъ отъ такового-то начала зависитъ небо и природа. Жизнь, продолжающаяся у насъ лишь малое время; у этого начала есть превосходнѣйшая, потому что оно существуетъ всегда (ἀεὶ ἔχειν ἔστιν), что для насъ невозможно; поелику дѣятельность (ἐνεργεία) его есть и блаженство. И поэтому бодрствованіе и мышленіе для него суть самое приятное занятіе; а отсюда и надежды и воспоминанія. Самое мышленіе, свойственное тому, что само по себѣ есть превосходнѣйшее, есть мышленіе само по себѣ, и какъ свойственное величайшему, есть величайшее. Этотъ разумъ мыслить о себѣ самомъ по воспріятію мысленнаго: ибо какъ мыслящій, касается онъ чего бы то ни было и мыслить о чемъ бы то ни было, такъ что въ этомъ случаѣ разумъ и мыслимое составляютъ одно и то же. Воспринимаемое какъ со стороны мыслимаго, такъ и со стороны субстанціи при этомъ есть самъ же разумъ. Дѣйствуетъ же онъ въ области мысленнаго; такъ что мысленное болѣе, нежели какая-либо другая субстанція, есть то Божественное, что,

какъ кажется, имѣеть разумъ; и умозрѣніе или созерцаніе есть для Него самое пріятное и наилучшее занятіе. Итакъ, если Богъ въ такомъ хорошемъ состояніи находится всегда, въ какомъ мы — иногда, то и это было бы дивно; а если болѣе того, то — еще болѣе дивно. А Онъ именно въ такомъ состояніи и находится. Присуща Ему и жизнь; потому что дѣятельность разума и есть жизнь; и самъ Онъ есть дѣятельность (*ἐνέργεια*); дѣятельность же сама по себѣ есть наилучшая и вѣчная жизнь Его. Мы утверждаемъ, что Богъ есть вѣчное превосходнѣйшее живое существо (*Φαμέν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον αἰδίου ἄριστον*), такъ что жизнь и вѣкъ постоянный и вѣчный присущъ Богу. Вотъ что такое Богъ (τὸ αὐτὸ γὰρ ὁ θεός) ¹⁾. Изъ всего этого, равно какъ и изъ вышеприведеннаго, ясно, какъ ведется и на чемъ зиждется космологическое доказательство бытія Божія у Аристотеля. Не одно лишь механическое начало движенія возводитъ къ Богу нашъ философъ, а начало движенія, въ обширнѣйшемъ смыслѣ понимаемаго, какъ постоянной смѣны явленій природы, какъ жизни этой послѣдней, состоящей въ непрерывномъ переходѣ изъ возможности къ дѣйствительности. Несамостоятельность, ограниченность, условность, случайность этихъ явленій и предметовъ, по длинному ряду причинъ конечныхъ, условныхъ, приводитъ нашего философа къ признанію самой первой причины, имѣющей бытіе необходимое, безусловное, безконечное и т. д. Хотя уже Анаксагоръ далъ наименованіе Разума этой первой причинѣ; но причина съ такимъ наименованіемъ и ея отношеніе къ цѣпи причинъ условныхъ у этого философа (у Анаксагора) остались невыясненными обстоятельно и необоснованными твердо. Аристотель даетъ чисто философское обоснованіе этой абсолютной причинѣ. Въ самомъ дѣлѣ, движеніе, по Аристотелю, есть переходъ изъ возможности въ дѣйствительность. Но возможное переходитъ въ дѣйствительное не само по себѣ, будучи движимымъ, а только чрезъ дѣйствительное, какъ движущее. Если это послѣднее, въ свою очередь, не само движетъ движимое имъ, а подъ условіемъ воздѣйствія со стороны другого

¹⁾ По изданію Didot, стр. 605, 606.

движущаго, которое поэтому есть также дѣйствительное, а не возможное, то самая послѣдняя причина движенія или, что то же, самый первый Двигатель необходимо долженъ обладать бытіемъ дѣйствительнымъ, а отнюдь не возможнымъ, долженъ быть чистою и совершенною дѣйствительностію (*ἐντελέχεια*). Съ другой стороны, движеніе представляетъ собою непрерывный процессъ происхожденія и уничтоженія. Поэтому первый неподвижный Двигатель долженъ обладать бытіемъ независимымъ ни отъ чего по началу и безконечнымъ по продолженію, слѣдовательно абсолютно совершеннымъ. Изъ того же понятія о движеніи и первомъ Двигателѣ могутъ быть, по противоположенію, выяснены и другія свойства послѣдняго, которыя нами раскрыты будутъ далѣе.

Такъ построяется у Аристотеля космологическое доказательство бытія Божія ¹⁾. Теперь переходимъ къ

б) *Телеологическому доказательству бытія Божія*, или къ доказательству бытія Божія отъ усмотрѣнія красоты и цѣлесообразности природы, всего міроустройства, какъ въ частяхъ, такъ и особенно въ цѣломъ. Мы помнимъ, что одною изъ четырехъ причинъ и началъ бытія міра, по Аристотелю, является причина конечная (*τὸ οὐ ἔνεκα*), цѣль (*τέλος*). Помнимъ мы также и то, сколь высоко поднимаетъ наше философское значеніе прекраснаго (*καλόν, κάλος*) при разсужденіи наприимѣръ о Божествѣ въ послѣднее приведеніи иivotъ изъ *Μεταφυσικῆς*. По мысли Аристотеля, «природа всегда ищетъ конца» (*ἡ φύσις αἰεὶ ζητεῖ τέλος*) ²⁾, стремится въ какой-либо цѣли, при чемъ главная «цѣль всякаго происхожденія и движенія» въ ней есть «благо» (*τ'ἀγαθόν*) ³⁾. Къ цѣли въ ней направлено все, какъ въ частностяхъ, такъ и въ цѣломъ; а эта цѣлесообразность сви-

¹⁾ Аристотелево космологическое доказательство бытія Божія отъ понятія о движеніи и первомъ двигателѣ долгое время и послѣ него имѣло рѣшающее значеніе въ философій и богословіи не только языческомъ, но и христіанскомъ, особенно въ средніе вѣка, а также и въ новое время. См. для сего выдержки изъ *Θεοὶ* Аквината и Лейбница у *Fortlage* въ его *Darstellung und Kritik der Beweise fürs Daseyn Gottes*, s. 37. 38. Heidelberg, 1840.

²⁾ *De animal. gener.* I, 1.

³⁾ *Μεταφ.* I, 3.

дѣтельствуеть отнюдь не о самопроизвольности или случайности, но о разумѣ (νοῦς), управляющемъ всѣмъ этимъ; и если для отдѣльныхъ случаевъ разумной цѣлесообразности въ природѣ можно положить причиною ихъ разумъ ограниченный, какъ, на примѣръ, въ устроеніи дома разумъ архитектора: то въ цѣломъ устройствѣ и бытіи міра цѣлесообразность можетъ быть объяснена только предположеніемъ бытія Высочайшаго и Всесовершеннѣйшаго Разума Божественнаго. «Поелику, — говоритъ Аристотель, — мы видимъ многія причины происхожденія въ природѣ, какъ, на примѣръ, причину конечную (τὴν τε οὐ ἔνεκα) и причину, въ которой заключается начало движенія (τὴν ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως), то должно опредѣлить и то, какая изъ нихъ обыкновенно бываетъ первою и какая — второю. Первою является та, которую мы называемъ конечною; ибо она есть разумное основаніе (λόγος, ratio); а разумное основаніе есть начало (ἀρχή). Оно проявляется одинаково и въ произведеніяхъ искусства и въ составленномъ самою природою»¹⁾. Или еще ближе къ главной задачѣ телеологическаго или физикотеологическаго доказательства: «Причиною того, что одни изъ существъ такъ хорошо обстоятъ, а другія столь хорошими и прекрасными рождаются (τοῦ εὖ καὶ καλῶς τὰ μὲν εἶχεν τὰ δὲ γίνεσθαι τῶν ὄντων), естественно не можетъ быть ни огонь, ни земля, ни что-либо другое подобное, (какъ думали многіе древнѣйшіе философы): да этого они (философы) въ сущности и не думали. Опять же не въ лучшемъ положеніи было бы дѣло, если бы приписать столько значенія самопроизвольности и случаю ((τῷ αὐτομάτῳ καὶ τῇ τύχῃ). Поэтому, если кто разумъ призналъ бы причинною основою міра и всего міроваго порядка, какъ это есть въ живыхъ существахъ (νοῦν δὲ τις εἰπὼν εἶναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζώοις), тотъ бы явился какъ бы трезвымъ среди прежнихъ философовъ, говорившихъ на-авось (εἰκῆ). Отчетливо коснулся этихъ мыслей, какъ мы знаемъ, Анаксагоръ»²⁾. Однако и этотъ послѣдній, по мнѣнію Аристотеля, не вполне обстоятельно и послѣдовательно провелъ и развилъ свой телео-

¹⁾ De partib. animal. I. 1. Далѣе здѣсь у Аристотеля представляются и примѣры изъ области искусства и природы.

²⁾ Метаф. I, 3.

логическій взглядъ на природу. «Анаксагоръ, — говоритъ онъ немного далѣе, — пользуется Разумомъ въ отношеніи къ мірозданію слишкомъ механически (μηχανῆ, χρῆται τῷ νῶ), и когда не доумѣваетъ, по какой причинѣ (διὰ τίν' αἰτίας) что-либо необходимо существуетъ, то привлекаетъ его для объясненія этого, а въ другихъ случаяхъ все другое выставляетъ причиною совершающагося, только не разумъ» ¹⁾; Аристотель настаиваетъ на болѣе глубокомъ и послѣдовательномъ проведеніи и раскрытіи телеологическаго міровоззрѣнія. Далекое глубже другихъ изучивъ природу, ея явленія и существа, самъ онъ считалъ себя въ правѣ болѣе основательно говорить объ этомъ. Не даромъ онъ говорилъ: «Богъ и природа ничего напрасно не дѣлаютъ» (ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν) ²⁾; или: «природа ничего не дѣлаетъ какъ попало» (οὐδὲν ὡς ἔτιχε ποιεῖ ἡ φύσις) ³⁾; «природа ничего не дѣлаетъ безъ разумнаго основанія (ἀλόγως) или напрасно» ⁴⁾, напротивъ, — «природа всегда дѣлаетъ по возможности самое лучшее (τὸ βέλτιστον)» ⁵⁾; «въ произведеніяхъ природы болѣе является дѣлесообразнаго и прекраснаго (τὸ οὐ ἔνεκα καὶ τὸ καλόν), нежели въ произведеніяхъ искусства» ⁶⁾; «мы утверждаемъ, что природа во всемъ всегда стремится къ лучшему» ⁷⁾; или «мы видимъ, что природа во всемъ производитъ изъ возможнаго самое прекрасное (ἐκ τῶν δυνατῶν — τὸ κάλλιστον)» ⁸⁾. Даже «и въ негодномъ есть нѣкое естественное добро (φυσικὸν ἀγαθόν), превосходнѣйшее того, что является въ нихъ самихъ по себѣ, и это-то стремится къ соотвѣтствующему симъ негоднымъ, повидимому, предметамъ благу» ⁹⁾. Аристотель подробно указываетъ эту дѣлесообразность природы относительно отдѣльныхъ существъ и предметовъ въ своихъ сочиненіяхъ о природѣ, каковы: физика, зооло-

1) Метаф. I, 4.

2) De coelo, I, 4.

3) Ibid. II, 8.

4) Ibid. cap. 11.

5) Ibid. cap. 5.

6) De part. an. I, 1.

7) Gen. et corr. II, 10.

8) De vita et mor. cap. 4.

9) Eth. Nicom. VII, 14.

гическія сочиненія и др. ¹⁾), приводя многочисленные примѣры и глубоко входя въ сущность дѣла. «Аристотель не ограничился тѣмъ, что теоретически выяснилъ идею цѣли въ отличіи ея отъ другихъ сходныхъ категорическихъ понятій, но и старался представить реальное раскрытіе ея въ различныхъ областяхъ природы, при чемъ первый коснулся и вопроса о послѣдней цѣли природы. Путемъ не только теоретическихъ умозаключеній, но и наблюденій надъ законами и формами послѣдовательнаго развитія органической жизни на землѣ, онъ пришелъ къ убѣжденію, что послѣдняя цѣль существованія природы есть человѣкъ. Доказательствомъ этой мысли служитъ уже то, что все въ мірѣ принаровлено къ потребностямъ человѣка и къ удовлетворенію его нуждъ. Наблюденіе же надъ постепеннымъ развитіемъ органической жизни показываетъ, что человѣкъ, по устройству своего организма, есть самое совершенное изъ земныхъ существъ, къ произведенію котораго природа стремилась постепенно по лѣствицѣ различныхъ несовершенныхъ органическихъ формъ. Всѣ эти формы суть только не вполне достигшія цѣли попытки произвести человѣка; животныя, — это недоконченный человѣкъ ²⁾). Если бы природѣ удалось тотчасъ же, при самомъ началѣ, осилить матерію и возобладать ею, то она тотчасъ же и достигла бы своей цѣли, — созданія человѣка; но вслѣдствіе зависимости отъ матеріи, она точно такъ же, какъ и искусство, можетъ произвести лучшее не иначе, какъ послѣ долгаго упражненія; посему прежде чѣмъ достигнуть цѣли, она сдѣлала извѣстное число напрасныхъ попытокъ и произвела менѣе совершенные организмы ³⁾). Въ свою очередь органической жизни предшествуетъ и стремится подражать ей, воспроизвести ея формы въ себѣ, жизнь неорганическая. Тѣла неорганическія суть продуктъ бесплоднаго стремленія природы сдѣлать ихъ органическими, растеніе представляетъ въ себѣ

1) Разумѣемъ такъ называемыя по-латини его сочиненія: *De animalibus*, *De partibus animalium*, *De generatione animalium*, *De animalium motione*, *De sensu et sensili*, и т. д.

2) Обстоятельнѣе всего это излагается въ *De partib. animalium* IV. 10.

3) *De animal. gener.* II, 6; *Phys.* II, 8 и др. См. В. Д. Кудрявцева, «Телеологическое значеніе природы» въ «Правосл. Обозр.», 1878, I, 195—196.

слабую попытку подражанія животному и т. д. ¹⁾. И такимъ образомъ: вся природа представляетъ въ себѣ лѣствицу существъ и предметовъ, цѣлю и вершиною которыхъ является человѣкъ. А такъ какъ послѣдній, кромѣ неорганическихъ и органическихъ стихій, имѣетъ въ своемъ составѣ и не вещественное начало — душу: и въ самой душѣ высшее начало — умъ (νοῦς): то природа, по телеологическому воззрѣнiю Аристотеля, представляется такъ же какъ бы огромнымъ одушевленнымъ существомъ, дѣйствующимъ съ разумными цѣлями подобно: человѣку: «какъ умъ, — читаемъ у Аристотеля, — дѣйствуетъ съ извѣстною цѣлю; такъ точно и природа» (ὡς περὶ οὗ νοῦς ἕνεκα τοῦ ποιῆσαι τὸν αὐτὸν τροπὸν καὶ ἡ φύσις ²⁾): Если же такъ въ сферѣ земныхъ явленiй, существъ и предметовъ, то еще болѣе сего въ небесныхъ сферахъ. «Природа все дѣлаетъ съ какою-либо цѣлю; ибо какъ искусство проявляется въ художественныхъ произведенiяхъ, такъ и въ самыхъ предметахъ проявляется нѣкое иное начало и таковая причина, которую мы изъ всего имѣемъ, какъ, на примѣръ, теплое и холодное. Посему тѣмъ съ большею вѣроятностiю должно предположить, что небо произошло отъ таковой причины, если только оно произошло, и существуетъ по таковой причинѣ еще болѣе, нежели смертныя животныя, такъ какъ строгiй порядокъ и определенное поведенiе природы болѣе проявляются въ небесныхъ существахъ и предметахъ, нежели вокругъ насъ; а непостоянство и случайность болѣе свойственны смертному. И о каждомъ изъ животныхъ говорятъ, что оно существуетъ и происходитъ естественнымъ образомъ, о небѣ же, что оно лишь въ томъ состоитъ зависимымъ отъ случая и самопроизвольности, въ чемъ изъ случайности и безпорядка не оказывается ничего» ³⁾. Такимъ образомъ великому уму нашего философа ясно представлялся какъ макрокосмъ, такъ и микро-

1) «Природа безпрерывно переходитъ отъ бездушныхъ къ животнымъ чрезъ существа живыя, но не животныя, такъ что одни отъ другихъ лишь весьма мало отличаются близостiю другъ къ другу». De part. animal. IV, 5; Conf. I, 1;—De anima I, 5; II, 2 и др.

2) De anima II, 4.

3) De part. animal. I. 1.

космъ въ своей цѣлесообразности. Но что же отсюда слѣдуетъ собственно для телеологическаго доказательства бытія Божія? «То, ради чего что-нибудь бываетъ (τό ὅ ἐνεχα), — говоритъ Аристотель въ своей Метафизикѣ, — есть конецъ (τέλος = цѣль), а: конецъ (или цѣль) — это не то, что бываетъ ради другого чего-нибудь; наоборотъ, все остальное бываетъ ради него ¹⁾. Слѣдовательно, если послѣдній моментъ (ἔσχατον) будетъ чѣмъ-нибудь въ родѣ этого, то онъ не будетъ безпредѣльнымъ (οὐκ ἔσται ἄπειρον); а если послѣдній моментъ вовсе не таковъ, то не будетъ того, ради чего все совершается. Но, кромѣ того, принимающіе безконечный рядъ причинъ незамѣтно для себя уничтожаютъ природу блага (τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν — идею о благѣ). Между тѣмъ никто не принялся бы ничего дѣлать, не имѣя въ виду дойти до извѣстнаго предѣла (πέρας; срав. ἄπειρον);

¹⁾ Не можемъ не привести здѣсь умнаго примѣчанія къ этому мѣсту Метафизики, сдѣланнаго переводчиками послѣдней на русскій языкъ. «Здѣсь высказывается, — говорятъ они, — мысль о неподвижности всякой цѣли, о томъ, что позади ея уже ничего нѣтъ, къ чему могло бы направляться какое-либо развитіе или вообще движеніе, и, направляясь, сдвинуть, какимъ-либо образомъ измѣнить цѣль. Греческое слово τέλος, которое обозначаетъ не только цѣль, но также и конецъ, чрезвычайно хорошо выражаетъ это необходимое свойство всякой цѣли; русское слово «цѣль» этого вовсе не выражаетъ, и идея о неподвижности всякой цѣли у насъ требуетъ своего утвержденія, доказательства; это въ особенности потому, что у насъ слишкомъ часто обозначается именемъ «цѣли» то, что такъ характерно называлъ Аристотель «средними моментами» (τὰ μεταξὺ ὄντα), откуда мы постоянно думаемъ и говоримъ, что цѣли могутъ быть измѣняемы. Цѣль неподвижна потому, что отсутствуетъ то, что могло бы сообщить ей какое-либо движеніе, придать какое-нибудь измѣненіе; потому что если послѣднее существовало бы, то оно, именно, и было бы цѣлью, и для нея, какъ таковой, не было бы уже причины ни измѣненія, ни движенія. Поэтому такія выраженія, какъ «эта цѣль не хороша», «къ такимъ цѣлямъ нельзя стремиться», «эту цѣль нужно видоизмѣнить» — не имѣютъ никакого смысла; такъ можно говорить только о томъ, что не есть цѣль, и правильны только такія выраженія: «цѣль не есть это дурное», «нельзя стремиться къ этому, потому что это не цѣль», «это нужно видоизмѣнить, такъ какъ иначе оно не будетъ въ соотношеніи съ цѣлью» и прочее. Цѣль есть то, что всегда хорошо, чего нельзя взвѣшивать и оцѣпывать, ибо не на что въ этомъ взвѣшиваньи опереться; она есть то, къ чему можно только стремиться, безъ размышленій, безъ колебаній. Греки, и между ними Платонъ и Аристотель, чрезвычайно ярко это чувствовали и потому безразлично употребляли термины «цѣль» и «благо», ибо для нихъ эти понятія были неотдѣлимы, тождественны, какъ они и есть въ дѣйствительности». См. въ Журн. мин. нар. проsv. за 1890 г. № 3, стр. 147 и 148 примѣч. къ переводу Метафизики Аристотеля.

въ подобныхъ дѣйствіяхъ не было бы смысла (νοῦς); ибо, кто, по крайней, мѣрѣ, имѣеть смыслъ (νοῦς), тотъ всегда дѣлаетъ ради чего-нибудь, а это и есть предѣлъ, то есть, конецъ и цѣль» (τέλος)¹⁾. Изъ этихъ словъ Аристотеля видно, что, во-первыхъ, цѣлесообразность необходимо предполагаетъ какую-либо конечную цѣль, въ виду которой все совершается въ мірѣ; во-вторыхъ, эта конечная цѣль есть благо (ἀγαθόν); въ-третьихъ, движеніе къ цѣли опредѣляется требованіями разума или смысла (νοῦς); и наконецъ, въ-четвертыхъ, рядъ причинъ конечныхъ, какъ и движущихъ, не можетъ идти въ безпредѣльность. И если существа низшихъ порядковъ природы, въ своемъ стремленіи къ цѣли, таковою цѣлію имѣютъ типы существъ высшихъ порядковъ, при чемъ на высшей ступени лѣстницы этихъ порядковъ стоитъ человѣкъ; то, въ цѣломъ космосѣ таковою же цѣлію должно быть существо, котораго и человѣкъ самъ служить лишь слабымъ отображеніемъ, и которое, съ другой стороны, одно только и можетъ давать смыслъ (νοῦς) всему движенію космоса по направленію къ этой цѣли. Это существо есть Высочайшій Разумъ (νοῦς), какъ и высшее благо (ἀγαθόν), однимъ словомъ — Богъ. Въ этомъ именно смыслѣ Аристотель говоритъ, что «изъ живыхъ существъ разумныя (λογικοῦ) есть только Богъ и человѣкъ»²⁾; но что, съ другой стороны, и «въ природѣ вселенной нѣтъ Божественнаго» (πάντα ἔχει ἀθεῖον)³⁾; что въ разумѣ человѣка «умъ возложенъ Богомъ въ душу на подобіе свѣта» (τὸν νοῦν ὁ θεὸς φῶς ἀνήκει ἐν τῇ ψυχῇ)⁴⁾; — что, поскольку «разумное основаніе и умъ есть цѣль природы» (ὁ λόγος καὶ ὁ νοῦς τῆς φύσεως τέλος)⁵⁾; а «умъ есть нѣчто болѣе Божественное и безстрастное» ὁ νοῦς θειότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστίν)⁶⁾, есть также «форма, формы» (ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν)⁷⁾; постольку же въ природѣ, а особенно

1) Метаф. II, 2.

2) Fragmenta opp. Arist. 187 pag 1511 ed. Berolinensis t. V. Berolini, 1870.

3) Ethica Nicom. VII, 14.

4) Rhetor III, 10.

5) Polit. VIII, 15.

6) De anima I, 4; cont. De animal. gener. II, 3.

7) De anima III, 3.

въ цѣломъ мірозданіи, все проявляющее умъ (νοῦν) и стремящееся къ осуществленію идеи блага (ἀγαθόν), наилучшаго (βέλτιστον, ἄριστον), совершеннѣйшаго (срав. ἐντελέχεια) ¹⁾ прекраснаго (καλῶς ἔχειν), обнаруживаетъ въ себѣ присутствіе Божественнаго начала (ὁ νοῦς ἀρχή ²⁾). И чѣмъ шире и дальше въ области мірозданія, тѣмъ болѣе, такъ что, если «человѣкъ есть наилучшее (βέλτιστον) изъ прочихъ живыхъ существъ»: то «существуютъ другія вещи, гораздо болѣе Божественныя по природѣ (πολύ θεϊότερα τῆν φύσιν), нежели человѣкъ» ³⁾. Такковы въ особенности небесныя тѣла: планеты, а еще болѣе неподвижныя звѣзды, какъ ближе всѣхъ находящіяся къ Первому Двигателю, къ Божеству, какъ совершеннѣйшему существу ⁴⁾. «Вообще же, что на кораблѣ кормчій, что на колесницѣ возничій, что въ хорѣ распорядитель, что въ государствѣ законъ и что въ войскѣ вождь, тоже самое и Богъ въ мірѣ, за исключеніемъ того, что для тѣхъ управленіе приноситъ много труда, подвига и заботъ, а Богъ безпечаленъ, свободенъ отъ трудностей и отъ всякой тѣлесной немощи. Пребывая неподвижнымъ, Онъ все приводитъ въ круговращеніе и движетъ, куда и какъ Ему угодно, въ различныхъ идеяхъ и естественныхъ формахъ воспроизводя желаемое, подобно тому какъ и государственный законъ, который, будучи самъ неподвиженъ, въ душахъ пользующихся имъ все направляетъ къ жизни, сообразной плану государственнаго устройства... Такъ точно должно предполагать и относительно бóльшаго государства, разумѣю этотъ міръ: ибо въ немъ закономъ для насъ является Богъ, одинаково наклоняющійся во всѣ стороны, не допускающій никакого исправленія или измѣненія, болѣе сильный и твердый, нежели написанные на хартіяхъ законы» ⁵⁾.

1) Conf. *ibid.* III, 4.

2) *Ethica Nicom.* VIII, 7.

3) *Ibid.* VI, 7.

4) «Въ чемъ есть лучшее (βέλτιστον), въ томъ есть и наилучшее (ἄριστον). Поелику же въ существующемъ одно бываетъ лучше другого, то посему есть нѣчто и совершеннѣйшее, — говоритъ Аристотель, а таковымъ и можетъ быть только Божество» (τὸ θεῖον). См. толкованіе *Симплиція* на Арист. *De coelo* 130. *Cont. Arist. Fragm.* 15.

5) *De mundo*, cap. 6, pag. 640. 641 ed. Didot.

Или, какъ въ другомъ случаѣ, говоритъ Аристотель: «Богъ въ мірѣ держитъ въ своемъ управленіи гармонию всѣхъ его частей и цѣлостъ ихъ» (*ὁ θεὸς ἐν κόσμῳ συνέχων τὴν τῶν ὄλων ἁρμονίαν τε καὶ σωτηρίαν*)¹⁾; — «наиболѣе достойно почтенія въ въ Богѣ и наиболѣе прилично Ему быть въ самомъ, высочайшемъ мѣстѣ, силѣ же Его простираться на весь міръ, приводить въ движеніе солнце и луну, производить круговращеніе неба и быть виновникомъ сохраненія всего на землѣ»²⁾. Въ болѣе общепонятномъ видѣ телеологическое или физикотеологическое доказательство бытія Божія у Аристотеля излагается въ его сочиненіи «О философіи», нужную для насъ выдержку изъ котораго сохранилъ въ латинскомъ переводѣ Цицеронъ въ своемъ разсужденіи «О естествѣ боговъ» (*de natura deorum*). «Предположимъ, — говоритъ онъ здѣсь, — что нѣкоторые люди живутъ подъ землею въ хорошихъ и свѣтлыхъ жилищахъ, украшенныхъ статуями и картинами и вполне снабженныхъ всѣмъ тѣмъ, чѣмъ изобилуютъ обыкновенно жилища людей, почитаемыхъ богатыми и счастливыми; и что эти люди никогда не выходили на поверхность земли, однако по слухамъ и молвѣ знаютъ, что есть Божество и сила боговъ. Если затѣмъ эти люди когда-либо выйдутъ на поверхность земли, при предположеніи, что земля разверзлась и дала имъ возможность выйти изъ своихъ сокровенныхъ мѣстъ на тѣ мѣста, которыя населяемъ мы; и если вышедши изъ подземелья, они вдругъ увидятъ предъ собою землю, моря и небо, познаютъ величину облаковъ и силу вѣтровъ; если, далѣе, они окинутъ взоромъ солнце, познаютъ его величіе и красоту, равно какъ и его дѣйствіе; именно то, что оно-то производитъ день, проливая свой свѣтъ на все небо; если потомъ они, когда ночь осѣнитъ землю, посмотрятъ на цѣлое небо, уставленное и украшенное звѣздами, и если они увидятъ мѣняющійся свѣтъ луны въ его увеличеніи и уменьшеніи по временамъ, а также появленіе и исчезаніе, вѣчно непрерывное и неизмѣнное кругообращеніе всѣхъ небесныхъ свѣтилъ: то навѣрное убѣдятся, что дѣйстви-

1) Ibid. pag. 640 Superins.

2) Ibid. pag. 637.

тельно есть боги и что все это суть дѣла боговъ»¹⁾. Такимъ образомъ, если космологическимъ доказательствомъ бытія Божія Аристотель приходилъ къ мысли о Богѣ, какъ общей причинѣ міроваго бытія: то телеологическимъ доказательствомъ приводитъ къ мысли о Немъ въ Его болѣе опредѣленныхъ, частныхъ свойствахъ, соотвѣтственно частнымъ свойствамъ природы и міра, открывающимся при телеологическомъ возрѣніи на природу и міръ.

Но уже и въ телеологическомъ возрѣніи на природу Аристотель многократно даетъ понять всю важность міра духовнаго для міра физическаго, указываетъ на человѣка, какъ на вѣнецъ мірозданія; особенно же на его умъ (νοῦς), какъ на Божественное въ немъ самомъ и въ то же время какъ на тотъ идеаль, къ осуществленію котораго стремится природа въ своей цѣлесообразной дѣятельности. Это побуждаетъ насъ перейти къ разсмотрѣнію доказательствъ бытія Божія у Аристотеля, такъ называемыхъ, духовныхъ, относящихся къ области духа человѣческаго.

И. Корсунскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ См. *Ciceronis, De natura deorum* II, 37. Срав. *Ueberweg, Gesch. d. Philos.* I, 176. 177. Berlin, 1871. *Cont. Aristotelis opp. Fragm.* 14. Ed. Berolin. (1870) t. V, p. 1476. Срав. также другіе отрывки сочиненія Аристотеля «О философіи». *Ibid. fragm.* 12 et. 13, pag. 1475. 1476.

ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

15 Іюня № 11. 1890 года.

Содержаніе. Отъ Харьковскаго Комитета Православнаго Миссіонерскаго общества.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.—Отчетъ Правленія Харьковскаго Епархіальнаго свѣчнаго воскового завода за 1889 г.

Отъ Харьковскаго Комитета Православнаго Миссіонерскаго общества.

Въ Харьковскій комитетъ православнаго миссіонерскаго общества за мартъ и апрѣль мѣсяцы поступило: собранныхъ въ недѣлю православія въ церквахъ 3-го Лебединскаго округа 43 руб. 36 коп., въ Святогорскомъ монастырѣ 13 р., 2-го Валковскаго округа 52 р. 66 к., 1-го Валковскаго округа 31 руб. 65 к., 1-го Зміевскаго округа 90 руб., 2-го Харьковскаго округа 35 р. 20 к., 5-го Старобѣльскаго округа 50 р. 45 к., собраны за 1889 г. въ церквахъ Харьковской епархіи на распространеніе Православія между язычниками Имперіи 147 р. 80 к., вѣчныя членскіе взносы отъ высокопреосвященнѣйшаго Амвросія 100 р. и Харьк. купца А. И. Коровина 60 р., на кои куплены билетъ Харьк. конторы Государственнаго Банка 160 р. Благоч. 2-го Ахт. окр. представлено вружечнаго сбора 7 р. 92 к., и собранныхъ по лист. 24 р. 30 коп., Членскіе взносы: протоіерея Георгія Стаховскаго 3 руб., отъ священниковъ: Леонтія Кохановскаго 3 р., Іоанна Николаевскаго 3 р., Павла Санжаревскаго 3 руб., Іоанна Мартыновича 3 руб., Павла Щербини 3 р., Георгія Бородаева 3 р., Григорія Проскурникова 3 р., Василия Оедорова 3 р., купца Григорія Кулишова 3 р. Благочин. 1-го Сумскаго окр. представлено сбора въ недѣлю православія 100 р. 93 коп., собрано по лист. свѣщ. Ставровскимъ 1 руб., 1-го Лебед. окр. представлено сбора въ нед. правосл. 32 руб. 6 к., Благочин. 2-го Івюмск. окр. сбора въ ту же недѣлю 32 р. 20 к., настоятельницею Старобѣльскаго жен. монастыря представлено сбора въ не-

дѣлю православія 9 р., настоятелемъ Ахтырскаго монастыря въ ту же недѣлю 3 р., отъ благочинныхъ 4 Изюмскаго округа 24 руб. 50 коп., 1-го Богодуховскаго округа 49 р. 15 к., Благочин. Харьковскихъ городскихъ церквей представлено кружечнаго сбора 37 р. 4 к., и сбора въ недѣлю православія 287 р. 62 к., отъ благочинныхъ 4-го Харьковскаго окр. собрано въ нед. православія 40 р. 17 к., 1-го Волчанскаго окр. 42 р. 15 к., 2-го Волчанскаго округа 48 р. 48 к., 1-го Изюмскаго округа 58 руб. 60 к., собрано въ недѣлю православія благочинными: 2-го Лебединскаго округа 21 р. 83 к., 2-го Ахтырскаго окр. 22 р., 5 коп., 3-го Зміевскаго окр. 63 р. 49 к., 2 Сумскаго окр. 69 р., 48 коп. 2-го Зміевскаго окр. 53 р., 1-го Старобѣльскаго окр. 70 р., 4-го Старобѣльскаго окр. 89 р., 2-го Богодуховскаго окр. 43 р., начальницею Богодуховской общины 2 р., 1-го Купянскаго окр. 70 р. 40 к., 3-го Старобѣльскаго окр. 48 руб., благочин. Харьковскихъ городскихъ церквей представлено 230 руб. 87 коп., собранныхъ по листамъ отъ разныхъ лицъ 226 руб. 87 коп., членскіе взносы ц. старость г. Харькова: Никиты Бузника 3 р., Евсевія Крохмалева 3 руб., Леонтія Попова 3 руб., Θεодора Ширяева 3 руб., Ивана Величенко 3 руб., Ивана Коваленка 3 руб., Георгія Шиманскаго 3 р. Алексѣя Ольховскаго 3 р., Антона Бѣлошенка 3 руб., Никифора Иванова 3 р., Василя Пономарева 3 р., Лаврентія Соколова 3 р., Константина Захарьева 3 р., Василя Золотарева 3 р., Сергія Фастова 3 р., Алексѣя Лысенка 3 р., Евсевія Дубовика 3 руб., Андрея Денисова 3 р., Михаила Колесниченко 3 руб., Алексѣя Простова 3 р., Θεодора Енуровскаго 3 р., Елены Енуровской 3 руб., свящ.: Василя Попова 3 р., Николая Гутникова 3 р., Петра Мигулина 3 р., Аполлона Ильешева 3 р., Василя Проскурникова 3 р., Андрея Балановскаго 3 р., Василя Лихницкаго 3 р., Михаила Румянцева 3 р., Николая Соколовскаго 3 р., Петра Полтавцева 3 р., Николая Сокальскаго 3 р., Андрея Рудинскаго 3 р., Николая Мощенкова 3 р., Георгія Чеботарева 3 руб., Григорія Томашевскаго 3 р., Николая Павтелеймонова 3 р., Василя Добровольскаго 3 р., Павла Григоровича 3 р., Василя Ветухова 3 р., Панкратія Иванова 3 р., Стефана Петровскаго 3 р., Василя Куницына 3 руб., Андрея Дмитріева 3 р., Василя Марченкова 3 р., Аеанасія Толмачева 3 р., Θεодора Кіяницына 3 р., Андрея Григоренкова 3 руб., протоіереевъ: Павла Солнцева 3 р., Василя Добротворскаго 3 р., Николая Лащенкова 3 р., Александра Θεодоровскаго 3 р., Николая Θεодорова 3 р., Андрея Щелкунова 3 руб., Василя Левандов-

скаго 3 р., Іоанна Оедорова 3 р., Гавриіда Оедоровскаго. 3 руб., Павла Тимоѣева 3 р., Іоанна Чижевскаго 3 руб., крестьянъ: Никиты Профатилова 3 р., Івана Панкова 3 руб., Маріи Панковой 3 руб., купцовъ: Николая Моисеенко 3 р., Николая Евдокимова 3 руб., мѣщанъ: Александра Тимоѣева 3 руб., Алексѣя Велитченко 3 р., провизора Василя Гутаева 3 руб., Стефаниды Ванцковской 3 руб., Сергѣя Пастухова 3 р., Константина Лаврова 3 р., Дмитрія Рогина 3 р., Николая Радченко 3 р. Итого въ мартѣ мѣсяцѣ поступило наличными: 692 р. 53 к. и билетами, 160 р. въ апрѣлѣ мѣсяцѣ наличными, 1601 р. 83 к.

Епархіальныя извѣщенія.

Священ. Преображенской церкви сл. Ново-Бѣлгорода, Волчанскаго уѣзда, Василій *Корнильевъ* и Богородичной церкви Ново-Бѣлгородской центральной тюрьмы Илія *Бондаревъ* перемѣщены одинъ на мѣсто другого.

— Депутатъ 3 окр. Ахтыр. у. свящ. Троицкой ц. с. Славгородка Арсеній *Любарскій* опредѣленъ помощникомъ благочиннаго и членомъ благочиннич. совѣта того же округа, а на мѣсто его депутатомъ и членомъ благочинническаго совѣта назначенъ свящ. Покровской церкви сл. Жыгайловки Григорій *Шебатинскій*.

Свящ. Рождество Богородичной ц. сл. Даргачей Харьк. у. Максимъ *Пономаревъ* перемѣщенъ въ Озарянскую ц. г. Харькова.

— Сынъ псаломщика Дмитрій *Рудневъ* опредѣленъ псаломщикомъ при Покровской ц., с. Василенкова, Волчанскаго уѣзда.

— Сынъ псаломщика Иванъ *Твердохальбовъ* опредѣленъ псаломщикомъ къ Аннинской церкви, с. Андреевки, Волчанскаго уѣзда.

— Сынъ псаломщика Дмитрій *Сажновскій* опредѣленъ псаломщикомъ къ Христорождественской ц., с. Пятницкаго, Волчанскаго уѣзда.

— Псаломщ. Георгіевской ц. с. Воробьевки, Сумскаго у. Александръ *Ивановъ*, согласно прошенію, уволенъ за штатъ, по болѣзни.

— Псаломщикъ Пантелеймоновской церкви г. Харькова Андрей *Оедоровскій* уволенъ отъ этой должности, согласно его прошенію.

— Псаломщ. Покровской церкви слоб. Безлюдовки Харьков. уѣзда, Павелъ *Квитковскій* и села Колупаевки того же уѣзда Василій *Поповъ* перемѣщены одинъ на мѣсто другого.

— Діаконъ Св.-Духовской церкви, сл. Ново-Осиповой Купянскаго уѣзда

Константинъ *Сокальскій* перемѣщенъ въ сл. Боровую того же уѣзда къ Рождество-Богородичной цер.

— И. д. псаломщика при Рождество-Богородичной церкви сл. Боровой Николай *Даниловъ* утвержденъ въ этой должности.

— Діаконъ Іоанно-Предтеченской церкви, сл. Лютовки, Богодухов. уѣзда Петръ *Логвиновъ*, перемѣщенъ къ Пантелеймоновской церкви г. Харькова на псаломщическую должность.

— Сынъ псаломщика Митрофанъ *Стесенковъ* опредѣленъ и. д. псаломщика къ Николаевской церкви сл. Наугольновки Купянского уѣзда.

— Псаломщикъ Николаевской церкви сл. Наугольновки Купян. уѣзда Петръ *Невпряминъ* перемѣщенъ къ Озерянской цер. г. Харькова.

— Учитель Иванъ *Лебедевъ* опредѣленъ псаломщикомъ къ Рождество-Богородичной церкви сл. Алексѣевки, Харьк. уѣзда.

— Опредѣленъ во діакона къ Вознесенской цер. сл. Радьковскихъ Песога, Купянского уѣзда учит. Василий *Татариновъ*.

— Утверждены въ должн. церковн. старость: кр. Кондрать *Мартынченко* къ Троицкой ц. сл. Протопоповки, Харьковск. у.; куп. Ѳеодоръ *Ширяевъ* къ Благовѣщенской ц. г. Харькова на десятое трехлѣтіе; кр. Антоній *Черевка* къ Архангело-Михаиловской ц. с. Лопани, Харьковск. уѣзда; кр. Андрей *Громенко* къ Вознесенской ц. сл. Просяной, Старобѣльскаго у.; къ церквамъ Старобѣльскаго уѣзда Троицкой сл. Моисеевки кр. Анастасій *Лигузъ*; Крестовоздвиженской сл. Нижебараниковки кр. Иванъ *Дреевъ*; Николаевской Деркульскаго государственнаго конскаго завода отставной вахтеръ Антонъ *Черкасовъ*; Успенской сл. Поповки кр. Гурій *Самковъ*; Архангело-Михаиловской сл. Колядовки кр. Тимоѳей *Демотченко*; Ахтырско-Богородичной сл. Ново-Ахтырки кр. Корнилій *Шевченко*; Успенскому Молитвенному дому с. Гречшгина кр. Елисей *Аверковъ*; къ церквамъ Сумскаго уѣзда: Рожд. Богородичной ц. с. Алексѣевки г. с. Андрей Андреевъ *Савичъ* на 9-е трехлѣтіе; Христорожд. ц. сл. Тимоѳеевки кр. Иванъ Гавриловъ *Чупруновъ* на 3-е трехлѣтіе; Іоанно-Предтечен. с. Терешковки ряд. Акимъ Ѳомиинъ *Лебедъ*; Рожд. Богород. сл. Юнаковки кр. Кирилль Стефановъ *Смѣяновъ*, мѣщ. Андрей Тимоѳѣевъ *Стешенко* къ безприходной кладбищенской Муроносицкой г. Лебедина ц. и кр. Павелъ Николаевъ *Маленко* къ Пятницкой ц. с. Бранцовки, Ахтырскаго у.

— 23 апрѣля открытъ самостоятельный приходъ при Озерянской ц., что на Холодной горѣ г. Харькова.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе Икона—подарокъ покойнаго Императора Александра II яссому собору въ Румыніи.—Вопросъ о возстановленіи кириллицы среди всѣхъ славянскихъ народовъ.—Черногорія и Ватиканъ.—Австрійское гоненіе на славянство и православіе въ Босніи.—Славяно-православный праздникъ въ Вѣнѣ.—Извѣстія изъ Сербіи и Болгаріи.—Отливка «Царскаго Колокола».—Собраніе Православнаго Палестинскаго Общества.—Миссіонерское дѣло.—Новыя заботы объ удовлетворительномъ чтеніи и пѣніи въ церквахъ.—Указанія архипастыря.—О сѣздахъ духовенства.—Общеплезное сѣдѣніе.

Православная Румыніа издавна находилась въ тѣсной духовной связи съ православною Россіей и только въ послѣднее время западно-европейскія интриги стали все болѣе и болѣе отчуждать ее отъ своей старшей сестры-освободительницы. Но въ массѣ народа доселѣ живутъ историческія и духовныя симпатіи и онѣ проявляются при всякомъ благопріятномъ случаѣ. Такъ это случилось въ Яссахъ 23 апрѣля, въ день св. великомученика Георгія, когда въ мѣстномъ кафедральномъ соборѣ происходило торжество освященія иконы, пожертвованной въ ясскій соборъ русскимъ императоромъ. Освященіе ея совершалъ митрополитъ Іосифъ Наніеско въ сослуженіи многочисленнаго духовенства и въ присутствіи болѣе чѣмъ 2,000 лицъ, въ числѣ которыхъ находились высшіе представители военныхъ и гражданскихъ властей, профессора университета, журналисты и др., а также всѣ члены мѣстнаго русскаго консульства и русскій посланникъ въ Румыніи, г. Хитрово, нарочно прикомандированный къ торжеству изъ Букурешта. Во время богослуженія пѣлъ превосходный хоръ, первый въ Румыніи, управителемъ котораго состоитъ профессоръ тамошней консерваторіи Гавріиль Музыческо, получившій музыкальное образованіе въ петербургской консерваторіи и придворной пѣвческой капеллѣ. Освященіе иконы было совершено предъ началомъ литургіи, послѣ чего было провозглашено многолѣтіе русскому царствующему Дому и румынскому королевскому. По окончаніи богослуженія, у митрополита состоялся торжественный приемъ, на которомъ присутствовали также русскій посланникъ и русскій консулъ. По пути въ митрополичій дворецъ, народъ привѣтствовалъ представителей Россіи воодушевленными криками.

Пожертвованіе русскимъ Царемъ иконы въ ясскій храмъ стоитъ въ тѣсной связи съ пребываніемъ въ Яссахъ покойнаго государя Александра II во время русско-турецкой войны. Будучи въ Яссахъ, покойный императоръ обратилъ вниманіе на достраивав-

пійся въ то время соборъ, постройка коего была начата еще во время русскаго протектората въ 1833 году румынскимъ митрополитомъ - патриотомъ Веніаминомъ Костаки, и, въ память своего пребыванія въ столицѣ Молдавіи, выразилъ свое монаршее желаніе пожертвовать въ этотъ храмъ икону св. великомученика Георгія Побѣдоносца. Теперь обѣщаніе царя-освободителя исполнилось и икона св. Георгія поставлена временно предъ иконостасомъ, возлѣ иконы Божіей Матери. Она небольшого размѣра, но весьма изящной работы, писана на кипарисѣ и украшена золотою и серебряною ризой съ эмалью, художественной работы Овчинникова. Стоимость иконы превышаетъ 15,000 франковъ. (Церк. Вѣстн.).

— Среди славянскихъ народовъ съ каждымъ годомъ все болѣе созрѣваетъ сознаніе ихъ племеннаго единства и громко высказывается потребность въ общемъ знамени этого единства. Такимъ знаменемъ лучше всего можетъ служить объединеніе письменности. Весьма сильнымъ препятствіемъ къ объединенію славянъ служитъ употребленіе ими двухъ различныхъ видовъ письменъ—кириллицы и латиницы. Поэтому патриоты среди западныхъ славянъ теперь возбуждаютъ вопросъ, не благовременно ли теперь позаботиться о возвращеніи къ кириллицѣ тѣхъ западно - славянскихъ племенъ, которыя употребляютъ еще латинскій алфавитъ. Тутъ имѣются въ виду особенно поляки и чехи. Первые изъ нихъ нерѣдко толкуютъ о сближеніи и примиреніи съ Русью.

Пусть же они, говоритъ «Червонная Русь», для этой цѣли возвратятся къ кириллицѣ. Этимъ они докажутъ серьезность своихъ толковъ о «примиреніи», а письмена св. Кирилла послужатъ мостомъ, по которому поляки перейдутъ къ Руси и славянству не только на словахъ, но и на дѣлѣ. Доказывать, что кириллица можетъ быть весьма удобно примѣнена къ польскому языку—совершенно излишне, потому что латинская азбука, примѣненная къ польскому языку, напоминаетъ платье маленькаго человѣка, надѣтое на плечи рослаго. Для подтвержденія этого достаточно сказать, что нѣкоторые звуки польскаго языка выражаются четырьмя латинскими буквами, не говоря о различныхъ хвостикахъ и надстрочныхъ значкахъ въ одной и той же латинской буквѣ для выраженія различныхъ звуковъ. Громче и громче раздаются жалобы поляковъ и чеховъ на подавленіе ихъ народности германизмомъ. Они сами виноваты въ томъ. Пока они будутъ держаться «абецадла» (а b c d, т. е. латинской азбуки), ихъ оиѣмеченіе будетъ итти неудержимо; напротивъ того, славяне, употребляющіе кириллицу,

вполнѣ спокойны за свою будущность. Въ борьбѣ съ германизмомъ и мадьяризмомъ письменна св. Кирилла—крѣпость славянства, на которой смѣло могутъ быть написаны слова: «симъ побѣдиши».

Мысль эта весьма почтенная, замѣчаетъ на это «Церк. Вѣстн.», и она уже возникала не разъ. *Вспомнимъ труды извѣстнаго писателя славянофила Гильфердинга, его «общеславянскую азбуку», дѣятельность многихъ чешскихъ патриотовъ (напр., проф. Іезберы, издававшаго нѣкогда въ Прагѣ даже журналъ съ пробами примѣнить къ чешскому языку кириллицу, Ганву, мечтавшаго о томъ же и др.), нѣкоторыя попытки у словенцевъ и поляковъ. Но разрѣшеніе этого вопроса объ единствѣ азбуки у славянъ и примѣненіи кириллицы труднѣе, чѣмъ можетъ казаться съ первата взгляда. Мы, говорить «Варшав. Дневн.», не станемъ тутъ говорить о спорахъ чисто-филологическаго характера: нужно вспомнить, что съ тѣмъ или другимъ видомъ азбуки у славянъ соединяется понятіе о принадлежности племени въ той или другой перьви, той или другой культурѣ. Казалось бы, чернѣе ближе, какъ хорваты и сербы по народности, языку, преданіямъ, но хорваты-католики пользуются латиницей, сербы православные употребляютъ кириллицу, которую они притомъ видоизмѣнили со времени Вука Караджича. Даже тамъ, гдѣ римское католичество приняло славянскій характеръ, употребляютъ глаголицу въ церковныхъ книгахъ, и лишь для Черногоріи папа сдѣлалъ исключеніе, разрѣшивъ кириллицу въ католическомъ богослуженіи. Для Боснии римско-католики измѣнили особенную боснійскую кириллицу, нѣсколько видоизмѣнивъ обычную, и употребляли ее въ теченіе вѣковъ, но я она теперь въ загоновѣ.

— Между Черногоріей и Ватиканомъ возникли нѣкоторыя недоразумѣнія, вслѣдствіе чего р.-католическій епископъ въ Черногоріи Милиновичъ отправился въ Римъ, съ спеціальной миссіей отъ черногорскаго князя къ папѣ. Объясняя эту поѣзду, корреспондентъ одной вѣнскаго газеты говорить, что «все дѣло въ томъ, что когда два года тому назадъ заключенъ былъ конкордатъ между папскимъ престоломъ и Черногоріей, католическое духовенство получило право совершать богослуженіе на старо-славянскомъ языкѣ, на которомъ совершается оно православнымъ духовенствомъ въ Россіи, Сербіи, Болгаріи и т. д. Но князь Николай ждалъ также и того, чтобы въ католическихъ церквахъ и школахъ барской епископіи велись и всѣ церковныя записи и книги на старославянскомъ языкѣ. Это отклонила римская курія, ибо было-де со сто-

роны дипломатической ей указано, что старославянскій языкъ служить для панславистской пропаганды и пораженія католицизма и вмѣстѣ съ тѣмъ австрійскаго вліянія. Это приводится въ связь съ тенденціей, которая существуетъ въ нѣкоторыхъ хорватскихъ церквяхъ замѣнить латинскій языкъ—старославянскимъ. Епископъ Штроссмайеръ поддерживаетъ эти требованія князя».

Хорватская газета «Obzor», передавая эти сообщенія вѣнскаго политическаго листка, замѣчаетъ: «мудрый корреспондентъ полагаетъ, что онъ сказалъ что-либо новое, а, бѣдняга, не знаетъ, что старославянщина—наша старая привиллегія, и что ею пользуются во многихъ хорватскихъ церквяхъ. Онъ хочетъ быть мудрымъ, а становится смѣшнымъ».

— Австрія продолжаетъ водворять свою культуру въ Босніи и Герцеговинѣ, отъ которой стонуть и вопять жители этихъ несчастныхъ областей. Австрійская культура неизбѣжно связывается съ подавленіемъ всего славянскаго и православнаго, и въ этомъ отношеніи швабы, какъ называютъ ихъ мѣстное населеніе, не знаютъ предѣловъ своего нахальства и всевозможныхъ насилій. Въ послѣднее время произошелъ случай, который возмутилъ весь народъ и заставилъ его тяжело вздохнуть о томъ времени, когда эти области находились подъ турецкимъ владычествомъ. Недавно тамъ арестованъ былъ по недоказанному преступленію въ оскорбленіи кесарскаго величества архимандритъ Моптанскаго монастыря Кирилль Аджичъ (въ Боснійской Крайнѣ). Арестованный архимандритъ былъ связанъ цѣпями рука объ руку съ простымъ убійцей, представляя въ своемъ духовномъ одѣяніи крайне печальное зрѣлище для всего собравшагося многочисленнаго народа. Швабы этимъ возмутительнымъ зрѣлищемъ очевидно хотѣли напугать народъ, а вышло совсѣмъ иначе.

Народъ, пишетъ мѣстный корреспондентъ «Моск. Вѣд.», озлобился, сталъ роптать, женщины плакали навзрыдъ, причитая, крестьяне сербы громко негодовали; даже евреи и мусульмане качали головами и удивлялись, какъ могли швабы такъ поступить съ православнымъ іереемъ. Даже они не одобрили этой глупой и вызывающей жестокости, понимая, что это должно оскорбить сербовъ и раздражать ихъ и притомъ безо всякаго повода и смысла. Въ Зеницѣ съ Аджича содрали священническое облаченіе, одѣли его въ одежду каторжниковъ и сбрили ему бороду. Разумѣется никому не дозволено съ нимъ общаться. На дверяхъ его помѣщенія прибита дощечка съ надписью: «Кирилль Аджичъ, проступокъ

оскорбленіе величества, срокъ заключенія 2¹/₂ года». Такимъ образомъ, въ смирительномъ домѣ въ Зеницѣ архимандритъ утратилъ *de facto* свой духовный санъ и получилъ нумеръ, подобно остальнымъ каторжникамъ. Все это произошло единственно и исключительно по распоряженію одной лишь свѣтской власти, совершенно въ духовныхъ дѣлахъ некомпетентной и безправной. Митрополита сараевского официально даже не потрудились увѣдомить о такомъ крупномъ распоряженіи, каково заключеніе въ смирительный домъ православнаго архимандрита вмѣстѣ съ убійцами, и о такомъ незаконномъ дѣйствіи, каково лишеніе его духовнаго чина чрезъ сбритіе бороды и облаченіе въ одежду каторжниковъ.

Описывая все это возмутительное происшествіе, корреспондентъ заявляетъ, что просвѣщенные швабы гнетутъ мѣстное населеніе хуже турокъ.

Мы совершенно бессильны, говоритъ онъ, и отданы швабу на съѣденіе, онъ и творить съ нами и надъ нами, что хочетъ. Защиты нигдѣ нѣтъ отъ его произвола, и заступничества искать негдѣ. Пусть хоть народъ православный въ Россіи узнаетъ, какъ насъ тѣснятъ швабы, пусть онъ хоть въ душѣ возмутится, прочтя описаніе нашихъ мукъ и всего того, что мы вотъ уже 12 лѣтъ претерпѣваемъ подъ этимъ культурнымъ и либеральнымъ режимомъ, который экономически насъ разоряетъ, высасывая безпощадно послѣдніе наши соки, а нравственно насъ растлѣваетъ и уничтожаетъ. Въ нашей злополучной Босніи всѣ сожалѣютъ о туркахъ, всѣ бы съ радостію вышли на встрѣчу туркамъ, если бы султану снова дозволено было занять Боснію; при туркахъ намъ жилось легче и дешевле, оскорбленія претерпѣвали лишь отдѣльныя личности, но религіи и духовенства нашего не трогали, пропаганды никакой не было, въ школахъ своихъ мы, сербы, могли учиться свободно и вообще жить и чувствовать по-сербски. Въ случаѣ нужды мы обращались съ жалобами къ державамъ и всегда встрѣчали поддержку, турки не смѣли возстановлять противъ себя общественное мнѣніе въ Европѣ. Все же ихъ считали азіатами, варварами.

Причина такой, почти непонятной враждебности Австріи ко всему славянскому и православному, по мнѣнію «Церк. Вѣстн.», заключается въ томъ, что вся политика этой державы пропитана рим.-католицизмомъ, а римскій католицизмъ — врагъ славянства какъ національности, и еще болѣе врагъ православія, какъ церкви. Что латинская церковь вообще антинаціональна, а въ отношеніи

въ славянамъ въ особенности,—это давно извѣстно, и среди славяно-католиковъ все болѣе зрѣетъ сознаніе этого несомнѣннаго факта. Изъ южной Штиріи сообщаютъ «Варш. Дневнику» нѣсколько интересныхъ чертъ въ этомъ отношеніи. Выходящая въ Люблянѣ клерикальная газета «Slovenec», разсуждая о послѣднемъ гуситскомъ движеніи, между прочимъ нашла возможнымъ высказать нѣсколько похвалъ рим.-католической церкви, что она-де много сдѣлала и дѣлаетъ для сохраненія народностей. Опровергая эту историческую нелѣпость, одинъ словенецъ пишетъ въ указанную газету, что «кто хоть сколько-нибудь знакомъ съ исторіею распространенія римско-католической церкви между нашими словенцами, тотъ скажетъ, что римско-католическая церковь для сохраненія нашей словенской народности ровно ничего не сдѣлала. Напротивъ, насылаемые къ намъ изъ Солногорода (Зальцбурга) римско-католическіе священники, нѣмцы, работали изо всѣхъ сихъ для ея подавленія. Церковь римско-католическая начала употреблять народный языкъ для распространенія своей вѣры лишь въ то время, когда была вынуждена къ тому успѣхами перваго нашего писателя Приможа Трубера, когда уже ея владычеству надъ словенцами грозила большая опасность, отъ которой римское католичество могло защититься лишь при помощи народнаго языка. Поистинѣ, святые братья Кирилль и Меодій, на которыхъ тоже ссылается «Slovenec», сдѣлали для славянъ очень много; но кто не знаетъ, что это самое было имъ вмѣнено во грѣхъ представителями римско-католической церкви, и какъ они должны были оправдывать свое поведеніе даже передъ папою? Такъ было въ далекой древности, а теперь? Особенно тяжело стало положеніе съ тѣхъ поръ, когда мы получили чужеземныхъ епископовъ, которые не раздѣляютъ чувствъ нашего народа».

Мелкія племена славянъ оказываются безсильными въ борьбѣ за свою національность и поглощаются болѣе сильными народностями, какъ, на примѣръ, въ Венгріи мадьярами. Въ этомъ отношеніи газета «Народны Новины» рисуется на основаніи официального отчета примата Венгріи, архіепископа острегомскаго, печальную картину.

Еще недавно, говоритъ газета, даровитый словацкій народъ былъ нравственно воспитываемъ нашимъ національнымъ духовенствомъ; теперь—не то. Къ готтентотамъ посылаютъ священниковъ, знающихъ готтентотскій языкъ, чтобъ просвѣщать и учить народъ. А у насъ? Послушаемъ, что вѣщаетъ объ этомъ самъ глава вен-

герской церкви, въ своемъ официальномъ отчетѣ. «Не касаясь старшаго поколѣнія, молодое наше духовенство, говоритъ онъ, не знаетъ другого языка, кромѣ мадьярскаго. Молодежь, поступающая изъ провинціальныхъ гимназій въ семинаріи, усвоила себѣ вполнѣ мадьярскій языкъ, и, по большей части, забыла языкъ родной, и теперь едва ли въ состояніи проповѣдывать сельскому населенію на родномъ языкѣ; писать правильно совсѣмъ никто не умѣетъ. Оттого и бываетъ большое затрудненіе, когда приходится назначать священниковъ въ нѣмецкій или словацкій приходъ. Они не только не знаютъ хорошо словацкаго или нѣмецкаго языка, но и то, что знаютъ, стараются скрыть, притворяясь такими ультрамадьярами, что отказываются даже отъ малѣйшаго пониманія упомянутыхъ языковъ. Духовенство, выходящее въ настоящее время изъ семинарій тоже ультрамадьярское, и бискупы принуждены посылать въ свои приходы только мадьярскихъ священниковъ».

— Изъ Вѣны сообщаютъ, что въ день свв. равноапостольныхъ Кирилла и Меѳодія, учителей славянскихъ, доблестно потрудившихся на пользу православной церкви и славянства, въ русской посольской церкви была совершена божественная литургія, а наканунѣ праздника, 10 мая, всенощная. Совершеніе литургіи отличалось большою торжественностью: икона свв. Кирилла и Меѳодія (довольно большого размѣра) была украшена живыми цвѣтами; освѣщеніе храма было полное, какъ въ большой праздникъ; обѣдню пѣлъ хоръ пѣвчихъ. Послѣ литургіи были отслужены молебны. Большую часть находившейся въ церкви публики (собравшейся въ весьма значительномъ количествѣ) составляли живущіе въ Вѣнѣ православные славяне (главнымъ образомъ болгары) — студенты университета и другихъ учебныхъ заведеній, нѣсколько офицеровъ австрійской арміи (последніе были въ штатской одеждѣ) и другія лица. Послѣ богослуженія присутствовавшіе въ церкви славяне и русскіе поздравляли другъ друга съ общимъ для всѣхъ православныхъ славянъ праздникомъ.

«Сравнительно немного (говорить «Червоная Русь») прошло времени съ тѣхъ поръ, какъ геній славянскаго міра проснулся изъ своей дремоты, призывая отдѣльныя славянскія племена къ обновленію жизни и дѣятельности. Теперь крылья его окрѣпли, они широко распушены, и каждый сынъ «матери Славы» съ гордостью и восторгомъ смотритъ на быстрый, неудержимый полетъ его генія. Тевтоны, мадьяры, румыны, турки и вообще всѣ притѣснители и гонители славянскаго духа начинаютъ трепетать предъ нимъ.

прежнимъ своимъ рабомъ - илотомъ, который вырастаетъ въ ихъ глазахъ въ могущественнаго, грознаго великана». Это явленіе, конечно, отрадно, — оно тѣмъ отраднѣе, что славянская идея своимъ успѣхомъ обязана не грубой силѣ или принципу крови и желѣза, но единственно и исключительно только нравственнымъ моментамъ, т. е. сознанію своей правды и мирному труду подъ знаменемъ истинной культуры и цивилизаціи. Однимъ изъ важнѣйшихъ проявленій славянскаго самосознанія является замѣчаемое теперь въ западномъ славянскомъ мірѣ движеніе, которое можетъ разростись и имѣеть весьма важныя послѣдствія. Это именно движеніе къ введенію (или вѣрнѣе къ восстановленію) славянскаго языка въ богослуженіи, чего теперь особенно добиваются римско-католическіе славяне на юго-западѣ. Каждый годъ, по словамъ «Червонной Руси», въ праздникъ свв. Кирилла и Меодія у хорватовъ во многихъ мѣстахъ, по настоянію патріотовъ, священники служатъ литургію на славянскомъ языкѣ, а идея полного восстановленія славянской литургіи популярна и между р.-католическимъ южно-славянскихъ духовенствомъ. Между тѣмъ въ текущемъ году р.-католическая іерархія запретила служить въ праздникъ свв. Кирилла и Меодія литургію на славянскомъ языкѣ, что произвело большое возбужденіе среди южныхъ славянъ - католиковъ, изъ которыхъ многіе, какъ напр., въ окрестности Сплѣта въ Далматіи, заявляютъ о своемъ намѣреніи перейти въ православіе. Извѣстный дьяковарскій епископъ Штросмайеръ все увлекается мыслію обратить православныхъ славянъ въ р.-католичество; но въ виду запрещенія славянской литургіи, кажется, больше шансовъ имѣется на то, что р.-католики перейдутъ въ православіе.

— Изъ Сербіи сообщаютъ, что тамъ окончательно принято новый церковный регламентъ, выработанный высокопреосв. Михаиломъ на мѣсто прежняго незаконнаго режима. Опубликованный новый церковный регламентъ уничтожаетъ всѣ антиканоническія постановленія напредняковъ. Главѣ сербской церкви, митрополиту бѣлградскому, возвращены власть и права, незаконно отнятыя. Архіерейскій соборъ восстановленъ, какъ самостоятельное установленіе. Безъ его суда и рѣшенія ни одинъ архіерей не можетъ быть уволенъ. Восстановлена неготинская епархія, съ переименованіемъ въ тимокскую и съ перенесеніемъ управленія въ городъ Зайчаръ. Наконецъ, скупщина постановила, что бракоразводныя дѣла королевской семьи должны впредь разрѣшаться архіерейскимъ соборомъ. Этимъ постановленіемъ какъ бы порицается произволь, допущен-

ный Мраовичемъ при бракоразводномъ дѣлѣ короля Милана и королевы Наталіи. Разрѣшеніе церковнаго вопроса, такъ долго тяготѣвшаго надъ Сербіей, естественно, обрадовало всѣхъ. Митрополитъ Михаилъ далъ свое благословеніе архимандриту Дучичу, защищавшему законъ въ скупщинѣ, а народные представители поручили предсѣдателю Пашичу благодарить архимандрита отъ ихъ имени.

— Въ Бѣлградѣ скончался одинъ изъ честнѣйшихъ и искреннѣйшихъ сербскихъ патриотовъ, именно Степанъ Владиславовичъ Качанскій, редакторъ-издатель газеты «Великая Сербія». Онъ родился въ 1829 году и всю жизнь посвятилъ борьбѣ за права сербскаго народа противъ его многочисленныхъ — внѣшнихъ и внутреннихъ — враговъ, и среди послѣднихъ противъ Милана, отъ котораго онъ много потерпѣлъ, былъ свергнутъ въ тюрьму и освобожденъ лишь по отреченіи этого жалкаго короля отъ престола. Качанскій былъ поэтъ и публицистъ, и по своимъ статьямъ онъ много напоминалъ нашего И. С. Аксакова. Похороны Качанскаго были необыкновенно торжественны. Государство приняло расходы на свой счетъ. Всѣ бѣлградскія общества и корпораціи явились въ полномъ составѣ. Впереди шли войска, такъ какъ Качанскій имѣлъ военные медали и ордена. По сторонамъ погребальной колесницы шли представители отъ всѣхъ сербскихъ народностей въ живописныхъ костюмахъ. Тутъ были черногорцы, македонцы, граничары, боснійцы, вердоговинцы и далматинцы. Опрощенныя толпы народа провожали гробъ. Русскій посланникъ Персіани, всѣ министры и масса офицеровъ шли за колесницей. На многихъ зданіяхъ выкинуты были черные флаги. Отпѣваніе совершалъ митрополитъ Михаилъ въ сослуженіи со всѣмъ столичнымъ духовенствомъ. Сербскій поэтъ Иличъ произнесъ на кладбищѣ горячую рѣчь. Указавъ на заслуги покойнаго, онъ сказалъ, что Качанскій палъ жертвой Австріи, противъ которой боролся всю жизнь. Покойный не оставилъ никакого состоянія. Все достояніе свое онъ пожертвовалъ отечеству во время войны за освобожденіе. Въ послѣднихъ статьяхъ своихъ «Воспитаніе короля» Качанскій горячо выступалъ на защиту королевы Наталіи.

— Болгарскіе лжеправители учинили на дняхъ новое насиліе надъ православнымъ епископомъ. Насилію подвергся Брачанскій епископъ Константинъ, одинъ изъ самыхъ ревностныхъ и устойчивыхъ болгарскихъ архипастырей. Епископа Константина уже раньше не долюбливали теперешніе палочники; не скрывали сво-

его нерасположенія къ нему и принцъ Кобургскій съ принцессой Клементиной.

Врачанскій епископъ — одинъ изъ тѣхъ немногихъ болгарскихъ дѣятелей, которые въ своихъ раннихъ лѣтахъ увлеклись было обѣщаніями католиковъ и перешли въ унию. Онъ даже побывалъ въ Римѣ, гдѣ получилъ богословское образованіе и гдѣ былъ затѣмъ поставленъ во діакона, но послѣ, возвратившись въ Болгарію, сдѣлался искреннимъ защитникомъ православія и своего народа. Пребываніе въ Римѣ дало ему возможность ознакомиться съ іезуитско-ватиканскою политикой и тѣмъ болѣе утвердило его въ вѣрѣ отцовъ, сдѣлавъ болѣе успѣшною его дѣятельность на православно-народномъ поприщѣ.

Такой епископъ, понятно, не могъ нравиться ни принцу Кобургскому, ни такой ультрамонтанкѣ, какъ принцесса Клементина. Не смотря на то, принцъ пожелалъ было познакомиться съ этимъ ненавистнымъ ему человѣкомъ. Зная объ умѣ и способностяхъ епископа Константина, а также о вліяніи, какимъ пользуется онъ у болгарскаго населенія, принцъ пытался было привлечь его на свою сторону и съ этою цѣлью приглашалъ его нѣсколько разъ къ себѣ въ Софію, но епископъ каждый разъ извинялся и не пріѣзжалъ. Говорятъ что однажды онъ отправилъ къ принцу обширное письмо, въ которомъ изложилъ, въ умѣренномъ впрочемъ тонѣ, свои воззрѣнія на теперешнее печальное положеніе Болгаріи.

При всей своей ненависти къ епископу, принцъ не могъ ни въ чемъ уловить его, тѣмъ болѣе что епископъ избѣгалъ всякаго вмѣшательства въ политическія дѣла страны. Однако, онъ не переставалъ убѣждать болгарскаго экзарха въ необходимости реформы нѣкоторыхъ дѣлъ въ Болгарской церкви и главнымъ образомъ въ необходимости составленія коммисіи для изысканія мѣръ противъ иновѣрческой процаганды въ Болгаріи. По его предложенію экзархъ рѣшилъ созвать въ Русчукѣ съѣздъ болгарскихъ епископовъ и назначилъ предсѣдателемъ съѣзда епископа Константина. И вотъ, наканунѣ этого съѣзда, епископа арестовали.

Въ началѣ мая епископъ Константинъ предпринялъ осмотръ своей епархіи, и всюду гдѣ онъ ни являлся населеніе устраивало ему восторженныя оваціи. Въ каждой мѣстности архипастырь произносилъ проповѣди и поучалъ народъ. Въ нѣкоторыхъ селеніяхъ къ нему являлись депутаціи съ протестомъ противъ теперешняго беззаконія, однако владыка, не желая навлечь на себя подозрѣній со стороны софійской палочной команды, нерѣдко отказывался при-

нимать эти протесты, а совѣтовалъ сохранять умѣренность и спокойствіе и питать надежду на лучшія времена, которыя, при Божіей помощи, непременно настануть.

Для палочниковъ этого было достаточно, чтобы уличить епископа въ подстрекательствѣ противъ существующаго порядка. Къ епископу былъ посланъ изъ Софіи делегатъ, который сообщилъ, что правительство воспрещаетъ ему дальнѣйшій осмотръ епархіи и приказываетъ немедленно возвратиться во Брацу. Епископъ повиновался и, совершивъ еще освященіе церкви, отправился прямо во Брацу, посѣщая проездомъ только тѣ церкви, которыя лежали по пути его слѣдованія. Въ семиверстномъ разстояніи отъ Брацы, на архіерея, обвуженнаго сопровождавшими его конными поселянами, напалъ отрядъ жандармовъ. Они остановили епископскую коляску, потребовали, чтобы поселяне оставили епископа и слѣдовали за ними въ городъ. Тѣ не повиновались. Жандармы заявили что будутъ стрѣлять. Послѣдовавъ выстрѣлъ изъ ружья одного жандарма, которымъ была ранена лошадь поселянина. Послѣдній отвѣтилъ тоже выстрѣломъ и ранилъ жандарма.

Въ виду этого, епископъ вышелъ изъ коляски, и только благодаря его увѣщаніямъ, не дошло до болѣе серьезнаго столкновенія. Жандармы раздѣлились: одна часть сопровождала поселянь, другая — епископа, который прибылъ во Брацу ночью. Здѣсь епископу приказали оставаться въ своей палатѣ и безъ разрѣшенія правительства не выѣзжать за городъ. Около палаты поставили караулы и въ городѣ вызвали часть Софійскаго гарнизона. (Моск. Вѣд.)

— «Южный Край» сообщаетъ, что члены комитета по сооруженію серебряннаго «Царскаго Колокола» прибыли 5 іюня, къ 9 часамъ утра, на колокольный заводъ П. П. Рыжова, близъ Харькова, гдѣ въ обширномъ, красиво убранномъ зеленю и цвѣтами зданіи приготовлены были: столъ съ священными принадлежностями для освященія воды и предъ столомъ на табуретахъ семь ящичковъ съ серебромъ и другими металлами для литатуры. Въ передней части зданія были красиво устроены четыре круглыхъ горна, въ которыхъ вставлены были и заложены углемъ четыре графитовые тигля, каждый вмѣстимостію до 6 пудовъ металла, а посрединѣ между горнами кирпичный жолобъ надъ формой колокола, помѣщенной въ землѣ, въ которую долженъ былъ вливаться расплавленный металлъ.

Въ 9 часовъ 20 минутъ прибылъ на заводъ предсѣдатель комитета, Высокопреосвященнѣйшій Амвросій архіепископъ Харь-

ковскій; тотъ часъ началось молебствіе и освященіе воды, совершенныя приходскимъ священникомъ села Песочина. По окончаніи молебствія Владыка окропилъ Св. водою металлы, горны и жолобъ и ровно въ 10 часовъ онъ первый зажегъ огонь въ одномъ изъ горновъ; въ другихъ горнахъ одновременно огонь былъ зажженъ другими лицами, и въ одинъ моментъ запылали всѣ четыре горна. Для нагрѣванія тиглей, находившихся въ горнахъ, требовалось при сильномъ огнѣ не менѣе полутора часа времени. Тѣмъ временемъ члены комитета разсматривали и испытывали звукъ трехъ, отлитыхъ г. Рыжовымъ, на пробу, серебряныхъ колоколовъ, вѣсомъ первый 22 фун. 81 зол., второй 41 фун. 93 зол. (оба эти колокола имѣли 70% серебра) и третій 40 фун. 66 зол., въ которомъ серебра имѣлось 68%. По испытаніи, единогласно былъ признанъ лучшимъ звукъ, издаваемый колоколомъ въ 68% серебра, почему и рѣшено было употребить для отливки Царскаго колокола сплавъ металла, равняющійся 68% серебра. Въ 11½ часовъ въ раскаленные тигли опущена была мѣдь; въ это время рабочіе занялись разбивкой плитъ серебра—разрубая каждую плиту на четыре части, а также и пробныхъ колоколовъ. Въ 12 часовъ серебро было опущено въ тигли, чрезъ ¼ часа туда же вложена требующаяся часть олова и усиленъ огонь въ горнахъ. Надо было удивляться усердію хозяина завода, П. П. Рыжова, все время находившагося среди рабочихъ около самыхъ горновъ и дѣлавшаго необходимыя распоряженія, когда въ нѣсколькихъ саженьяхъ отъ нихъ съ трудомъ можно было стоять отъ страшной жары, а въ дверяхъ, находящихся вблизи горновъ, полопались стекла. Въ половинѣ второго часа металлъ былъ готовъ. Одновременно у всѣхъ четырехъ горновъ были разобраны стѣнки для свободной выемки тиглей нарочито приготовленными желѣзными ухватами, вѣсившими каждый до 3 пудовъ, и моментально изъ тиглей былъ вылитъ расплавленный металлъ чрезъ приготовленный жолобъ въ форму колокола. Въ 2 часа пополудни отливка Царскаго колокола была признана оконченною и онъ оставленъ былъ на сутки въ землѣ. Члены комитета, получившіе приглашеніе П. П. Рыжова къ обѣду на его дачѣ, были провожаемы съ завода звономъ всѣхъ вислицъ на заводской выставкѣ колоколовъ, который былъ произведенъ рабочими завода. Этотъ звонъ свидѣтельствовалъ о радости рабочихъ, потрудившихся для Царскаго колокола. Надобно сказать, что члены комитета во все время были въ большой тревогѣ отъ опасенія, какъ бы не лопнулъ какой-нибудь изъ тиглей, не

вырвался бы изъ ухвата при вылитіи металла и, наконецъ, не случилось бы какой-нибудь неудачи въ самомъ размѣщеніи металла въ глиняной формѣ колокола и недостатка въ самомъ колоколѣ, — и, разѣхавшись по домамъ, съ безпокойствомъ думали: каковъ то изъ земли выйдетъ колоколъ.

Тревога эта кончилась 7-го іюня. Въ этотъ день, къ 5-ти часамъ вечера, члены комитета снова приглашены были г. Рыжовымъ для осмотра вынутаго изъ земли и слегка очищеннаго колокола. Колоколъ вышелъ вѣсомъ 18 пудовъ безъ 5 фунтовъ. Единогласно признано, что по формѣ онъ изящный, какъ художественное произведеніе; звукъ его превосходный; особенно замѣчательна вибрація этого звука, продолжающаяся послѣ удара нѣсколько минутъ. Звукъ равнаго по вѣсу мѣднаго колокола оказался въ сравненіи съ серебрянымъ звукомъ Царскаго колокола слабымъ и грубымъ.

Теперь остается чеханщикамъ серебряно окончательно очертить колоколъ и отдѣлать вылитыя на немъ надписи и украшенія. Въ это время (не менѣе 1½ мѣсяца) на первомъ этажѣ соборной колокольни, въ окнѣ, обращенномъ къ Екаторинославской улицѣ, будетъ сдѣлано приспособленіе для помѣщенія колокола.

Справедливость требуетъ, чтобы Царскій колоколъ съ завода былъ перенесенъ въ Харьковъ народомъ на рукахъ. О днѣ, назначенномъ для его перенесенія, будетъ объявлено особо. Затѣмъ онъ будетъ на нѣкоторое время, до его освященія и подвѣса на колокольную, выставленъ въ Кафедральномъ соборѣ и подвѣшенъ на особыхъ подставкахъ, чтобы желающіе могли его осмотрѣть и испробовать его звукъ.

Много трудовъ и расходовъ употреблено было г. Рыжовымъ по многочисленнымъ пробамъ съ серебромъ, но отлитію въ видѣ пробы же двухъ мѣдныхъ колоколовъ, по рисунку и въ предложенную величину серебряннаго колокола, и по окончательной отливкѣ послѣдняго. Все это сдѣлано имъ безвозмездно. Нельзя не упомянуть о трудахъ и искусствѣ колокольнаго мастера крестьянина Сидора Васильевича Васильева.

— 17-го мая было собраніе православнаго палестинскаго Общества. За отсутствіемъ августѣйшаго предсѣдателя Общества великаго князя Сергія Александровича, засѣданіе 17-го мая было открыто гофмейстеромъ П. А. Васильчиковымъ. Въ теченіе года Общество лишилось почетныхъ членовъ: прот. Срѣтенскаго въ Москвѣ и архим. Макарія, настоятеля Афонскаго Пантелеймоновскаго

монастыря. Собранію сообщено было о Монаршей милости: 11-го мая Государю Императору, по всеподданнѣйшему докладу августѣйшаго предсѣдателя Общества благоугодно было утвердить разграниченіе и застройку русскаго подворья въ Иерусалимѣ, согласно представленному великимъ княземъ плану, и разрѣшить Обществу отдавать во временное пользованіе или застраивать принадлежащія Императорскому правительству въ Святой Землѣ земельные участки, съ цѣлью извлеченія изъ нихъ въ свою пользу ежегоднаго дохода. Главной заботой Общества въ истекшемъ году было по прежнему поддержаніе православія въ Палестинѣ при помощи школъ, медицинскихъ учрежденій и возведенія церквей. Школьное дѣло ведется прекрасно: въ мужскихъ школахъ обучается 570 и въ женскихъ 380 человекъ. Кромѣ того, въ Назаретѣ существуетъ закрытый мужской пансіонъ, въ которомъ въ младшемъ классѣ обучаются 11 человекъ и въ старшемъ въ нынѣшнемъ году оканчиваютъ курсъ четыре ученика. Послѣ выпуска одинъ изъ нихъ будетъ отправленъ стипендіатомъ Общества въ Киевскую духовную семинарію, а остальные три останутся въ Палестинѣ и займутъ должности учителей. Осенью текущаго года будетъ открытъ и женскій пансіонъ. По воскреснымъ днямъ при школахъ происходятъ чтенія Евангелія для взрослыхъ, и слушателей на нихъ собирается очень много. Значеніе школъ видно изъ отзыва одного изъ важныхъ англійскихъ духовныхъ лицъ, которое жалуется нашему консулу, что англійская пропаганда въ Святой Землѣ имѣетъ мало успѣха потому, что ее парализуетъ вліяніе русскихъ школъ. Медицинская часть тоже расширяется: за 18 мѣсяцевъ оказана помощь въ одномъ только Назаретѣ 27.288 больнымъ, что составляетъ около 57 человекъ въ сутки. Въ другихъ мѣстностяхъ Палестины также помощь подается немедленно и безвозмездно.

Въ прошломъ году, 17-го октября, освящена новая церковь въ Каннѣ Галилейской, а въ скоромъ времени будетъ окончена церковь въ Рамѣ, къ сѣверу отъ Назарета. Матеріалы для нея уже заготовлены, но работы пока пріостановлены, и при этомъ не повинъ Общества.

Много стараній прилагается къ тому, чтобы готовить учителей. Не мало заботъ было положено также на пріемъ и устройство быта паломниковъ. Въ октябрѣ 20-го числа, была открыто новое русское подворье. Въ подворьѣ было размѣщено 2.220 человекъ и 300 паломниковъ были поселены въ наемныхъ помѣ-

щеніяхъ въ греческихъ монастыряхъ. Открыта дешевая столовая, гдѣ обѣдъ изъ двухъ блюдъ отпускался за 10 к., чайная лавка и баня. Общество иногда упрекали за то, что оно взымаетъ съ паломниковъ небольшую плату за помѣщеніе, соль и баню. Но упреки эти несправедливы: Общество не ищетъ прибылей но и даромъ давать ничего не въ состояніи. Двѣ недѣли помѣщеніе дается бесплатно, затѣмъ, взымается за ночлегъ 3—5 коп. Баня стоитъ 20 коп. При такихъ цѣнахъ съ богомольцевъ получено дохода 8.700 руб., а израсходовано на нихъ 12,700 р. Для паломниковъ дѣлается все, что возможно. Введено болѣе правильное вожденіе каравановъ изъ богомольцевъ по святымъ мѣстамъ, заведенъ извѣстный комфортъ въ помѣщеніяхъ и т. д. Дѣло это — пока еще новое и произнести о немъ правильное сужденіе можно будетъ не иначе какъ черезъ 2—3 года.

Ревизіонная коммиссія, просмотрѣвъ счета и книги Общества, пришла къ заключенію, что они ведены правильно, хотя и сдѣлала нѣсколько замѣчаній относительно упрощенія дѣлопроизводства. На приходъ въ 1888 г. состояло 308 тыс. и въ 1889 г. 589 тыс. руб., а въ расходъ за эти же годы 295 тыс. и 340 тыс. руб. Къ 1-му марту текущаго года капиталы и недвижимое имущество Общества составляютъ 687, 101 р. По смѣтѣ на 1890—91 г. намѣчено въ прих. 190 тыс. и расходъ 188 тыс. Всѣхъ членовъ 981 и кромѣ того на послѣдовавшихъ затѣмъ выборахъ избраны въ почетные члены: великій князь Александръ Михайловичъ, великая княжна Марія Павловна, графиня И. С. Уварова, В. Н. Родзянко, епископы Серапіонъ, Виталий и Александръ и протопресвитеръ І. Л. Янышевъ. Въ дѣйствительные члены избрано 21 лицо.

Въ сентябрѣ 11 числа, исполнится 25-лѣтній юбилей служенія начальника русской миссіи въ Палестинѣ о. Антонина, полезную, настойчивую и трудную дѣятельность котораго постановлено чествовать поднесеніемъ привѣтственнаго ему адреса и постановкой въ память той дѣятельности иконостаса въ одной изъ русскихъ церквей въ Палестинѣ. Ближайшее собраніе Общества назначено, въ виду лѣтнихъ каникулъ, на осень и въ немъ будетъ прочитанъ полный годичный отчетъ о дѣятельности Общества, который не могъ быть предложенъ къ свѣдѣнію собранія теперь.

— Свѣтъ христіанской вѣры, хотя и медленно, но неослабно распространяется среди инородцевъ востока европейской Россіи, трудами миссіонерскихъ комитетовъ и особенно ихъ духовныхъ членовъ. Преимущественное вниманіе обращается при этомъ нѣвото-

рыми комитетами на подростящее поколѣніе. По мнѣнію пермскаго миссіонерскаго комитета, въ виду слабаго развитія въ пермской епархіи миссіонерской проповѣди среди инородцевъ-нехристіанъ, школьное воспитаніе инородческихъ некрещенныхъ дѣтей, совмѣстно съ коренными русскими и новокрещенными, нужно признать лучшимъ средствомъ къ достиженію цѣли православнаго миссіонерскаго общества. Благотворное вліяніе инородческихъ миссіонерскихъ школъ не только на юное поколѣніе, но и на все окружающее ихъ инородческое населеніе доказано уже на дѣлѣ, въ теченіе 17-лѣтней дѣятельности комитета. Миссіонерскихъ школъ въ пермской епархіи въ истекшемъ году было сначала 6, потомъ 7. Жаль, что попытка устроить самостоятельную инородческую миссію въ епархіи не удалась, такъ какъ вызвавшійся на это дѣло іеромонахъ Троице-Сергіевой лавры Іоанникій, по трудности служенія и по слабости здоровья, оставилъ это дѣло, и комитетъ, какъ выражено въ его отчетѣ, опять долженъ ограничиться пока миссіонерскимъ направленіемъ инородческихъ школъ, въ которыхъ черемисскія дѣти знакомятся съ христіанскимъ вѣроученіемъ, и тѣмъ, чтобы священники, живущіе въ приходахъ съ инородч. населеніемъ, въ качествѣ временныхъ миссіонеровъ, заботились о привлеченіи ихъ къ христіанству и для этого чаще обращались къ нимъ съ евангельскою проповѣдью. Комитетъ былъ бы, конечно, крайне радъ, если бы на помощь ему въ этомъ дѣлѣ явились наши молодые, богатые силами и энергіею, образованные иноки, которые могли бы потрудиться здѣсь съ истинною пользою и со временемъ сдѣлаться на этомъ поприщѣ поистинѣ незамѣнимыми.

— И сектантовъ и православныхъ въ прежнее время несомнѣнно нерѣдко отвлекало отъ посѣщенія православныхъ храмовъ неудовлетворительное чтеніе и пѣніе въ церквахъ. Теперь на этотъ важный предметъ если не вездѣ, то во многихъ мѣстахъ обращается болѣе или менѣе заботливое вниманіе. Устраиваемыя особыя школы для приготовленія псаломщиковъ продолжаютъ увеличиваться въ числѣ. Изъ журналовъ недавно бывшаго въ Казани епарх. съѣзда видно, что съ начала 18⁹⁰/₉₁ учебн. года имѣеть открыться въ казанскомъ Казическомъ монастырѣ «казанская школа для приготовленія псаломщиковъ». Съѣздъ призналъ нужнымъ плату съ пансіонеровъ опредѣлить въ 60 р. ежегодно, а съ полупансіонеровъ въ 35 р. и кромѣ того взимать единовременно на первоначальное обзаведеніе въ школъ по 10 р. съ человѣка; число церковно-коштныхъ воспитанниковъ опредѣлить въ размѣрѣ $\frac{1}{3}$ общаго числа

воспитанниковъ; съ инословныхъ и иноепархіальныхъ пансіонеровъ взимать 60 р. въ годъ за содержаніе пищей и одеждой, 60 р. на покрытіе расходовъ по статьѣ «содержаніе дома» и за право ученія и 10 р. одновременно.

О церковномъ пѣніи больше стали заботиться и прихожане. Недавно, напримѣръ, прихожане Свято-Михайловской церкви въ с. Рудѣ, холмскаго уѣзда, вмѣстѣ съ причтомъ, постановили: ввести въ рудянскую церковь общее хоровое стройное пѣніе всѣхъ прихожанъ и прихожанокъ, двумя хорами, подъ руководствомъ рудянскаго учителя и мѣстнаго псаломщика; пѣть на первыхъ порахъ «Господи помилуй», «Подай Господи», «Тебѣ Господи», «Вѣрую во единого Бога», «Отче нашъ», «Благочестивѣйшаго самодержавнѣйшаго» и проч. Епарх. начальствомъ этотъ приговоръ утвержденъ; вмѣстѣ съ тѣмъ по вниманію къ тому, что всенародное хоровое пѣніе, существовавшее въ русскихъ церквахъ и сохранившееся въ б. холмской епархіи во времена уніи, можетъ послужить къ привлеченію въ церковь прихожанъ, рекомендовано всѣмъ настоятелямъ церкви холмско-варшавской епархіи озаботиться введеніемъ въ церквахъ пѣніи всѣми присутствующими въ церкви.

— Много неблагообразнаго въ церковно-приходской жизни поставилъ на видъ мѣстному духовенству и прихожанамъ преосвященный Діонисій во время объѣзда своей епархіи.

При посѣщеніи церкви села Топорнина пишетъ преосвященный, «стоя во время всеночнаго бдѣнія въ алтарѣ, я замѣтилъ весьма неприличную обстановку на стѣнописаніи. Въ нишѣ на торцевомъ мѣстѣ изображенъ Воскресшій Спаситель, а въ нишѣ по обѣимъ сторонамъ Его изображены испугавшіеся воины, бывшіе на стражѣ. Діаконъ, повадивъ Спасителю, вадитъ далѣе и по обѣимъ сторонамъ на изображенія воиновъ. Это произвело на меня весьма прискорбное чувство». Въ селѣ Медвѣдеровѣ, говоритъ преосвященный, «дѣти молитвы читали и пѣли въ церкви изрядно. Спросивши дѣтей, какъ читается 4-я заповѣдь, я показалъ прихожанамъ, какъ они искажаютъ эту заповѣдь Божію своимъ поведеніемъ, потому что нѣкоторые изъ нихъ были порядочно навеселѣ, а у другихъ даже синяки были на лицѣ, свидѣтельство ихъ безобразія. Сельскія кладбища содержатся весьма небрежно: многія кладбища ничѣмъ не огорожены, ни ровомъ не окопаны, и по онымъ во множествѣ ходятъ свиньи и другія домашнія животныя и портятъ могилы». Наконецъ, замѣчаетъ преосвященный, не въ похвалу нѣкоторымъ настоятелямъ церкви рѣшаюсь сказать, что не всѣ изъ нихъ точно исполняютъ указъ Св.

Синода отъ 16—24 декабря 1887 г. за № 2,676, отпечатанный для всеобщаго свѣдѣнія и исполненія во 2 № «Церк. Вѣдом.» за 1888 г. Чувствуя ли въ себѣ угрызеніе совѣсти, или отъ страха могущей возникнуть на нихъ жалобы отъ обиженныхъ, нѣкоторые обыкновенно прикрываютъ грѣхъ свой такими словами: «такого-то числа раздѣлъ конченъ, и всѣ лица причта остались онымъ довольны». Но въ случаѣ жалобы поможетъ ли имъ эта подпись? Не послужитъ ли она къ большому ихъ завиненію? Предлагаю консисторіи обратить особое вниманіе на правильность раздѣла братскихъ доходовъ; а отцамъ іереямъ повелѣваю почаще заглядывать въ полученіе святительское (стр. 15), которое гласитъ: скверна прибыточества всячески блюстись тебѣ, и быть довольну благословеннымъ: чесо ради и прочихъ отнюдь не обижать въ доходахъ.

— Давно указывалось и отъ времени до времени вновьставляется на видъ духовенству въ его собственныхъ органахъ внѣшнеформальное отношеніе его къ дѣламъ, подлежащимъ обсужденію на сѣздахъ, какъ бы ни важны были эти дѣла. На дняхъ въ одномъ изъ епархіальныхъ органовъ, въ виду предстоящихъ сѣздовъ мѣстнаго духовенства, были собраны и разобраны обычныя, постоянно повторяющіяся, отговорки духовныхъ лицъ отъ участія въ сѣздахъ въ родѣ слѣдующихъ: «такой-то помоложе насъ, пусть онъ и ѣдетъ», или: «вотъ онъ свободнѣе», или: «а, вотъ онъ и безъ того ѣдетъ въ городъ, стало быть, ему по пути поѣхать на сѣздъ», — указаны были уклоненія отдѣльныхъ духовныхъ лицъ отъ участія въ сѣздахъ, не мѣшающія имъ однако осуждать потомъ дѣйствія сѣздовъ и вопить: «не такъ — де рѣшили дѣло» и т. п., — указано на обычный недугъ сѣздовъ — торопливость и поспѣшность, съ которою ведутъ сѣзды свои дѣла, отсутствіе у сѣздовъ заранѣе собранныхъ свѣдѣній, относящихся къ дѣламъ, обсуждаемымъ на сѣздахъ, и свѣдѣній о правахъ сѣздовъ (вслѣдствіе чего одинъ сѣздъ когда-то хотѣлъ было, напр., подвергнуть баллотировкѣ ректора семинаріи, служившаго по назначенію отъ правительства) и т. д.

— *Простое предохранительное средство противъ кашля.* Д-ръ Пергаминъ (въ гор. Минскѣ) предлагаетъ слѣдующее простое предохранительное средство противъ кашля, увѣряя, что оно дѣйствительно не только при легкихъ формахъ страданій воздухоносныхъ путей, сопровождающихся кашлемъ, но и при самыхъ серьезныхъ ихъ заболѣваніяхъ, при которыхъ кашель усугубляетъ страданія больного.

«Способъ той, пишетъ г. Пергаминъ, состоитъ въ слѣдующемъ. Лишь только я чувствую хоть самое легкое раздраженіе въ гортани, за которымъ слѣдуетъ сейчасъ, и самый кашель (то отрывистый, то болѣе или менѣе продолжительный),—я тотчасъ дѣлаю нѣсколько скорыхъ и глубокихъ вдыханій, послѣ чего не только кашель уже болѣе не появляется, но весьма, быстро исчезаетъ и самое неприятное раздраженіе гортани.

«Если же по моей оплошности, или будучи отвлеченъ работой, я не успѣлъ захватить кашель при самомъ его зарожденіи, и онъ уже начался, тогда стоитъ мнѣ только сдѣлать легкое усиліе надъ собой, производя все-таки вышеописанный приемъ, но еще чаще и еще глубже,—и самый сильный приступъ кашля моментально останавливается. Что же касается накопляющихся отъ времени до времени мокротъ въ воздухоносныхъ путяхъ, то я ихъ удаляю въ то время, когда не имѣется ни малѣйшаго раздраженія гортани: тогда я произвожу (вызываю) искусственный кашель и тѣмъ удаляю мокроту изъ легкихъ наружу.

«Осенью и особенно зимой, или когда я нахожусь въ воздухѣ сомнительной чистоты, я произвожу вдыханіе черезъ носъ, такъ какъ, при этомъ способѣ вдыханій, воздухъ, пройдя черезъ носовые ходы, все-таки хоть немного согрѣвается и очищается; а при противоположныхъ обстоятельствахъ дѣлаю вдыханіе ртомъ.

«Съ тѣхъ поръ, какъ я сталъ употреблять вышеописанный предохранительный способъ, не только кашель не только исчезъ и я значительно поправился, но у меня почти исчезла и склонность въ простуду, такъ что тѣ же самыя вредныя влияния (большею частью ночныя экскурсіи въ больнымъ, особенно зимой), которыя прежде вызывали у меня, такъ сказать, простуду (насморкъ, раздраженіе гортани, кашель и т. п.), теперь уже на мой организмъ не такъ дѣйствуютъ; да если и получаю насморкъ, то онъ такъ и проходитъ безъ кашля, при употребленіи вышеописаннаго предохранительнаго способа».

ВЫШЛА ВЪ СВѢТЪ НОВАЯ КНИГА

АЛФАВИТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

дѣйствующихъ и руководственныхъ каноническихъ постановленій, указовъ, опредѣленій и распоряженій Святѣйшаго Правительствующаго Синода (съ 1721—1889 гг. включительно) и гражданскихъ законовъ, относящихся къ Духовному Вѣдомству православнаго исповѣданія. Харьковъ. 1890.

Составилъ коллежскій ассесоръ Сумеонъ Васильевичъ *Калашиковъ*, столоничальникъ Харьковской духовной консисторіи.

ЦѢНА: за экз. „АЛФАВИТНАГО УКАЗАТЕЛЯ“ съ пересылкою 2 руб., безъ пересылки 1 руб. 75 коп. Выписывающіе не менѣе 10 экз. платятъ по 1 руб. 70 коп. съ перес.

Съ требованіями обращаться къ автору, по мѣсту службы его.

ВЫШЛА ВЪ СВѢТЪ НОВАЯ КНИЖКА:

СПРАВЕДЛИВЫ-ЛИ ОБВИНЕНІЯ ВОЗВОДИМЫЯ ГРАФОМЪ ЛЬВОМЪ ТОЛСТЫМЪ НА ПРАВОСЛАВНУЮ ЦЕРКОВЬ ВЪ ЕГО СОЧИНЕНІИ „ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО“.

А. Рождествова.

Изданіе Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ».

Харьковъ, 1889 г. ЦѢна 60 коп. Книгопродавцамъ обычная уступка.

Съ требованіями надобно обращаться въ г. Харьковъ, въ редакцію журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовн. Семинаріи.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать также слѣдующее сочиненіе:

ДРЕВНІЕ И СОВРЕМЕННЫЕ СОФИСТЫ.

Т. Ф. Брендано,

профессора частной школы политическихъ наукъ.

Переводъ съ французскаго *Якова Новицкаго*. С. П. Б. 1886 г.

ЦѢна съ пересылкою 1 р. 50 к.

ГОДИЧНОЕ ИЗДАНИЕ ЖУРНАЛА

“ВѢРА И РАЗУМЪ”

въ настоящемъ году по прежнему бюджету состоятъ изъ 24 №№ или полугодовыхъ книжекъ и будутъ раздѣляться на пять частей—съ особыми отчетомъ страницъ для каждой части. Первая двѣ части составятся изъ церковнаго отдѣла, вторая двѣ части—изъ философскаго отдѣла, а пятая часть составитъ собою „Доклады для Харьковской снарки“. Въ каждой части въ свое время будетъ предложено 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 вмѣненія 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 действительно не была получена конторою.

О перемѣнѣ адреса редакція извѣщается своевременно, при чемъ свѣдѣніе обобщиваетъ, неизмѣняемый въ прежнемъ адресѣ, номеръ.

Посылки почтовыми отправлениями вообще возиутъ корреспондентно редакція пріемныя отправления по вышеупомянутому адресу въ г. Харьковѣ, въ еденіе Харьковской Духовной Семинаріи въ редакцію журнала «Вѣра и Разумъ».

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

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

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

Редакторъ, Ректоръ Харьковской Духовной Семинаріи, Протоіерей Іоаннъ Кратировъ.