

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1896.

№ 7.

АПРѢЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

- Обращеніе Савла и „Евангеліе“ св. Апостола Павла (окончаніе). *Проф. Н. Н. Глубоковскаго* 359—382
- Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству (продолженіе). *А. Вертеловскаго* 388—412
- † Очерки по исторіи древне-русской письменности (продолженіе). *Н. Протопопова* 403—476
- Евангеліе и Евангелія. (Конспективно-руководственный обзоръ). *Г.* . . . 417—444

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

- Законъ причинности. Опытъ разъясненія закона съ точки зрѣнія философіи воли или волюнтаризма (продолженіе). Профессора *Алексѣя Введенскаго*. 315—341
- Идея Бога и безсмертіе души предъ судомъ новѣйшихъ критиковъ. Каро, члена Парижской Академіи наукъ (продолженіе). * * * 345—360

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

Содержаніе. Высочайшая награда.—Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.—Отъ Харьковской Духовной Консисторіи.—Отчетъ о состояніи церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты Харьковской епархіи за 1894—95 учебный годъ (окончаніе).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 17.

1896.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

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

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могуція свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человека 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 страниць, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

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

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, 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 Семінаріи, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ся изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Врентано. (Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Апрѣля 1896 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ*.

Обращеніе Савла и „Евангеліе“ ев. Апостола Павла.

Бла́годѣ́тію Бжѣ́ію ѿ́смь, ѿ́же ѿ́смь.

(1 Кор. XV, 10).

(Окончаніе *).

Гипотеза либеральнаго эллинизма Савла, высказанная М. Фридлэндеромъ, попираетъ всѣ свидѣтельства Дѣписателя и самого Апостола языковъ. Чрезъ это она сразу лишается фактическаго фундамента и, будучи частнымъ теоретическимъ измышленіемъ, не заслуживаетъ подробнаго разбора. Довольно будетъ подчеркнуть лишь нѣкоторые главнѣйшіе пункты. Въ числѣ ихъ первое мѣсто занимаетъ гонительство Савла, абсолютно загадочное при толкованіи Фридлэндера. Онъ объясняетъ его возмущеніемъ эллиниста по поводу богохульства, что мессіанство создается крестомъ ¹⁾. Но таковымъ онъ былъ единственно для строгаго раввинизма и по своей причинѣ и по слѣдствію. Въ первомъ отношеніи онъ свидѣтельствовалъ о рѣшительномъ несоотвѣтствіи Христа законнически-мессіанскимъ идеаламъ, во второмъ удостовѣрялъ справедливое и безповоротное законническое осужденіе позорнымъ повѣшеніемъ на древѣ при сопричтеніи къ разбойникамъ. Здѣсь было яркое торжество номизма, который потому именно фанатически ненавидѣлъ пригвожденнаго. По этому соображенію и свирѣпый опустошитель долженъ быть ожесточеннымъ законникомъ, или иначе левъ обращается въ агнца. Для столь свободомыслящаго чловѣка, какимъ представляютъ Савла, не было необходимаго мотива къ подобной нетерпимости. Самъ мучаясь подъ давленіемъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1896 г. № 6.

¹⁾ М. Friedländer, Zur Entstehungsgeschichte des Christenthums, S. 169.

правилъ на правилахъ и заповѣдей на заповѣдяхъ (Иса. XXVIII, 10), онъ скорѣе обязанъ былъ допустить, не сбросилъ ли ранѣе Господь это рабское ярмо, если номистическое ретроградство и фарисейское старовѣріе отомстили ему приличными для нихъ средствами? Они сокрушительны съ законнической точки зрѣнія, но разъ сама она сомнительна и несносна, ихъ позоръ естественно падаетъ на нее со всѣмъ неизгладимымъ поруганіемъ. И, не усматривая во Христѣ Мессію, Савлъ необходимо прозрѣлъ бы въ немъ дорогого союзника, который вызываетъ симпатіи своею героическою смѣлостію и побуждаетъ къ горячей поддержкѣ въ его счастливомъ и исцѣляющемъ новаторствѣ. Гонимый періодъ уничтожается, а его личность громко говорить, что вся теорія виситъ на воздухѣ.

Понятно, что и дальнѣйшій ходъ жизни зилота не поддается ея разумѣнію. Въ этомъ случаѣ всѣ нити сводятся къ Стефану и здѣсь дружески примиряются писатели взаимно исключаящихъ убѣжденій, ибо провозвѣстники окаменѣвшаго раввинизма въ Савлѣ объединяются съ глашатаями его необузданнаго эллинизма, граничащаго почти съ ренегатствомъ. Они единодушно утверждаютъ, будто первомученикъ подорвалъ самые корни номизма и потрясъ его въ глубочайшихъ основаніяхъ¹⁾. Въ дѣйствительности было совсѣмъ иначе и даже совершенно обратно. Въ своей одушевленной рѣчи архидіаконъ слѣдитъ за исторіею народа Израильскаго и всюду подмѣчаетъ въ ней благостное водительство Божіе. Съ этой стороны законъ былъ его высшимъ и наиполнѣйшимъ выраженіемъ. Принятый устройствомъ ангельскимъ (Дѣян. VII, 53), опъ—въ качествѣ глаголаннаго чрезъ ангеловъ слова—былъ незыблемъ, почему преступленіе и ослушаніе его неминуемо влекли за собою праведное мздовоздаяніе (Евр. II, 2). Поэтому особенная вина іудеевъ въ томъ, что они его „не сохранили“ (Дѣян. VII, 53) и допустили грѣхъ богоубійства (Дѣян. VII, 52). Какое ближайшее и точное значеніе этихъ мыслей,—вопросъ другой, но не оспоримо по крайней мѣрѣ, что изъ нихъ ни мало не вытекаетъ маркіоновскаго антиіуданзма, который прямо опровергается и устраняется ими.

¹⁾ Ср. выше на стр. 279--336.

И если полагаютъ, что въ нихъ Савлъ имѣлъ „прочный якорь“¹⁾, отсюда выходитъ, что и конструкція корабля и душа капитана не разгаданы. Этою роковою близорукостію и страдаетъ Фридлэндеръ, поелику онъ пзвращаетъ Евангеліе Павлово и въ его началѣ и въ раскрытіи, считая его системою злостнаго антиномизма, когда оно было увѣнчаніемъ и завершеніемъ законнической педагогіи. Впрочемъ, это и не діалектически-логическій итогъ раннѣйшаго, откуда самобытно развивается и естественно возникаетъ. Все благовѣстіе покоилось на промыслительно-спасающей волѣ Божіей, которая постепенно и согласно обнаруживается въ разныхъ степеняхъ, но всегда по собственной инициативѣ и автономно. Въ ней одной источникъ и ветхаго и новаго, и она даруетъ ихъ изъ себя въ особое время многократно и многообразно съ такою послѣдовательностію, что для нея и законъ былъ прикровенною благодатію (Гал. III, 8: *προεγγελάτο*) и благодать оказалась осуществленнымъ закономъ (Рим. III, 31: *νόμον ἱστάμεν*. VIII, 4: *τὸ δικάωμα τοῦ νόμου πληρωθῇ ἐν ἡμῖν*). Ихъ историческая противность не мыслима и для св. Павла не возможна; потому эллинистическій генезисъ его ученія будетъ несоотвѣтствующимъ своему предмету.

Вмѣстѣ съ этимъ падаетъ послѣдняя опора для раціоналистическаго выясненія таинственнаго и радикальнаго переворота въ душѣ гонителя, изъ ожесточеннаго врага вѣры ставшаго ревностнымъ ея служителемъ. Онъ покорился своему признанію и повиновался Призвавшему, ибо позналъ Его съ неотразимостію. Между тѣмъ опытъ жизни исключалъ это съ рѣшительностію, и потому мы научно вынуждаемся сказать словами св. Іоанна Златоуста, что „никто никогда прежде Павла, ни онъ не находилъ Христа самъ собою, а Христосъ являлъ Себя“²⁾. Чудо откровенія Сына Божія предъ Дамаскомъ оказывается неизбѣжнымъ, поскольку безъ него не постижимы всѣ фактическія слѣдствія. Оно производитъ рѣзкій

¹⁾ *M. Friedländer, Zur Entstehungsgeschichte, S. 169—170.*

²⁾ *De laudibus sancti Pauli Apostoli homilia IV ap Migne, gr. ser. t. L, col 488. Святаго Іоанна Златоустаго Бесѣды на разные мѣста Свящ. Писанія, т. III. (Слб. 1863), стр. 569.*

переломъ въ принятомъ теченіи и сообщаетъ ему иное направленіе, гдѣ обрисовываются и невѣдомыя ранѣе перспективы. Но не будетъ ли оно—въ такомъ случаѣ—насилъственнымъ, внезапно разбивающимъ человѣка и на развалинахъ окончательнаго крушенія изъ ничего творящимъ оригинальное бытіе? Совсѣмъ не преднамѣченное обращеніе лишается всякой опоры, будучи чисто „магическимъ“ актомъ самопроизвольнаго возникновенія—безъ надлежащаго базиса въ наличномъ и безъ фактическихъ ресурсовъ на будущее?

Это возраженіе ¹⁾, близко напоминающее Никодимовское недоумѣніе о вторичномъ вхожденіи старца въ утробу, особенно торжественно выдвигается критикой и съ поразительнымъ единодушіемъ употребляется на свою защиту. Въ одномъ изъ наиболѣе яркихъ обнаруженій ²⁾ оно стремится собственно поколебать самую идею библейскаго чуда, весьма далекаго отъ обычной чудесности, и—при неотрицаемости факта—побуждаетъ лишь къ положительному раскрытію его дѣйствія и вліянія. Съ этой только стороны оно и требуетъ нашего разсмотрѣнія.

Здѣсь самъ Апостоль точно опредѣляетъ характеръ Дамасскаго событія и категорически устраняетъ изъ него всякое примѣшеніе магическаго свойства. Онъ прямо и убѣжденно говоритъ намъ, что явленіе Сына было ему отъ Бога, Который избралъ его отъ чрева матери (Гал. I, 15—16); значитъ, оно подготовлялось съ самаго зачатія еще раньше, чѣмъ онъ увидѣлъ свѣтъ. Въ этомъ смыслѣ обращеніе утверждалось на предшествовавшемъ его развитіи и имѣло въ немъ реальное основаніе. Безъ этого и повѣтъ его нельзя, потому что тогда Господь долженъ бы открываться всѣмъ, разъ Онъ открылся одному, поелику его помощь вездѣ необъятна и непреобѣдима, а воля блага и всѣмъ людямъ желаетъ спасенія (Рим. IX, 19 и др. 1 Тим. II, 4). Это первый моментъ, и въ немъ чрезвы-

¹⁾ *A. Hülgenfeld* въ „*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*“ VII, S. 181. *O. Pfleiderer*: *Das Urchristenthum*, S. 36; *The Influence of the Apostle Paul*, p. 34.

²⁾ Съ этой стороны вѣрно указано мѣсто событія предъ Дамаскомъ и въ книжкѣ von D. V. von Strauss und Torney *Die Wunder im Neuen Testamente*, Leipzig 1893, S. 40—41.

чайно важны его типическія черты. Свое призваніе св. Павелъ сводитъ всецѣло къ божественному благоволенію, дѣйствующему независимо отъ вѣшнихъ условій, хотя и по соображенію съ ними. Здѣсь чудесное видѣніе мотивируется единственно въ Богѣ и бываетъ для человѣка полною неожиданностію, абсолютно не предусмотрѣнною. Всѣ естественныя предваренія устрояются въ немъ десницею Вышняго и для него самого остаются неизвѣстными, пока ихъ не осіяетъ небесный свѣтъ. До тѣхъ поръ они складываются въ тайникахъ души и тамъ невѣдомо развиваются подобно зерну, о которомъ сѣятель не знаетъ, какъ оно всходитъ и растетъ (Мрк. IV, 27). Въ этомъ смыслѣ и для Савла его прошлое оставалось безгласнымъ, а когда созрѣла богатая пшва, скрылось подъ нею отъ нашего взора до непроницаемости. Вѣрно только, что оно было удобной почвой для воспріятія слова Божія.

Съ этой точки зрѣнія все іудейское житіе должно было служить цѣлямъ промысла и отвѣчать его намѣреніямъ. Поэтому въ самомъ существѣ жидовства Савла заключается и искомая разгадка. Въ чемъ же точно оно состояло?—для сего необходимо обратить вниманіе на слѣдующую особенность, рельефно выраженную у Апостола. Онъ свидѣтельствуетъ, что его гонительство находилось въ причинной связи съ зилотическимъ усердіемъ и непосредственно вызывалось имъ. Отношеніе здѣсь настолько тѣсное, что онъ сдѣлался опустошителемъ Церкви именно въ силу своей законнической ревности (Филипп. III, 6). Отсюда—по контрасту—опредѣляется, что новая религія поражала фарисея въ самое сердце своимъ отрицаніемъ его надеждъ и въ этомъ смыслѣ была противною имъ, почему св. Павелъ говорилъ послѣ: *яже ми бяху пріобрѣтенія, сія вѣмъ нихъ Христа ради тщету* (Филипп. III, 7). Тутъ обязательно столкновеніе на общей основѣ, а это возможно при единствѣ направленія къ опредѣленному пункту и совершенной адверсативности силъ, взаимно оскорбляющихъ и раздражающихъ. Иначе онѣ дѣйствовали бы въ разныхъ плоскостяхъ, не затрагивали другъ друга и были взаимно индифферентны. Ихъ враждебность удостовѣряетъ абсолютное тождество стремленія при

радикальной исключительности средствъ: тогда дознавшая недостаточность однихъ располагаетъ къ принятію лучшихъ, если они даютъ нужное удовлетвореніе вполне согласно съ самыми раннѣйшими желаніями. Въ этомъ случаѣ побѣда можетъ быть неожиданною и внезапною, но для пораженного она будетъ обезпеченіемъ его свободы и готово воспринимается имъ въ собственныхъ интересахъ своей независимости. Такъ и чудо, произвольное и необычайное по своему происхожденію, оказывается соответствующимъ натуральному развитію по своему впечатлѣнію и вліянію. Это было и съ Савломъ.

Его гонительство являлось простымъ отраженіемъ его фарисейской пламенности, побочнымъ результатомъ ея напряженной энергіи. Корень его не въ Евангеліи; оно придало ему только специально антихристіанскую форму и условливало вѣйшее историческое обнаруженіе, которое—по своему источнику—покоилось на внутреннемъ основаніи фарисейскихъ надеждъ и чаяній и соиздалось на іудаизмѣ ¹⁾. Очевидно, послѣдній былъ законченнымъ прежде и составлялъ неотъемлемое обладаніе ученика Гамалиилова. Онъ образовался и выросъ въ христіанскихъ вѣяніяхъ по своимъ законамъ изъ своихъ природныхъ стихій. Потому на практикѣ раввинизмъ сказался преуслѣяніемъ въ немъ самомъ и въ Савлѣ достигъ колоссальныхъ размѣровъ превосходства надъ всѣми сверстниками (Гал. I, 14). Повѣстно, что въ этотъ періодъ и побужденія, и идеалы, способы и цѣли заимствовались изъ наличнаго и почерпались въ сферѣ господствующихъ отеческихъ преданій (Гал. I, 14). Не менѣе необходимо, что въ это время вся ревность сводилась единственно къ пріобрѣтенію потребной зрѣлости путемъ адекватнаго воплощенія предписанной нормы. Въ принципиальномъ отношеніи—это было стремленіе къ наиточнѣйшему совпаденію съ заповѣдію, чтобы затѣмъ быть праведнымъ предъ нею, а въ ней и предъ Богомъ. Въ этомъ морально-религіозномъ усердіи исчерпывалась вся духовная жизнь молодого Тарсійца, работавшаго надъ своимъ развитіемъ по открытому и священному для него масштабу законничества. Здѣсь всего менѣе замѣшано мессіанство, потому

¹⁾ Ср. *J. R. Oertel*, *Paulus in der Apostelgeschichte*, S. 112—113.

что оно было отдаленною и неясною звѣздой и лишь по тенденціи воздѣйствовало на зилотическое рвеніе, которое всецѣло заправлялось и регулировалось мотивами номистическаго характера. Вслѣдствіе этого христіанство казалось ненавистнымъ—главнѣе всего—потому, что оно предлагало другой методъ съ устраненіемъ прежняго, безраздѣльно властвовавшаго донынѣ. Мессіанское достоинство Господа раздражало іудейство не само по себѣ; причина тому лежала въ его абсолютномъ несходствѣ съ господствовавшими вѣрованіями, въ отрицаніи и поправленіи ихъ. Въ равной степени Савлъ долженъ былъ наталкиваться на это противорѣчіе факта съ его ожиданіями и вожделѣніями. Отсюда его сокрушительная полемика не умолима, но чужда непримиримости и заключаетъ въ себѣ залогъ соглашенія. Въ всякомъ случаѣ она естественно переходила въ союзничество, когда новая правда покоряла ветхую, хотя бы и независимо отъ его усмотрѣнія. Вопросъ о способѣ этого торжества для нашего предмета посторонній; важно пока просто его качество, по которому оно является желаннымъ для души, ибо полнѣе удовлетворяетъ ее. Въ этомъ дана необходимая психологическая связь откровенія съ прежнимъ этически-религіознымъ содержаніемъ; при ней—первое вступаетъ въ гармонію со старымъ и находитъ въ немъ готовую почву.

Послѣ этого вся задача будетъ въ ближайшемъ выясненіи историческихъ основаній для зилотической ярости Савла къ христіанству. Здѣсь самый центръ проблемы и ключъ къ правильному ея рѣшенію. Къ сожалѣнію, на этотъ счетъ существуетъ масса недоразумѣній и множество перетолкованій, не лишенныхъ вѣроятія по неоспоримымъ свидѣтельствамъ. По нимъ несомнѣнно, что ожесточенный фарисей обрушивался на самое имя Іисуса, какъ и въ эпоху апостольства онъ удостовѣрялъ, что соблазнъ для іудеевъ въ крестѣ Христовомъ, бывшемъ для нихъ камнемъ преткновенія (1 Кор. I, 23. Гал. V, 11. Рим. IX, 32). Изъ этого заключаютъ, что Голгоеская смерть Господа была единственнымъ стимуломъ для фанатической лютости, при чемъ все столкновеніе переносится въ область чисто интеллектуальныхъ пререканій касательно несоотвѣтствія дѣйстви-

тельнаго должному ¹⁾. По своему результату это, конечно, бесспорно, но тутъ не схватывается вся сила явленія и не затрогивается его принципиальный смыслъ. Само по себѣ подобное раздвоеніе довольно безразлично и на каждомъ шагу встрѣчалось въ опытѣ, никого особенно не поражая. И это потому, что при немъ неизмѣнно удерживалось исконное убѣжденіе въ совершенной значимости неосуществленнаго по его обязательности и непреложности. Антиномія начинается лишь съ того момента, когда несовпадающее отрицать свой прототипъ и вытѣсняетъ его съ занятой позиціи съ равными правами. Поэтому и крестное искупленіе представлялось нетерпимымъ по его устраненію законническаго института при своемъ антиномистическомъ достоинствѣ. Но съ этой стороны оно было источникомъ и обладателемъ новой праведности и жизни съ осужденіемъ и отверженіемъ ветхой во всемъ ея объемѣ. Такимъ образомъ за враждою къ Голгоетскому таинству скрывается номистическое несогласіе съ его оправдывающею важностію. Безъ этого мессіанство Спасителя въ глазахъ раввиниста было бы только странною мечтою, если-бы съ нимъ не соединялось неразрывно, что оно выше законническаго и упраздняетъ его. Принципиальное раздѣленіе сосредоточивается не на особенностяхъ и отдаленности идеи и факта, а на ихъ противности по средствамъ при одинаковости въ цѣли, которою вездѣ являлось сообщеніе святости. Въ этомъ для Савла была коренная адверсативность и она служила точкою отправления и пунктомъ опоры для его гонительства. Несомнѣнность этой истины подтверждается съ достаточною неотразимостію. Прежде всего, располагая всѣмъ завѣтнымъ наслѣдіемъ, питомецъ Гамалиила не чувствовалъ бы и нужды интересоваться Назарянами, разъ они ни мало не тревожатъ его законническаго покоя. Въ самомъ худшемъ случаѣ они были бы несчастными жертвами самообольщенія или обмана, воображая, будто вѣкъ нынѣшній уже минулъ и открылось мессіанское царство, столь желанное для Израиля. Къ такимъ людямъ позволительна была развѣ жалость, не чуждая горделиваго презрѣнія,—и въ іудей-

¹⁾ См. *Holsten*, Das Evangelium des Paulus, S. 10, и *A. Hausrath*, Der Apostel Paulus, S. 16.

ской исторіи они не рѣдко являлись даже въ блескѣ мимолетнаго успѣха ¹⁾. Совсѣмъ другое дѣло, когда это мессіанское заблужденіе отрицаетъ свои историческіе устои и посягаетъ на права законническаго обновленія, думая произвести его неслыханными и невозможными способами. Здѣсь оно прямо обращается въ нечестивое богоборчество и неизбѣжно вызываетъ отпоръ во всякомъ, кто дорожитъ своимъ спасеніемъ, поелику его отнимаютъ безъ надежды на возмѣщеніе. Но мессіанство іудейскихъ ожиданій само по себѣ не грозило подобною опасностію и—скорѣе наоборотъ—было для нихъ побѣднымъ вѣнцомъ, потому что ихъ воспринимало и имъ отвѣчало. Поэтому оно было и пребываетъ священнѣйшимъ предметомъ надеждъ и молитвъ каждаго іудея. Если христіанское его пониманіе было встрѣчено не такъ, это съ очевидностію убѣждаетъ, что въ немъ фарисей получаетъ оскорбительное разочарованіе въ своихъ горячихъ стремленіяхъ къ праведности, которая подмѣнивается хульнымъ приглашеніемъ къ общенію со злодѣемъ.

Савлъ не могъ мыслить иначе, если онъ не хотѣлъ быть неистовымъ попутелемъ своей нравственной природы, неудержимо влекущейся къ облагороженію возвышенной чистоты,—и онъ ринулся на христіанство, ибо оно считало ее номистически тщетною, предлагая скверну. Къ тому же склоняли его и историческія соображенія. Распятіе Христово было совершившимся событіемъ и съ этой стороны оказывалось фактическимъ судомъ надъ притязаніями Назаретскаго Учителя. Для Тарсійскаго зилота оно имѣло смыслъ естественнаго итога и не было конечнымъ основаніемъ ни его личнаго взгляда на благодатную религію, ни извѣстнаго отношенія къ ней. Въ своемъ размысленіи онъ неотвратимо приходитъ къ источному мотиву этой казни и ея юридическому оправданію. Она же была просто результатомъ мессіанскаго движенія и фатально предвѣщалась въ самомъ его характерѣ. А съ этой точки зрѣнія

¹⁾ Таковы, напр., Ѳевда при прокураторѣ Фавѣ (*Josephi Flavii Antiqu.* XX, 5: 1 въ Opera ed. Bened. Niese IV, p. 292), Египетскій лжепророкъ при Феликсѣ (*Jos. Flavii De bello jud.* II, 13: 5 у B. Niese IV, Berolini 1894, p. 204; *Antiqu.* XX, 8: 6 *ibid.* IV, p. 304—305, и ср. Дѣян. XXI, 38) и разныя другіе обольстители (*De bello jud.* XIII, 8: 4 у B. Niese VI, p. 203).

все слагалось такимъ образомъ, что Христосъ не Мессія. *по-тому* и распять. Разумѣется, послѣ этого пригвожденіе Господа являлось и внѣшнимъ поводомъ для недовѣрія къ Нему, но исключительно по тому логическому закону, что отъ слѣдствія мы обратно восходимъ къ причинѣ, коль скоро они связываются между собою до неразрывности. Однако принципиально первое важно по силѣ его предвареній, которыя даны реально, несомнѣнны по своему существу и держатъ на себѣ всѣ необходимыя побочныя дѣйствія. Значить, смерть Спасителя возмущала іудея лишь въ смыслѣ знаменія и запечатлѣнія ложности Его мессіанскихъ претензій, которыя оцѣнивались независимо отъ нея, ибо были прежде. Тутъ господствовало сравненіе ихъ по качеству съ раввинистически-фарисейскимъ типомъ, когда открывалось, что Іисусъ отвергаетъ его съ неограниченностію и утверждаетъ Свою правду на абсолютномъ сыновствѣ Богу. Въ этомъ кроется вся загадка враждебности къ Нему іудейства въ періодъ земной жизни и отсюда объясняется характеръ Его искупительнаго подвига не менѣе, чѣмъ и позднѣйшая нетерпимость окаменѣвшаго Израиля ¹⁾. Законничество выродилось до степени отрицанія своего спасенія и должно было уничтожиться въ самомъ своемъ торжествѣ кроваваго богоубійства, гдѣ оно лишается всякой энергіи и уступаетъ свои обѣтованія небесному Избавителю для всемірнаго пользованія. Его нужно было напередъ устранить, давъ ему возможность исчерпаться вполнѣ. Крестное поруганіе Христа именно и было единственно пригоднымъ средствомъ къ водворенію и устроенію всеобщей святости, но для ревнительныхъ зилотовъ оно являлось соблазномъ по своему необъятному универсализму съ вытѣсненіемъ всякихъ иныхъ пособій. Какъ ниспроверженіе закона въ равномъ ему достоинствѣ, оно особенно раздражало Савла своимъ антиномистическимъ свойствомъ вседовлѣющаго источника праведности. Поэтому главнымъ препятствіемъ для обрѣзанныхъ всегда было опасеніе, что, „ища оправданія во Христѣ, они

¹⁾ Ср. и въ нашемъ трактатѣ „О пасхальной вечери Христовой и объ отношеніяхъ къ Господу современнаго Ему еврейства“, Спб. 1893, стр. 51—61 (=„Христіанское Чтеніе“ 1893, V, 301—311).

будутъ грѣшниками“ (Гал. II, 17) и, лишившись безспорнаго оправдательнаго способа, падутъ въ бездну языческаго житія. Въ глазахъ ихъ Голгоѳа не составляла непреодолимой преграды къ христіанству и при совмѣстности съ Сіономъ допускалась невозбранно. Примѣръ тому іудеисты, желавшіе сохранить нѣкоторые ветхозавѣтныя приемы и въ царствѣ благодати. Апостолъ передаетъ намъ чрезвычайно характерное извѣстіе, что они отличаются перитемническимъ усердіемъ, „дабы не быть гонимыми крестомъ Христовымъ“ (Гал. VI, 12). Онъ, видимо, тяготѣетъ надъ ними и угнетаетъ ихъ своимъ давленіемъ, а потому не есть нѣчто постороннее и безразличное; напротивъ, въ извѣстномъ отношеніи онъ близокъ и дорогъ имъ и тѣмъ вызываетъ душевную муку. И вся причина въ его безусловной неограниченности, ибо въ христіанствѣ исключительный владыка—Господь, все созидающій крестнымъ подвигомъ. Его мессіанство, пожалуй, допустимо и частію согласно съ идеею Избавителя; но что орудіе искупленія столь позорно и что оно до такой степени абсолютно,—съ этимъ никакъ не могла примириться іудейская совѣсть. Въ сердцѣ начинается сокрушительный раздоръ живой симпатіи и инстинктивнаго отвращенія. Это внутреннее гонительство покоится въ тѣхъ старѣхъ и побуждаетъ къ ослабленію остроты крестнаго универсализма, почему іудеиствующіе стараются прикрыть свою душевную рану наложеніемъ печати Авраамовой на другихъ, чтобы только не быть окончательными измѣнниками предъ закономъ, котораго они и сами не соблюдаютъ (Гал. VI, 13). Въ силу этого Павелъ избавился бы отъ преслѣдованій, если бы онъ—наряду съ вѣрою—по прежнему жиновствованію продолжалъ проповѣдывать обрѣзаніе, ибо тогда совершенно исчезъ бы всякій скандалъ креста (Гал. V, 11). Ясно, что его блаженность коренилась—прежде и главнѣе всего—въ его непримиримости съ законничествомъ, въ поглощеніи и устраниніи всего Синайскаго института.

Такимъ образомъ безспорно, что крестное поношеніе энергически отталкивало номистовъ и было ближайшею опорой ихъ противоборства и полемики съ христіанствомъ. Въ этомъ пунктѣ благонамѣренный Бейшлагъ совсѣмъ напрасно отри-

цаетъ ¹⁾ фактическій поводъ, который былъ высшею точкой отправленія для фарисейской ненависти и раввинскаго упорства. Но за нимъ скрывался болѣе существенный мотивъ вражды принципиальной въ томъ, что крестъ Христовъ являлся единственнымъ средствомъ къ праведности и объективно и субъективно, поелику чрезъ него и Господь сдѣлался искупителемъ и вѣрующій спасается. Этотъ основной моментъ не схваченъ ни у Гольштена ²⁾, ни у Пфлейдерера ³⁾, почему они не могутъ безошибочно опредѣлить и истинное отношеніе Савла—гонителя къ Распятому. Оно не было интеллектуальнымъ предубѣжденіемъ пламеннаго мессіаниста, какими были всѣ христіане, а возникало изъ морально-религіозной сферы непорочнаго по правдѣ законной (Филипп. III, 6) зилота, который дорожитъ своимъ нравственнымъ достоинствомъ и неудержимо разъяряется, когда его попираютъ ⁴⁾. Все несогласіе сосредоточивалось исключительно въ оправдывающей области, гдѣ предстоялъ выборъ между старымъ и новымъ. Поэтому номистическое усердіе іудея изъ Тарса не подавлялось насильственно и не уничтожалось съ его обращеніемъ; оно просто получило иное примѣненіе и въ этомъ смыслѣ было наилучшимъ предуготовленіемъ къ благодати. Значитъ, послѣдняя не врывалась разрушительно и не была магическою; точнѣе сказать—она мирно водворялась въ приспособленной для нея обители и приносила съ собою радость оживотворенія.

Вопросъ дальше лишь въ томъ, насколько вѣра могла быть для Савла высшею и вседовлѣющею при взаимномъ сравненіи,—и онъ безповоротно рѣшался утвердительно, если през-

¹⁾ *W. Beyschlag* въ „*Studien und Kritiken*“ 1870, S. 16 flg. et passim. *J. R. Oertel*, *Paulus in der Apostelgeschichte*, S. 123 flg.

²⁾ *Holsten*, *Zum Evangelium*, S. 49 flg.

³⁾ *O. Pfleiderer*, *Der Paulinismus*, S. 8—9.

⁴⁾ Совершенно справедливо замѣчаетъ *Prof. Bernh. Weiss* (*Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament. Zweite Auflage*, Berlin 1889. S. 116), что „вопросъ о мессіанствѣ Христа былъ для Павла не школьно-богословскій, а жизненно-религіознымъ вопросомъ“. Не менѣе вѣрно *W. Sanday* и *A. C. Headlam* утверждаютъ (*Commentary on the Epistle to the Romans*, Edinburgh 1895, p. 186), что интеллектуальное признаніе Христа могло и можетъ существовать наряду съ жестокою нравственною борьбой, которая—у однихъ—ведетъ къ христіанству, у другихъ—сопутствуетъ принятію его.

нее оказывалось недостаточнымъ и неудовлетворяющимъ по самой своей природѣ. Было ли подобное убѣжденіе фактически и мыслимо ли психологически? Въ отвѣтъ на это мы должны принять во вниманіе спеціальное достоинство закона. Будучи святымъ, праведнымъ и благимъ, онъ содержалъ въ себѣ всѣ желанныя сокровища для спасенія. Не менѣе того онъ стремился сообщить ихъ всякому въ полное обладаніе, — и осуществимость указаннаго намѣренія гарантируется его божественностію. По всему этому онъ, несомнѣнно, былъ „заповѣдію къ жизни“ (Рим. VII, 10) и подателемъ ея. Здѣсь причина, что принципиально онъ ни въ чемъ не нуждался и ничего не допускалъ наравнѣ съ собою. Затѣмъ оставалось воплотить этотъ идеаль, — и искомая цѣль достигалась безусловно. *Аще данъ бысть законъ мойи оживити, воистину отъ закона бы была правда* (Гал. III, 21): — это положеніе было безспорнымъ при абсолютной номистической корректности.

Но теперь и начиналась страшная дисгармонія, ибо ревнитель „усматривалъ, что человѣкъ неоправдывается дѣлами закона“ (Гал. II, 16) даже при самыхъ напряженныхъ и искреннихъ условіяхъ. А разъ такъ, бесплодность зависитъ не отъ нашей ограниченности и слабости; корень ея будетъ въ самомъ законническомъ институтѣ. Это и понятно. По своему юридическому характеру онъ всецѣло держался на возмездіи и потому требовалъ непрекословнаго и всегдашняго послушанія. Необходимо было „пребывать“ въ немъ неотлучно до такой степени, чтобы имъ заключалось и исчерпывалось все наше бытіе, чтобы онъ былъ единственнымъ моимъ содержаніемъ, чтобы мы имъ жили, двигались и существовали. Посему онъ охватываетъ личность безызытно и является всепоглощающею стихіей ума и сердца. Для него обязательна пунктуальная и непрерывная реализація всего написаннаго въ книгѣ законной, чтобы творить это (Второз. XXVII, 26 въ Гал. III, 10) во всей его подробности и мелочности. Безъ этого всякое минимальное уклоненіе будетъ оскорбленіемъ его святости и неизбежно повлечетъ наказаніе осуждающаго проклятія. Естественно, что законъ и говоритъ съ категорическою безповоротностію: *сотвориши ли та челоука — живъ будетъ* (Лев. XVIII,

5 въ Гал. III, 12). Онъ былъ нормою исполненія и качествомъ послѣдняго опредѣлялось его оживляюще-спасающее или смертоносно-губительное вліяніе. Въ немъ требованіе теоретическое неразлучно отъ фактическаго повиновенія въ дѣлахъ, ему соотвѣтствующихъ (genit. object.) и его раскрывающихъ (genit. subject.). Для него нѣтъ другихъ лицъ кромѣ неключимыхъ рабовъ, удовлетворяющихъ всѣмъ и всяческимъ его хотѣніямъ. Тутъ вѣчное созиданіе безъ конца и безъ исхода, пока не наступила гармонія съ должнымъ. Вотъ это-то совпаденіе и бываетъ неустранимою невозможностію на практикѣ. Внутренній и безпристрастный опытъ душевнаго самонаблюденія неотразимо свидѣтельствуется каждому, что для заповѣднаго акта не имѣется приспособленныхъ средствъ. Напротивъ, обнаруживается неизгладимый контрастъ, посланку „законъ духовенъ, а я плотенъ“ (Рим. VII, 14), и въ членахъ моихъ утвердился иной законъ, борющійся съ закономъ ума моего и деспотически плѣняющій себя (Рим. VII, 23). Между тѣмъ въ плотяности совсѣмъ не находится добраго (Рим. VII, 18); въ ней царственно живетъ грѣхъ (Рим. VII, 17), и я бываю проданнымъ ему (Рим. VII, 14) и автоматически покорнымъ его мановеніямъ во всемъ моемъ нравственномъ поведеніи (Рим. VII, 20).

Въ итогѣ для законническаго преуспѣянія будетъ у меня одно голое желаніе добра (Рим. VII, 18) съ сокрушительной оговоркой, что *хотяшу ми творити доброе, мнѣ злое прилежитъ* (Рим. VII, 21). Понятно отсюда, что при подобныхъ условіяхъ законническое дѣланіе фактически тщетно и выражается просто въ напрасныхъ потугахъ и истощающихъ успліяхъ. Такъ законъ бываетъ фатально немощнымъ по немощности плоти (Рим. VIII, 3), и всѣ расчеты мои на него разбиваются въ прахъ. Въ этомъ и гибельная коллизія, что отъ человѣка требуютъ святости, когда онъ натурально нечистъ и погруженъ въ бездну грѣховности. Въ такомъ случаѣ природная скверна будетъ неизмѣнно примѣшиваться всюду и омрачать самыя прекрасныя намѣренія, вносить свою растлѣвающую заразу и все окрашивать мрачнымъ колоритомъ плотяной грязи. Потому законническая „непорочность“ фарисейской со-

вѣсти не спасаетъ отъ смертельнаго пораженія. По своему достоинству она означаетъ только внѣшнюю корректность, хотя искреннюю, но крайне далекую отъ совершеннаго отождествленія; ибо для него необходимо напередъ данное внутреннее возрожденіе, крѣпость, цѣлостность и неповрежденность всѣхъ душевныхъ способностей. Если же этого не имѣется,—искомый результатъ будетъ недоступнымъ. Въ практическомъ отношеніи законничество весьма подходило къ язычеству и отличалось отъ него развѣ по степени. Было бы вопіюще и жестокою неправдой думать, что въ эллинизмъ не находилось зародышей добра въ смыслѣ его разумѣнія и стремленія къ нему. Они, конечно, были въ массѣ и у лучшихъ умовъ приобрѣтали высокое теоретическое развитіе, во многомъ приближавшеся къ номистическому уровню ¹⁾. На ряду съ этимъ и здѣсь было прежнее несчастье, что фактически они не осуществимы и оставались лишь свѣтлою мечтой, которую жизнь принижала и заслоняла ежеминутно. Поэтому Апостолъ уклоненіе Галатійскихъ эллинохристіанъ къ номизму прямо называетъ возвращеніемъ къ прежнимъ немощнымъ и бѣднымъ стихіямъ (Гал. IV, 9), какимъ они были поработены въ періодъ до-благодатнаго дѣтства (Гал. IV, 3). Все до-христіанское человѣчество было въ одинаково разслабленномъ положеніи и томилось въ безвыходномъ раздвоеніи, столь рѣзко и глубоко отмѣченномъ у св. Павла формулой (Римл. VII, 18): *еже хотѣти прилежитъ ми, а еже содѣяти доброе, не обрѣтаю*. Иудейство возвышалось надъ этою линіей особенно тѣмъ, что у него яснѣе и отчетливѣе рисовался идеалъ блага, но именно потому въ немъ и разладъ былъ живѣе, мучительнѣе и безотраднѣе. И не предвидѣлось ни малѣйшаго избавленія, поелику между задачею и средствами была рѣшительная адверсативность, причемъ несоотвѣтствіе ихъ естественно давало отрицательный результатъ. Въмѣсто ожидаемой праведности по-

¹⁾ Есть не малая доля истины и въ слишкомъ рѣшительномъ замѣчаніи Dr. Prof. Joseph Langen'a (Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi. Ein Beitrag zur Offenbarungs- und Religions-Geschichte als Einleitung in die Theologie des N. T. Freiburg i. B. 1866. S. 12): „Нельзя сомнѣваться, что метафизически религіозныя понятія Платона и Аристотеля во многихъ пунктахъ были совершеннѣе и чистѣе, чѣмъ у лучшихъ среди избраннаго народа“.

лучалось беспощадное осужденіе: *слицы бо отъ дѣла закона суть, подѣ клятвою суть* (Гал. III, 10).

Такова печальная участь номистической ревности въ самомъ наилучшемъ ея выраженіи, неразлучномъ отъ „внутренняго самопротиворѣчія“ ¹⁾. Она не случайна и не условна, не производится посторонними и побочными вліяніями, а неизбежна по самому свойству предмета. Заповѣдь рассчитана на праведное исполненіе, согласное съ ея величіемъ,—и для нея потребна совершенно однородная энергія. Но разъ въ человѣкѣ она извращена плотностію и осквернена ею,—номистическое функціонированіе непременно будетъ нарушеніемъ предписанной нормы, и грѣховное пожеланіе облечется въ грѣховный и юридически наказуемый актъ. Это было преду-смотрѣно при самомъ дарованіи закона, поелику натурально вытекаетъ изъ него, и онъ *παράβασεν χάριν προσέτιν* (Гал. III, 19). Въ своемъ историческомъ явленіи онъ встрѣтилъ близкую среду грѣховности и, присоединившись къ ней въ качествѣ подходящаго прибавленія, достигъ того, что исконный грѣхъ отлился въ форму преступленія небесныхъ вѣлѣній и тѣмъ поразилъ себя судомъ Бога и совѣсти.

Мы проникли теперь въ самые тайники законническаго воздѣйствія и отыскали коренную причину его безуспѣшности въ оправдывающей сферѣ. Абсолютно святой по своей цѣли—въ практическомъ употребленіи законническій институтъ послужить *въ смерть* (Рим. VII, 10). Онъ просто искалъ недостижимаго, потому что отъ нечистаго хотѣлъ имѣть свѣтлость ярче солнечной, а „собираютъ ли смоквы съ терновника и снимаютъ ли виноградъ съ кустарника“ (Мк. VI, 44)? Поэтому, доколе каждый пребывалъ въ поврежденіи, законничество было бессильно для созданія праведной жизни по невозможности къ его осуществленію. Въ этомъ противорѣчии и взаимной исключаемости лежатъ роковая бѣда его безпомощности. Ее указываетъ и Апостолъ съ особенною выразительностію, если дважды (Рим. III, 20 и Гал. II, 16) псаломское изреченіе (CXIII, 2) приводитъ съ измѣненіемъ и дополненіемъ, что во вѣки

¹⁾ W. Beyschlag, Neutestamentliche Theologie II, S 7.

„не оправдывается“ *никакая плоть дѣлами закона*. Онъ построенъ на началахъ воздаянія и работаетъ на основаніи фактическихъ матеріаловъ, соизмѣряя ихъ масштабомъ своей моральной возвышенности. Она же всецѣло духовная и всегда только оскорбляется плотностію, деспотически возобладавшею въ человѣкѣ. Тогда послѣдній, пробудившись отъ своего моральнаго сна, фактически постигаетъ лишь свою фатальную подавленность и сознательно тяготится ею, почему завѣтъ Синайскій по своему вліянію былъ Агарянско-рабскимъ учрежденіемъ (Гал. IV, 24—25), обострившимъ положеніе узника путемъ своего нравственнаго отрезвленія. Разумѣется, при такихъ условіяхъ праведность законническая оказывается принципиально и вѣчно недоступною никогда и ни для кого ¹⁾. Это страшный заколдованный кругъ, гдѣ нѣтъ просвѣта; это великая пропасть, чрезъ которую невозможно перешагнуть или перебросить мостикъ. И чѣмъ усерднѣе личность стремится къ законнической грани, тѣмъ безнадежнѣе ея отчаяніе, ибо для нея все отчетливѣе и грознѣе обрисовывается гнетущая безвыходность. И вотъ тогда-то изъ всей глубины „непорочнаго“ сердца невольно вырывается болѣзненный вопль: *окаяненъ азъ человекъ! Кто мя избавитъ отъ тѣхъ смерти сея* (Рим. VII, 24)?

Насколько ясно было такое убѣжденіе въ Савлѣ,—мы, конечно, не въ силахъ опредѣлить, но во всякомъ случаѣ оно, несомнѣнно, было натуральнымъ наслѣдіемъ его зилотическаго преуспѣянія. Не даромъ Апостолъ языковъ въ критическія минуты своего противостанія Петру къ Антиохіи от-

¹⁾ Печальнымъ помраченіемъ этой истины въ іудействѣ объясняются возникновение и возобладаніе въ немъ догматическаго мнѣнія о несомнѣнной возможности для человѣка совершенной юмистической праведности. Но само собою понятно, что теоретическое убѣжденіе не измѣняетъ извѣстнаго дѣйствія, а развѣ ослабляетъ и затрудняетъ его. Это два абсолютно различные предмета, почему и въ нашихъ разсужденіяхъ нѣтъ внутренняго разлада, если равнѣ (см. стр. 263 сл.) мы говорили о раввинистическомъ пониманіи закона, теперь же показываемъ фактически-принципіальное его вліяніе. Значитъ, и въ Ап. Павлѣ вполне мыслимы оба эти момента; дальше позволителемъ только вопросъ: настолько ли была силенъ второй, чтобы постепенно подрывать корни фарисейскихъ предразсудковъ, подготавливая этимъ душевную воспримчивость къ христіанскому откровенію, которое окончательно разсѣяло мрачныя облака раввинской премудрости и разомъ освѣтило Апостолу весь горизонтъ? На него мы и отвѣчаемъ сейчасъ.

крыто свидѣтельствовалъ о неотразимомъ познаніи (εἰδότες) врожденной тщетности законническаго оправдыванія и связывалъ съ этимъ свой переходъ къ вѣрѣ (Гал. II, 16). Понятно отсюда, какъ желанно и радостно было для него новое откровеніе, какъ гармонически совпадало оно со всѣми моральными запросами и какой небесный миръ вносило въ его душу! Со своею номистическою ревностію фарисей достигъ глухой стѣны, которая преграждала ему путь и обращала въ ничто все его самоотверженное усердіе. Въ то же время она была послѣднею препоной на его дорогѣ,—и съ устраненіемъ ея должно было начаться не менѣе горячее и безповоротное продолженіе. Его душа уже горѣла въ немъ (Лук. XXIV, 32) порывами высшей и совершеннѣйшей святости, между тѣмъ очи его были пока удержаны (Лук. XXIV, 16),—и въ своемъ фарисейскомъ ослѣпленіи онъ пралъ на рожонъ христіанской дѣйствительности, раздражаясь ея блескомъ, невыносимымъ для поврежденнаго глаза. Нужно было спасительное исцѣленіе, чтобы прозрѣть и видѣть. И „Богъ, повелѣвшій изъ тьмы возсіять свѣту, озарилъ его сердце, дабы просвѣтитъ познаніемъ славы Божіей въ лицѣ Іисуса Христа“ (2 Кор. IV, 6),—и мрачная ночь его невѣдѣнія навсегда померкла въ лучахъ яркаго дня. Сходяствуя съ Эммаусскими путниками, Савлъ близко напоминалъ и учениковъ при запертыхъ дверяхъ, когда только виѣшнее явленіе могло вывести изъ заключенія невиннаго узника. Для него свобода была давно желаннымъ и лелѣемымъ идеаломъ,—и на широкомъ просторѣ онъ оказался готовымъ къ ней и достойнымъ ея. Здѣсь было величайшее осуществленіе обѣтованія Христова, что алчущіе и жаждущіе правды получаютъ блаженство насыщенія (Мо. V, 6),—и молодому зплоту было дано второе, ибо онъ имѣлъ первое. Теперь-то вполне благовременно „отъемлется свѣтъ у гонителя съ предоставленіемъ его благовѣстителю“¹⁾. Потому Апостоль всегда говоритъ объ этомъ событіи съ чувствомъ безпредѣльнаго благоговѣнія: *благодарю Бога моею Іисусъ Христомъ Господемъ нашимъ* (Рим. VII, 25), *ибо благодатию Божіею есмь, еже есмь* (1 Кор. XV, 10). Она

¹⁾ Выраженіе b. Augustini въ Sermo CCLXXIX de Paulo Apostolo I, 1 ap. Migne, lat. ser. t. XXXVIII, col. 1276.

принесла ему именно то, чего ему недоставало. Онъ неотразимо испытывалъ клятвенное тяготѣніе, но *Христосъ ны искупилъ есть отъ клятвы законныя, бывъ по насъ клятва* (Гал. III, 13). Онъ томился подъ гнетомъ грѣховной плотяности, однако *Богъ невидимого грѣха—по насъ грѣхъ сотвори* (2 Кор. V, 21) и чрезъ это „осудилъ грѣхъ во плоти“ (Рим. VIII, 3). Отселѣ воцаряется реальная и полная праведность, объективно пребывающая въ Господѣ. Значить, требуется только слиться съ Нимъ, чтобы почерпать изъ Него безъ конца и безъ мѣры. Въ этомъ отношеніи всѣмъ одинаково открытъ доступъ въ вѣрѣ, которою мы объединяемся съ Распятымъ и, уничтожаясь въ Немъ со своею бренностію, торжествуемъ съ Воскресшимъ, „погребаемся съ Первымъ крещеніемъ въ смерть, дабы ходить потомъ въ обповленной жизни“ (Рим. VI, 4). Тѣло грѣховное упраздняется (Рим. VI, 6), и возраждается въ цѣлости чело-вѣкъ „въ правдѣ и преподобіи истинны“ (Еф. IV, 24). Такъ личность срастается съ Икупителемъ и, избавившись отъ своей грѣховности, постепенно поглощается въ Немъ до совершенной потери ветхой самобытности. Здѣсь вѣра наполняется оправдывающе-благодатнымъ содержаніемъ Голгооской жертвы и бываетъ (Гал. V, 6) дѣйствующею сама изъ себя и по себѣ въ любви ¹⁾, поелику воспроизводитъ таинство благодостно-любвеобильнаго снисхожденія Сына и тѣмъ „всецѣло осу-

¹⁾ *Ἐνεργουμένη* нельзя понимать здѣсь пассивно въ смыслѣ вѣры, приходящей въ дѣйствіе любовью (или посредствомъ любви) и усовершенняющейся ею, какъ это находимъ—преимущественно—въ католической экзегетикѣ, гдѣ подобное толкованіе закрѣплено и освящено авторитетомъ Тридентскаго собора въ ученіи о *fides formata, quae per caritatem operatur* (sessio VI, c. 7 de justific.), почему оно удерживается доселѣ даже при медіальной интерпретаціи причастной формы (Dr. *Friedrich Windischmann* въ *Erklärung des Briefes an die Galater*, Mainz 1843, S. 131—132, по призыву *Bened. Justiniani S. J. In omnes B. Pauli epistolas explanationes*, vol. I, Lugduni 1612), грамматическое значеніе которой считается даже почти безразличнымъ (*Cursus Scripturae Sacrae. Commentariorum in Nov. Test. pars II, vol. III: Commentarius in epistolas ad Corinthios alteram et ad Galatas Auctore Rudolpho Cornely S. J., Parisiis 1892, p. 566—567*). Въ эти разсужденія не имѣютъ достаточной текстуальной опоры, поелику еще выше у св. Апостола вѣра представляется законченною и вдохновляющею челоуѣка свойственною надеждою на плоды сообщеннаго оправданія (Гал. V, 5), а теперь онъ говоритъ о пребывающихъ ею „во Христѣ Иисусѣ“, гдѣ возможна только вѣрующая жизнь.

ществляетъ (ἀναπληρώσατε) законъ Христовъ" (Гал. VI, 2), какъ онъ выразился въ божественномъ самопреданіи за людей (Гал. II, 20). А это „законъ духа жизни“ и „во Христѣ Иисусѣ освобождаетъ меня“ для духовности (Рим. VIII, 2. 1). Въ пей вѣра будетъ основаніемъ и источникомъ, любовь—слѣдствіемъ и наилучшимъ обнаруженіемъ¹⁾, которое на высшей ступени вытѣснитъ ту въ видѣвнн (1 Кор. XIII, 8. 11). Такимъ образомъ каждый чрезъ вѣру (διὰ πίστεως) расторгнетъ узы плотяно-грѣховнаго рабства, отъ вѣры (ἐκ πίστεως) оправдывается и въ вѣрѣ (ἐν πίστει) живетъ (Гал. II, 16—20) по свойственной ей любви,—и всѣ законническія препятствія и затрудненія устраняются рѣшительно, потому что онъ внѣ и выше ихъ. Вмѣстѣ съ этимъ при пребываніи въ Искупителѣ препобѣждаются всѣ ограниченія условности. Съ Нимъ я пригвождаюсь ко кресту, но это крестъ Господень; потому онъ бываетъ спасительнымъ для меня и натурально, если на немъ висѣлъ человѣкъ—Иисусъ, и безспорно, разъ Онъ—Мессія—Христосъ. Поелику же въ этомъ крестномъ поруганіи міръ обнаружилъ свое упрямое отверженіе и противленіе,—онъ самъ распинается для меня и бываетъ лишь безбожнымъ палачемъ; естественно, что я не воспринимаю его вліяній и буду для него распятымъ мертвецомъ (Гал. VI, 14). Мое дальнѣйшее бытіе оказывается независящимъ отъ него и просто параллельнымъ ему, являясь результатомъ одинаковаго творческаго акта. Я становлюсь „новою тварью“ (Гал. VI, 15. 2 Кор. V, 17), оригинальнымъ созданіемъ благодати по ея роду²⁾. Понятно, что въ немъ

¹⁾ Въ этомъ пунктѣ замѣчается нѣсколько непонятное колебаніе и въ дѣльной книгѣ доц. В. Н. Милицына („Ученіе св. Апостола Павла о законѣ дѣлъ и законѣ вѣры“), который находитъ, что у Апостола Павла „вѣра есть ничто иное, какъ особенная (?) форма или видъ любви“ (стрн. 171), между тѣмъ послѣдняя „лишь моментъ вѣры... сила вѣры, ея душа, жизнь“ (стрн. 205).

²⁾ Терминъ *κτίσις* употребляется здѣсь пассивно—для обозначенія фактическаго результата творчества, или творенія (см. Евф. IV, 24 и ср. *ibid.* II, 10. 15. Кол. III, 10. 2 Кор. IV, 16), а не активно—въ смыслѣ процесса созиданія, почему и вся комбинація терминовъ не равняется *birijah 'chedaschah* іудейскихъ писателей въ приложеніи къ тѣмъ, которые пришли (путемъ прозелитизма) къ познанію Бога истиннаго (см. *Chr. Schoettgenii Horae hebraicae et talmudicae in universum Novum Testamentum*, t. I, Dresdae et Lipsiae 1733, p. 704—705 ad 2 Corinth. V, 17). Иначе „новая тварь“ была бы недостаточно проч-

дѣйствуютъ собственныя и особыя силы съ соотвѣтственными плодами обновленія и святости (Гал. V, 22—23), чуждыми прежнихъ космически-стихійныхъ прираженій, будутъ ли они отъ обрѣзанія или отъ необрѣзанія (Гал. V, 6. VI, 15),—это безразлично. Теперь *древняя мимо идони, се быши вся нова* (2 Кор. V, 17),—и вѣрующій, пришельничая на землѣ, бываетъ жителемъ неба.

Съ этой стороны откровеніе по своему результату равнялось всецѣлому возрожденію. Посему справедливо указывается, что такой переворотъ не могъ быть обязанъ простой діалектической работѣ ума по несоотвѣтствію слѣдствій своимъ причинамъ ¹⁾. Христіанство не было для Апостола Павла новымъ религіознымъ міровоззрѣніемъ, какъ его понимаетъ Гольштенъ ²⁾, а силою Божіей во спасеніе. Разумѣется, многіе приходили къ нему и безъ тяжелыхъ внутреннихъ катастрофъ,—и въ этомъ недостаточность аргументаціи Бейшлага, потому что онъ смѣшиваетъ признаніе благодати съ ея дѣйствіемъ. Но когда такія потрясенія несомнѣнны,—отсюда вытекаетъ, что движущимъ стимуломъ человѣка служить не разумъ, опредѣляющій направленіе „руководствомъ непреклонной логики“ ³⁾. Это глубокое и чистое влеченіе къ своему нравственному совершенству, вѣчное исканіе своего идеала, пока онъ не воплощается фактически.

Таково именно было настроеніе и молодого Тарсійскаго фарисея. Оно требовало своего удовлетворенія и въ немъ завершается полнымъ успокоеніемъ. Въ засвидѣтельствованномъ мессіанствѣ Господа желанная цѣль морально-религіозныхъ стремленій Савла осуществляется до точности и согласно съ его исконными намѣреніями, ибо достигаетъ фактической непорочности сыновства Богу. Поэтому Дамасское откровеніе всего

ною въ своемъ существованіи, между тѣмъ у св. Апостола она есть бытіе несомнѣнное, параллельное прежнему и независимое отъ него, или безусловно реальное во всѣхъ своихъ несравнимыхъ качествахъ.

1) *W. Beyschlag* въ „*Studien und Kritiken*“ 1870, S. 15. 18 и др.

2) *Holsten*, *Zum Evangelium*, S. 5. 43.

3) Такъ понимаетъ дѣло *Prof. Charles Carroll Everett* въ своей интересной, но и довольно странной книгѣ „*The Gospel of Paul*“, Boston and New York 1893, p. 296.

менѣе было магическимъ, безъ поддержки въ прошломъ и безъ опоры въ наличномъ. Скорѣе и вѣрнѣе,—оно шло на встрѣчу зилоту и въ помощь ему ¹⁾, почему онъ и „не воспротивился (οὐκ ἐναντίον ἀπειδίης) небесному видѣнію“ (Дѣян. XXVI, 19), хотя теоретически это было возможно. Самъ гонитель двигался на него враждебно, но въ высшій моментъ своего разъяренія—по волѣ божественнаго промысла—нашелъ тутъ свое безусловное насыщеніе ²⁾. Это не былъ „Каиафа, котораго не въ состояніи сдѣлать проповѣдникомъ Евангелія никакое чудо“ ³⁾. Поэтому „телеграмма съ неба“ неожиданно принесла глубоко радостную вѣсть для истомленной ожиданіемъ души ⁴⁾. Такимъ путемъ ей было указано средство къ исцѣленію отъ натурально-хроническаго недуга, чтобы быть здоровою даже сверхъ надеждъ и расчетовъ и, конечно, въ гармоніи съ ними. Принципіально здѣсь было стройное совпаденіе—и потомокъ Веніамина (Филипп. III, 5), наравнѣ съ своимъ предкомъ бывшій по утрату хищнымъ волкомъ, вечеромъ раздѣляетъ добычу (Быт. XLIX, 27) ⁵⁾, пользуясь всѣмъ, что было преимущественнаго

¹⁾ По этой причинѣ обращеніе Савла, будучи глубоко жизненнымъ и всецѣло отвѣчалъ запросамъ благочестивой души, оказывается способнымъ обращать и другихъ, какъ свидѣлствуетъ Dean C. J. Vaughan (The Church of the First Days: Lectures on the Acts of the Apostles, London 1890, p. 198). Здѣсь разумѣется извѣстный въ политикѣ и литературѣ лордъ George Lyttelton, который размышленіемъ объ этомъ чудесномъ фактѣ былъ приведенъ отъ неврѣія къ вѣрѣ и по сему предмету написалъ свои замѣчательныя Observations on the Conversion and Apostelship of St. Paul, переизданныя въ подлинникѣ Religions Tract Society съ предисловіемъ Henry Rogers'а и своевременно выпущенныхъ по иѣмцену H a h n'омъ (Hannover 1751) подъ заглавіемъ: Anmerkungen über die Bekehrung und das Apostelamt Pauli.

²⁾ Въ этомъ только смыслъ видѣніе было для Савла „сокрушающимъ и по-срамляющимъ“ свою благостію въ замѣтъ заслуженнаго гнѣва. См. Das apostolische und nachapostolische Zeitalter. Mit Rücksicht auf Unterschied und Einheit in Lehre und Leben dargestellt von Gotth. V. Lechler. Zweite Auflage, Stuttgart 1857. S. 42.

³⁾ A. Neander, Geschichte der Pflanzung I, S. 113. Ср. на стр. 66 къ прим. 128.

⁴⁾ Едва ли удачное выраженіе Th. Keim'а въ Geschichte Iesu von Nazara III, S. 605.

⁵⁾ Такое примѣненіе находимъ у блаж. Августина въ Sermo CCLXXIX de Paulo Apostolo I, ap. Migne, lat. ser. t. XXXVIII, col. 1275.

въ его происхожденіи, образованіи, гражданско-соціальныхъ прерогативахъ и пр. ¹⁾).

Значить, видѣніе, не зависѣвшее отъ Савла по источнику и возникновенію, оказывается сроднымъ ему по своему содержанію и обезпеченнымъ въ благопріятномъ дѣйствіи²⁾). По этому откровеніе вступаетъ въ душу Апостола не съ безпощадною сокрушительностію, а съ примиреніемъ, успокоеніемъ и упорядоченіемъ хаотической массы напрасныхъ стремленій и враждующихъ желаній. Это былъ Духъ Божій, носившійся надъ космическими водами, —и Онъ былъ воспринятъ съ восхищеніемъ оживотворенія тѣмъ, кто изначала и всегда искалъ истинной жизни. Такъ божественное сообщеніе стало и разумно-убѣжденнымъ достоинствомъ св. Павла.

Во всѣхъ пунктахъ оно нашло себѣ готовую почву и приспособленныя силы. Его содержаніе сразу обнаружилось предъ Савломъ, что спасеніе не зависитъ отъ людей, если подается извергу незаслуженно, что оно создается исключительно Богомъ по Его безконечной любви, внѣшне не вызываемой принудительно, а производится искупленіемъ Сына, въ Которомъ получается каждымъ лишь единеніемъ вѣры съ Нимъ. Это благодать всецѣлаго избавленія и возрожденія въ Господѣ, свобода обновленія чрезъ усыновленіе всѣхъ Небесному Отцу. Здѣсь Евангеліе совпадаетъ съ откровеніемъ и—вмѣстѣ съ нимъ—имѣетъ чудесное происхожденіе и божественный характеръ. Оно не продуктъ личнаго творчества, даже самаго гениальнаго ³⁾, и не результатъ наученія (Гал. I, 12), хотя бы и высоко авторитетнаго. Оно не по человеку (Гал. I, 11) и не можетъ быть оригинальною системою павлинизма, когда совсѣмъ исчезаетъ *Павелъ Апостолъ, ни отъ человекъ, ни че-*

¹⁾ Нѣкоторыя указанія по этому предмету см. у late bishop! *J. B. Lightfoot* въ статьѣ *St. Paul's Preparation for the Ministry* его посмертнаго сборника „*The Biblical Essays*“, London 1893, p. 201—211, хотя и не раскрываетъ здѣсь не полно и недостаточно отчетливо.

²⁾ По изложенному ясно, что будетъ нѣсколько мало сказать вмѣстѣ съ *Friedr. Bethge* (*Die Paulinischen Reden der Apostelgeschichte*, S. 191) и Prof. *F. Godet* (*Introduction au Nouveau Testament. Introduction particulière. I: Les Epîtres des Saint Paul*. Neuchâtel 1893. P. 97), будто все предуготовленіе Павла было „чисто отрицательнаго характера“.

³⁾ Это видѣть въ благоустроеніи Павловомъ, напр., *Holsten*, *Zum Evangelium*, S. 55.

ловникомъ, но *Иисусъ Христомъ и Богомъ Отцемъ* (Гал. I, 1). По существу своему, это—благовѣстіе Христово.

На этомъ собственно и заканчивается наша научная задача, потому что проповѣдь Павлова возведена къ необходимому первоисточнику и въ немъ обеспечена по своей качественной цѣнности. Однако въ разсматриваемомъ предметѣ есть и другая важная сторона. Его чудесность нарушаетъ всѣ законы „имманентнаго развитія человѣческаго духа по внутренней причинности“ ¹⁾ и колеблетъ все интеллектуальное міросозерцаніе ²⁾ „независимой науки“, которая заранѣе предполагаетъ невозможность и откровенія, и всего сверхчувственного ³⁾. Человѣческая мысль тревожно останавливается предъ нимъ въ тяжеломъ раздумьи—или признать его во всемъ объемѣ и отказаться отъ своихъ правъ, или во имя ихъ провозгласить свое торжество автономіи съ рискомъ всеотрицающаго произвола. Критика рѣшительно защищаетъ вторую крайность, но и она дѣйствуетъ не по простому ожесточенію и не только въ интересахъ самосохраненія. Ею особенно двигаютъ мотивы огражденія достоинствъ нашего ума, потому что иначе онъ теряетъ всякую точку опоры, а дѣло Божіе, будучи вышеестественнымъ, окажется уже противоестественнымъ ⁴⁾. Поэтому и ортодоксальные писатели самага без-

¹⁾ *Holsten* *ibid.*, S. 65.

²⁾ Ср. *A. Hilgenfeld* въ „*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*“ VII, S. 162: „Признаніе сверхъестественнаго міра, который входитъ въ процессъ этого земного быванія, какъ чудо, какъ откровеніе, какъ искупленіе,—это признаніе само въ себѣ заключаетъ смертельное оскорбленіе для науки“.

³⁾ *Etudes d'histoire religieuse* par *Ernest Renan*, Paris 1857, p. XI.

⁴⁾ Такъ и *Holsten* говоритъ во имя принципа „единства и необходимости всѣхъ моментовъ въ движеніи мысли“ (*Zum Evangelium* S. 4) и утверждаетъ полную «серьезность своей нравственной и логической совѣсти» (*ibid.* S. X), почему рѣшительно отвергаетъ всѣ подозрѣнія на счетъ «своего нравственного и религіознаго характера» (*ibid.* S. 63), выдвигалъ противъ Вейшлага (*ibid.*, S. 12 Anm.) грозное апостольское слово (Рим. II, 24): ради «васъ или Божіе хулился у язычниковъ». Потому же критикъ охотно признается, «что въ своемъ послѣднемъ основаніи отрицаніе объективной дѣйствительности Павлова видѣнія является догматическимъ сужденіемъ» (*ibid.*, S. 10). Ср. *W. Beyschlag* въ «*Studien und Kritiken*» 1870. S. 262.

упречнаго настроенія и благонамѣреннаго направленія не менѣе усердно стараются отыскать психологическія предваренія для возможнаго приближенія Дамасскаго явленія къ нашему пониманію. Невѣріе и вѣра встрѣчаются тутъ съ трогательномъ единодушіемъ и согласно не доумѣваютъ: какъ постигнуть „разумное Божіе“? Это вопросъ мыслящей природы чело-вѣческой и въ самомъ фактѣ онъ долженъ найти себѣ примиряющій отвѣтъ.

Что же говоритъ намъ исторія Савла?

Мы видимъ предъ собою богато одареннаго юношу во всемъ блескѣ лучшихъ способностей, во всемъ разцвѣтѣ могучихъ силъ. Тщательная и всесторонняя школа шлифуетъ ихъ до тончайшаго обостренія и сообщаетъ имъ феноменальную гибкость, необычайную проницательность, желѣзную крѣпость. Это несокрушимый воинъ въ бранныхъ доспѣхахъ, не доступный поражению, незыблемый въ своей позиціи, десными и шуйми обезпеченный въ своемъ господствѣ. Такъ и кажется, что ему предстоятъ держава, власть и царство съ прогрессивнымъ возрастаніемъ въ славѣ и величіи. А наряду съ этимъ истинно золотое сердце, не тронутое грубою страстію, полное чистѣйшихъ порывовъ, тонкое въ своей отзывчивости на всякое добро, нѣжное въ каждомъ своемъ бѣеніи, ласкающее своей теплотой, неудержимо захватывающее даже своею пламенистію, прожигающее лишь за тѣмъ чтобы исцѣлить, согрѣть и возвысить ¹⁾, —это нѣчто грандіозно-величественное въ своемъ дивно-гармоническомъ сочетаніи, не имѣющее равнаго и не имѣвшее подобнаго. Само въ себѣ оно носитъ залогъ особеннаго успѣха, ослѣпительнаго и по степени и по размѣрамъ, поразительнаго количественно и обаятельнаго качественно, свѣтлаго какъ лучъ солнца, и не померкающаго въ своей яркости.

Съ такими неисчерпаемыми ресурсами Савлъ выходитъ на

¹⁾ Поэтому глубоко не справедливо замѣчаніе *J. L. Hug'a* (Einleitung in. N. T., II, S. 331), что «психологически Савлъ не былъ расположенъ стать другомъ людѣй», какъ будто онъ когда либо отличался чело-вѣкопенавистничествомъ. Не менѣе сего невѣрно, хотя по инымъ побужденіямъ и съ другими цѣлями, *M. Friedländer* (Zur Entstehungsgeschichte des Urchristenthums, S. 168) говорить, что «гоненіе Павла было направлено противъ личности, а не противъ ученія Іисуса».

свое поприще и немедленно обнаруживаетъ свое превосходство преуспѣяніемъ нате сверстниковъ по ревнительности въ отеческихъ преданіяхъ (Гал. I, 14). Его путь былъ вѣренъ и ясенъ, средства достаточны и надежны,—и онъ смѣло и быстро стремится къ почести совершенной правды и непорочной святости. Все обѣщало отрадное и желанное будущее, котораго еще никто не достигалъ и никто не отыметъ. Но вотъ въ самый разгаръ своей кипучей энергіи онъ внезапно наталкивается на роженъ и падаетъ въ прахъ, ибо у такихъ колоссовъ и одно сотрясеніе всегда кончается жестокимъ крушеніемъ. Вчера онъ былъ полонъ самыхъ радостныхъ упованій, его душа пылала священнымъ огнемъ, его совѣсть упивалась кровавыми побѣдами, а теперь всѣ крѣпкія опоры, державшіе храмину, рухнули разомъ,—и онъ лежитъ поверженный и безпомощный хуже ребенка. „Подъ тяжестью Дамасскаго событія прежнее зданіе его вѣры и праведности треснуло до основанія и распалось навсегда; внутри остались лишь мусоръ и обломки“ ¹⁾. Съ этимъ поггло все, что было жизненнымъ центромъ бытія, —и весь человѣкъ разомъ разбивается въ дребезги. *Господи, что́ ты хочешь творить* (Дѣян. IX, 6)?—это былъ болѣзненный стонъ ужаса и отчаянія, раздирающій вопль смерти, послѣдній скорбный отзвукъ прешлаго торжества. Да, жестоко прать, потому что пагубно и—значить—не разсудительно. Теперь съ смиренною мольбой поруганной гордости онъ покорно взываетъ: „кто Ты, Господи?“ (Дѣян. IX, 5. XXII, 8. XXVI, 15) и трепетно ждетъ избавленія, когда раздастся спасительное слово: *возстани, и стани на ногу твою! Иа се явихся ти сотворити тя слугу и свидѣтеля, яже видѣхъ еси, и яже явию тебѣ, изимая тя отъ людей іудейскихъ и отъ языкъ, къ нимъ же Азъ тя пошлю, отверсти очи ихъ, да обратятся отъ тмы въ свѣтъ, и отъ области сатанины къ Богу, еже пріяти имъ оставленіе грѣховъ, и достояніе во святыхъ* (Дѣян. XXVI, 16—18). Все прежнее исчезаетъ изъ его ослѣпленнаго взора, пока чешуя бывшего величія не спадаетъ съ его глазъ, —и онъ возрождается въ новаго человѣка, не сравнимаго и

¹⁾ Выраженіе J. R. Oertel'я Paulus in der Apostelgeschichte, S. 113.

не соизмѣримаго съ раннѣйшимъ. Разумъ убилъ его затѣмъ, чтобы оживотворила вѣра, въ которой и тотъ получаетъ свое истинное достоинство.

Въ этомъ соподчиненіи и разрѣшеніи всей антиноміи, въ этомъ отказѣ отъ незаконнаго абсолютизма и все примиреніе тщетно мятущейся и суетно оскорбляющейя человѣческой мысли, потому что въ ея послушаніи—ея сила и жизнь: таковъ урокъ всей пламенности преслѣвавшаго зилота, таковъ завѣтъ всей ревности блистательнаго раввина. „*Нже ми бяху приобритенія, сія вѣмъ ради Христа ради тщету, яко разумѣти Его*“ (Филипп. III, 7. 10),—это конечный итогъ безошибочнаго опыта и безспорнаго наблюденія. Всегда и на вѣки непреложно, что даже *буге Божіе, премудрѣе чловѣка естъ* (1 Кор. I, 25), и міръ со своею премудростію не можетъ уразумѣть Бога въ Его премудрости (1 Кор. I, 21). Въ этой области всякое познаніе возникаетъ не изъ насъ и не производится нами самобытно. Не совѣмъ точно будетъ сказать „познавъ Бога“, и справедливымъ оказывается совершенно обратное ограниченіе „будучи позпаны отъ Него“ (Гал. IV, 9). Тутъ одинъ Богъ является источникомъ нашего вѣдѣнія о Немъ и насадителемъ его въ каждомъ, чтобы затѣмъ онъ пассивно воспринималъ и убѣжденно закрѣплялъ получаемое. По необходимости—тварь слишкомъ удалена отъ Творца и не въ состояніи перешагнуть раздѣляющую бездну, при которой и независимое постиженіе для нея не возможно. Въ интересахъ устраненія подобнаго метафизическаго разлада Самъ Господь долженъ приобщиться къ своему созданію и признать его. Лишь при этомъ условіи соблюдаются все желательныя предположенія для правильнаго и точнаго усвоенія предмета: здѣсь обязательна неразрывная связь между объектомъ и субъектомъ, чтобы все богатство перваго переходило въ жаждущую насыщенія пустоту и наполняло ее своимъ содержаніемъ. Это взаимное и тѣсное соприкосновеніе не осуществимо со стороны чловѣка при его страдательности и ограниченности, рабски держащихъ его въ кругъ преходящаго и космически-стихійнаго. Отсюда вытекаетъ неизбѣжность въ нисхожденіе и приближеніе божественнаго начала, если оно захватываетъ чело-

вѣческое, вводитъ его въ соприсущую среду и бываетъ для него просвѣщающимъ. Познаваемое беретъ къ себѣ познающее, а послѣднее вступаетъ чрезъ это въ единеніе съ нимъ, чувствуетъ, осязаетъ и видитъ его. Вотъ почему было предопредѣлено воплощеніе Сына Божія, дабы въ Немъ непосредственно встрѣтились небо съ землею и эта познала его чрезъ предварительное признаніе ея тѣмъ. Какъ исходящій отъ Отца и по природѣ собственный Ему, Онъ одинъ былъ въ силахъ изъяснить премірныя тайны. Въ этомъ смыслѣ и говорится, что именно Единородный исповѣдалъ Бога (Ин. I, 18), раскрылъ и истолковалъ Его міру, былъ для него образомъ Невидимаго (Кол. I, 15) и сіяніемъ Его славы (Евр. I, 3). Въ своемъ глубочайшемъ основаніи, подлинное богопознаніе покоится на искупленіи и спасеніи, когда личность вѣрою сочленяется со Христомъ и въ Немъ пріобрѣтаетъ свободу сыновняго доступа къ самому незрпмому Богу.

По этой причинѣ во всей строгости его не было до благодатнаго избавленія и—въ разрывѣ съ нимъ—не будетъ до скончанія міра. Безъ этого не окажется самаго главнаго момента для разумѣмаго акта въ наличности нужнаго посредства. Оно заключается въ вочеловѣченіи, гдѣ познаваемый срастается съ познающимъ, который, естественно, бываетъ и знающимъ, потому что прямо усматриваетъ всю полную божества „тѣлеснѣ“ (Кол. II, 9). А разъ это требованіе соблюдается единственно въ христіанствѣ,—и дѣйствительное боговѣдѣніе можетъ быть только христіанскимъ. Тутъ оно во всей абсолютной цѣлостности находится въ Спасителѣ и по объективному источнику возникаетъ изъ любви, такъ какъ не было внѣшнихъ побужденій для попечительности Святѣйшаго о грѣшномъ. Понятно, что чрезъ нее же оно достигается и другими, поелпкѣ при отсутствіи ея будетъ несродность, не допускающая богопросвѣщенія. И насколько правильно, что подобное познается подобнымъ, настолько и еще болѣе несомнѣнно, что *всякъ любящій, отъ Бога рожденъ есть и знаетъ Бога; а не любящій не познаетъ Бога, яко Богъ любви есть* (1 Ин. IV, 7—8). *Аще ли кто мнитъ видѣти что, не у что разумѣти, якоже подобаетъ разумѣти; аще ли кто любитъ Бога, сей*

познавъ бысть отъ Него (1 Кор. VIII, 2—3) и на высшей ступени своего развитія самъ *познаетъ* соотвѣственно этому (1 Кор. XIII, 12). Но любовь христіанская не самопроизвольна и бываетъ въ насъ по отраженію любви Христовой, зараженіе воспринятой и живущей въ человѣкѣ. Для этого необходимо въ предшествующемъ гармоническое сліяніе съ ея Носителемъ, вчлененіе въ Него и пребываніе въ Немъ. Это совершается только вѣрою, благодатно вселяющею въ насъ Христа (Еф. III, 17. 2 Кор. VI, 16. Гал. II, 20) и приводящею къ Богу для созерцанія Его въ Сынѣ. Потому, будучи субъективнымъ условіемъ нашего спасенія, она служитъ и первѣйшимъ фундаментомъ нашего истиннаго боговѣдѣнія. Въ ней разумъ выходитъ изъ рамокъ своей узкой замкнутости, проникаетъ въ недоосозаемыя глубины божественной жизни и все испытуетъ (1 Кор. II, 10), получая въ этомъ свое наилучшее удовлетвореніе и величайшее торжество. Опъ держится ею и питается, въ ней почерпаетъ всю свою силу и укрѣпляется. Посему онъ никогда не бываетъ богопознавшимъ, если не будетъ напередъ христіански вѣрующимъ. По справедливому замѣчанію св. Іоанна Златоуста ¹⁾),—„какъ растеніе безъ корня не можетъ произращать плода, такъ не можетъ произойти и здоровое ученіе безъ предварительнаго познанія вѣры“,—той вѣры, „которая руководитъ къ разумѣнію Бога“.

Таковъ основной принципъ христіанскаго богопознанія. И будучи представителемъ его въ эти торжественныя минуты отчета посвященной ему Академіи нашей предъ достопочтеннымъ собраніемъ, я смѣло и твердо свидѣтельствую отъ имени его, что священнымъ знаменемъ нашего научнаго убѣжденія и единственнымъ двигателемъ нашихъ ученыхъ стремленій всегда были и вѣчно будутъ апостольскія слова (Евр. XI, 3):

Вѣрою разумѣваемъ!

Проф. Н. Н. Глубоковскій.

¹⁾ Homilia in 2 Corinth., Psal CXV, 1 et de eleemosyna, n. 2. 4: Migne, gr. ser. t. LI, col. 274, 275. Бесѣды на разные мѣста Свщ. Писанія, т. III (Спб. 1863), стран. 6. 10.

ЗАПАДНАЯ СРЕДНЕВѢКОВАЯ ИНСТИТА

И

ОТНОШЕНІЕ ЕЯ КЪ КАТОЛИЧЕСТВУ.

(Продолженіе *).

Строгія мѣры, принятыя противъ Амальриханъ на парижскомъ соборѣ въ 1209 году, оказались недостаточными для совершеннаго подавленія секты. Въ 1215 году Латеранскій соборъ возобновилъ осужденіе доктрины Амальриха, признавая ее, впрочемъ, почему-то „болѣе безсмысленною, чѣмъ еретическою“¹⁾. Въ томъ же году легатъ кардиналъ Робертъ Курсонскій запретилъ въ парижскомъ университетѣ употребленіе книгъ, признанныхъ подозрительными въ 1209 году. Однако всѣ эти мѣры не воспрепятствовали скрытному распространенію ереси въ школахъ, монастыряхъ, а равно и въ средѣ народа. Въ 1220 году въ Труайе сожгли одного еретика, который называлъ себя „воплощеннымъ Духомъ Святымъ“. Біографъ Томы Аквината рассказываетъ, что въ то же время одинъ рыцарь, вызванный на исповѣдь, позволилъ себѣ самоувѣренно утверждать, что онъ несомнѣнно будетъ спасенъ, такъ какъ въ немъ обитаетъ тотъ же Духъ Святой, который некогда сошелъ на Апостола Петра вмѣстѣ съ другими апостолами. „Если святой Петръ былъ спасенъ, то и я также буду спасенъ, ибо во мнѣ обитаетъ тотъ же Духъ Святой“²⁾. Главнымъ убѣжищемъ сек-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1896 г., № 1.

1) *Caesar Heisterb. lib. V. C. 22, 389.*

2) *Vita S. Thomas Aquin. Acta Sanctorum. Mart 1. Jundt, Histoire du pantheisme p. 31.*

тантовъ во Франціи былъ Ліонъ. Вѣроятно, они удалились въ большомъ количествѣ сюда, надѣясь привлечь въ свою секту Вальденсовъ окончательно отдѣлившись къ тому времени отъ католической церкви тѣмъ болѣе, что послѣдніе раздѣляли аналогичные спиритуалистическіе взгляды на церковныя учрежденія ¹⁾. Какъ свидѣтельствуется-доминиканецъ инквизиторъ Стефанъ Борбонъ (около 1225 года) въ своемъ сочиненіи о семи дарахъ Духа Святаго (*de septem donis Spiritus Sancti*) Вальденсы утверждали, что „всякій благочестивый человѣкъ можетъ быть Сыномъ Божиимъ точно такъ же, какъ и Іисусъ Христосъ. И какъ Христосъ имѣлъ въ себѣ Бога, или Духа Святаго, въ такой степени имѣютъ Бога благочестивые люди. Поэтому всякій благочестивый человѣкъ, подобно Іисусу Христу, переживаетъ въ своемъ духѣ тотъ же процессъ рожденія, страданія, воскресенія и вознесенія“ ²⁾.

Въ школахъ систематическій пантеизмъ преобладалъ до второй половины XIII вѣка, не смотря на воспрещеніе чтенія сочиненій Аристотеля и послѣдователей Эригены, сдѣлаиное папами Иннокентіемъ III (1215) и Григоріемъ IX, признаваемыхъ источниками еретическихъ заблужденій ³⁾. Представители схоластической теологіи, Альбертъ Великій и Тома Аквинатъ оказывали услуги церкви въ своей полемикѣ противъ пантеизма — раскрытіемъ теистическаго міровозрѣнія. Послѣдній,

¹⁾ *Hahn* op. cit. B. II, 274—286. Проф. *Осокина*, Исторія Альбигойцевъ и ихъ времени. Казань 1869 г. I 247—248.

²⁾ *Dicunt, sicut audivi per confessionem multorum magnorum inter eos, quod quilibet bonus homo sit Dei filius, sicut Christus eodem modo: de quo dicunt, quod non habuit animam aliam, nisi Deum, aut Spiritum Sanctum, qui est Deus, quod etiam dicunt de aliis bonis hominibus. Et cum dicunt, se credere Incarnationem, Nativitatem, Passionem, Resurrectionem Christi, dicunt quod illam credunt veram conceptionem Christi, Nativitatem, Passionem et Resurrectionem et Ascensionem, cum bonus homo concipitur, nascitur, resurgit per poenitentiam, vel ascendit in coelum; cum martyrium patitur, illa est vera passio Christi. Stephan de Borbone, Liber de VII donis Spiritus Sancti cap. 30. D'Argentré, f. 89. Collectio judiciorum de novis erroribus.*

³⁾ *Du Boulay* hist. univ. Paris—*Du Plessis d'Argentré* I, 133. *Ueberweg* Grundriss der patristischen der Philosophie der Patristischen scholast. Zeit. Non legantur libri Aristotelis de Metaphysica et Naturali Philosophia, nec Summa de eisdem aut de doctrina David de Dinant, aut Almarici Haeretici, aut Mauricii Hispani.

не ограничиваясь обличеніемъ Амальриха и Давида Динантскаго, составилъ особый трактатъ противъ послѣдователей знаменитаго доктора Кордовы Аверроэса, допускавшаго отождествленіе человѣческаго разума съ божественнымъ ¹⁾. Но вліяніе древней языческой философіи на западно-европейское общество было таково, что и самые строгіе ревнители католичества не избѣжали тѣхъ же заблужденій, которыя опровергали. По словамъ знаменитаго доминиканца Монеты Кремонскаго (1240) много въ католической церкви докторовъ, которые ходятъ по стопамъ языческихъ философовъ и думаютъ, что міръ вѣченъ ²⁾. Самъ Тома Аквинатъ, не смотря на свое стараніе при посредствѣ философіи Аристотеля утвердить трансцендентное бытіе личнаго Божества, не избѣжалъ неоплатоническихъ формулъ, опредѣляющихъ Божество, какъ абсолютную и неподвижную сущность, постигаемую только въ своихъ свойствахъ, какъ субстанцію всего существующаго. Поэтому нѣкоторыя положенія „ангельскаго доктора“ послѣ его смерти вызвали особый вопросъ о его правовѣріи. Дошло дѣло до того, что парижскій епископъ Стефанъ Тампьеръ (Etienne Tempier) въ 1276 году осудилъ множество положеній знаменитаго доктора. Въ 1285 году фанцисканецъ Вильгельмъ Ламарскій (Guillaume de Lamare) издалъ особенное сочиненіе въ обличеніе Тома Аквината (*Reprehensarium fr. Thomae*). Только послѣ продолжительныхъ усилій доминиканцамъ удалось отстоять честь главнаго представителя своего ордена и добиться канонизаціи его въ 1322 году, послѣ чего приговоръ парижскаго епископа былъ уничтоженъ ³⁾. Въ томъ же 1276 году, когда были осуждены нѣкоторыя положенія „ангельскаго доктора“ папа Іоаннъ XXI узналъ, что многія заблужденія возмущали самый живой источникъ спасительной мудрости—Па-

¹⁾ *Thomas Aquinatus, sententia II, dist. XVII, quaest. 2, art. I. 1776 Venise. Tractatus de unitate intellectus contra Averroistas 1745 f. 19.*

²⁾ *Monetae Cremonensis. Adversus Catharos et Valdenses ed. Ricchini Romae 1743 p. 477.*

³⁾ *Jundt. Histoire du pantheisme 35.* Указанное нами частное увлеченіе Тома Аквината неоплатоническою доктриною, конечно, не можетъ свидѣтельствовать о томъ, чтобы онъ совершенно измѣнилъ Аристотеля, который для него былъ безусловнымъ авторитетомъ.

рижскій университетъ. Онъ вмѣнилъ въ обязанность епископу Стефану изслѣдовать доктрины, проповѣдываемыя въ этой школѣ. Стефанъ пришелъ къ выводу, что университетъ въ лекціяхъ, или сочиненіяхъ допускалъ не менѣе 219 положеній, которыя должны быть признаны еретическими. Правда, здѣсь критика была слишкомъ придирчива: признаны еретическими и такія положенія, которыя были формулированы неточно, или допущены проблематично. Тѣмъ не менѣе нѣкоторыя положенія явно имѣютъ мистико-пантеистическій характеръ. Такими должны быть признаны слѣдующія положенія. „Чистое бытіе Божіе не можетъ быть признаваемо положительнымъ образомъ, но только можетъ быть познаваемо отрицательнымъ способомъ.—Въ Богѣ Троичность и единство исключаютъ себя точно такъ же, какъ простое исключаетъ сложное.—Богъ не знаетъ ничего, кромѣ Себя Самаго.—Міръ вѣченъ.—Все служитъ слѣдствіемъ неизбежной необходимости.—Воля и разумъ дѣйствуютъ не сами по себѣ, но въ силу вѣчной причины точно такъ же, какъ небесныя тѣла.—Всѣ движенія воли должны быть приведены къ первому двигателю.—Не можетъ быть грѣха въ высшихъ способностяхъ души.—Не должно молиться.—Человѣческій разумъ вѣченъ, потому что происходитъ отъ неподвижной причины“¹⁾. Многія изъ этихъ положеній уже были осуждены епископомъ парижскимъ въ 1270 году. Безъ сомнѣнія, эти положенія не были прямымъ слѣдствіемъ Амальриханства,—какъ это можно сказать о заблужденіяхъ, распространяемыхъ въ народѣ; скорѣе всего они были заимствованы изъ сочиненій Эригены и арабскихъ комментаторовъ Аристотеля. Мы здѣсь воспроизводимъ ихъ, чтобы яснѣе представить себѣ ту генетическую связь, въ какой подъ разностороннимъ вліяніемъ развивались мистическія секты, возникавшія преимущественно на научной почвѣ²⁾.

¹⁾ *Du Plessis d'Argentré*, collectio judici de novis erroribus I, 175. *Jundt* op. cit p. 36.

²⁾ Ганъ не безъ основанія ереси Іоахима и Амальриха называетъ „философствующими ересями“ *Hahn*, III, 69—206. Эти ереси по существу своему имѣютъ тѣсную связь съ системою Экарта, отнесенною нами къ спекулятивно-реформаторской мистикѣ; но отличаются, такъ сказать, большею прямолинейностію и служатъ основаніемъ цѣлыхъ особыхъ сектъ.

Если во Франціи, гдѣ преобладала ортодоксальная мистика могла появиться секта Амальриханъ, совершенно отпавшая отъ церкви въ силу еретическаго мистицизма; то тѣмъ естественнѣе было развитіе сектантства на началахъ еретическаго мистицизма въ Германіи, гдѣ, какъ намъ извѣстно, было много условий, благопріятствовавшихъ мистицизму въ присущей нѣмцамъ склонности къ свободному спекулятивному пониманію христіанства въ его общихъ метафизическихъ основахъ; гдѣ въ силу историческихъ соціально-политическихъ причинъ проявлялось всегда въ теченіе среднихъ вѣковъ широкое стремленіе къ полной автономіи въ политической и религіозной сферѣ¹⁾. Но здѣсь уже представляется несомнѣннымъ вліяніе на возбужденіе сектанства въ Германіи со стороны Амальриханъ, какъ это замѣчается, съ одной стороны, во многихъ общихъ аналогичныхъ чертахъ, которыми отличались новыя секты въ Германіи, а съ другой—въ прямой исторической связи между французскими и нѣмецкими сектантами. Полагаютъ, что послѣ Парижскаго собора, бывшаго въ 1209 году, многіе ученики Амальриха убѣждали въ западныя провинціи Германіи и перенесли въ эти страны ересь своего учителя²⁾. Однимъ изъ первыхъ выдающихся послѣдователей Амальриха въ средѣ нѣмцевъ былъ *Ортлибъ*³⁾.

Объ Ортлибѣ мы знаемъ только, что онъ былъ осужденъ за свое ученіе папою Иннокентіемъ III на Латеранскомъ соборѣ въ 1215 году: ему было поставлено въ вину, что, по его словамъ, „человѣкъ долженъ воздерживаться отъ всего внѣш-

¹⁾ Юндтъ справедливо замѣчаетъ, что именно это стремленіе къ автономіи было важнѣйшею причиною развитія мистицизма въ Германіи въ формѣ сектантства. A cet esprit d'indépendance, les populations de ces pays joignaient des tendances mystiques très—prononcées, dispositions trop favorables pour que le panthéisme populaire ne jetât pas à son tour dans le sol de profondes et durables racines. *Jundt*, op. cit. 36.

²⁾ Ibid.

³⁾ Важныя свѣдѣнія объ Ортлибарахъ сообщаются въ трактатѣ *Rainerii contra Valdenses*. *Maxima Bibliotheca Patrum*. t. XXV, cap. VI. 266 Lugdum 1677. Здѣсь, впрочемъ Ортлибъ называется *Orclenus*, но его послѣдователи обозначаются подъ именемъ *Ortlibarii*, или *Orllibenses*. Мы придерживаемся общепринятой терминологіи.

няго и слѣдовать внушенію Духа Святаго“ ¹⁾). Въ это же время, по приговору того же папы, было сожжено десять еретиковъ въ Страсбургѣ послѣ того, какъ отъ нихъ были добыты важныя показанія при помощи раскаленного желѣза ²⁾). Страсбургскіе лѣтописцы сообщаютъ, что въ 1215 году много еретиковъ было сожжено на кострѣ въ Страсбургѣ ³⁾). При сопоставленіи различныхъ свѣдѣній подъ этими еретиками разумѣютъ *Ортлибаръ* (*Ortlibarii*). Секта эта, кажется, недолго продержалась. Она могла слиться съ новою родственною сектою Беггардовъ, или братьевъ и сестеръ свободного Духа. Во всякомъ случаѣ извѣстно, что въ законѣ императора Фридриха II, опубликованномъ въ Падуѣ, въ 1224 году, противъ еретиковъ имя Ортлибаръ уже болѣе не упоминается ⁴⁾).

Обращаясь къ изложенію системы Ортлибаръ, мы замѣчаемъ слѣдующія особенности ея. „Міръ вѣченъ“ ⁵⁾). Въ ученіи о Богѣ сектанты рѣшительнѣе и конкретнѣе другихъ мистиковъ отрицаютъ вѣчное существованіе Лицъ Пресвятой Троицы и видимо склоняются къ признанію Бога въ одномъ Лицѣ. При этомъ явно съ Лицами Пресвятой Троицы отождествляютъ людей и такимъ образомъ допускаютъ грубый антропотеизмъ. „До Рождества Христова, по ихъ словамъ, Троицы не существовало. Тогда дѣйствовалъ Единный Отецъ“ ⁶⁾). Троица появилась только тогда, когда Іисусъ сталъ близокъ къ своему ученику Апостолу Петру, который помогалъ Христу въ его трудномъ служеніи. Это и былъ Духъ Святый, который выполняетъ въ мірѣ одно общее дѣло съ Сыномъ ⁷⁾). Секта ни-

1) Dicere, hominem debere ab exterioribus abstinere et sequi responsa Spiritus intra se, haeresis est cujusdam Orcleni, qui fuit de Argentina, quem Innocentius III condemnavit.—ibid. XX, 257.

2) Caes. Heisterb. lib. III, cap. XVII.

3) Böhmer, Fontes rerum germ. II, у Preger'a I, 191.

4) Отрывочность свѣдѣній о судьбѣ Ортлибаръ зависить, по предположенію Жюндта, отъ того, что рукописные источники, относящіеся къ нимъ, хранятся въ Ватиканѣ и еще не обнародованы. Jundt, Histoire du Pantheisme 36—41.

5) Quod mundus non habeat principium—Mundum aeternum esse, nec est creatus, secundum eos. Maxima Bibliotheca Patrum XXV, 266.

6) Quod Trinitas non fuerit ante nativitatem Christi ibid.

7) Quando praedicavit Jesus et attraxit alios, tunc primo accessit tertia persona, scilicet Petrus. Hoc secundum ipsos est Trinitas ibid.

чего не знаетъ о трехъ преемственныхъ періодахъ Отца, Сына и Духа Святаго, въ смыслѣ Іоакимитовъ, или Амальриханъ. Названіе Троицы у сектантовъ служитъ только для аллегорическаго обозначенія взаимныхъ религіозныхъ отношеній между людьми ¹⁾. Достоинство Іисуса получалъ въ сектѣ Ортибаръ каждый новый членъ, который вводился въ секту. Проповѣдникъ, являвшійся виновникомъ обращенія избраннаго, назывался Отцемъ, кто содѣйствовалъ обращенію назывался Духомъ Святымъ ²⁾.

Очевидно, сектанты противорѣчили себѣ, когда говорили, будто съ пришествіемъ Іисуса Христа въ міръ открылась Троица. Въ Іисусѣ Христѣ они никакъ не хотѣли признавать *отчнаго* божественнаго достоинства; точно также какъ и въ Духѣ Святомъ. По ученію сектантовъ, Іисусъ *сдѣлался* Сыномъ Божіимъ въ опредѣленное время въ силу личныхъ заслугъ, подобно тому, какъ это утверждали еще въ первые вѣка христіанства Евіонеи и Елкесайты ³⁾. О немъ точно также нельзя говорить, какъ объ Основателѣ богооткровенной религіи, или первомъ провозвѣстникѣ абсолютной религіозной истины. Его Лице можно правильно понимать только тогда, когда признають, что Онъ самъ постигъ истину только въ силу особаго озаренія свыше. По ученію сектантовъ, Іисусъ Христосъ родился естественно вслѣдствіе брака Іосифа съ Маріею, родился грѣшнымъ младенцемъ, а потомъ былъ посвященъ въ истинную религію, существовавшую уже до него со времени перваго чловѣка и преемственно переданную при посредствѣ избранныхъ людей въ общество Ортибаръ ⁴⁾. Что теперь дѣлають Орти-

¹⁾ Reuter, op. cit Bd. II, 237.

²⁾ Est avtem Pater, qui aliquem trahit praedicatione sua in sectam; Filius, qui trahitur, Spiritus Sanctus qui cooperatus est trahenti, conhortabat tractum ut in secta permaneat. Maxima Bib. Patrum XXV, 266.

³⁾ Herzog, Abriss der gesam. Kirchengeschichte I, th. 76—78. Erlangen 1876. Hagenbach, Lehrbuch der Dogmengeschichte S. 36. Lepzig 1867.

⁴⁾ Item dicunt, quod Christus filius fuerit Iosephi et Mariae et quod fuerit peccator.—Quem dicunt filium fabri, scilicet. Iosephi carnalem, sicut ego sum carnalis filius patris mei. Maxima Bib. Patrum 266. Unde ipsum dicunt factum fuisse deum ex creatura. Cod. lat. Preger. I, 192.

бары, то Онъ раньше сдѣлалъ: Онъ далъ, *снова* далъ, что было получено прежде до Него. Онъ дѣйствовалъ какъ реформаторъ въ средѣ своего народа, но уже послѣ того, какъ Его природа была преобразована. Такимъ образомъ ученіе Спасителя, по убѣжденію сектантовъ, не можетъ быть усвоено Ему одному и не можетъ быть оцѣниваемо только въ силу Его авторитета. Оно также вѣчно, (или лучше старо), какъ вѣчный міръ. И Адамъ, если можетъ быть названъ первымъ человекомъ, то только въ томъ смыслѣ, что ему первому были открыты тѣ истины ¹⁾, которыя преемственно чрезъ посредство нѣкоторыхъ (именно восьми) богодухновенныхъ людей, къ числу которыхъ принадлежалъ также Іисусъ Христосъ (ничѣмъ существенно отъ нихъ не отличававшійся), перешли и сохранились, несмотря на всевозможныя препятствія, мірскія тревоженія въ сектѣ Ортлибаръ; такъ что она по истинѣ можетъ быть уподоблена ковчегу Ноя ²⁾. Процессъ Богоявленія съ пришествіемъ въ міръ Іисуса Христа не закончился. Каждый, входящій въ секту Ортлибаръ дѣлается Богомъ, или собственно Христомъ ³⁾. Историческій Христосъ для Ортлибаровъ, точно также, какъ для нашихъ духоворцевъ, или хлыстовъ, служилъ только символическимъ прообразомъ тѣхъ переменъ, которыя могутъ произойти въ духовной природѣ каждаго вѣрующаго. Богъ дѣлается Сыномъ каждый разъ, когда Его слово открывается въ человѣческой душѣ. Всѣ тѣ событія, или дѣйствія, которыя сопровождали жизнь Господа, опытно переживаются каждымъ Ортлибаромъ, снова повторяются съ нимъ. А

¹⁾ Наши Духоборцы учатъ, что Христосъ такой же человекъ, но наиболѣе просвѣщенный словомъ. *Ивановскаго Руководство по исторіи Раскола* 175. Si quaeratur quomodo Adam dicitur protoplastus, dicunt, quod fuit primus homo, qui secundum eos per praedicationem Dei ex praedicatione primo creatus fuit, qui primus facit voluntatem Dei credendo sectae eorum.

²⁾ Item dicunt, quod arca Noe nihil aliud sit, quam secta ipsorum et quod extra sectam ipsorum omnes perierunt, usque ad octo, qui servabant eam.—Dicunt, quod ipse Christus eorum sectam reparaverit et quod fuerit de numero illorum octo et quod per sectam ipsorum salvus factus sit Maxima Bibl. P. XXV, 266.

³⁾ Quod ipsi sint Pater et Filius et Spiritus Sanctus ibid.

кто испытаетъ такія перемѣны, тотъ и преображается во Христа ¹⁾. И не только духовно каждый Ортлибаръ считалъ себя преображающимся во Христа, но и тѣлесно, такъ что если тѣло Христа можетъ быть названо истиннымъ хлѣбомъ, то и тѣло всякаго Ортлибара можетъ быть названо тѣломъ Христа. Очевидно, Ортлибары вмѣстѣ съ Амальриханами за шесть вѣковъ упредили нашихъ сектантовъ Хлыстовъ въ ученіи о перевоплощеніи Бога; но мистическій пантеизмъ западныхъ сектантовъ видимо выражается еще съ болѣе грубою реальностію, чѣмъ пантеизмъ сектантовъ русскихъ ²⁾.

¹⁾ Omnes articulos qui sunt de humilitate Christi, exponunt moraliter, nihil credentes ad litteram.—Ad litteram de passione resurrectione et caeteris articulis nihil credunt.—De passione dicunt, quod filius Dei suscepit crucem vera fide, vera confessione, communi consilio, hoc est veram poenitentiam sive vitam ipsorum, in quem non cadit mortale peccatum. Tunc autem crucifigitur filius Dei et flagellatur, male tractatur vel affligitur vel occiditur, tunc moritur filius, quatenus aliquis ipsorum cadit in mortale peccatum, vel redit a secta; resurgit autem per poenitentiam.

²⁾ Corpus Christi dicunt esse purum panem. Corpus autem proprium appellant verum corpus Christi.—По ученію Хлыстовъ, Богъ воплощаясь и можетъ воплощаться неопредѣленное количество разъ, смотря по надобности, по нравственному достоинству людей. Кто таинственно умретъ для Христа, тотъ и сподобится Христу, тотъ и воскреснетъ во Христѣ, т. е. услышитъ въ себѣ внутреннее слово духа Божія, въ глубинѣ души обрѣтетъ царство Божіе. Съ этой минуты онъ дѣлается храмомъ Божіимъ и духъ Божій оживетъ въ немъ. Съ этой минуты онъ что ни дѣлаетъ, что ни говоритъ, не онъ дѣлаетъ, не онъ говоритъ, но живущій въ немъ Богъ. Сила его равна силѣ Бога; онъ творитъ чудеса и предсказываетъ будущее. Проф. Ивановскій, Руководство по Исторіи и Обличенію раскола съ присовокупленіемъ свѣдѣній о сектахъ рационалистическихъ и мистическихъ II, 227. Хлыстовство и Скопчество въ Россіи, священника Рождественскаго. Москва 1882. Секты Хлыстовъ и Скопцовъ. Кутепова. Казань 1882. Какъ мы уже замѣтили, доктрина Ортлибаръ поразительно напоминаетъ ученіе Елkesаитовъ о воплощеніи Бога въ разныхъ людяхъ. По ученію Елkesаитовъ, уже Адамъ служилъ воплощеніемъ Бога, или Сына Божія, почему онъ и назывался „пророкомъ истины“ (αληθῆς προφῆτης) Адамъ Христосъ, пророкъ истины открылъ на землѣ истину во всей ея полнотѣ и совершенствѣ, даровалъ людямъ совершеннѣйшую религію. Но такъ какъ она была затемнена, то на землѣ снова явился Христосъ — Адамъ, вѣчный пророкъ истины — въ совершеннѣйшихъ людяхъ и возстановлялъ истину на землѣ. Такими пророками были Энохъ, Ной, Авраамъ, Исаакъ, Іаковъ, Моисей и, наконецъ, Іисусъ. В. А. Снегирева, „Ученіе о Лицѣ Господа Іисуса Христа въ трехъ первыхъ вѣкахъ христіанства“—69—72. Казань. 1870. На эту аналогію, а быть можетъ, и генетическую связь не

Въ развитіи ученія о Церкви у Ортибаръ замѣчается болѣе послѣдовательный спиритуализмъ, чѣмъ у Іоахимитовъ и Амальриханъ. Послѣдніе сектанты склонны были до извѣстной степени придавать временное историческое значеніе ветхозавѣтнымъ и новозавѣтнымъ церковнымъ учрежденіямъ, какъ переходнымъ, насколько они подготовляли къ той „духовной церкви“, которая представлялась Іоахимитами въ будущемъ, или открылась въ сектѣ Амальриханъ. По ученію Ортибаръ, истинная *духовная церковь* существовала отъ вѣчности и продолжала существовать въ средѣ немногихъ избранныхъ, какъ „Ноевъ Ковчегъ“ до временъ Ортиба. Здѣсь не было прогресса въ смыслѣ постепеннаго раскрытія истинъ вѣры и началъ нравственности въ различныхъ видахъ, или формахъ, а также въ смыслѣ постепеннаго усовершенствованія общества вѣрующихъ въ вѣрѣ и нравственности. Христосъ далъ то, что извѣстно было съ Адама. Ортибъ повторилъ собою Христа, но существенно новаго онъ ничего не возвѣстилъ, *какъ не возвѣстилъ этого и Христосъ*. Какъ Адамъ, такъ Іисусъ Христосъ, Ортибъ и каждый его послѣдователь обладаетъ, по ученію сектантовъ, высшимъ знаніемъ, или озареніемъ въ одинаковомъ объемѣ. Въ силу строгаго спиритуализма отрицательное отношеніе къ іерархіи и внѣшнимъ церковнымъ учрежденіямъ получаетъ у Ортибаръ ригористическіе и даже фанатическіе оттѣнки. Папа по ихъ словамъ—виновникъ всякаго зла. Это—та великая блудница, о которой говорится въ Апокалипсисѣ. Онъ учитель заблужденія. Священники прямо называются обманщиками и лжецами¹⁾. Конечно, іерархія для сектантовъ, достигшихъ наивысшаго самообольщенія относительно субъективнаго постиженія

обращается никакого вниманія западными историками. Впрочемъ, различіе между доктринами Елкеситовъ и Ортибаръ въ этомъ пунктѣ заключается, въ опредѣленіи границъ перевоплощенія Бога. Елкеситы видятъ во Христѣ *послѣднее воплощеніе*, а Ортибары, подобно нашимъ сектантамъ, продолжаютъ его до безконечности.

¹⁾ Dicunt, Papam caput totius mali et esse illum magnam meretricem, de qua legitur in Apocalypsi. *Cod lat.* Item dicunt sacerdotes factores viae mendacii *Preger op. cit.* I. 195.

абсолютной истины, должна была потерять всякій смыслъ. „Дѣло священника—не выше ремесла сапожника“¹⁾). Кто въ сектѣ совершенъ, тотъ имѣетъ право вязать и разрѣшать грѣхи“²⁾). Сообразно съ этимъ, всѣ таинства и церковные обряды отвергались. О крещеніи говорили, что видимое дѣйствіе въ немъ не имѣетъ мѣста. Духовное возрожденіе можетъ совершаться въ силу субъективныхъ нравственныхъ условій. Оно не имѣетъ никакого значенія независимо отъ личныхъ заслугъ крестящагося. Потому оно не можетъ принести пользу дѣтямъ³⁾). Не только христіанинъ, но и іудей можетъ спастись безъ крещенія⁴⁾). Миропомазаніе можетъ принести пользу, но не церковное, а то, которое утверждаетъ новиціата въ неологической доктринѣ⁵⁾). Особенной важности евхаристіи, какъ таинства, въ которомъ только я можетъ вѣрующій принимать Тѣло и Кровь Христовы, Ортибары, какъ мы уже видѣли, не могли допустить при обожествленіи своей природы. Въ поношеніи церковныхъ обрядовъ сектанты не соблюдали никакихъ границъ: церковное пѣніе уподоблялось ими адскому крику. Да и вообще Церковь со всѣми внѣшними учрежденіями представлялась для нихъ царствомъ сатаны. Будущую жизнь Ортибары допускали, но воскресеніе тѣлъ отрицали, подобно Амальриханамъ. Только въ противоположность послѣднимъ Ортибары устранили универсализмъ въ понятіи о будущихъ блаженствахъ, перенося ихъ исключительно на членовъ своей секты. Обращеніе всего человѣчества въ одну секту было конечною цѣлію желаній Ортибаръ. Они были увѣрены, что

1) *Decimas non dandas dicunt esse sacerdotibus et clericis ex debito officii. Dicunt enim quod de officio deberent vivere sicut faber et sutor de suo officio vivit, non magis aestimantes officium sacerdotis, quam sutoris.* Maxima Bibl. Patrum t. XXV, 267.

2) *Qui est perfectus in secta ipsorum—talis absolvit, et ligat, et omnia potest ibid.*

3) *De baptismo dicunt, quod nihil valeat, nisi quantum valeunt merita baptisantis. Pavulis vero non pordest, nisi fuerint perfecti in secta illa item dicunt quod Judaeus possit salvari in secta sua sine baptismo.*

4) *Confirmationem dicunt bonam esse, sed inlelligunt, quod bonum sit confirmatum esse in secta, de confirmatione ecclesiae nihil curantes.*

5) *Quod nihil sit cantus ecclesiae nisi clamor inferni.*

предъ началомъ страшнаго суда папа и императоръ обратятся въ ихъ секту и послѣдуетъ должное возмездіе для тѣхъ, которые не вошли въ секту. Потомъ наступитъ страшный судъ. Будущая жизнь представлялась аналогичною съ земною жизнію; тогда люди также будутъ рождаться и умирать, но только особымъ *духовнымъ* способомъ. Превжнихъ заботъ не будетъ; удѣломъ всѣхъ' будетъ вѣчный покой ¹⁾. При общихъ съ Амальриханами мистико-пантеистическихъ заблужденіяхъ Ортлибары, если вѣрить частному свидѣтельству, уклонялись отъ пороковъ и предавались строгому аскетизму. Бракъ не отрицали, но чувственныя супружескія отношенія осуждали ²⁾. Нѣкоторые изъ нихъ доходили до того, что постились три дня въ недѣлю, быть можетъ, чтобы приготовиться къ будущей жизни ³⁾.

Аскетизмъ признавался также условіемъ для полученія откровенія отъ Духа Святого, которое считалось основаніемъ религіозныхъ убѣжденій ⁴⁾. О значеніи Священнаго Писанія Ортлибары отзывались двусмысленно; ограничивали его въ объемѣ только четырьмя Евангеліями и приэтомъ содержаніе ихъ ставили въ зависимость отъ своего внутренняго откровенія. Говоря о четырехъ Евангеліяхъ, сектанты хотя и называли ихъ выразительно, но при этомъ дѣлали ограниченіе, что написанное въ сердцахъ выше написаннаго на пергаментѣ. Насколько произвольно Ортлибары толковали Священное Писаніе, мы можемъ заключить уже по аллегорическому объясненію важнѣйшихъ событій изъ жизни Іисуса Христа: эти событія понимались не какъ историческіе факты, а какъ сим-

¹⁾ *Judicium extremum dicunt futurum esse tunc scilicet, quando Papa et imperator ad sectam eorum convertentur. Tunc enim tollentur de medio omnes, qui non fuerunt de secta illa; et postea in aeternum vivent cum maxima tranquillitate, tamen nascentur homines et morientur sicut modo. Max. Bib. P. XXV, 267.*

²⁾ *De matrimonio dicunt, quod matrimonium licitum est et bonum, si velint continenter vivere, sed opus carnale conjugatorum damnant. Tamen si quaeritur, an liceat talibus generare pueros, dicunt quod sic et intelligunt de spiritali generatione per praedicationem.—ibid.*

³⁾ *Tamen in se austere vivunt et graves poenitentias agunt, multi quoque ex eis alternis diebus Jundt. ibid.*

⁴⁾ *Sequi responsa spiritus intra se haeresis est cujusdam Ortilevi... ibid.*

волю частнаго нравственно-психологическаго состоянія, переживаемаго каждою отдѣльною личностію. Если Ортлибарамъ предлагались вопросы о католическихъ догматахъ; то они исповѣдывали всѣ, но при этомъ давали имъ мистически-нравственные объясненія. Конечно, нечего ожидать отъ такихъ сектантовъ, чтобы они цѣнили Церковное Преданіе. Не говоря о произведеніяхъ схоластиковъ, даже сочиненія извѣстныхъ западныхъ представителей церкви, жившихъ задолго до начала схоластики и до оправданія послѣднее различныхъ католическихъ нововведеній, были унижаемы, или отвергаемы Ортлибарами. Такъ къ сочиненіямъ блаженнаго Августина, Иеронима, св. Амвросія Медиоланскаго сектанты относились презрительно—и причисляли этихъ церковныхъ писателей къ числу осужденныхъ за свои заблужденія. Исключеніе дѣлалось только въ пользу Бернарда Клервосскаго ¹⁾. Сектанты, однако ссылались на свое преданіе, которое будто сохранялось еще отъ Адама, дошло въ извѣстномъ видѣ до Ортлиба. Впрочемъ, они не считали необходимымъ посвящать себя историческимъ изслѣдованіямъ о сравнительной цѣнности того, или другого преданія, но ограничивались тѣмъ, что категорически противопоставляли церковному преданію свое ²⁾.

На основаніи представленныхъ данныхъ мы должны заключить, что Ортлибары раздѣляли съ Амальриханами много общихъ заблужденій.

У тѣхъ и другихъ сектантовъ мы замѣчаемъ общую пантеистическую тенденцію объ отождествленіи Бога и человѣка, выразившуюся конкретно въ идеѣ о преемственномъ воплощеніи Бога въ цѣломъ рядѣ Христовъ; замѣчаемъ также отрицательное отношеніе къ видимой Церкви, къ іерархіи и богослужеб-

¹⁾ Scripta Patrum non recipiunt, dicentes quod quatuor Evangelistae scripserunt utiliter, quia in cordibus, sed quatuor alii inutiliter, quia in pelliis. Primos quatuor scilicet, qui utiliter scripserunt, interpretantur Mathaeum, Lucam, Marcum et Johannem. Istos dicunt recipiendas et ipsi eos recipiunt, sed tantum moraliter exponunt. Alios quatuor dicunt Hieronymum, Augustinum, Ambrosium et Bernardum. Horum scripta contemnunt et ipsos dicunt damnatos praeter Bernardum, eo quod ipse conversus ab errore suo sit et salvatus, ut ipsi dicunt.

²⁾ Reuter, op. cit. II, 239

ному культу, предпочтеніе внутренняго откровенія объективнымъ положительнымъ источникамъ вѣроученія. Потому родство между сектами не можетъ подлежать сомнѣнію ¹⁾. Но видно также между сектами и значительное различіе. Ортибары не раздѣляютъ теоріи Амальриханъ, заимствованной отъ Іоакимитовъ о преемственномъ откровеніи Бога въ трехъ лицахъ и о соответственныхъ имъ *трехъ историческихъ міровыхъ періодахъ различныхъ по достоинству*. Несмотря на нѣкоторыя противорѣчія, Ортибары ударяютъ на единоличное бытіе Бога, а въ религіозно-правственномъ развитіи избраннаго общества, въ смыслѣ своей секты не видятъ особыхъ перемѣнъ и сообразныхъ съ ними особыхъ періодовъ. Спиритуалистическія воззрѣнія на Церковь выражаются Ортибарами ригористичнѣе, гораздо рѣшительнѣе и опредѣленнѣе, чѣмъ Амальриханами. Если Амальрихане готовы были придавать относительное временное значеніе ветхозавѣтнымъ и новозавѣтнымъ учрежденіямъ, насколько они подготовляли духовную церковь; то Ортибары никакъ не могли допустить, чтобы видимыя церковныя учрежденія и средства когда-нибудь имѣли смыслъ и приносили какую-нибудь пользу. Крайнія спиритуалистическія воззрѣнія Ортибаръ выражаются въ рѣзкомъ противоположеніи духа — матеріи и оправдываются склонностію къ болѣе искусственному аллегорическому истолкованію Священнаго Писанія, чѣмъ какая замѣчается въ сектѣ Амальриханъ ²⁾. Наконецъ, замѣтно значительное различіе между двумя сектами въ жизни ихъ послѣдователей. Амальрихане руководились антиномистическими началами и потому предавались грубой распущенности. Что касается до Ортибаръ, то они, какъ мы знаемъ, были преданы аскетизму ³⁾. Такое отличіе Ортибаръ отъ Амальриханъ въ

¹⁾ Это родство между сектами признаетъ *Прееръ* (op. cit I, 196). За нимъ слѣдуетъ *Жюндтъ* (Histoire du Pantheisme 40). Но Реутеръ съ ними не соглашается, по нашему мнѣнію, безъ достаточныхъ основаній. *Reuter* op. cit II, 237.

²⁾ Жюндтъ справедливо замѣчаетъ: Chez les Ortilbiens, la tendance à spiritualiser la lettre de l'Écriture se manifeste d'une manière si complète, qu'elle imprime à la secte un de ses caractères distinctifs. Histoire du pantheisme, *Jundt* p. 40.

³⁾ Были весьма значительныя исключенія въ средѣ Ортибаръ, когда нѣкоторые изъ нихъ тоже вдавались въ развратъ. Въ 1215 году въ Страсбургѣ сожгли

значительной степени объясняется тѣмъ, что первые усвоили отчасти дуалистическія воззрѣнія отъ Каѳаровъ, или Вальденсовъ въ то время, когда ересь постепенно переходила изъ Франціи въ Германію и когда могли представляться благопріятныя условія для другихъ вліяній.

А. Вертловскій.

(Продолженіе будетъ).

до двадцати четырехъ человекъ изъ всѣхъ сословій. Нѣкоторые изъ нихъ утверждали, что самые грубые грѣхи позволительны и сообразны съ природою. Полагаютъ, что подъ этими антиноміями нужно разумѣть Ортлибаръ. (Jundt op. cit p. 40). Если это предположеніе вѣрно, то оно свидѣтельствуетъ только о несостоятельности основнаго мистическаго начала, о непоследовательности сектантовъ, которые легко могутъ взмѣнять своимъ даже идеалистическимъ стремленіямъ, коль скоро становится на ложный путь произвольнаго субъективизма. Потому Жюндтъ показываетъ полное безпристрастіе въ своемъ общемъ сужденіи о достоинствѣ синтетическаго доктрина въ нравственно-практическомъ отношеніи. Une doctrine, qui attribuait à l'homme parfait, identifiée avec le Saint—Esprit, une absolue souveraineté religieuse et morale et qui enseignait qu'il faut se soustraire à toute influence extérieure pour ne suivre que l'impulsion de l'Esprit intérieur, ne pouvait pas exercer une influence salutaire sur la vie du peuple. Jundt, cit p. 40.

ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ ДРЕВНЕ-РУССКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ.

(Продолженіе *).

Поученіе Владиміра Мономаха. Въ Лаврентьевскомъ спискѣ лѣтописи Нестора, подъ 1096 годомъ, помѣщено совершенно отдѣльное произведеніе—*Поученіе Владиміра Мономаха къ дѣтямъ*, представляющее собою рѣдкій въ древней Руси образчикъ литературной дѣятельности людей свѣтскихъ. Владиміръ Всеволодовичъ Мономахъ, сначала князь Черниговскій, а потомъ великій князь Кіевскій, былъ однимъ изъ тѣхъ *смысленныхъ* мужей, которые стремились основать свою дѣятельность на христіанскихъ идеалахъ и которые всю жизнь подвизались на благо земли Русской. Эпоха княжескихъ смутъ и усобицъ, въ которую жилъ Мономахъ, ясно изображается въ лѣтописныхъ разсказахъ объ ослѣпленіи Василька (6605 г.) и объ Олегѣ Черниговскомъ, который, по эпическому выраженію того времени, „мечемъ крамолы коваль“. Бѣдственное положеніе Руси требовало отъ князя - христіанина, кромѣ воинскихъ доблестей его предковъ, прежде всего и больше всего духа христіанской любви и мира. Такимъ именно и былъ Мономахъ. Благочестивый князь, сознавая свою тѣсную связь со всею Русскою землею, явился ея миротворцемъ, успокоителемъ и оберегателемъ. Лѣтонисъ называетъ Мономаха „добрымъ страдальцемъ за землю Русскую, утершимъ за нее много поту“. Смутная эпоха усобицъ, естественно, побуждала разумнаго и проницательнаго князя къ особеннымъ заботамъ о судьбѣ сво-

*) См. журн. „Вѣра и Разумъ“, за 1896 г. № 4.

ихъ сыновей. Какъ будущіе правители народа, въ то время они особенно нуждались въ твердыхъ руководящихъ правилахъ, которыя бы опредѣляли характеръ жизни и дѣятельности на Руси князя-христіанина. И вотъ Мономахъ, будучи уже въ преклонномъ возрастѣ, задумалъ оставить своимъ дѣтямъ завѣщаніе, или поученіе. Обычай дѣлать передъ смертію наставленіе дѣтямъ и внукамъ восходитъ еще ко временамъ патріархальнымъ: такъ, изъ книги Бытія (XLIX, 1—33) извѣстно, что Іаковъ передъ своею смертію собралъ всѣхъ сыновей своихъ, предсказалъ каждому изъ нихъ будущую судьбу и сдѣлалъ имъ завѣщаніе. Между современными Мономаху грамотеями ходило много переводныхъ сочиненій, заключавшихъ въ себѣ подобныя наставленія и поученія; таково напр. „Поученіе юношеству св. Василія Великаго“. Въ Изборникѣ Святослава (1076) помѣщены два поученія къ дѣтямъ: Ксенофонта и Θεодоры. Сочиненія этого рода вмѣстѣ съ книгами Св. Писанія и свято-отеческими твореніями, на которыхъ воспитался благочестивый князь, и послужили образцами для его „Поученія“.

Сочиненіе свое Владиміръ Мономахъ написалъ, какъ онъ самъ выражается, „на далечи пути, на саняхъ сѣдя“, т. е. во время зимняго путешествія. Написано оно по слѣдующему поводу. Въ 1099 году, едва только Мономахъ примирилъ братьевъ на общемъ Витичевскомъ съѣздѣ и затѣмъ отправился по Волгѣ домой, какъ его встрѣчаетъ посольство отъ двоюродныхъ братьевъ, съ приглашеніемъ идти войною противъ Ростиславичей Галицкихъ. „Встрѣтили меня—говоритъ Мономахъ—на Волгѣ послы отъ братьевъ моихъ и сказали: „соединись съ нами: выгонимъ Ростиславичей и отнимемъ у нихъ волость; если же ты не пойдешь съ нами, то оставайся по себѣ, а мы будемъ сами по себѣ“. Я отвѣчалъ имъ: „хоть вы и гнѣваетесь, не могу идти къ вамъ и нарушить клятву“. Отпустивъ пословъ, Мономахъ въ печали раскрылъ книгу Псалтирь, съ которою не разлучался даже дорогою, „и вотъ что—говоритъ—мнѣ *вынулось*: вскую печалуеши, душе, вскую смущаеши мя? и т. д. (41 пс.) Успокоенный этими словами, Мономахъ рѣшился написать своимъ дѣтямъ поученіе, выразивъ въ немъ ту самую мысль, которая заключается въ прочитанномъ псалмѣ, а именно, что Богъ

не дастъ погибнуть творящему волю Его и потому должно всегда идти путемъ правды, во всемъ полагаясь на волю Божию. Въ тѣ времена тяжкихъ бѣдствій въ Руси создалось убѣжденіе, что весь міръ исполненъ зла и что спасеніе можно найти только въ полномъ отрѣшеніи отъ мірской жизни; поэтому люди, пропитанные христіанскими идеалами, обыкновенно удалялись въ монастыри. Очень немногіе изъ такихъ людей оставались въ этой жизни и посвящали себя практической дѣятельности, не измѣняя въ то же время усвоенному ими христіанскому ученію. Такіе дѣятели примиряли строго-аскетическія требованія съ практическою дѣятельностью въ міру. Это примиреніе мы и находимъ въ Поученіи Мономахъ. Воспитанный подъ вліяніемъ иноческихъ идеаловъ, Мономахъ предписывалъ своимъ дѣтямъ иногда чисто монашескія добродѣтели, таковы: непрестанное покаяніе и слезы; но въ то же время онъ учитъ, что милость Божія заслуживается не только одиночествомъ, чернечествомъ и голодомъ, какъ иные терпятъ, но и дѣлами милости, правды и любви. „Господь нашъ—пишетъ онъ—показалъ ны есть на врагы побѣду, тремя дѣлы добрыми избыти его и побѣдити его: *покаяніемъ, слезами и милостынею*; да то вы, дѣти мои, не тяжька заповѣдь Божія, оже тѣми дѣлы тремя избыти грѣховъ своихъ и царствія не лишитися; а Бога дѣля не лѣнитесь, молювыся, не забываюте трехъ дѣлъ тѣхъ; не бо суть тяжька: *ни одиночество, ни чернечество, ни голодъ*, яко иніи добріи терпятъ, но малымъ дѣломъ уллучити милость Божью“.

Поученіе Мономахъ можно раздѣлить на двѣ части. Въ первой—представляется христіанское правоученіе, выраженное преимущественно словами Псалтири и Василия Великаго. „Научися, человекъ, быть благочестивымъ дѣтелемъ—говоритъ Мономахъ—научись, по евангельскому слову, управленью очами, удержанью языка, смиренью ума, порабоценью тѣла, погубленью гнѣва, чистымъ помысламъ; лишаютъ тебя чего-нибудь—не мсти, ненавидятъ или гонятъ—терпи, хулятъ—молись за хулителей. Каждонощно, по возможности, творите земные поклоны: ими побѣждается діаволъ и замаливаются денные грѣхи. Если и на конѣ сидите и другихъ молитвъ не знаетъ, кромѣ „Господи помилуй“, то непрестанно повторяйте

ее втайнѣ.—Во второй части выясняется согласованіе дѣятельности князя съ христіанскимъ ученіемъ и разумными требованіями жизни. Здѣсь въ особенности обнаруживаются доблестныя качества Мономаха, какъ правителя и человѣка. „Паче всего не забывайте—пишетъ онъ—убогихъ, но сколько можете, по силѣ кормите ихъ, больше другихъ подавайте сиротѣ, сами оправдывайте вдовъ, не позволяйте сильнымъ погубить человѣка. Ни праваго, ни виноватаго не убивайте, ни приказывайте убивать... Когда придется вамъ крестъ цѣловать къ братьѣ, то цѣлуйте подумавши, можете-ли сдержать клятву, но уже давъ крестное цѣлованье, берегитесь, чтобъ не погубить души своей. Въ домѣ своемъ за всѣмъ присматривайте сами: не надѣйтесь ни на тѣна, ни на отрока, чтобы гости не посмѣялись ни дому, ни обѣду вашему. Вышедши на войну не надѣйтесь на воеводъ: стражу сами наряжайте; распорядившись, ложитесь спать, но оружія не снимайте съ себя... Если случится ѣхать куда по своимъ владѣніямъ, то не давайте отрокамъ обижать жителей—ни своихъ, ни чужихъ, ни въ селахъ, ни на поляхъ, чтобы послѣ васъ не проклинали“. Зная склонность русскаго человѣка къ лѣни, неумоимо дѣятельный князь съ особенною настойчивостію убѣждаетъ и дѣтей своихъ не лѣниться: не лѣнитесь молиться, не лѣнитесь вставать рано, не лѣнитесь на войнѣ, не лѣнитесь приобрѣтать знанія: „что умѣете, того не забывайте, а чего не умѣете, тому учитесь; лѣность всѣму дурному мать: лѣнивый забываетъ, что зналъ, а чего не знаетъ, тому не учится“. Въ примѣръ усердія къ приобрѣтенію знаній онъ приводитъ своего отца, который, сидя дома, изучилъ пять языковъ. „Въ этомъ честь вамъ отъ иныхъ земель“, прибавляетъ Мономахъ. Въ концѣ Поученія Мономахъ рассказываетъ о своихъ походахъ и ловахъ (охотѣ). Здѣсь Мономахъ исчисляетъ собственные труды—походы и ловы въ теченіе тринадцати лѣтъ. Большихъ походовъ онъ совершилъ 83, а меньшихъ и не припомнить. Когда не было войны со врагами, князь-богатырь отправлялся на охоту бороться со звѣрями, причемъ подвергался сильнымъ опасностямъ. „Два тура метали меня на рогахъ,—пишетъ онъ—олень меня бодаль, а два лося—одинъ ногами топталъ, а другой рогами бодаль; вепрь мечъ съ бедра сорвалъ, медвѣдь у колѣна подкладъ укусилъ, лютый

звѣрь вскочилъ ко мнѣ на бедра и коня со мною повергъ: но Богъ соблюлъ меня невредимымъ. И съ коня я много падалъ, дважды голову разбилъ и вредилъ руки и ноги, не щадя живота; что нужно было творить отроку моему, я самъ дѣлалъ, на войнѣ и на охотѣ, и въ зной и въ зиму“. Всѣ эти автобіографическія подробности Мономахъ приводитъ не ради собственной похвалы, но для примѣра своимъ дѣтямъ, а также для прославленія Бога и выясненія основной мысли своего Поученія, что во всѣхъ случаяхъ жизни человѣкъ долженъ предавать себя волѣ Божіей. Указывая на промыслъ Божій, много разъ спасавшій его отъ смерти, во время войны и охоты, Мономахъ такъ заключаетъ свою автобіографію: „Никто же васъ не можетъ вредиться и убить, понеже не будетъ отъ Бога повелѣно; а иже отъ Бога будетъ смерть, то ни отецъ, ни мати, ни братья не могутъ отъяти... Божіе блюденъе лѣплѣе есть человѣческаго“.

Замѣчательное, какъ рѣдкій образчикъ литературной дѣятельности людей свѣтскихъ, Поученіе Мономаха весьма важно въ томъ отношеніи, что показываетъ, какъ христіанское просвѣщеніе изъ среды духовенства проникло и въ другія сословія; какія въ лучшихъ людяхъ оно воспитывало понятія, чувства и стремленія, и какъ вообще, подъ вліяніемъ христіанскаго ученія и условій народнаго быта, слагался идеалъ древне-русской жизни ¹⁾.

Слово Даниїла Заточника. Нѣкто Даниїль, заточенный, неизвестно за какую вину, на озеро Лачь (Олонецкой губерніи), написалъ своему князю „Слово“, съ цѣлію вымолить у него свободу. Сочиненіе это обыкновенно относятъ къ XII в., къ эпохѣ великаго князя Юрія Владиміровича Долгорукова († 1157). По нѣкоторымъ энергическимъ выходкамъ и озлобленію противъ княжескихъ совѣтниковъ и противъ женщинъ можно предполагать, что авторъ „Слова“ въ нихъ видѣлъ причину своего изгнанія.

Въ своемъ произведеніи Даниїль Заточникъ является типическимъ представителемъ древне-русскихъ начетчиковъ и писателей, воспитанныхъ на чтеніи священныхъ книгъ и разныхъ

¹⁾ Порфирьевъ. Ист. Русск. Слов. I ч. 416 стр.

сборниковъ, преимущественно византійскаго характера. „Я, княже господине,—говоритъ онъ—не за море ходилъ и не отъ философовъ научился, но какъ пчела, припадающая по разнымъ цвѣтамъ и совокупающая медовый сотъ, *по многимъ книгамъ собиралъ сладость словесную и разумъ*“. Книги эти Даниилъ очевидно, перечиталъ по нѣскольку разъ съ начала до конца и съ конца до начала: онъ обладаетъ огромнымъ запасомъ усвоеннаго памяти книжнаго матеріала и приводитъ наизусть цѣлый рядъ изреченій, заимствованныхъ изъ прочитанныхъ книгъ. Но у него нѣтъ умѣнья справиться съ этимъ матеріаломъ, расположить его въ должномъ порядкѣ, того умѣнья, которое достигается лишь строго-систематическимъ образованіемъ. Древне-русскій человѣкъ, при всей своей любви къ просвѣщенію, не могъ получить такого образованія, и потому произведенія древнихъ нашихъ писателей, за немногими исключеніями, обыкновенно, при обиліи матеріала, чужды внутренней связи и логической стройности. Изъ библейскихъ книгъ Даниилъ пользовался Притчами Соломона и Книгою Премудрости Іисуса сына Сирахова, также Псалтирю и Евангеліемъ; изъ сборниковъ—преимущественно „Пчелами“. По существу своему произведеніе Даниила есть не что иное, какъ челобитная, поданная опальнымъ лицомъ своему князю, съ жалобою на нищету и убожество и съ просьбою о помилованіи. Но авторъ-книжникъ не могъ удовлетвориться установленной казенной формою, а сообщилъ своему посланію литературный характеръ. Онъ написалъ свою просьбу витіеватымъ, украшеннымъ цвѣтами риторики слогомъ; сообщилъ своему посланію поучительный тонъ и внесъ въ него множество, неимѣющихъ определенной связи, разсужденій, выражая и подтверждая свои мысли изреченіями изъ Св. Писанія, примѣрами изъ исторіи, народными пословицами, поговорками и особенно притчами.

Склонность Заточника къ витіеватой рѣчи и громкимъ фразамъ, развѣтая чтеніемъ византійскихъ сборниковъ, сказывается уже въ самомъ началѣ Слова, представляющемъ неудачное подражаніе псалмамъ Давида. „Вострубимъ, братіе, аки въ златокованную трубу, въ разумъ ума своего—начинаетъ авторъ-книжникъ свое посланіе—начнемъ бити въ серебряные органы и возвѣмъ мудрости своя, и ударимъ въ мысли ума своего, поюще въ богодухно-

венныя свирѣли, да восплачутся въ насъ душеполезныя помыслы. Возстани, слава моя! Возстани, псалтырю и гусли, да разверзу въ притчахъ гаданія моя и провѣщаю въ языцѣхъ славу мою¹⁾... Размышленія Заточника касаются разныхъ предметовъ: щедрости и скупости, богатства и бѣдности, мудрости и глупости и т. п. Вотъ напр. параллель между умнымъ и глупымъ: „станешь посылать умнаго, не много говори ему; а пошлешь глупаго, и самъ не лѣнись идти вслѣдъ за нимъ... Не сѣй на бороздахъ жита, а мудрости на сердцѣ безумныхъ: безумныхъ не орютъ, ни сѣютъ, ни въ житницы собираютъ, а сами ся рожаютъ (родятся)“. Замѣчательно изображеніе вслѣдъ за этимъ добрыхъ и дурныхъ совѣтниковъ князя: „Не море топить корабли, но вѣтры; такъ и князь—не самъ впадаетъ во многія заблужденія, но злыя думцы вводятъ“. „Съ добрымъ думцею (совѣтникомъ) князь высокаго стола додумается (достигнетъ) большаго владѣнія), а съ лихимъ думцею думаетъ, и малаго стола лишенъ будетъ“. Особенное вниманіе обращаетъ на себя въ Словѣ ѣдкое и рѣзкое обличеніе злыхъ женъ. „Не скоть во скотѣхъ коза—пишетъ заточникъ—и не звѣрь во звѣряхъ ежъ, не рыба въ рыбахъ ракъ, не птица во птицахъ нетопырь; а не мужъ въ мужѣхъ, кѣмъ своя жена владѣетъ. Лучше вола ввести въ домъ, нежели взять злую жену: волъ не молвить, не мыслить зла, а злая жена біема бѣсится, а кротима высится, въ богатствѣ гордится, а въ убожествѣ другихъ осуждаетъ. Что есть жена злая? Мірской мятежъ, ослѣпленіе уму, начальница всякой злобѣ, поборница грѣха, засада спасенію... Червь древо точить, а злая жена домъ мужа своего расточаетъ. Лучше въ утлой (дырявой) ладѣ по водѣ ѣздить, нежели злой женѣ тайны повѣдать... Лучше камень долотить, нежели злую жену учить... злая жена ни ученья не слушаетъ, ни Бога не боится, ни людей не стыдится, но всѣхъ укоряетъ и всѣхъ осуждаетъ“. Такой мрачный образъ злой жены, выведенный въ Словѣ можетъ быть подъ вліяніемъ личнаго раздраженія, заимствованъ авторомъ изъ разныхъ восточныхъ и

¹⁾ См. Пс. LVI, 9—10: „Востани слава моя, востани псалтырю и гусли: востану рапо. Исповѣмся тебѣ въ людехъ, Господи, воспую тебѣ во языцѣхъ“ Пс. XLVIII, 4—5: „Уста моя возглаголютъ премудрость, и поученіе сердца моего разумъ. Приклоню въ притчу ухо мое, отверзу во псалтири гаданіе мое“.

греческихъ поученій о злыхъ женахъ. Такія поученія можно встрѣтить, напримѣръ, въ Златоструѣ и въ Изборникѣ Святослава. Подъ вліяніемъ подобныхъ сочиненій, обличающихъ такимъ образомъ испорченную византійскую женщину, явился въ нашей письменности и въ самой древне-русской жизни тотъ презрительный взглядъ на женщину, который выразился въ грубомъ обращеніи съ ней и нравственномъ ея униженіи.

Слово Даниіла Заточника, вмѣстѣ съ типическими чертами древняго книжника, даетъ намъ понятіе и о личныхъ особенностяхъ автора. Находясь въ бѣдѣ, Даниилъ не только не падаетъ духомъ, но еще и шутить, подсмѣивается надъ своею горькою долею—черта, свойственная преимущественно русскому характеру. Это сообщило произведенію Даниіла юмористическій оттѣнокъ. „Кому Бѣло-озеро, пишетъ Заточникъ, а мнѣ черныя смолы; кому Лачь-озеро, а мнѣ на немъ сѣдя, плачь горькій; кому ти есть Новгородъ, а мнѣ углы опали“ и т. п.

Печальная судьба Заточника, его краснорѣчивый слогъ и высокопарный языкъ, служившій въ старину признакомъ мудрости; наконецъ, народныя поговорки, пословицы и притчи, которыми наполнено Слово,—все это должно было способствовать его популярности. Множество дошедшихъ до насъ списковъ Слова свидѣтельствуетъ о томъ, что оно пользовалось большою извѣстностію въ древней Руси и было любимымъ народнымъ чтеніемъ. Въ XIII вѣкѣ оно было даже передѣлано. Эта передѣлка явилась подъ такимъ заглавіемъ: „Даниіла Заточника Моленіе къ своему князю, Ярославу Всеволодовичу“. Отъ Слова XII вѣка оно главнымъ образомъ отличается тѣмъ, что въ немъ нигдѣ не говорится о заточеніи, и вмѣсто Бѣла-озера и озера Лачь указывается г. Переславль, въ которомъ, какъ видно, и жилъ самъ авторъ. „Кому ти есть Переславль, а мнѣ Гореславль“—пишетъ онъ своему князю и умоляетъ его принять къ себѣ на службу. Вѣроятно, онъ находился прежде при самомъ князѣ: но потомъ подвергся опалѣ, по неизвѣстной причинѣ, и былъ удаленъ отъ него. Все главное содержаніе Моленія взято изъ Слова Даниіла Заточника. Но кромѣ мѣстъ заимствованныхъ есть и оригинальныя. Таково напр. мѣсто, гдѣ авторъ говоритъ о рабскомъ состояніи: „Лучше было бы

мнѣ видѣть свои ноги въ лыкахъ, да въ дому твоёмъ, чѣмъ въ красныхъ сапогахъ, да на боярскомъ дворѣ... Не холопъ въ холопахъ, кто у холопа работаетъ". Ожесточенный противъ холопства авторъ, вѣроятно, самъ осужденъ былъ нести холопскую службу при дворѣ какого нибудь боярина, откуда и писалъ къ князю свое Моленіе.

Слово о полку Игоревѣ. Среди религіозно-церковныхъ произведеній древней письменности совершенно особое мѣсто занимаетъ *Слово о полку Игоревѣ*, знаменитый памятникъ дружинной поэзіи XII вѣка. Поэтическія преданія о древнихъ князьяхъ, какъ остатокъ древняго дружиннаго эпоса, встрѣчаются еще въ лѣтописи Нестора; но какъ цѣлое поэтическое произведеніе отдѣльнаго пѣвца, *Слово о полку Игоревѣ* составляетъ единственный, дошедшій до насъ въ письменности, памятникъ этой свѣтской поэзіи. Хотя слово и проникнуто духомъ народной поэзіи, однако оно должно быть отнесено къ словесности книжной, а не народной, такъ какъ оно сложено отдѣльнымъ пѣвцомъ и отражаетъ въ себѣ его личные взгляды и чувства. *Слово о полку Игоревѣ* найдено сравнительно очень недавно. Честь открытія принадлежитъ графу Мусину-Пушкину, извѣстному любителю древностей, который нашелъ этотъ памятникъ въ 1795 году, въ одной старинной рукописи XV или XVI столѣтія. Въ 1800 году *Слово* было издано самимъ графомъ. Въ 1812 году, во время московскаго пожара, рукопись Слова сгорѣла, вмѣстѣ со всею библіотекою Мусина-Пушкина. Такимъ образомъ погибъ и единственный дошедшій до насъ списокъ Слова. Вмѣсто него остался текстъ, изданный графомъ, да еще копія, снятая для императрицы Екатерины II съ рукописи Мусина-Пушкина. Имя пѣвца Слова осталось неизвѣстнымъ. О его личныхъ особенностяхъ и положеніи можно дѣлать заключенія на основаніи его произведенія.

Слово о полку Игоревѣ, т. е. сказаніе (греч. *ѣпосъ*) о походѣ Игоря, изображаетъ походъ Новгородъ-Сѣверскаго князя Игоря Святославича въ 1185 году противъ Половцевъ, которые, до нашествія Татаръ, были главными врагами Руси. Въ эпоху междоусобій Половцы, пользуясь раздоромъ князей, часто производили набѣги на Русскую землю, жгли и разоряли города и села; да и сами князья, сражаясь другъ съ другомъ, не разъ

призывали ихъ къ себѣ на помощь. Отказавшись отъ участія въ славномъ походѣ на Половцевъ, предпринятомъ южно-русскими князьями въ предыдущемъ—1184 году, подъ начальствомъ Кіевского князя Святослава Всеволодовича, Игорь задумалъ самъ прославиться побѣдой, и съ другими Сѣверскими князьями: братомъ своимъ Всеволодомъ Курскимъ, сыномъ Владиміромъ Путивльскимъ и племянникомъ Святославомъ Рыльскимъ, собралъ войско и отправился къ Дону. Походъ окончился неудачно: войска Игоря были разбиты и сами князья попали въ плѣнъ. Пѣвецъ Слова однако избираетъ предметомъ своей пѣсни не славную побѣду Святослава, а неудачный походъ Игоря: поэту, сочувствовавшему всѣмъ бѣдствіямъ народнымъ, удобнѣе было остановиться именно на несчастномъ походѣ, чтобы вокругъ него сгруппировать все то зло, которымъ страдала Русская земля. Основная идея Слова есть идея единства земли Русской. Оплакивая бѣдствія Игоря и вспоминая о славныхъ подвигахъ его предковъ, пѣвецъ негодуетъ на княжескія усобицы, въ которыхъ онъ видитъ причину ослабленія русскихъ силъ, и устами князя Святослава призываетъ современныхъ князей сплотиться во едино и вступить за землю Русскую, за раны Игоря.

Слово о полку Игоревѣ начинается небольшимъ приступомъ, въ которомъ авторъ объясняетъ, что намѣренъ рассказать повѣсть о походѣ князя Игоря „по былинамъ его времени ¹⁾), а не по замышленію Боянову“; при этомъ онъ воспоминаетъ о знаменитомъ пѣвцѣ Боянѣ и такъ характеризуетъ широкій размахъ и возвышенный тонъ его пѣснопѣнія: „Боянъ (бо) вѣщій, аще кому хотяше пѣснь творити, то растекашется (растекался) мыслию по древу, сѣрымъ волкомъ по земли, низымъ (сизымъ) орломъ подъ облакъ“... ²⁾). Самое Слово можно раздѣлить на три части. Въ первой части изображается походъ, битвы съ

¹⁾ Т. е. согласно современнымъ событіямъ, какъ подсказываетъ печальная дѣйствительность.

²⁾ Онъ растекался въ своихъ пѣсняхъ въ ширину и въ высоту, въ томъ же смыслѣ, въ какомъ поется въ припѣвахъ къ народнымъ былинамъ: „высота-ли, высота поднебесная, глубота-ли, глубота океанъ-море; широко раздолье по всей землѣ, глубоки омуты Днѣпровскіе“. Буслаевъ. Истор. Очерки Русск. народн. Слов. и Искусств. I т., 394—395 стр.

Половцами и плѣнъ князей. Во второй—сонъ Кіевского князя Святослава и объясненіе его боярамъ; плачь Святослава о плѣвленныхъ князьяхъ и воззваніе его къ современнымъ князьямъ, съ просьбою ополчиться на Половцевъ (такъ назыв. *Золотое слово* Святослава), и наконецъ, плачь Ярославны, жены Игоря. Въ третьей части Слова изображается возвращенія Игоря изъ плѣна. Пѣснь свою поэтъ заключаетъ хвалою князьямъ и дружинѣ.

Со стороны *исторической* Слово въ главныхъ чертахъ согласнo со сказаніемъ о походѣ Игоря въ Ипатьевской лѣтописи.. Существенное различіе замѣчается только во взглядѣ на Игоря. Слово представляетъ князя доблестнымъ борцомъ за отчизну и только съ этой стороны изображаетъ его личность; лѣтописецъ же не можетъ простить Игорю его прежняго участія въ княжескихъ междоусобіяхъ (напр. въ 1181 году), когда сами князья, враждуя другъ противъ друга, призывали на помощь себѣ Половцевъ и проливали кровь христіанскую. Въ несчастномъ походѣ Игоря, воспѣваемомъ въ Словѣ, лѣтописецъ видитъ наказаніе Божіе и влагаетъ въ уста князю слѣдующую покаянную рѣчь: „Помянухъ азъ грѣхы своя предъ Господомъ Богомъ моимъ, яко много убійство, кровопролитыя сотворихъ въ землѣ крестыаньствѣй, яко же бо азъ не пощаждѣхъ хрестыанъ, но взяхъ на щить городъ Глѣбовъ у Переяславля; тогда бо не мало зло подъяша безвинніи хрестыани, отлучаемы отецъ отъ рожденій своихъ, братъ отъ брата, другъ отъ друга своего, и жены отъ подружій своихъ, и дщери отъ матерій своихъ, и подруга отъ подругы своя, и все смятено плѣномъ и скорбью тогда бывшею, живіи мертвымъ завидять, а мертвіи радовахуся, аки мученики святѣи огнемъ отъ жизни сея искушеніе пріемши, и та вся створихъ азъ, рече Игорь, не достойно ми башеть жити, и се нынѣ вижду отместыя отъ Господа Бога моего... се возда ми Господь по беззаконію моему и снидоша днесь грѣси мои на главу мою.“—Но нужно помнить, что это слово не лѣтописецъ писалъ, а слагалъ поэтъ. Поэтому *художественная* сторона здѣсь важна не менѣе исторической.

Какъ поэтъ, авторъ Слова никакъ не можетъ отрѣшиться отъ родной поэтической старины, отъ *старыхъ словесъ* Бояновъ, не смотря на свое намѣреніе ограничиться только *были-*

нами сего времени, а не пѣть по замышленію Бояню. Вліяніе этихъ словесъ Бояна сказалось въ мѣстахъ миеологическихъ. Въ Словѣ встрѣчаются слѣдующія божества: *Стрибогъ*, богъ вѣтра; *Даждьбогъ*, богъ солнца; *Хорсзъ*, тоже божество солнца; *Велесзъ*, богъ скота и всякаго обилія, и какое то неизвѣстное божество *Троянзъ*. Кромѣ того, въ Словѣ есть намекъ на миеическое вѣрованіе въ оборотней. Такъ, Всеславъ обращается волкомъ. Кромѣ этихъ остатковъ миеической старины, заимствованныхъ, вѣроятно, изъ Бояновыхъ замышленій, въ Словѣ встрѣчаются двѣ поговорки, прямо приписываемыя Бояну: „Ни хытру, ни горазду, ни птицю горазду суда Божія не минути“, и другая — „Тяжко ти, головѣ, кромѣ плечю, зло ти тѣлу, кромѣ головы“, къ чему пѣвецъ уже самъ прибавляетъ: „Русской земли безъ Игоря“. Пѣвецъ Слова и самъ пытается начать свою пѣснь въ духѣ Бояна: „Не буря соколы занесе чрезъ поля широкая, галицы стады бѣжатъ къ Дону великому“ или „Комони (кони) ржутъ за Сулою; звенить слава въ Кыевѣ; трубы трубятъ въ Новгородѣ“.

Къ художественной сторонѣ Слова нужно отнести и *поэтическое воззрѣніе* самого пѣвца на природу. Въ Словѣ о полку Игоревѣ природа представляется живою, способною сочувствовать и людскому горю, и человѣческимъ радостямъ. Какъ-бы предчувствуя несчастный исходъ предпріятія Игоря, она предостерегаетъ князя зловѣщими предзнаменованіями: „а солнце ему тьмою путь заступаше; ночь стонуши ему грозою птичь убуды; дивъ кличетъ вверху древа...“ Но вотъ разбиты русскія дружины, и природа сочувствуетъ этому горю: „ничить трава жалощами, а древо съ тугою къ земли преклонилось...“ Когда же спасенный изъ плѣна Игорь возвращается на родину, природа въ радости мѣняетъ свой скорбный видъ и даетъ князю добрыя предзнаменованія. Но болѣе всего живою представляется она въ „Плачѣ Ярославны“. Здѣсь тоскующая женщина обращается къ стихіямъ природы и раскрываетъ предъ ними всю свою душу. „О вѣтеръ, вѣтеръ!—взываетъ она: зачѣмъ, господинъ мой, такъ насильно вѣешь? Зачѣмъ на легкихъ крыльяхъ своихъ мечешь ханскія стрѣлы на воиновъ моего друга? Развѣ тебѣ мало вѣять вверху подъ облаками, лелѣючи корабли на синемъ морѣ? Зачѣмъ же, господинъ мой,

мое веселье по ковылю развѣялъ? О Днѣпръ, сынъ славы! ты пробилъ каменные горы сквозь землю половецкую, ты лелѣялъ на себѣ ладьи Святослава до стана Кобыкова: взлелѣй же, господинъ мой, ко мнѣ моего друга, чтобы я не слала къ нему слезъ на море, съ каждымъ утромъ. Свѣтлое и пресвѣтлое солнце! ты для всѣхъ тепло и красно: зачѣмъ же, господинъ мой, простерло горячій лучъ свой на воиновъ моего друга? въ полѣ безводномъ жаждою имъ луки свело, печалью колчаны заткало? Этотъ жалобный плачъ есть выраженіе прекраснаго человѣческаго чувства и крѣпкаго древне-русскаго семейнаго начала.

Къ поэтической сторонѣ Слова относятся также *образныя представленія*: а) образно представляется игра Бояна, б) самъ Боянъ уподобляется соловью и орлу, в) битва представлена въ образахъ земледѣльческой жизни, также г)—въ образахъ пира, д) непріятельскія войска—подъ образомъ грозной тучи, е) тоскующая Ярославна уподобляется кукушкѣ, ж) князь Игорь—горностаю, гоголю, волку, соколу; з) образно, наконецъ, характеризуетъ поэтъ Курянъ ¹⁾.

Особенность Слова, какъ художественнаго произведенія, составляетъ и *своеобразное расположеніе частей поэтическаго сказанія*.

1) а) „Тогда пущашеть 10 соколовъ на стадо лебедей“... Подъ соколами здѣсь разумѣются персты Бояна, а подъ лебедями—струны: „Боянъ же, братіе, не 10 соколовъ на стадо лебедей пущаше, но свои вѣщія персты на живыя струны складаше; они же сами славу княземъ рокотаху“.

б) „О Бояне, соловію стараго времени! абы ты сіа полкъ ущекоталъ (вспѣлъ), скача, славію, по мысленному древу, летая орломъ подъ облакъ“...

в) „Черна земля подъ коньты костыми была посѣяна, а кровію полипа,—тучою въздоша по русской землѣ“. „На Немцѣхъ снопы стелють головами, молотить чепи (стальными) харалужными, на тоцѣ животъ кладуть, вѣють душу отъ тѣла“.

г) „Ту кроваваго вина не доста; ту пиръ докоцаша храбрїи Русичи; сваты попонша и сами полегоша за землю Русскую“.

д) „Черныя тучы съ моря идутъ, хотять прикрыти 4 солнца“ (четырехъ князей).

е) „Ярославныи гласъ слышитъ; зегзицею (кукушкою) незнаемъ рано кычетъ“.

ж) „А Игорь князь поскачи горностаемъ къ тростію и бѣлымъ гоголемъ на воду; ввержеся на борзъ комопъ (конь) и скочи съ него босымъ волкомъ, и потече къ лугу Доица и полетѣ соколомъ подъ мглами“...

з) „А мои ти Куряне свѣдомѣ комети (воины): подѣ трубами повитѣ, подѣ шеломи взлелѣяни, копечъ копїи вскормленѣ; пути имъ вѣдоми, яруги имъ знаемы; луки у нихъ напряженѣ, тули отворенѣ, сабли изострени; сами скачуть аки сѣрыи волци въ полѣ, ищущи себѣ чти (чести), а князю славы“. Смирновскій. Пособіе при изученіи Русск. Слов. I ч. 200—201 стр.

Чуждый хронологической послѣдовательности, рассказъ представляетъ рядъ художественныхъ картинъ, связанныхъ полнотой поэтической мысли автора и озаренныхъ одной и той-же идеей. Для пѣвца Слова имѣютъ значеніе не историческая преемственность фактовъ, но лишь характеры дѣйствующихъ лицъ и главнѣйшія ихъ дѣйствія. Поэтому вслѣдъ за вступленіемъ онъ прямо ставитъ своего героя въ землѣ половецкой и притомъ въ самую критическую минуту его нравственной борьбы, когда онъ, съ одной стороны, стоитъ уже во вражеской землѣ, а съ другой—само небо заставляетъ его воротиться. Въ этотъ моментъ всего болѣе сказалась его нравственная сила. Затѣмъ пѣвецъ свободно и быстро переноситъ Игоря въ родную землю на бесѣду съ своимъ братомъ, въ тотъ моментъ приготовленія ихъ къ походу, въ который также ярко сказался нравственный образъ этого „буй-тура“ и его рѣшимость дѣйствовать заедино. Эта особенность поэтическаго повѣствованія проходитъ чрезъ все Слово отъ начала до конца.

Слово о полку Игоревѣ обнаруживаетъ въ авторѣ человѣка, одареннаго несомнѣнно сильнымъ поэтическимъ талантомъ и проникнутаго глубокимъ патріотическимъ чувствомъ. Близкое знакомство съ дружинно-боярской средой и живое участіе въ судьбѣ Игоря даютъ право предполагать, что авторъ находился въ дружинѣ Черниговскаго князя. Будучи христіаниномъ, онъ, очевидно, не чуждъ былъ и старыхъ языческихъ воззрѣній. Въ Словѣ *Богъ* кажется Игорю путь изъ земли половецкой въ землю Русскую; Игорь по возвращеніи изъ плѣна, ѣдетъ въ Кіевъ на поклоненіе *къ пресвятой Богородицѣ Мирроушей*; Половцы называются *погаными*, въ отличіе отъ *православныхъ* Русскихъ; и тутъ же пѣвецъ Боянъ именуется *Велесовымъ внукомъ*, вѣтры—*Стрибожьими внуками*, Русскій народъ—*Дажьбожьимъ внукомъ*; упоминаются и другія мѣстныя, темныя существа, какъ напр. *Троянъ*, *Дивъ* и т. п. Слово свое авторъ называетъ пѣснью. Уцѣлѣвшій по мѣстамъ пѣсенный складъ показываетъ, что оно первоначально сложено было подъ гусярный звонъ. Сначала, вѣроятно, оно ходило въ устной передачѣ и потомъ уже, въ искаженномъ по мѣстамъ видѣ, было перенесено на хартію.

Н. Протопоповъ.

(Продолженіе будетъ).

ЕВАНГЕЛІЕ И ЕВАНГЕЛІЯ.

(Конспективно-руководственный обзоръ).

Евангелія—это законоположительныя книги Новаго Завѣта. Терминъ εὐαγγέλιον (*благовѣстіе*) на древне-классическомъ языкѣ (у Гомера, Аристотеля, Плутарха) означалъ собственно награду за добрую вѣсть въ знакъ благодарности и для выраженія душевнаго довольства, въ особенности по отношенію къ богамъ, а затѣмъ и всякое сообщеніе, содержащее что-либо пріятное. Оба эти отгѣнка—вознагражденія и радостной вѣсти—мы находимъ и у LXX-ти (греческихъ переводчиковъ Ветхаго Завѣта) при передачѣ евр. *besorah* (1 Царств. XXXI, 9. 2 Цр. IV, 10. XVIII, 20. 22. 25. 27. 4 Цр. VII, 9), равно какъ у Цицерона, Іосифа Флавія и др. Но на ряду съ этимъ слово εὐαγγέλιον по преимуществу и въ строгомъ смыслѣ прилагалось въ Ветхомъ Завѣтѣ лишь къ мессіанскимъ пророчествамъ, предвозвѣщавшимъ новозавѣтное царство внутренняго мира и освобожденія отъ тяготы ига грѣховнаго (Иса. XL, 9. LII, 7. LX, 6. LXI, 1—2). Посему и Евангеліемъ для еврея было главнымъ образомъ предсказаніе о славномъ пришествіи Мессіи—обѣтованнаго Примирителя. Естественно, что, когда Послѣдній явился въ лицѣ Господа нашего Іисуса Христа, это наименованіе и было избрано (ср. Дѣян. XIII, 32. 1 Кор. IX, 14) для указанія того, что Онъ совершилъ для спасенія человѣчества. Въ этомъ случаѣ Евангеліе отмѣчаетъ самый фактъ—„великую радость“ (Лук. II, 10), „тайнство“ (Ефес. VI, 19) искупленія

„силою Божіей“ (Рим. I, 16) для „спасенія“ (Ефес. I, 13) и „умиротворенія“ (Ефес. VI, 15) по „благодати“ (Дѣян. XX, 24) въ „царствѣ (Матѣ. IV, 28. IX, 95. XXIV, 14) Божіемъ“ (Марк. I, 14), куда вѣрующій долженъ вступать съ душевною преданностію (Рим. X, 16. 2 Тессал. I, 8) и сокрушеннымъ сознаніемъ своей грѣховной немоцности (Марк. I, 15) и гдѣ чрезъ подвигъ (Филипп. I, 27) самоотверженнаго (2 Тимое. I, 8) засвидѣтельствowanія (Дѣян. XX, 24) своей евангельской надежды (Колосс. I, 5) достойною жизнію (Филипп. I, 27) онъ дѣлается соучастникомъ (1 Кор. IX, 25) вѣчной (ср. Апок. XIV, 6) „славы великаго Бога“ (1 Тимое. I, 11; срн. IV, 6) и „Христа“ (2 Кор. IV, 4). Кратко сказать, „Евангеліе есть пришествіе Бога Слова, Господа Іисуса Христа, для спасенія рода человѣческаго воплотившагося отъ Духа Святаго и Приснодѣвы Маріи“ (св. Аѳанасій В.), и „предначертаніе (нашего) житія изъ воскресенія“ (св. Василій В.); въ немъ „страданіе намъ открыто и спасеніе совершилось“ (св. Игнатій Богон. къ Смирн. VII, 2; ср. къ Филадельф.).

Но если Евангеліе указываетъ собственно историческое дѣло спасенія человѣчества, то и *Евангелистомъ* въ этомъ смыслѣ можетъ быть только самъ Виновникъ его или Господь Христосъ и никто болѣе, какъ это видно изъ прямыхъ Его выраженій (Лук. IV, 18, Матѣ. XI, 4—5=Лук. VII, 22) и свидѣтельствъ новозавѣтныхъ (Матѣ. IX, 35; ср. IV, 23. Марк. I, 14) и церковныхъ (св. Игнатій Богон. къ Траллійц. X, 5) писателей. И дѣйствительно, Евангеліе называется „Евангеліемъ Сына Божія“ (Рим. I, 9) „Іисуса Христа“ (Марк. I, 1; ср. Рим. XV, 19. Гал. I, 7. Филипп. I, 27), а по своему первоисточнику въ Богѣ — „Евангеліемъ Божіимъ“ (Рим. I, 1; XV, 16. 2 Кор. XI, 7. 1 Тессал. II 1. 8. 9. 1 Петръ II, 17).

Однако же вполне естественно, что это наименованіе скоро было перенесено и на рассказы о подвигѣ Христовомъ, во всѣхъ его подробностяхъ,—тѣмъ болѣе, что и Самъ Спаситель обозначалъ такъ возвѣщеніе о нѣкоторыхъ частныхъ эпизодахъ Своей жизни на землѣ (Матѣ. XXIV, 14; XXVI, 13=Марк. XIV, 9. Ср. Іоан. XII, 4). Не трудно теперь догадаться, какъ и по-

чему не только устные, но и письменныя „воспоминанія апостоловъ стали называться евангеліями“ (св. Іустинъ муч. въ 1-й Апол., гл. 66). Вполнѣ возможно, что и евангельскія писанія получили этотъ титулъ весьма рано; по крайней мѣрѣ, онъ встрѣчается почти во всѣхъ греческихъ и переводныхъ кодексахъ, а св. Іоаннъ Златоустъ (въ бесѣдѣ на Мате. I, 2) рѣшительно удостовѣряетъ, что „трудъ свой Матеей справедливо назвалъ Евангеліемъ“.

Изъ сказаннаго вытекаетъ, что первыя четыре книги новозавѣтнаго канона именуются Евангеліями потому и въ томъ смыслѣ, что они передаютъ намъ („благовѣствуютъ“) благую вѣсть (εὐ—ἀγγέλιον) объ искупленіи людей чрезъ Христа, воплотившагося Сына Божія, какъ особомъ дѣлѣ любви и благодости Божіей (ср. Ефес. II, 8) ¹⁾. Поелику же на этомъ всецѣло утверждается наша христіанская вѣра (ср. Лук. I, 4), то и Евангелія вполнѣ законно считаются „основоположительными“ памятниками новозавѣтнаго канона.

Это опредѣленіе весьма важно для правильнаго научнаго пониманія и сужденія объ евангельскихъ писаніяхъ. Соотвѣтственно своему предмету, онѣ имѣютъ ту же цѣль, какую преслѣдовалъ Своею дѣятельностію Самъ Спаситель, а потому и передаютъ лишь то и въ такомъ видѣ, что непосредственно къ этому относится. Ихъ задача—практически-сотеіологическая; все, выходящее за ея предѣлы, опускается боговдохновенными писателями (Іоан. XX, 30. 31. XXI, 35). Правда, Лука высказываетъ намѣреніе писать *вся по ряду, но лишь затѣмъ,*

¹⁾ Въ этомъ именіи значеніи и св. Апостолъ Павелъ свою проповѣдь благовѣстія о Христѣ Спасителѣ постоянно называетъ „Евангеліемъ“, а поскольку она была истинною и по своему изложенію точно выражала дѣйствительный фактъ искупленія Христа во всей подлинности, силѣ и глубинѣ (1 Кор. XV, 1. Гал. I, 11. II, 2), онъ какъ бы отождествляется съ Господомъ и усвоитъ себѣ это *Евангеліе* въ качествѣ *своего* (τὸ εὐαγγέλιόν μου: Рим. II, 16. XVI, 25. 2 Тим. II, 8 τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν: 2 Кор. IV, 3. 1 Θεσσαл. I, 5. 2 Θεσσαл. II, 14). Во всѣхъ отношеніяхъ это чрезвычайно важная черта, почему и въ рѣчи объ ученіи св. Павла необходимо удерживать терминъ „Евангеліе“, который разомъ и вѣрно показываетъ всѣ свойства его „благовѣстія во языцѣхъ“ и прямо устраняетъ всякія перетолкованія.

чтобы Теофилъ „узналъ твердое основаніе того ученія, въ которомъ былъ наставленъ“ (I, 3—4). Слѣдовательно, и наши Евангелія не трудъ чисто историческій и біографическій,—и въ этомъ ключъ къ истинному разумѣнію ихъ характера и высокаго достоинства. Они стремятся изобразить намъ личность и дѣло Христа, какъ *Искупителя*. Понятно, что—при осуществленіи этого плана—многое въ человѣческомъ бытіи Господа служило ему просто побочнымъ образомъ (напримѣръ младенчество въ качествѣ перехода къ возмужалости) и изъ многообразной Его дѣятельности нѣчто особенно выражало его. Посему и въ повѣствованіи о Его пребываніи среди людей было важно и нужно *только* то, что характеризовало Его именно съ этой стороны, показывая въ Немъ Бога во плоти, Спасителя міра, когда всеѣмъ становилось яснымъ, что Онъ—Искупитель. При одномъ этомъ условіи и возможно было соотвѣтственное постиженіе Его богочеловѣческой личности, поскольку во спасеніи человѣчества—и исходное начало, и жизненный принципъ, и конечный пунктъ Его земного бытія. Сообразно этому должны были располагаться все отдѣльные факты, что мы и находимъ въ нашихъ каноническихъ Евангеліяхъ, гдѣ каждый писатель, по своимъ практическимъ цѣлямъ и приспособительно къ пользѣ слушателей, даетъ свое изображеніе Христа, какъ *Спасителя людей*, а всего прочаго касается единственно по связи, соприкосновенности и по отношенію къ этому главнѣйшему пункту. Такимъ образомъ, Евангеліе, не будучи ни погодною хроникой, ни жизнеописаніемъ, есть цѣлостное и объективно несомнѣнное воспроизведеніе дѣла Христова, освѣщенное идеей, которая составляла его неотъемлемую сущность и потому вполне раскрываетъ его.

Съ этой точки зрѣнія нельзя не признать омраченіемъ и превращеніемъ истиннаго идеала евангельской исторіи и утратою правильнаго понятія о ней все сказанія „апокрифическихъ Евангелій“, старающихся восполнить пробѣлы, будто бы допущенный синоптиками и Іоанномъ, легендами изъ періода дѣтства Христа Спасителя, извѣстіями о Его житейскихъ занятіяхъ, часто чудовищными и нелѣпыми, и т. п. ¹⁾ По тому же

¹⁾ «Апокрифическими» (потаянными=др. слов. „отреченный“) Евангеліями называются такіе сказанія о жизни Христа Спасителя, которыя не признаны или

самому мы думаемъ, что и дѣйствительную „жизнь“ Христа—Богочеловѣка написать невозможно, хотя изслѣдованія подъ такими заглавіями имѣются и въ русской литературѣ, а въ иностранной ихъ поразительное множество (Штраусъ, Ренанъ, Кеймъ, Вейсъ, Бейшлагъ, Фарраръ, Дидонъ и др.).

Евангеліе, какъ дѣло Христово, произошло и можетъ принадлежать только Самому Господу и не должно имѣть другихъ „авторовъ“. Отсюда разъясняются всѣ особенности въ *надписаніяхъ нашихъ каноническихъ Евангелій*. Прежде всего необходимо принять мнѣніе св. Іоанна Златоуста (Бесѣд. на Рим. I, 1,—на Матѣ. I, 2), что „Матѣей, Маркъ, Лука и Іоаннъ именъ своихъ не поставили“, такое обозначеніе явилось уже потомъ, хотя и не поздно, что должно заключать изъ свидѣтельства Тертуліана (противъ Марк. Іона IV, 2), Иринея (противъ ересей III, 11), Климента Александрійскаго (Strom. I, 21), Мураторіева фрагмента (I, 3). При этомъ естественно, что указаніе Евангелистовъ не могло быть сдѣлано въ формѣ родительнаго падежа (genitivus auctoris или possessivus, поскольку „авторъ“ (auctor) Евангелія—Христосъ. Въ виду сего и была избрана сложная формула *Εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον, Μάρκον, Λουκᾶν, Ἰωάννην*—„по Маттею, Марку“ и т. д. Согласно характеру

прямо отвергнуты Церковію, какъ недостовѣрные, баснословныя и даже совершенно нечестивыя, еретическія. Число ихъ весьма значительно. Еще Фабрицій насчитывалъ до 50, а теперь эту цифру необходимо значительно повысить; такъ, въ 1892 г. открыты были въ Египтѣ и вызвали большое оживленіе въ богословской западной литературѣ греческіе фрагменты „Евангелія Петра“. Нѣсколько подобныхъ отрывковъ сохранилось и въ древнеславянской «отреченной» письменности. Древность нѣкоторыхъ изъ апокрифическихъ Евангелій восходятъ къ III, пожалуй концу II вѣка, но во всякомъ случаѣ не доказано съ несомнѣнностію, чтобы хотя одно изъ нихъ было старѣе каноническихъ. Важнѣйшія изъ нихъ: „Первоевангеліе Іакова“ (25 гл. за время отъ благоушвенія о рожденіи Богоматери до избіенія Вилеемскихъ младенцевъ), „Евангеліе Псевдо-Маттея“ или „Книга о рожденіи Пресвятой Маріи и дѣтствѣ Спасителя“ (42 гл.), „Евангеліе о рожденіи Маріи“ (10 гл.), „Исторія Іосифа древодѣля“ (32 гл.), „Евангеліе Θомы“ (въ отрывкахъ въ 19, 11 и 35 гл. о жизни Христа съ бѣгства въ Египетъ до 12 ч.), „Арабское Евангеліе дѣтства“, „Евангеліе Никодима“ (состоящее изъ «Дѣяній Пилата» и «Сшествія Христа во адъ»), «Донесеніе Платона», «Евангеліе отъ Евреевъ», «Евангеліе вѣчное», «Евангеліе Авдрелъ»,—«Двѣнадцати Апостоловъ», «Варнавы», «Вареоломея» и т. д.

евангельскихъ писаній, эта формула точно отражаетъ существо дѣла, если ее распространить такимъ образомъ: „Евангеліе Господа нашего Иисуса Христа по изложенію (письменной передачѣ) Маттея“ и пр. Очевидно, что авторство Евангелистовъ этимъ ни мало не исключается; слѣдовательно, „нѣкоторые ученые (Креднеръ, Ренанъ, Фолькмаръ, Реусъ, Гольцманъ) совершенно напрасно думаютъ обосновать на этомъ свою мысль, будто наши канонич. Евангелія составлены *только по преданію или „по первозаписямъ“* тѣхъ лицъ, имена коихъ они теперь носятъ.—Что касается славянскаго надписанія „отъ“ (Маттея и пр.), то, по всей вѣроятности, оно возникло изъ помѣтокъ на сборникахъ богослужебныхъ евангельскихъ чтеній, гдѣ указывалось, откуда (изъ—отъ кого) взято данное мѣсто, и есть буквальный переводъ подобныхъ же греческихъ обозначеній; повидимому, напр. „Евангеліе отъ = (ἐκ τοῦ) Маттея“ первоначально выражало такую мысль: „евангельское чтеніе изъ Евангелія отъ Маттея“.

Если Евангеліе собственно есть дѣло искупленія, то оно, какъ и всякое историческое событіе, можетъ быть только одно („Адаманцій“), почему св. Ириней (противъ ересей III, 8) говоритъ только о тетράморφον εὐαγγέλιον—*четверовидномъ Евангеліи* (ср. бл. Иеронимъ на Иоан. XXXVI, 1,—sermo CCXXXI, 1—de util. cred. 7), а св. Иоаннъ Златоустъ—*о единомъ по четыремъ* (διὰ τεσσάρων ἐν). Относительно же *четверичнаго числа Евангелій* древне-церковные авторитеты (Оригенъ, бл. Августинъ, св. Иоаннъ Златоустъ) утверждали, что этимъ указывается на необходимую полноту раскрытія предмета, достовѣрность и незыблемость изображенія и на универсальность благовѣстія. По этому соображенію св. Ириней (противъ ересей III, 11) находилъ теперешнее количество единственно самодостаточнымъ и справедливо считалъ „тщетнымъ, безразсуднымъ и крайне дерзновеннымъ вводить большіе или меньшіе виды Евангелій“. И, всмотрѣвшись внимательно въ содержаніе каноническихъ Евангелій, мы легко откроемъ, что они обнимаютъ жизнь Христа со всѣхъ сторонъ, въ формахъ, приспособленныхъ для всѣхъ расовыхъ подраздѣленій, и отвѣчающихъ всѣмъ запросамъ человѣческаго

духа, а своимъ взаимнымъ согласомъ, при нѣкоторыхъ отличіяхъ въ деталяхъ, убѣждаютъ въ своей фактически-исторической истинности (св. Іоаннъ Златоустъ).

Въ общемъ обзорѣ остается еще *вопросъ о происхожденіи и взаимныхъ отношеніяхъ каноническихъ Евангелій*. Въ западной, отрицательной и скептической, литературѣ онъ весьма запутанъ и породилъ такое множество сложныхъ, своеобразныхъ и прихотливыхъ теорій, что не знающему даже трудно разобратся въ нихъ. Но въ основѣ всѣхъ этихъ шатаній и исканій лежитъ собственно недовѣріе къ самому факту въ томъ его сверхъестественномъ видѣ, въ какомъ онъ представляется нашими Евангелистами; отсюда стремленіе раскрыть и начертать литературную исторію Евангелій „по источникамъ“ и въ различныхъ формаціяхъ, усилія отвергнуть, исказить и перетолковать древнія свидѣтельства въ пользу церковнаго преданія и т. п. Однако уже самое разнообразіе и взаимное противорѣчіе этихъ попытокъ, неопредѣленность, произволь и неустойчивость построеній показываютъ, что эти ученые стоятъ на невѣрной, зыбкой и опасной почвѣ. Предъ судомъ истинной науки всегда будетъ твердымъ то положеніе, что наши Евангелія написаны свв. Матѳеемъ, Маркомъ, Лукою и Іоанномъ и явились—первыя три во второй половинѣ I вѣка, а третье—въ концѣ его, не позднѣе самаго начала II-го. Гораздо важнѣе отмѣтить, что первыя три Евангелія, отличаясь нѣсколько отъ четвертаго, чрезвычайно сходны между собою и по объему повѣствованія, и по содержанію, и по изложенію. Посему и въ ученой терминологіи они нерѣдко называются *синоптическими*, а писатели ихъ—*синоптиками* (сообозрѣвателями), сообщенія которыхъ можно расположить параллельно. Для объясненія этого явленія разными учеными были предложены: а) „гипотеза устнаго первоевангелія“, которое имѣло стереотипную форму и съ небольшими модификаціями воспроизведено въ евангельскихъ записяхъ; б) „гипотеза письменнаго первоевангелія“, будто бы переработаннаго синоптиками; в) „гипотеза взаимнаго пользованія“ одного Евангелиста трудомъ другаго и т. д. Ничего несомнѣннаго въ этомъ вопросѣ

нельзя достигнуть за отсутствіемъ прямыхъ и твердыхъ данныхъ. Вѣрно только, что въ основѣ нашихъ евангелій лежатъ личныя наблюденія и устныя сообщенія очевидцевъ жизни и дѣла Христа. Естественно, что всѣ эти свѣдѣнія свято хранились христіанами, по возможности, въ строгой неприкосновенности со стороны формы и содержанія. Тѣмъ не менѣе „литературная близость“ синоптическихъ Евангелій позволяетъ допускать, что синоптики взаимно знали писанія другъ друга—Маркъ Матеево, Лука Матеево и Марково, какъ это высказывалъ уже бл. Августинъ (de cons. ev. I. 2).

Г.

ЗАКОНЪ ПРИЧИННОСТИ.

Опытъ разъясненія закона съ точки зрѣнія философіи воли
или волюнтаризма.

(Продолженіе *).

3. Несостоятельность критическаго (Кантовскаго) пониманія причинности: его формула не можетъ быть оправдана строго логически, вслѣдствіе чего и его примѣненіе къ частнымъ конкретнымъ случаямъ представляетъ непродолимая затрудненія.

Кантъ, при установкѣ понятія о причинности, проходитъ среднимъ путемъ между раціоналистами и эмпириками. Онъ признаетъ вполне основательнымъ тезисъ Юма, по которому связь причины и дѣйствія, какъ непонятная и непроницаемая для мысли, не можетъ быть познана изъ понятій, такъ что въ ней, въ ея наличности и необходимости, нельзя убѣдиться аналитически. Но съ другой стороны, онъ ясно видѣлъ, что причинность нельзя сводить, какъ это дѣлалъ Юмъ, на то вѣщное совпаденіе или слѣдованіе дѣйствія за причиною, о которомъ говоритъ вѣщное воспріятіе, такъ какъ въ субъективномъ воспріятіи, всегда условномъ и случайномъ, безпорядочномъ, нельзя вычитать признаковъ необходимости (принудительности для мысли каждаго) и закономерности (правильности,—„по правилу“), а между тѣмъ именно этими двумя признаками,—необходимостью и закономерностью,—и опредѣляется содержаніе понятія причинности. Я говорю: „отравленіе производитъ смерть“. Этимъ причиннымъ сужденіемъ я признаю, что, если имѣетъ мѣсто отравленіе (причина), то неизбежно наступаетъ смерть

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 6, за 1896 г.

(дѣйствиѣ). Я противорѣчилъ-бы самъ себѣ, если бы, признавъ въ томъ или другомъ данномъ случаѣ отравленіе, не призналъ смерти, имъ обусловливаемой ¹⁾. Итакъ между причиной и дѣйствіемъ должна быть *внутренне необходимая* связь (чего не признавалъ Юмъ и въ чемъ его ошибка), ибо иначе понятіе причинности исчезаетъ, для него не остается содержанія. Но, если, какъ правильно училъ тотъ-же Юмъ, аналитически въ этой необходимости удостовѣриться нельзя, то какъ-же ее обосновать? Во имя чего, по какому признаку и праву мы признаемъ ее?—Если причинная связь не есть связь аналитическая, то ее остается признать синтетическою. Если она, какъ необходимая, не можетъ быть вычитана изъ опыта, то ее остается признать апріорною. Такъ Кантъ и ставитъ дѣло. Причинная связь есть связь апріорно-синтетическая, т. е., во-первыхъ, вносимая разсудкомъ изъ самаго себя и выража-

¹⁾ Какъ видимъ, въ данномъ отношеніи Кантъ весьма сближается съ раціонализмомъ. Да и вообще, по нашему мнѣнію, онъ больше раціоналистъ, чѣмъ это обыкновенно принято думать. Весьма замѣчательно, въ самомъ дѣлѣ, что Кантъ связываетъ свою категорію причинности, чрезъ гипотетическое сужденіе, именно съ тѣмъ самымъ закономъ, на которомъ утверждаетъ или къ которому сводитъ понятіе причинности и раціонализмъ, т. е., съ закономъ основанія, на которомъ по Канту покоится гипотетическое сужденіе (см. его *Логикѣ* изд. Гартенштейна, стр. 102—3, § 25). Затѣмъ, хотя Кантъ и утверждаетъ аналитическую невыводимость дѣйствія изъ причины и непроницаемость ихъ связи *въ прямомъ порядкѣ* и тѣмъ самымъ идетъ противъ „раціонализированія“ причинной связи; однако, *косвенно* онъ признаетъ возможность такого „раціонализированія“, такъ какъ признаетъ *противорѣчіемъ*, поставивъ причину, не ставитъ дѣйствія (ср. *Vaihinger: Commentar*, B. I, ss. 213—4). Обращеніе къ закону противорѣчія и нераздѣльно связанному съ нимъ закону тождества есть, въ самомъ дѣлѣ, довольно характерный признакъ раціонализма, критерій и вмѣстѣ орудіе „раціонализаціи“ причинныхъ отношеній. Наконецъ, если признакомъ раціонализма признавать приращенность понятія причинности или закона основанія, къ которому у раціоналистовъ это понятіе сводится, то и въ данномъ отношеніи между Кантомъ и этими послѣдними опять-таки большое сходство. Не смотря на протесты самаго Канта и его учениковъ противъ теоріи врожденности, его теорія категорій (и причинности), въ сущности, весьма близка къ этой послѣдней (см. у Файгенбергера—*Vaihinger: Commentar*, B. I, ss. 80—101; ср. у Флюгеля—*Flügel: Die Probleme der Philosophie und ihre Lösungen*, 1888, 2-te Aufl., ss. 116 und folg). Въ виду всего этого, мы должны поставить Канта, въ отношеніи къ вопросу о причинности, въ рядъ раціоналистовъ, хотя, въ отличіе отъ раціонализма догматическаго, его раціонализмъ должно называть критическимъ,—по основаніямъ, указаннымъ (для даннаго вопроса) въ текстѣ.

ющая его собственную структуру или природу, необходимый законъ его функцій; во-вторыхъ, соотносящая и связывающая не части одного и того же понятія (то была бы связь аналитическая), а *разныя понятія* присоединяющая къ причинѣ, подъ именемъ дѣйствія, всегда нѣчто новое, въ причинѣ аналитически не содержащееся. Понятіе о такой связи или категорія причинности вносится нашимъ разсудкомъ отъ себя, примышляется ко всѣмъ гипотетическимъ и винословнымъ сужденіямъ („если есть это, есть то-то“; „это есть, потому что есть то“), какъ ихъ подлинная основа или формула. Не то, чтобы Кантъ выводилъ категорію причинности изъ этихъ сужденій,—нѣтъ, категорія въ отношеніи къ этимъ сужденіямъ есть первое и изначальное и само сужденіе наоборотъ, покоится на ней,—но въ этихъ сужденіяхъ или функціяхъ разсудка категорія причинности нами сознается, проявляетъ свою власть надъ нашимъ сознаніемъ и свое значеніе для него. Говоря иначе, категорія причинности заставляетъ связывать, въ формѣ условнаго (и винословнаго) сужденія апостеріори данные элементы мысли именно тою внутренне-необходимою и закономѣрною связью, какая мыслится нами въ понятіи причинности (хотя эта связь аналитически можетъ быть и непонятна),—заставляетъ потому, что только этимъ путемъ вносится въ сознаніе взаимозависимость его элементовъ, чрезъ что только и само оно со всѣми своими функціями становится возможнымъ.

Такова поправка, вносимая Кантомъ въ пониманіе причинности, сравнительно съ раціонализмомъ и эмпиризмомъ. Какова ея научная цѣнность? Представляетъ-ли она дѣйствительное улучшение, сравнительно съ этими послѣдними, и вообще даетъ-ли удовлетворительное понятіе о причинности?

Нельзя не замѣтить и съ перваго взгляда, что нѣкоторое улучшение въ развитіе понятія о причинности взглядъ Канта дѣйствительно вноситъ. Онъ, такъ сказать, отрезвляетъ догматическую мысль,—въ обѣихъ ея формахъ, въ формѣ раціонализма и эмпиризма,—оспариваетъ въ этой области ея право на незаконныя утвержденія и поспѣшныя обобщенія, точно такъ-же, какъ и во всѣхъ другихъ областяхъ знанія. Въ самомъ дѣлѣ, глав-

ная черта, отличающая взглядъ Канта отъ взгляда на причинность предшествующихъ раціоналистовъ, состоитъ въ томъ, что Кантъ вмѣстѣ съ Юмомъ признаетъ непроницаемость для мысли причинной связи, ея „нераціонализируемость“. Это—особенность и вмѣстѣ очевидное улучшение, которое критическая мысль Канта, воспитанная на Юмѣ, вносила въ традиціонные взгляды раціонализма. Въ лицѣ Канта раціонализмъ созналъ необходимость умѣрить свои прежнія догматическія притязанія на апріорное постиженіе всей дѣйствительности изъ однихъ понятій. Въ природѣ и ея процессахъ признавалось теперь зерно, неразрѣшимое въ мысли. Тѣмъ самымъ опытъ возстановлялся въ своемъ значеніи необходимаго источника знанія. Съ другой стороны, и эмпиризму, съ его скептической тенденціею, Кантъ такъ-же ставилъ границу своимъ твердымъ указаніемъ на необходимость для организаціи опыта общеобязательныхъ (а въ частности и причинныхъ) связей. Въ этомъ, повторяемъ, заслуга Канта. Но заслуга,—добавимъ здѣсь-же, предупреждая свой выводъ,—скорѣе отрицательная, чѣмъ положительная. Онъ сказалъ, что доселѣ о причинной связи судили ошибочно; указалъ, почему ее не должно толковать и понимать такъ, какъ понимали прежде, до него; но не договорилъ, *какъ именно* ее нужно понимать. Говоря иначе, его понятіе о причинности представляетъ нѣчто нецелое и какъ-бы недоговоренное.

Возьмемъ, прежде всего, его понятіе о причинности независимо отъ его отношенія къ конкретнымъ случаямъ причинныхъ связей, само по себѣ или,—по терминологіи Канта,—*чистое понятіе* причинности. Причинная связь, по Канту, какъ мы к азали, есть связь синтетическая (полагающая въ дѣйствиіи нѣчто новое, сравнительно съ причиною), необходимая и постоянно-правильная (закономѣрная). Видимъ-ли мы у Канта источникъ этихъ предикатовъ необходимости и закономѣрности? Раціонализмъ давалъ на этотъ вопросъ опредѣленный отвѣтъ, —невѣрный, но опредѣленный и ясный: потому,—говорилъ онъ, —мы вводимъ въ опредѣленіе причинности признакъ необходимости, что въ понятіи причины уже аналитически дано, и можетъ быть открыто дѣйствіе, которое именно потому и необходимо, что въ ней содержится и изъ нея вытекаетъ, равно

какъ и наоборотъ, въ дѣйстви, путемъ анализа, всегда можетъ быть открыта причина, такъ какъ дѣйствіе всегда имѣетъ съ своею причиною нѣчто общее. Повторяемъ, отвѣтъ невѣрный, но опредѣленный. У Канта и этого нѣтъ,—нѣтъ вообще никакого отвѣта. Отрицая аналитическую связь причины и дѣйствія, онъ тѣмъ самымъ дѣлалъ невозможнымъ логическое оправданіе вводимаго имъ въ содержаніе понятія признака необходимости. Не можетъ-ли тутъ, однако, помочь справка о происхожденіи понятія (категоріи) причинности, какъ необходимой синтетической связи? Категорія причинности заложена въ структурѣ нашего разума, какъ необходимое условіе опыта: не достаточно-ли этого, чтобы объяснить и оправдать ее? Не объясняетъ-ли намъ эта справка о происхожденіи категоріи, почему мы должны мыслить причинную связь, какъ необходимую, законмѣрную и синтетическую? Трудно связать эти двѣ стороны вопроса (происхожденіе и логическое содержаніе категоріи),—особенно въ кантовской постановкѣ. Вѣдь мы не знаемъ, какъ мы получаемъ категорію причинности. Мы ея не образуемъ, но она дана намъ. *Какъ*,—мы не знаемъ. Это—фактъ и ничего больше, законъ разсудка, властный, роковой, но непонятный со стороны своей обязательности ¹⁾. Итакъ, темное и непроницаемое по своему логическому содержанію, понятіе (категорія) причинности таинственно и со стороны своего происхожденія. Остается теперь одно средство объяснить и оправдать категорію причинности, съ основнымъ признакомъ ея содержанія,—съ понятіемъ необходимости связи. Это—выясненіе *мотивовъ*, которые заставляютъ насъ руководствоваться этимъ, хотя неяснымъ по содержанію и таинственнымъ по происхожденію, понятіемъ. Каковы эти мотивы? Кантъ, какъ мы зна-

¹⁾ „Вполнѣ естественно,—говорятъ вѣрный и проницательный истолкователь критицизма, проф. А-дръ И. Введенскій,—что сознаніе должно быть подчинено какому-нибудь закону; а какому именно—это можно только констатировать, а отнюдь не объяснить... Поэтому намъ остается признать этотъ законъ, какъ фактъ, который намъ засвидѣтельствованъ сознаніемъ, не дѣлая никакихъ попытокъ объяснить этотъ фактъ“. (Опытъ построенія теоріи матеріи, стр. 52—3). То же вполнѣ примѣнимо, съ критической точки зрѣнія, въ частности и къ понятію причинности.—см. у Юркевича: „Разумъ по ученію Платона и опытъ по ученію Канта“ (Моск. Университ. Извѣстія, 1865, № 5-й, стр. 364 слѣд.)

емъ, отвѣчаетъ на этотъ послѣдній вопросъ такъ: категорія причинности (равно какъ и другія категоріи) есть условіе (одно изъ условій) жизни нашего сознанія,—одинъ изъ необходимыхъ способовъ усвоенія и организаціи эмпирически даннаго матеріала, выраженіе синтетизирующей, усвояющей и организующей силы нашего духа. Правда, для насъ эта категорія не прозрачна и подлиннаго источника ея мы не видимъ; но мы знаемъ, что безъ этой дѣятельности, безъ этого свойства или силы нашего духа, мы не могли-бы проявлять себя и жить, какъ существа мыслящія, въ своей разсудочной дѣятельности. Наше познаніе потому только и осуществляется, что элементы дѣйствительности мы связываемъ необходимою связью (причинности и другихъ категорій). Этотъ-то мотивъ для признанія нашимъ сознаніемъ власти категоріи причинности надъ собою и есть, по смыслу Кантовой философіи, въ концѣ концовъ, ея оправданіе. Однако, и этимъ отвѣтомъ вполнѣ удовлетвориться трудно. Что такая мотивировка понятія можетъ до нѣкоторой степени служить его оправданіемъ,—это отчасти вѣрно ¹⁾, но оправданіемъ лишь *въ смыслѣ*, такъ сказать, *юридическомъ*, а не логическомъ. Вѣдь и при мотивировкѣ понятія, какова-бы она ни была, я *не понимаю*, почему я долженъ считать его истиннымъ и руководствоваться имъ: оно продолжаетъ оставаться для меня чѣмъ-то какъ-бы отвлѣченнымъ наложеннымъ на мое сознаніе, помимовольнымъ и роковымъ, чуждымъ ему. Это, конечно, въ духѣ Кантовой системы и въ частности въ духѣ его ученія о причинности; но тѣмъ не менѣе едва-ли многіе удовлетворятся такою постановкою дѣла. Опредѣлять понятіе причинности признакомъ, который хотя и можно обосновывать на нѣкоторыхъ косвенныхъ ображеніяхъ, но который, говоря строго, не имѣетъ даже опредѣленнаго логическаго содержанія, не значитъ доводить разъясненіе дѣла до конца.

Возьмемъ теперь понятіе причинности *въ его конкретномъ*

1) Если, однако, мы признаемъ, что категорія причинности есть необходимое условіе жизни нашего сознанія. Но это еще вопросъ. Мы пока не затрогиваемъ этого вопроса; но далѣе увидимъ, что его положительное рѣшеніе далеко не такъ несомнѣнно и безспорно, какъ, повидимому, казалось Канту (см. гл. II настоящаго изслѣдованія).

примѣненіи. Уже и заранѣе можно, конечно, ожидать, что примѣненіе понятія, столь темнаго по содержанію, таинственнаго по происхожденію и шаткаго по мотивировкѣ, какъ Кантовское понятіе причинности, создастъ на практикѣ большія затрудненія. И дѣйствительно, разъясненія Канта по этому второму вопросу приводятъ къ большимъ трудностямъ. Вѣдь единственнымъ признакомъ, по которому мы можемъ распознавать въ каждомъ данномъ частномъ случаѣ причинную связь, служить по Канту постоянство и правильность временнаго слѣдованія дѣйствія за причиною (Кантъ по этому вопросу въ сущности вполнѣ стоитъ на точкѣ зрѣнія Юма). Именно постоянство временнаго слѣдованія уполномочиваетъ насъ, по Канту, въ извѣстныхъ случаяхъ констатировать причинную связь ¹⁾. Но съ другой стороны, какъ извѣстно, постановка временнаго слѣдованія событій, по ученію этого философа, обусловлена ихъ причинною связью. Только причинная связь событій, въ концѣ концовъ, ручается, по Канту, за то, что одно событіе (причина) имѣетъ и должно имѣть мѣсто въ одинъ моментъ времени А, тогда какъ другое (дѣйствіе) въ непосредственно слѣдующій моментъ В. Служа однимъ изъ условій сознанія, категорія причинности въ частности служитъ условіемъ или средствомъ постановки и временнаго порядка связываемыхъ ею событій ²⁾. Но если такъ, то не запутываемся-ли мы въ противорѣчіе?—Именно такъ, какъ извѣстно, и смотрѣлъ на аргументацію Канта Шопенгауеръ. Онъ видѣлъ въ ней „очевидный кругъ“. Позднѣе многіе (наприм., Вундтъ, Кёнигъ и др.) брали Канта подъ свою защиту отъ этого обвиненія въ *petitio principii* ³⁾. Но обыкновенно

1) Такъ въ ученіи „о схематизмѣ чистаго разсудка“.

2) Такъ при разъясненіи „аналогій“.

3) „...Упрекъ Шопенгауера, однако, неоснователенъ. Общее условіе, подъ которымъ только и можетъ быть намъ дано слѣдованіе (чреда) явленій, еще отнюдь не включаетъ въ себѣ частнаго преемства ихъ, которое необходимо должно быть дано намъ чрезъ опытъ“ (Вундтъ: *Logik*, 2-е auflage, S. 591).... Шопенгауеръ видѣтъ кругъ въ томъ обстоятельствѣ, что познаніе объективности временнаго слѣдованія ставится въ зависимость отъ понятія причинности, а съ другой стороны единственнымъ критеріемъ этого послѣдняго должна быть по Канту данная преемственность явленій. Но ничто не препятствуетъ въ послѣднемъ случаѣ ду-

эта защита ведется довольно сдержанно и потому недостаточно убедительна. Доказывая, что у Канта нѣтъ круга, его защитники, однако, признають и иногда ясно выражаютъ, что у Канта остается нѣкоторая темнота, шаткость, недоговоренность. Да иначе и быть не можетъ. Въ самомъ дѣлѣ, приведемъ къ ясности занимающій насъ теперь вопросъ: по какому признаку въ томъ или другомъ частномъ случаѣ мы можемъ, съ точки зрѣнія Канта, констатировать наличность причинной связи? На основаніи опытно наблюдаемаго постоянства временнаго слѣдованія событій? Но тогда мы придемъ къ точкѣ зрѣнія Юма, несостоятельность которой созналъ уже самъ Кантъ: не всякая постоянная связь есть связь причинная, но лишь та, которая можетъ быть подведена подъ понятіе связи необходимой. Но какъ можетъ состояться такое подведеніе, такая субсумпція, когда понятіе необходимости причинной связи не опредѣлено ясно со стороны своего логического содержанія? Если здѣсь и нѣтъ безвыходнаго круга, то во всякомъ случаѣ здѣсь не менѣе трагичное положеніе,—положеніе путника, осужденнаго блуждать въ мірѣ опыта, на поискахъ причинныхъ связей, безъ надежнаго компаса, которымъ въ данномъ случаѣ очевидно могло-бы быть лишь логически точное опредѣленіе понятія причинности, раскрытіе подлиннаго смысла введеннаго въ это понятіе признака необходимости ¹⁾).

мать прежде всего о субъективномъ отношеніи слѣдованія въ аппрегенсіи, какое отношеніе затѣмъ (вслѣдствіе частаго повторенія), чрезъ субсумпцію (подчпненіе) подъ категорію причинности возвышается на степень объективнаго слѣдованія“ (*König*, op. cit., B. I, S. 313).

¹⁾ Это, впрочемъ, не отнимаетъ у взглядовъ Канта своей доли значенія въ исторіи установки понятій о причинности. Есть въ вопросѣ одна сторона, которая именно Канту обязана тѣмъ, что она выступила къ свѣту яснаго сознанія. Это именно вопросъ объ отношеніи причинности и времени. Причинная связь совершается-ли во времени или она вѣвременно?—вотъ вопросъ, который именно съ Канта и главнымъ образомъ благодаря ему былъ поставленъ въ своей опредѣленной формѣ. И въ отношеніи къ этому частному вопросу, какъ въ отношеніи къ вопросу о причинности вообще, Кантъ стоялъ предъ дилеммой, которая была завѣщана ему предыдущею исторіей вопроса. Рационализмъ понималъ причинную связь по типу отношенія логическаго слѣдованія одной мысли изъ другой и, такъ какъ логическая связь, по самой природѣ своей, вѣвременно (выводъ уже данъ въ посылкѣ,—слѣдовательно, одновременно съ нею), то и причинная связь, съ точки зрѣнія рационализма, естественно должна быть постано-

Въ заключеніе анализа Кантовскаго понятія о причинности замѣтимъ, что, подобно тому, какъ у эмпириковъ прорывается иногда какъ-бы невольное выраженіе взгляда на причинность, какъ на порожденіе или произведеніе дѣйствія причиною, такъ точно и къ теоріи Канта можно, такъ сказать, подобрать другой музыкальный ключъ, настроить ее на другой тонъ, при чемъ и она окажется не столь далекою отъ только-что указаннаго (волюнтаристическаго) толкованія причинности, какъ можно думать сначала. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь и по Канту причинность есть проявленіе синтетизирующей и усвояющей *дѣятельности* нѣкоторой психической *силы*, называемой разсудкомъ: разсудокъ *порождаетъ, производитъ* категорію причинности и, внося ее въ многообразіе ощущеній, отчасти производитъ и самыя внѣшнія явленія, равно какъ и ихъ порядокъ, соотношеніе. А въ такомъ случаѣ его дѣятельность можетъ быть разсматриваема, какъ *самый типичный и непосредствен-*

ковываема какъ одновременная („причина и дѣйствіе одновременны“). Съ другой стороны, эмпиризмъ опрехѣлялъ причинность, какъ постоянное слѣдованіе событій и, очевидно, долженъ былъ разсматривать ее, какъ временный процессъ („причина и дѣйствіе не одновременны, но послѣднее всегда слѣдуетъ за вторымъ“). Какъ выйти изъ этой дилеммы? Кантъ, вообще болѣе счастливый въ постановкѣ вопросовъ, чѣмъ въ ихъ рѣшеніи, и въ данномъ случаѣ даетъ такой отвѣтъ, который никакъ не можетъ быть отнесенъ къ числу исполнѣсныхъ. Даже кантіанецъ Кёнигъ, какъ единомышленникъ, относящійся къ Канту въ общемъ весьма благопріятно и по многимъ вопросамъ берущій его подъ свою защиту, признается, что Кантъ здѣсь прибѣгаетъ къ нѣкоторой фикціи (Band I, S. 317). „Но если оставить въ сторонѣ трудности искусственной и шаткой Кантовской терминологіи и войти въ зерно его мысли, то окажется, что понятія одновременности и временнаго слѣдованія причины и дѣйствія, которыя, повидимому, находятся между собою въ рѣшительномъ противорѣчіи все-же могутъ быть на почвѣ его философіи примирены, такъ какъ оба находятъ свое относительное оправданіе въ его ученіи о трансцендентальныхъ условіяхъ познанія“ (ibid., S. 316). Какъ отношеніе умопостигаемое, принадлежащее къ поуменальному міру, причинность одновременна (вѣвременно); но какъ отношеніе реализованное, осуществленное въ мірѣ явленій („эмпирическая реальность“) и удостоверяемое чувствами, оно подчиняется закону временнаго слѣдованія. Говоря иначе, это—двѣ различныхъ точки зрѣнія на одинъ и тотъ-же процессъ: умопостигаемая и эмпирическая. Повторяемъ, взглядъ Канта по занимающему насъ теперь вопросу допускаетъ много различныхъ толкованій и еще больше способенъ возбудить возраженій; но заслуга Канта уже и въ томъ, что онъ выдвинулъ этотъ вопросъ на очередь, сообщилъ ему точную постановку и намѣтилъ нѣкоторые изъ возможныхъ типовъ его рѣшенія.

но известный случай причинности, т. е., произведенія, порожденія нашей душою нѣкоторыхъ явленій (въ сферѣ знанія, а чрезъ это и въ самой познаваемой дѣйствительности). Тогда придется измѣнить и самую точку зрѣнія на Кантовскую теорію причинности ¹⁾. Тогда, если, т. е., принять за основной типъ всѣхъ причинныхъ связей внутреннюю причинность, проявляющуюся въ дѣятельности разсудка,—тогда можно будетъ вложить реальный смыслъ и во всѣ тѣ выраженія Канта, которыя теперь иногда очень затрудняютъ пониманіе, каковы выраженія: *дѣйствіе*, *сила* и пр. И ихъ можно будетъ истолковать тогда по типу внутренней причинности. Однако, здѣсь нельзя уже ограничиваться внѣшними поправками къ теоріи Канта, но необходимо еще разъ сдѣлать перестановку вопроса и рассмотреть его съ новой точки зрѣнія,—съ той именно, намеки на которую, какъ теперь оказывается, можно находить у эмпириковъ точно такъ-же, какъ и у Канта, словомъ съ точки зрѣнія философіи воли (волюнтаризма).

4. *Положительное рѣшеніе вопроса: установка понятія о причинности съ точки зрѣнія философіи воли.*

Приведемъ въ ясность результатъ, до котораго довело насъ предыдущее изученіе вопроса. Разсудокъ, съ своимъ требованіемъ очевидности, устанавливаетъ логическую схему или формулу отношенія причины къ дѣйствию, но по самому существу дѣла не можетъ „раціонализировать“ причиннаго отношенія, не можетъ выяснить всѣхъ причинныхъ моментовъ, такъ какъ реальная причинная связь гораздо сложнее логической и не сводима къ логическому слѣдованію понятій одного изъ другаго: слѣдовательно, для раціоналистической философіи остает-

¹⁾ Проф. Л. М. Лопатинъ тонко замѣчаетъ: „Кантъ изображаетъ всякую причинность, какъ выраженіе синтетической дѣятельности нашего разсудка, видитъ въ пей лишь способъ нашего ума усвоивать чувственный матеріалъ; но чрезъ это за нашимъ разумомъ онъ признаетъ синтетизирующую дѣятельность и усвоюющую силу, которыя оказываются реальными причинами даннаго строя нашего опыта; но тогда причинность уже не только форма нашего пониманія, но и дѣйствительное свойство нашего понимающаго субъекта; она не только во все влосется мыслию, она существуетъ раньше всякой мысли, какъ условіе ея возникновенія“ (*Положительныя задачи философіи*, т. II, стр. 143).

ся въ реальной причинной связи нѣкоторый необъяснимый, темный остатокъ. Съ другой стороны, эмпиризмъ, устанавливая постоянство внѣшняго совпаденія или слѣдованія дѣйствія за причиною, опять таки по самому существу дѣла, не можетъ вскрыть ихъ внутренней связи, такъ какъ, при своихъ принципахъ и критеріяхъ познанія, онъ признаетъ доступною изученію лишь внѣшнюю сторону вещей: слѣдовательно, и для эмпирической философіи въ реальной причинной связи остается нѣкоторый темный, необъяснимый остатокъ. Такимъ образомъ, при всемъ своемъ различіи, раціонализмъ и эмпиризмъ въ ученіи о причинности въ сущности страдают однимъ и тѣмъ же недостаткомъ, который въ нѣкоторомъ условномъ смыслѣ можно назвать *формализмомъ*: ни тотъ, ни другой не затрогиваютъ внутренняго зерна или существа причиннаго отношенія, оставаясь одинъ (раціонализмъ) на внѣшней, формально-логической сторонѣ его, а другой (эмпиризмъ) на столь же внѣшней и поверхностной, сторонѣ—временно-пространственной. Этотъ результатъ раціоналистическаго и эмпирическаго развитія причинности ясно формулировалъ критицизмъ (Канта) и въ этомъ его значеніе.

Итакъ, объясненіе причинной связи и установка понятія о причинности пока еще незакончены. Именно недостаетъ еще одного элемента, безъ котораго причинное отношеніе представляетъ пока нѣчто подобное незамкнутой электрической цѣпи. Но какъ найти этотъ недостающій элементъ? Общее указаніе пути, на которомъ слѣдуетъ его искать, сдѣлано уже въ нашемъ предыдущемъ изслѣдованіи: чтобы найти недостающее звено и, такимъ образомъ, замкнуть цѣпь причинной связи, необходимо разсматривать эту связь не съ внѣшне-разсудочной и не съ внѣшне-опытной стороны, вообще не извнѣ, но изнутри,—необходимо *протожовати* ее при помощи понятія о *производящемъ дѣйствіи или силѣ*. Два событія А и В встрѣчаются въ нѣкоторой точкѣ С. Разсматривая этотъ фактъ извнѣ, разсудкомъ или внѣшнимъ чувствомъ, я не могу дать себѣ въ немъ полного отчета и рѣшить, въ какой мѣрѣ эта встрѣча событій внутренне необходима, т. е., не могу отграничить причинной связи отъ всякой другой. Нужно перемѣ-

нить, такъ сказать, точку или уголъ зрѣнія, какъ-бы самому перемѣститься въ С, такъ чтобы А и В были моментами одного связнаго, проходящаго какъ-бы чрезъ меня, и потому внутренно и непосредственно мнѣ извѣстнаго, процесса: тогда, если я и не пойму разсудочно этой причинной связи А и В, то переживу ее, испытаю своею волею. Говоря иначе, я вставляю тогда въ причинную связь образованный по типу моей воли элементъ или звено (дѣйствіе, сила и пр.) и такимъ образомъ для меня опредѣлится тотъ Х (иксъ), который оставался темнымъ элементомъ въ причинной связи, какъ для раціонализма, такъ и для эмпиризма. Самый актъ воли логически для меня не прозраченъ; но, не смотря на это, онъ не есть для меня что-либо чуждое и темное, такъ какъ онъ постоянно переживается мною и извѣстенъ мнѣ внутренно, какъ данный во всѣхъ актахъ моей внутренней жизни и вотъ почему именно, вставляя его или аналогичный ему элементъ въ цѣль причинныхъ моментовъ, я убѣжденъ, что тѣмъ самымъ объясненіе причинной связи закончено и процессъ исчерпанъ. Здѣсь нѣтъ „раціонализированія“ процесса, *разсудочной* понятности, но есть понятность другаго рода,—болѣе близкая и непосредственная. Изъ всѣхъ случаевъ причинной связи я истолковываю одинъ, мнѣ непосредственно и всего лучше извѣстный, и по его типу истолковываю всѣ другіе случаи,—переношу его на эти послѣдніе. Такимъ образомъ, на этой точкѣ зрѣнія внутренняя или психическая причинность, такъ сказать, даетъ мнѣ тотъ ключъ или алфавитъ, при помощи котораго я оказываюсь въ состояніи прочитывать и протолковывать непонятныя мнѣ ни съ какой иной точки зрѣнія причинныя отношенія всюду, гдѣ я ихъ ни встрѣчаю.

Попытки установить понятіе о причинности при свѣтѣ внутренняго опыта и именно на почвѣ философіи воли проходятъ черезъ все наше столѣтіе. Но главная заслуга въ этомъ отношеніи принадлежитъ знаменитому французскому психологу и метафизику,—Мэнъ-де-Бирану. Онъ первый развилъ этотъ принципъ съ достаточною отчетливостью, вопреки эмпиризму Юма, съ одной стороны, и апріоризму Лейбница и Канта, съ другой, и далъ толчокъ мысли именно въ этомъ направленіи. Но-

вѣйшія теоріи того же типа отличаются отъ ученія Бирана лишь по степени ясности и отчетливости, но не по существу. Поэтому намъ необходимо здѣсь прежде всего ознакомиться съ ученіемъ Бирана ¹⁾).

Сущность взгляда Бирана на занимающій насъ вопросъ кратко можетъ быть выражена такъ. Источникомъ идеи причинности служитъ чувство усилія,—то своеобразное чувство, которое составляетъ глубочайшее основаніе всей нашей жизни и которое извѣщаетъ насъ, что постоянное, живое и свободное усиліе составляетъ самое наше существо, наше я и стоитъ въ непрестанномъ внутреннемъ отношеніи къ своимъ проявленіямъ, къ актамъ сознанія—*порождаетъ* ихъ. Говоря иначе, наше я по своей природѣ (и этимъ, по Бирану, его природа даже исчерпывается) есть производящая, творящая энергія. Въ каждомъ актѣ своего обнаруженія, оно сознаетъ себя непосредственно, какъ причину этого акта или внутренней модификаціи. Въ чувствѣ усилія воля и ея актъ даны вмѣстѣ и мы непосредственно чувствуемъ или сознаемъ ихъ, какъ причину и дѣйствіе. Простѣйшій и очевиднѣйшій случай этой внутренней причинности есть усиліе мускульное: я хочу двинуть рукою и движеніе выполняется,—здѣсь причина и дѣйствіе для меня внутренне извѣстны; чрезъ чувство собственнаго усилія я непосредственно знаю, что это именно я, а не кто либо иной, выполняю движеніе и что движеніе находитъ свою объясняющую причину именно въ моей свободной волѣ, въ моемъ усиліи. Эта внутренняя причинная связь нашихъ состояній съ нашею волею, какъ ихъ объясняющею причиною, открывается намъ и во всѣхъ другихъ обнаруженіяхъ нашей жизни, какъ непосредственный и достовѣрно извѣстный фактъ. Такимъ обра-

¹⁾ Ученіе Мэнъ-де-Бирапа о причинности изложено имъ главнымъ образомъ въ слѣдующихъ его сочиненіяхъ: 1) въ *разборѣ лекцій Ляромьера* (т. 4-й изд. Кузена, стр. 241 и слѣд.) и въ *отвѣтахъ на аргументы Юма* (ibid., 363 слѣд.); 2) въ *Essai sur les fondements de la psychologie* (т. 1-й изд. Навиля, 1859 г., стр. 246 и слѣд.); 3) въ *Rapports des sciences naturelles avec la psychologie* (изд. Alexis Bertrand'a, 1887 г., стр. 146—288—обстоятельный трактатъ). Лучшая монографія о Биранѣ, въ которой полно изложено и ученіе о причинности, принадлежитъ Gérard'y: *Maine de Biran, Essai sur sa philosophie*, Paris, 1876. p.p. 305—352.

зомъ, причина можетъ быть опредѣлена, какъ „*внутренняя производящая сила*“. Понятіе произведенія, порожденія или опредѣленія является, такимъ образомъ, основнымъ признакомъ въ понятіи причинности. Испытывая усилія, я, если только обращаю на совершающійся во мнѣ процессъ достаточное вниманіе, непосредственно чувствую и воспринимаю свою дѣятельность, какъ причинную мощь или энергію, которая переводитъ свободное опредѣленіе нашего я въ дѣйствіе (въ чемъ бы оно ни состояло,—въ движеніи-ли того или другаго тѣлеснаго органа, въ мышленіи, въ воспоминаніи, въ актѣ вниманія и т. д.), образуя какъ-бы узелъ, связующій между собою какъ различныя состоянія моего сознанія, такъ и состоянія моего сознанія съ органическими движеніями,—связывая мысль и движеніе, начало психическое и физическое.

Достоинство всякой теоріи познается изъ сопоставленія ея съ другими,—по той легкости, съ какою, при ея помощи, устраняются въ данномъ вопросѣ затрудненія, не устранимыя съ другихъ точекъ зрѣнія. Биранъ былъ убѣжденъ, что его ученіе имѣетъ именно такое преимущество сравнительно съ пониманіемъ причинности эмпирическимъ и рационалистическимъ.

Эмпиризму Биранъ доказывалъ, что только вводимое имъ опредѣленіе причины, какъ производящей силы (усилія), даетъ возможность отграничить причинность отъ внѣшняго и случайнаго совпаденія, какъ это инстинктивно чувствовали и сами эмпирики, уже начиная съ Бэкона; они наталкивались на вѣрный путь, но считали его черезчуръ легкимъ и наивнымъ. Правда, мы не понимаемъ, какъ именно сила производитъ дѣйствіе; но это такъ и быть должно. Желая *представить*, напр., какъ воля движетъ члены (самый типичный примѣръ причинной связи), мы хотимъ невозможнаго: элементы, которые мы хотимъ связать въ представленіи, инородны,—одинъ внутренней природы и можетъ быть только воспринимаемъ во внутреннемъ чувствѣ, а другой внѣшній—представимый. Чтобы связать ихъ въ одномъ представленіи, необходимо привести ихъ къ общему типу,—разсматривать оба члена или изнутри или совнѣ; но это, очевидно, невозможно. Да въ этомъ нѣтъ и надобности. Достоинство факта (т. е., причиннаго дѣйствія воли на ор-

ганизмъ) нисколько не увеличилась бы, если бы мы представили себѣ процессъ со всею отчетливостію. Но и не понимая, какъ осуществляется причинное отношеніе, мы все же имѣемъ объ немъ самое достовѣрное чувство, которое и служить надежной основой для понятія.

Рационалистамъ Биранъ отвѣчаетъ, что признавать понятіе о причинности чѣмъ-то въ той или другой формѣ заложеннымъ въ душѣ значитъ начинать ех *abrupto* и предпочитать ясному факту смутное и таинственное ученіе о какихъ-то скрытыхъ сущностяхъ или потенціяхъ, недоступныхъ ближайшему изученію. Это значитъ разсѣкать вопросъ, а не рѣшать его. Справка съ внутреннимъ опытомъ рѣшаетъ вопросъ ясно и нѣтъ надобности прибѣгать къ теоріи врожденности: „вся таинственность понятія *a priori* разсѣвается предъ свѣтомъ внутренняго опыта, который учитъ, что идея причины имѣетъ свой первоначальный и единственный типъ въ чувствѣ собственнаго я, которое тождественно съ чувствомъ усилія,—типъ весьма ясный въ своемъ источникѣ, хотя и затемняемый и искажаемый образами, съ которыми онъ входитъ въ сочетаніе“ ¹⁾.

Мысль Бирана, выставленная рельефно, хотя и не раскрытая въ подробностяхъ, глубоко залегла въ основу ученія всей французской философіи о происхожденіи и содержаніи понятія о причинности и мало по малу достигла отчетливой и хорошо мотивированной формы. Мы остановимся здѣсь лишь на двухъ поправкахъ къ ученію Бирана, сдѣланныхъ выдающимися современными мыслителями Франціи: Фулье и Фонсерри-вомъ; при этихъ двухъ дополненіяхъ, мысль школы, основанной Бираномъ, выступаетъ со всею отчетливостью.

Поправка Фулье вызвана довольно ощутительною односторонностью въ ученіи Бирана о причинности,—односторонностью, которая замѣтна уже при бѣгломъ ознакомленіи съ нимъ: указывая на усиліе, какъ на типъ, и на чувство усилія, какъ на источникъ понятія о причинной связи, самое усиліе Биранъ понимаетъ довольно односторонне,—главнымъ образомъ (хотя и не исключительно), какъ *усиліе мускульное*, между тѣмъ какъ

¹⁾ *Oeuvres inédites*, ed. Naville, t. I, p. 258.

самъ-же онъ ясно видѣлъ и разъяснялъ, что связи мускульнаго ощущенія съ движеніемъ мы не воспринимаемъ непосредственно, не представляемъ и не повимаемъ: она несомнѣнно существуетъ, но мы не испытываемъ ея и не знаемъ, какъ она осуществляется. Но какъ-же,—спрашивается,—при такомъ условіи, она можетъ быть *типомъ* причинной связи?—Отвѣта у Бирана нѣтъ. Фулье именно въ данномъ отношеніи и дополняетъ ученіе Бирана, чрезъ то освобождая его отъ односторонности и въ этомъ значеніе его теоріи.

Центръ тяжести въ теоріи Фулье ¹⁾ есть различіе двухъ видовъ или формъ причинности: *имманентной* и *транзитивной* (которыя у Бирана, если и не совсѣмъ смѣшиваются, то различаются не достаточно отчетливо). Я дѣлаю усиліе удержать въ сознаніи полученную мною идею: это причинность имманентная. такъ какъ я здѣсь остаюсь внутри своего сознанія, актъ моей воли не переходитъ извнутри вовнѣ. Я двигаю рукою: это—случай причинности транзитивной, такъ какъ актъ моей воли въ данномъ случаѣ выразился вовнѣ, перешелъ въ извѣстный внѣшній эффектъ („эффектуація“, по терминологіи Фулье). Въ первомъ случаѣ я имѣю непосредственное сознаніе о своемъ дѣйствіи, какъ чистой активности, которая остается въ субъективной сферѣ и не обращена ни на что внѣшнее, не переходитъ ни на какой внѣшній мнѣ предметъ, на что-либо пассивное, воспринимающее мое дѣйствіе. Во второмъ случаѣ имѣетъ мѣсто отношеніе, связь нѣкотораго дѣятеля (моей воли) съ предметомъ ему внѣшнимъ и пассивнымъ (инертный членъ моего организма). *Какъ* переходитъ дѣйствіе съ одного на другой,—этого я непосредственно не сознаю и сознать не могу, такъ какъ для этого мнѣ слѣдовало бы „быть въ одно и то же время и дѣятелемъ и страдательнымъ объектомъ дѣйствія, самимъ собою и въ то же время другимъ“, но мое сознаніе мнѣ ясно говоритъ, что въ каждый данный моментъ я *или* только дѣйствую *или* только страдательно воспринимаю дѣйствіе: въ случаѣ какаго либо внѣшняго воздѣйствія на меня, я испытываю эффектъ, но не воспринимаю непосредственно

¹⁾ *Alfred Fouillée: La psychologie des idées—forces, t. II, p.p. 169—175.*

внѣшняго дѣйствія; наоборотъ, когда я самъ дѣйствую, я вижу внутреннее дѣйствіе безъ внѣшняго эффекта (о которомъ узнаю лишь по ощущенію обратнаго толчка, непосредственной-же связи между ними не вижу). Отсюда слѣдуетъ, что Мэнъ-де-Биранъ ошибочно находилъ въ чувствѣ усилія какъ-бы какое-то откровеніе транзитивной причинности, въ которой даны „два термина и ихъ связь“: термины даны (одинъ, причина, внутренно и непосредственно, а другой, дѣйствіе—во внѣшнемъ ощущеніи), но связи ихъ мы не видимъ,—не видимъ, *какъ* наше дѣйствіе *производитъ* внѣшній эффектъ. Здѣсь есть только постоянство слѣдованія и вотъ почему на этой почвѣ, т. е., указаніемъ на причинную связь актовъ моей воли съ движеніемъ моихъ членовъ нельзя еще опровергнуть Юма, когда онъ утверждаетъ, что причина не производитъ своего дѣйствія. Но Юма опровергнуть вполне можно, если мы перенесемъ вопросъ на другую почву, —станемъ искать источника идеи причинной связи не въ транзитивной причинности, не въ мускульномъ усилии (гдѣ его искалъ, главнымъ образомъ, Биранъ), а въ причинности имманентной, въ усилии психическомъ (котораго опъ касался лишь мимоходомъ): здѣсь мы дѣйствительно откроемъ идею силы, порождающей, необходимо вызывающей своимъ дѣйствіемъ вслѣдъ за однимъ состояніемъ, другое. Въ разъясненіи этой стороны дѣла вся суть теоріи Фулье и вся ея оригинальность, сравнительно съ Бираномъ.

Всматриваясь въ теченіе своей сознательной жизни, мы замѣчаемъ въ ней какъ бы два противоположныхъ теченія: центростремительное (отъ периферіи къ центру) и центробѣжное (отъ центра къ периферіи). Одно исходитъ какъ бы откуда-то извнѣ и направляется къ центру нашей жизни, невольно управляя ея теченіемъ; другое—исходитъ изъ нашего я.—Нѣкоторыя состоянія сознанія (особенно пассивныя) появляются или наступаютъ съ непобѣдимою силою и потому обладаютъ, при своемъ появленіи, характеромъ необходимости. Мы испытываемъ чувство жизни,—чувствуемъ, что живемъ, мыслимъ, желаемъ и т. д. съ такою же необходимостію, съ какою, напр., подчиняемся дѣйствію тяжести, когда надаемъ. Есть, слѣдовательно, въ насъ чувство нѣкотораго принужденія, нѣкоторой субъективной не-

обходимости. При наступленіи внезапной боли, отъ которой мы тщетно хотимъ освободиться, при воспріятіи противодѣйствія, сопротивленія, толчка, удара, при внезапномъ свѣтѣ или звукѣ и въ другихъ подобныхъ случаяхъ это чувство достигаетъ значительной высоты: эти внѣшніе факты даютъ толчекъ всей психической жизни. Въ болѣе-же слабой степени оно сопровождаетъ всѣ состоянія и измѣненія, происходящія въ нашемъ сознаніи. Разнообразныя измѣненія, которыя совершаются въ насъ, слѣдуютъ другъ за другомъ не какъ инертные фантомы, между которыми существуетъ лишь связь абстрактная, которую мы созерцаемъ безразлично, какъ бы предаваясь алгебраическому вычисленію: нѣтъ, ихъ слѣдованіе есть ихъ влеченіе другъ къ другу, переходъ невольный, вынужденный, —связь, которая увлекаетъ насъ невольно, какъ-бы какая-то внѣшняя сила. Мы ясно чувствуемъ, что конецъ одного изъ нашихъ состояній есть начало другого и намъ представляется, будто въ первомъ накопленъ запасъ энергіи, которая, такъ сказать, разряжается во второмъ. Здѣсь не отвлеченная логическая связь, но чувство непосредственное и столь же интенсивное, какъ чувство жизни, часть которой наше сознаніе вѣдь и составляетъ.—Къ этому страдательному состоянію, сознанію принужденія, подчиненія какой то какъ бы отвлѣченной необходимости (центростремительное теченіе нашей жизни) съ другой стороны, присоединяется сознаніе противодѣйствія, необходимости или принужденія, налагаемого нами самими, исходящаго отъ насъ самихъ (теченіе центробѣжное). Мы ясно отличаемъ въ своей сознательной жизни это второе, центробѣжное направленіе отъ перваго, центростремительнаго. Когда мы испытываемъ какое либо желаніе или потребность, въ насъ открывается какъ бы какая-то пустота, которая ищетъ наполненія (сознаніе „боится пустоты“ еще больше, чѣмъ природа). Вотъ почему желаніе какъ бы стремится или движется къ новому, зарождающемуся (желаемому) состоянію. Въ этомъ движеніи души, въ этомъ переходѣ ея отъ прежняго состоянія къ новому, намъ внутренно и непосредственно дана такая *мысли* связь двухъ различныхъ психическихъ терминовъ (состояній), тѣснѣе которой трудно и представить себѣ что либо.—Здѣсь-

то, въ этомъ *порожденіи* однихъ состояній другими въ потокѣ центростремительномъ, равно какъ и центробѣжномъ, и данъ намъ подлинный *типъ причинной связи*. Это непосредственно и постоянно испытываемое нами чувство перехода изъ одного состоянія въ другое и есть подлинный источникъ понятія причинности. Отсюда, изъ субъективно-психологической сферы, мы переносимъ понятіе причинности и на всю внѣшнюю дѣйствительность, почему представленіе причинной связи и является всегда съ характеромъ антропоморфнымъ.

Таковъ взглядъ Фулье. Нетрудно замѣтить, однако, что и его анализъ психической причинности не доведенъ до конца. То „душевное движеніе“, которымъ обусловленъ переходъ изъ одного состоянія сознанія въ другое и которое составляетъ типъ причинной связи,—есть ли оно нѣчто простое, не допускающее дальнѣйшаго разъясненія и анализа, или можетъ быть разложено на элементы? Фулье не ставитъ этого вопроса; но онъ возникаетъ естественно и самъ собою, такъ какъ понятіе „движенія души“ въ логическомъ отношеніи ни какъ не можетъ быть названо вполне удовлетворительнымъ ¹⁾. Этотъ-то, обойденный у Фулье, вопросъ поставилъ и рѣшилъ другой современный французскій психологъ и философъ *Фонсегривъ* ²⁾. Анализъ Фонсегрива, какъ сейчасъ увидимъ, болѣе точенъ.

Начнемъ выясненіе взгляда Фонсегрива съ его собственнаго примѣра. Я ожидаю друга, который долженъ пріѣхать въ каретѣ. Наступила ночь. Я иду на дорогу. Темнота такая, что ничего не видать. Но я насторожилъ слухъ и готовъ различить среди смутнаго ночнаго гула тотъ своеобразный шумъ, который обыкновенно производятъ на сухой дорогѣ конскій топотъ и стукъ экипажа. Что происходитъ въ данномъ случаѣ во мнѣ? Прежде всего я *воображаю* то звуковое ощущеніе, котораго ожидаю и желаю. Затѣмъ *дѣлаю усилие*, чтобы по-

¹⁾ „Движеніе души“ есть символическое выраженіе, имѣющее прямой смыслъ лишь въ примѣненіи къ внѣшнимъ физическимъ процессамъ и отсюда уже перенесенное на процессы внутренние, психическіе. Но логика, какъ извѣстно, за-
прещаетъ прибѣгать при формулировкѣ опредѣленій къ символамъ.

²⁾ *Fonsegrive: la causalité efficiente*, p. p. 18—41, *въ свободномъ изложеніи съ измѣненіями*—(приспособительно къ задачамъ нашей монографіи).

давить звуковыя ощущенія другого характера: я вытѣсняю изъ своего сознанія ощущеніе грохота мельницы, шелеста листьевъ, глухаго шума повозокъ, тихо ползущихъ по косогору, прибоя волнъ недалеко протекающей рѣки и т. д. Такимъ образомъ, въ моемъ сознаніи происходитъ *борьба* между различными образами: я желалъ-бы ничего не слышать, чтобы какъ можно скорѣе и лучше услышать звукъ приближающагося экипажа и вотъ, принимая, такъ сказать, сторону ожидаемаго ощущенія, я напрягаю усиліе, чтобы вытѣснить всѣ сторонніе звуки, которые могутъ заглушить звукъ ожидаемый. Въ своемъ настоящемъ состояніи я, такимъ образомъ, подготавливаю уже будущее. Конечно, я не могу произвольно создать ожидаемаго звука; но, ослабляя противодѣйствующія ему ощущенія, я тѣмъ самымъ косвенно содѣйствую, въ случаѣ появленія экипажа, скорѣйшему воспріятію звука отъ него,—скорѣйшей и легчайшей смѣнѣ даннаго состоянія другимъ, желаемымъ. То же происходитъ и во всѣхъ другихъ случаяхъ психической жизни. Когда я стараюсь припомнить забытое слово, я такъ-же достигаю этого съ помощію усилія, которымъ оттѣсняю изъ сознанія сходныя слова, подготавливая, такимъ образомъ, доступъ въ него слову искомому. Когда я рѣшаю математическую задачу, научную проблему, обдумываю предстоящій мнѣ шагъ, принимаю важное рѣшеніе на тотъ или иной поступокъ,—во всѣхъ этихъ и подобныхъ случаяхъ съ небольшими измѣненіями повторяется то же самое явленіе: усиліе или дѣйствіе, направленное на то, чтобы оттѣснить психическіе акты, не отвѣчающіе нашимъ цѣлямъ, и тѣмъ расчистить почву для актовъ искомыхъ. Мы *усиливаемся*, такъ сказать, *породить* новое желаемое состояніе. Словомъ, эта, психическая причинность, т. е., порожденіе или постановка свободнымъ усиліемъ нашей воли, по мотивамъ, заключающимся въ наличномъ состояніи сознанія, другихъ, новыхъ состояній, повторяясь, проходитъ чрезъ всю нашу сознательную жизнь.

Анализируя теперь приведенные случаи (примѣры) психической причинности, мы найдемъ въ нихъ три основныхъ момента причинной связи.

Моментъ первый: настоящее состояніе, антиципирующее

будущее. Наличное состояніе всегда включаетъ въ себѣ идеально (въ представленіи, желаніи и пр.) нѣкоторое будущее. Насъ постоянно одушевляетъ стремленіе къ будущему, въ которомъ, можно сказать, весь смыслъ и вся суть нашей жизни. Опираясь на прошедшее, мы въ своемъ настоящемъ стремимся реализовать, предвосхищаемое въ мысли, будущее. Эта неискоренимая любовь къ будущему; желаніе его, безъ котораго самая жизнь была-бы, такъ сказать, не въ жизнь, этотъ порывъ къ нему обусловлены оцѣнкой его, какъ нѣкотораго блага. Любовь, эросъ, какъ говорилъ великій Платонъ, есть сынъ бѣдности и богатства. Признаніе будущаго, какъ блага, и недостатокъ этого блага, чувствуемый въ настоящемъ, какъ зло: вотъ подлинныя стимулы нашей жизни, нашихъ усилій, нашей дѣятельности. Чередованіе достигаемыхъ благъ и постоянное желаніе все новаго и новаго блага, блага „высшаго“, по самой своей природѣ, по самому своему опредѣленію, постоянно отступающаго въ даль: вотъ процессъ жизни, въ ряду усилій образующей одно сплошное и непрерывное цѣлое, одинъ причинно связанный процессъ.

Второй моментъ: реализація этого мысленно антиципируемаго или предвосхищаемаго будущаго свободнымъ усиліемъ воли. Усиліе, которымъ обусловлена непрерывность въ жизни сознанія и въ которомъ самое существо нашего я, Фонсегривъ, въ отличіе отъ Бирана, опредѣляетъ такъ, какъ его опредѣляетъ повѣйшая психологія, выразителемъ которой теперь является Фулье,—именно какъ *органическій синтезъ идеи и силы, какъ идею — силу.* Чистаго (безъидейнаго) усилія нѣтъ, какъ нѣтъ и чистой (не включающей волеваго элемента) идеи. Всякое психическое усиліе направлено къ осуществленію чего-нибудь, какой-нибудь, хотя смутной и темной, идеи (представленія) и всякая идея, всякая концепція есть вмѣстѣ съ тѣмъ и сила, стремящаяся къ своей собственной реализаціи. Усиліе, направленное къ реализаціи идеи, достигая отчетливаго сознанія, становится опредѣленнымъ желаніемъ, переходящимъ въ сознательную и опредѣленную дѣятельность. Вотъ почему и можно въ самомъ точномъ и строгомъ смыслѣ говорить объ „актахъ мысли“ (всякая мысль, говоря техническимъ языкомъ новѣйшей

психологіи, есть „актуализація енергіи“). Мысль всегда воплощается въ нѣкоторый тонкій образъ (въ признаніи этого Аристотель, признававшій свои *phantasmata*, сходится съ Кантомъ, создавшимъ теорію „схемъ“ мысли). Образъ-же всегда и непосредственно связанъ съ активностью (всего яснѣе это проявляется въ непосредственномъ отраженіи конкретныхъ образовъ въ мускульныхъ усиліяхъ). Говоря иначе, мысль (= мышленіе) есть живая дѣятельность души и наоборотъ, дѣятельность души всегда проникнута сознаниемъ, мыслью, представленіемъ, всегда (въ нормальномъ, неотуманенномъ страстью и т. д. состояніи, конечно), осмысленна, такъ что съ нѣкоторымъ правомъ можно сказать, что „дѣйствовать значитъ мыслить, а мыслить значитъ дѣйствовать“. Вотъ эта-то дѣятельная мысль или осмысленное усиліе и сопрягаетъ въ нашей психической жизни прошедшее съ будущимъ, порождаетъ будущее изъ прошедшаго, по поводу и подъ вліяніемъ его. Пребывая себѣ равнымъ все время, пока дѣлятся событія, мыслящій актъ непрерывно ставитъ ихъ, одно за другимъ, производитъ, порождаетъ, причиняетъ.

Третій моментъ: новое состояніе. Когда изъ одного психическаго состоянія актами или усиліями мысли образуется другое, новое, то въ немъ всегда оказывается нѣкоторый плюсъ. Находясь, идеально уже въ предыдущемъ состояніи сознанія (антиципація), новое состояніе образуетъ, однако, лишь *одинъ* изъ его моментовъ и при томъ *моментъ подчиненный*, который долженъ еще выдержать борьбу съ другими моментами его, и эта борьба, требующая усилій, напряженія, сопровождается чувствомъ колебанія, неудовлетворенности, иногда даже муки. Но когда усиліе увѣнчалось успѣхомъ, только-что характеризованное тревожное и безпокойное чувство смѣняется чувствомъ покоя и равновѣсія. Это во-первыхъ. Во-вторыхъ, новое состояніе выступаетъ изъ прежней психической связи и осложняется новыми психическими элементами, происходящими отъ новыхъ реальныхъ условій (наприм., въ вышеприведенномъ примѣрѣ—реальнымъ появленіемъ ожидаемаго экипажа). Въ случаѣ-же обнаруженія внутреннихъ процессовъ во-внѣ это

осложненіе становится, конечно, еще значительнѣе. Я пишу, —дѣлаю перомъ на бумагѣ извѣстные знаки, раздѣляю, соединяю ихъ, привожу въ порядокъ и такимъ образомъ на бумагѣ получаютъ извѣстныя предложенія, которыя по смыслу, по своему мысленному, логическому содержанію, совершенно тождественны съ предложеніями, содержащимися или подразумеваемыми въ умѣ; но реально они, очевидно, вполнѣ различны. Механикъ задумалъ идею машины и осуществилъ ее,—построилъ машину: идеально это (мысль или планъ машины содержащійся въ умѣ и воплощенный въ машинѣ) одно и то же, но реально совсѣмъ различное. Наконецъ, въ третьихъ, новое состояніе (дѣйствіе) наступаетъ, очевидно, въ иной моментъ времени. Такимъ образомъ, при идейномъ или мысленномъ тождествѣ новаго состоянія съ прежнимъ, оно реально отъ него отлично и представляетъ сравнительно съ нимъ нѣчто въ собственномъ смыслѣ новое ¹⁾.

Итакъ, смутное понятіе „движенія души“, въ которомъ видѣлъ типъ причинности Фулье, въ болѣе тщательномъ анализѣ Фонсегрива превращается или, лучше сказать, проясняется до отчетливаго и вполнѣ твердо установленнаго *акта мысли* или *проникнутой мыслию дѣятельности* души. Проникнутое мышлею и чувствомъ психическое усиліе, активность, дѣйствіе, воля,—вотъ что мы должны теперь, съ достигнутой точки зрѣнія, признать типомъ связи причины и дѣйствія, составляющей, выражаясь образнымъ языкомъ Платона, ихъ единство въ двойственности. Здѣсь, въ этой связи оказывается теперь и логически прозрачный элементъ (и въ этомъ правъ раціонализмъ), но вмѣстѣ и элементъ логически непрозрачный, хотя, какъ непосредственно переживаемый, не менѣе извѣстный (усиліе и чувство оцѣнки и въ этомъ правъ эмпиризмъ). Въ своемъ сочетаніи оба эти элемента даютъ именно то недостающее звено причинной связи, которое сообщаетъ ей законченность, объясняетъ причину и дѣйствіе не только, какъ внѣшне со-

¹⁾ Выражаясь въ терминахъ Вундта, здѣсь совершенно невозможны „*принципы уравненія*“ (Philos. Studien, S. 108).

принадлежащія части, но и какъ внутренно, органически связанные члены одного цѣлаго.

Этимъ установка понятія причинности доведена до конца. Въ заключеніе своего очерка развитія понятія на почвѣ философіи воли замѣтимъ, что на эту точку зрѣнія, на которой доселѣ стояли главнымъ образомъ мыслители французскіе и англійскіе (наприм., Мансель), въ послѣднее время вступаютъ и нѣмецкіе философы. Такъ авторитетный *Вундтъ*, въ своей, уже не разъ цитованной нами, монографіи, опредѣленно говоритъ, что „психическая причинность есть болѣе первоначальная (d. ursprünglicher), чѣмъ физическая“ (стр. 109—110).

5. Разъясненіе и оправданіе результата предыдущаго изслѣдованія.

Мы установили понятіе причинности. По этому понятію, *причинное отношеніе есть такое, при которомъ нѣкоторое А производитъ, ставитъ своею силою нѣкоторое В*. Сопоставляя это опредѣленіе причинности съ другими, разобранными нами выше, не трудно убѣдиться, что оно болѣе удовлетворяетъ логическимъ требованіямъ, чѣмъ эти послѣднія.

Во-первыхъ, какъ справедливо замѣтилъ уже Бирапъ, это опредѣленіе свободно отъ всякихъ догматическихъ, критически непровѣренныхъ предположеній (вродѣ, наприм., гипотезы врожденности и пр.): оно образовано по указанію опыта и при томъ такого элементарнаго и общезвѣстнаго, который можетъ провѣрить каждый.

Во-вторыхъ, оно удовлетворяетъ основному логическому требованію отъ опредѣленій, по которому опредѣляющее должно быть тождественно съ опредѣляемымъ, должно совпадать съ нимъ, т. е., не быть ни шире ни уже его (чѣмъ, какъ мы знаемъ, равно грѣшатъ и эмпирическое опредѣленіе причинности, смѣшивающее причинное отношеніе съ внѣшнимъ, хотя и постояннымъ совпаденіемъ и потому излишне *расширяющее* понятіе, равно какъ и—раціоналистическое, отождествляющее причинное отношеніе съ логическимъ слѣдованіемъ и потому *суживающее* понятіе о немъ), вслѣдствіе чего установленное нами

опредѣленіе причинности допускаетъ такъ называемое превращеніе („причинная связь есть порожденіе одного событія другимъ, постановка перваго силою втораго“, но и наоборотъ: „порожденіе одного событія другимъ есть причинная связь ихъ“).

Въ-третьихъ, понятіе причинности опредѣлено теперь нами такимъ признакомъ, который хотя и не прозраченъ съ формально-логической точки зрѣнія, однако настолько извѣстенъ намъ внутренно и непосредственно, какъ основной и сопровождающій всю нашу внутреннюю жизнь фактъ (понятіе причинности Биранъ мѣтко называетъ „аксіомою факта“), что подведеніе подъ него частныхъ случаевъ, его конкретное примѣненіе, не представляетъ особенныхъ трудностей.

Въ виду указанныхъ свойствъ, установленное опредѣленіе можно признать удовлетворяющимъ основнымъ научнымъ и логическимъ требованіямъ и цѣлямъ.

Но кромѣ этого, *прямаго* оправданія добытаго нами въ предыдущемъ изслѣдованіи результата, мы можемъ дать ему и оправданіе *косвенное*. Именно, правильность результата, полученнаго прямымъ анализомъ психической причинности, можетъ быть подтверждена, съ одной стороны, *исторією языка*, а съ другой, — *исторією развитія наукъ о природѣ*.

Обратимся сначала къ первой—къ исторіи языка. Здѣсь мы увидимъ, что языкъ сохранилъ въ себѣ ясные слѣды того пути, которымъ шелъ геній человѣчества при выработкѣ понятія о причинности: типомъ и источникомъ идеи причинности, какъ показываетъ анализъ языка, служила именно воля. Вопреки довольно распространенному мнѣнію, новѣйшая филологія показываетъ, что языкъ началъ свое развитіе не съ конкретныхъ элементовъ, а съ абстрактныхъ,—не съ предметовъ, а съ ихъ дѣйствій. Это именно значеніе и имѣютъ такъ называемые корни. Они преимущественно глагольнаго характера. Существительныя образовались уже изъ нихъ. Такъ въ понятіи гуся во всѣхъ индоевропейскихъ языкахъ заложено понятіе шипѣнія (гусь есть существо шипящее и разѣвающее съ этою цѣлью ротъ); въ понятіи волка—глагольное понятіе раздирать, рвать; въ понятіи птицы (одного корня съ вѣтромъ)—понятіе летанія

и т. д. Отсюда слѣдуетъ, что понятіе дѣйствія было первобытному мышленію самое знакомое, а изъ него онъ постепенно вырабатывалъ уже и всѣ другія понятія ¹⁾).

Далѣе, филологическій анализъ предложеній, выражающихъ дѣйствіе предметовъ другъ на друга, показываетъ, что само понятіе дѣйствія—субъективнаго происхожденія (т. е., что типомъ для него служитъ именно актъ воли). Всякую причинную связь мы истолковываемъ по образу своего дѣйствія и это отражается въ нашемъ языкѣ. Я говорю: „солнце свѣтитъ“. Разсматривая въ этомъ сужденіи солнце, какъ дѣйствующую причину, я какъ бы отождествляю его, въ идеальной формѣ представленія, съ собою и, когда дѣлаю это представленіе грамматическимъ субъектомъ причиннаго сужденія, вношу въ него свое я, свои собственные свойства, а я самъ себѣ извѣстенъ именно какъ дѣятель. Отраженіемъ этой подстановки и служитъ согласованіе предиката съ субъектомъ. Согласованіе показываетъ, что выражаемая въ сужденіи причинная связь субъекта съ предикатомъ насквозь проникнута свойствомъ субъекта, а субъектъ (грамматическій) истолкованъ по аналогіи съ моимъ я. На причину или точнѣе на грамматическій субъектъ причиннаго сужденія нами невольно переносится такимъ образомъ воля, которую человѣкъ чувствуетъ въ себѣ при своемъ дѣйствіи. Именно чувство связующей субъектъ и предикатъ силы, аналогичной нашей волѣ, ставитъ ихъ въ отношеніе единства или тождества, которое торжествуетъ надъ ихъ пространственно-временнымъ разъединеніемъ и связываетъ ихъ внутреннею, независимою отъ пространства и времени связью ²⁾).

Скажутъ, быть можетъ: „пусть первобытное невѣжество наполнило неодушевленную природу жизнью и волею, (что и отразилось въ первобытномъ языкѣ); но развитая мысль должна выдѣлать всѣ эти антропоморфные элементы, должна исправить ошибку первобытной мысли и языка“. Это, конечно, вѣрно. Но нельзя думать, будто антропоморфизмъ языка есть сплошная

¹⁾ *Макс Мюллеръ*: Наука о мысли, перев. *Чуйко*, Спб. 1892, Стр. 329 слѣд.

²⁾ *Gustav Gerber*: die Sprache und das Erkennen, Berlin. 1885, Ss. 213 und folg.

ошибка. Языкъ отображаетъ формы, въ которыхъ осуществляется мысль и уже по одному этому нельзя все разомъ считать въ немъ ошибкою. Мы можемъ и должны исправлять ошибки; но при всемъ этомъ, антропоморфизмъ удержится, хотя и въ иныхъ формахъ. Скажемъ ли мы, что „солнце восходитъ и заходитъ“ или что „земля вращается вокругъ солнца и своей оси“, суть дѣла мѣняется отъ этой переменны выраженія мало: явленіе истолковывается все таки по типу нашей субъективной дѣятельности. Подъ вліяніемъ опыта и науки, на мѣсто отдѣльныхъ дѣйствующихъ причинъ или агентовъ (первобытныхъ духовъ или фетишей) мы ставимъ понятія, выражаемые словами: *сила, свойство, развитіе, борьба за существованіе, теплота, притяженіе, электричество, любовь, добродѣтель, страсть* и т. д. Но происходитъ ли отъ этой замѣны улучшеніе,—это еще вопросъ. Мы гипостазуемъ эти абстракты и при всей своей научности относимся къ нимъ съ суевѣріемъ совершенно подобнымъ тому, съ какимъ древній римлянинъ относился къ понятіямъ: *Libertas, Concordia, Spes* и пр., которыя онъ обожествлялъ и которымъ воздвигалъ алтари и храмы. Изгоняемый въ одной формѣ антропоморфизмъ мысли является въ другой. Значить, онъ имѣетъ глубокіе корни. Разумъ злоупотреблялъ антропоморфными представленіями и, подъ вліяніемъ религіозной идеи, превратилъ ихъ въ міеологию: это правда. Но изъ того, что были злоупотребленія, слѣдуетъ ли, что необходимо отрицать въ этомъ способѣ пониманія вещей *всю и всякую истину*? Не слѣдуетъ ли, напротивъ, уже самый фактъ стойкости такого именно способа представленія причинной связи разсматривать, какъ доказательство его правильности,—по крайней мѣрѣ до тѣхъ поръ, пока не представлено важныхъ отрицательныхъ инстанцій, въ качествѣ доказательствъ противнаго? ¹⁾).

Какъ-бы то ни было, естествознаніе, какъ извѣстно, не можетъ обойтись безъ понятія силы. А что такое сила, какъ не

¹⁾ Ср. Gerber, op. cit., s. 224 folg.—Renourier: Traité de logique générale et formelle, t. II, p. 331—2.

абстракція воли? Это та же воля, только лишенная нѣкоторыхъ изъ своихъ признаковъ (свободы, жизни и пр.). До чего сильна у естествовѣдовъ эта склонность къ „актуализаціи“ или антропоморфному пониманію природы,—это видно изъ того, на-прим., что великій авторитетъ естествознанія, Кеплеръ, былъ склоненъ усвоить солнцу вѣчто въ родѣ души: солнце, по его мнѣнію, притягиваетъ къ себѣ элементы міра, какъ-бы нѣкоторая его душа и, только повинаясь силѣ этого притяженія, планеты вступаютъ въ круговращательное движеніе ¹⁾. Гилозоисты не только древнихъ, но и новѣйшихъ временъ ²⁾, какъ извѣстно, надѣляютъ жизнью даже каждую частичку матеріи.

Скажутъ: эта „миѳологія“ несовершенной физики „старого типа“ вовсе не обязательна для физики новаго типа, которая отрекается отъ всякихъ произвольныхъ гипотезъ и стремится быть вполне положительною, позитивною. Изучая паденіе тѣлъ на землѣ и движеніе свѣтилъ небесныхъ, Ньютонъ пришелъ къ выводу, что эти явленія подчиняются однимъ и тѣмъ-же законамъ, которые подлежатъ точному опредѣленію и формулировкѣ. Разъ эти законы установлены, задача физики кончена. А притягиваетъ-ли дѣйствительно солнце, какъ душа міра, планеты или процессъ совершается какъ нибудь иначе,—все это физиковъ, какъ физиковъ, интересоватъ не можетъ: *hypoteses non fingo!* Вотъ,—говорятъ,—истинно научное отношеніе къ дѣлу, принципиально исключающее всякую миѳологію изъ естествознанія. Наблюдати, классифицировать явленія и установить числовые законы ихъ отношеній: вотъ задача естествознанія. Вопросы о дѣйствующихъ причинахъ, силахъ и пр. его касаться не могутъ.

Противъ приведенныхъ соображеній ничего нельзя было-бы возразить, если-бы ими хотѣли лишь отграничить область физики отъ метафизики. Физикъ, конечно, воленъ останавливаться

¹⁾ См. *Maine de Biran: Science et psychologie* (nouvelles oeuvres inédites par *Alexis Bertrand*, Paris, 1837), p. 249 (ср. 240—288, гдѣ превосходно разъяснено отношеніе субъективно-психол. элементовъ къ естественно-научному познанию о причинности).

²⁾ См. нашу, цитованную выше, книгу: „Современное состояніе философіи въ Германіи и Франціи“, ч. I, стр. 82—3.

въ своихъ изысканіяхъ тамъ, гдѣ онъ хочетъ. Этого даже требуетъ законъ раздѣленія научнаго труда. Но когда, развивая эти и подобныя соображенія, хотятъ сказать (какъ это и дѣйствительно часто приходится слышать), что за областью законовъ и числовыхъ отношеній нѣтъ никакой другой стороны въ дѣйствительности, нѣтъ никакихъ причинъ, силъ и т. д., то впадаютъ въ очевидный догматизмъ. Въ самомъ дѣлѣ, изъ того, что *область естествознанія* ограничивается областью законовъ и числовыхъ отношеній, слѣдуетъ-ли, что, кромѣ чиселъ и законовъ, *въ природѣ ничего нѣтъ*? Евда-ли кто станетъ отстаивать въ настоящее время этотъ „пифагореизмъ“. Слишкомъ очевидно, въ самомъ дѣлѣ, что законы охватываютъ лишь внѣшнюю и поверхностную сторону дѣйствительности; что подъ ними остается болѣе глубокая сторона—*реальныхъ вещей и силъ*, область дѣйствующихъ причинъ ¹⁾. Это во-первыхъ. Во-вторыхъ, отрицая область причинъ или, по крайней мѣрѣ, ихъ доступность для изслѣдованія, физики, однако, въ прямое противорѣчіе самимъ себѣ, постоянно вторгаются въ эту область. Условливаясь употреблять понятіе причина лишь *въ смыслъ закона*, т. е., просто въ смыслѣ обобщеннаго факта, они, однако, тихомолкомъ постоянно вводятъ понятіе причины, какъ *производящей силы* или вообще чего-то таинственнаго, неизвѣстнаго. Въ этомъ отношеніи у нихъ замѣчается постоянное колебаніе:

¹⁾ Эрнестъ Навиль, въ своей новой книгѣ: *«Что такое философія»* хорошо выясняетъ это различіе между закономъ и причиною. Законы,—говоритъ онъ,—это идеи; но... идея можетъ осуществляться только при посредствѣ агента, приводящаго ее въ осуществленіе, будетъ-ли то сознательная воля человѣка или безсознательная сила, въ родѣ той, какую мы приписываемъ зародышу растенія. Идея есть выраженіе или уже совершившагося дѣйствія или-же дѣйствія, лишь имѣющаго совершиться, подъ вліяніемъ идеи, которая въ данномъ случаѣ служить для него мотивомъ, но не можетъ быть его производящею причиною или силою. Тяготѣніе есть законъ, но онъ осуществляется не иначе, какъ въ отношеніяхъ, существующихъ *между тѣлами*. Сила въ тѣлахъ, а не въ законѣ. Не законъ тяготѣнія, но присутствіе земли удерживаетъ луну въ ея орбитѣ. Равнымъ образомъ и землю удерживаетъ въ ея орбитѣ солнце, а не законъ тяготѣнія. Монтескье пишетъ: „законы, въ самомъ обширномъ значеніи слова, суть необходимыя отношенія, вытекающія изъ природы вещей“. Причины, образъ дѣйствія которыхъ выражаютъ законы, вотъ реальности въ собственномъ смыслѣ и именно онѣ-то и составляютъ „природу вещей“. *Русскій перев.*, стр. 75—6.

съ одной стороны, будучи не въ состояніи истолковать эту реальную, но таинственную основу дѣйствительности, не умѣя, такъ сказать, справиться съ нею своими средствами, они просто ее игнорируютъ или-же насильственно исключаютъ изъ своихъ расчисленій, какъ элементъ, нарушающій проницаемость внѣшняго міра для мысли; съ другой, такъ какъ идея производящей причины дана въ нашемъ непосредственномъ опытѣ и неотдѣлима отъ него, они постоянно тихомолкомъ и не критически вплетаютъ ее во всѣ свои концепціи. И вотъ это-то противорѣчіе и доказываетъ всего неотразимѣе присутствіе субъективно-психологическихъ элементовъ даже въ развитомъ пониманіи причинъ, чѣмъ косвенно подтверждается правильность и выше выясненнаго генезиса понятія причинности.

Здѣсь мы закончимъ разъясненіе *понятія* о причинности и, въ ближайшей главѣ, попытаемся прослѣдить процессъ его возвышенія въ универсальный законъ.

Алексій Введенскій.

(Продолженіе будетъ).

Идея Бога и безсмертіе души предъ судомъ новѣйшихъ критиковъ.

КАРО, члена Парижской Академіи наукъ.

(Продолженіе *).

Иногда у Ренана,—этого врага формулъ,—мы находимъ формулы, которыя выдаютъ совершенно противоположное происхожденіе. Онъ часто разсуждаетъ, какъ гегельянецъ, чему мы тѣмъ болѣе имѣемъ право удивляться, что онъ не безъ высокоумія объявилъ, будто бы между имъ и Гегелемъ мало общаго. Но въ такомъ случаѣ какъ объяснить такіе неожиданные обороты мысли, какъ, напримѣръ, слѣдующіе и имъ подобные: „Проблема верховной Причины выходитъ за предѣлы нашего пониманія и ускользаетъ отъ насъ; она разрѣшается въ поэмахъ (поэмы эти—религіи), а не въ законахъ: законы физики, астрономіи, исторіи—вотъ единственные законы бытія и они одни вполне реальны.—Истинная теологія есть наука о мірѣ и человѣчествѣ, наука объ универсальномъ процессѣ становленія, приводящая, какъ культъ, къ поэзіи и искусству и болѣе всего къ нравственности. Я вижу божественное гораздо лучше въ природѣ и исторіи, нежели въ отвлеченныхъ формулахъ искусственной теодицеи и онтологіи, стоящей внѣ отношенія къ фактамъ. Абсолютное начало справедливости и разума обнаруживается только въ человечествѣ; рассматриваемое внѣ человечества оно есть лишь отвлеченность; рассматриваемое же въ человечествѣ оно есть реальность. И не говорите, будто форма, въ которую оно облачается человечествомъ, его пят-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 6, за 1896 г.

наетъ и унижаетъ. Нѣтъ: *безконечное существуетъ, лишь принимая конечную форму*. Богъ видитъ себя только въ своихъ воплощеніяхъ". Какъ согласовать всѣ эти гегельянскіе тезисы съ другими, болѣе свойственными Ренану? Я не знаю. Какъ послѣ этого понять то, что онъ говоритъ черезъ одну страницу: „если бы человѣчество обладало только умомъ, то оно было бы безбожно“; „только одно нравственное чувство открываетъ Бога“; „искать Божества въ опытѣ значитъ обманываться“ и т. д.? Безъ сомнѣнія, признать здѣсь вопіющее противорѣчіе не значитъ преувеличивать! Въ самомъ дѣлѣ, что такое это *абсолютное начало справедливости, проявляющееся въ человечествѣ*? Вѣдь тутъ же, рядомъ, намъ говорятъ, что исторія есть сплошной соблазнъ, съ точки зрѣнія нравственности; что въ исторіи нельзя открывать никакого плана. Что такое *эта проблема верховной Причины, разрѣшающаяся въ законахъ физики*, вмѣстѣ съ законами исторіи,—въ этихъ единственныхъ законахъ бытія? Вѣдь намъ только что говорили, что природа молчитъ насчетъ великой тайны; что она не открываетъ Бога; что механическое объясненіе міра непоколебимо въ своемъ основаніи. Какъ, наконецъ, понять, что *божественное*, по Ренану, *ясно открывается въ природѣ и исторіи*? Вѣдь намъ сейчасъ скажутъ на другой страницѣ, что теодицея не можетъ имѣть никакого опытнаго основанія; что она не находитъ никакой поддержки ни въ исторіи, ни въ природѣ. Эти противорѣчія несомнѣнны и притомъ,—что очень важно, они обнаруживаются въ самыхъ существенныхъ пунктахъ. Какъ не прійти читателю въ самое странное неудомѣніе, когда мысль автора колеблется между такими крайностями?

Но оставимъ въ сторонѣ эти поучительныя сближенія и перейдемъ къ разсмотрѣнію самаго ученія. Развѣ Богъ, который выражаетъ законы своей сущности въ физикѣ, астрономіи и исторіи, не есть Богъ гегельянцевъ, тотъ Богъ, къ которому приложима лишь одна форма теологій, именно наука о физическомъ мірѣ и о процессѣ *становленія*? Развѣ это не то же гегельянское абсолютное, которое, будучи рассматриваемо внѣ человѣчества, есть лишь отвлеченность, будучи же рассматри-

ваемо въ человѣчествѣ, есть реальность? Развѣ это что нибудь большее того „бесконечнаго“, которое существуетъ, лишь принимая конечную форму, и которое достигаетъ своего высочайшаго проявленія въ человѣческомъ сознаніи? Конечно, это—Богъ гегельянцевъ, пустое безличное „бесконечное“. Но, по крайней мѣрѣ, есть ли это окончательная форма религіозной идеи у Ренана? Если такъ, то мы знали бы, какъ къ ней относиться. Но увы! Я боюсь, какъ-бы его подвижная мысль снова не ускользнула отъ насъ и при томъ въ тотъ самый моментъ, когда, по нашему мнѣнію, мы уловили ее, и какъ бы намъ не пришлось снова начать свои непрестанные поиски въ томъ сумракѣ, который сталъ благопріятенъ для метаморфозъ.

Вотъ вкратцѣ теодицея, характера, какъ видимъ, необычайно сложнаго. Спиноза и Кантъ, Гегель и Гамильтонъ: всѣ они сдѣлали въ нее свои значительные вклады. Прежде всего, очевидно, отъ Канта происходитъ первая аксіома критической философіи, именно,—что метафизическія сущности сводятся къ чистымъ формамъ разума, откуда слѣдуетъ, что Богъ существо рациональное по преимуществу, есть *категорія идеальнаго*. Изъ того же источника происходитъ неискоренимое недовѣріе Ренана по отношенію къ метафизикѣ,—этой ткани иллюзіи и софизмовъ, работѣ мечтательныхъ умовъ, которые, не понимая, что единственное достоинство чистыхъ идей заключается въ координаціи элементовъ опыта, даютъ имъ реальный объектъ, независимый отъ нашей мысли и ея законовъ, и примѣняютъ къ этимъ трансцендентальнымъ объектамъ тѣ категоріи, которыя имѣютъ смыслъ только въ ихъ примѣненіи къ чувственнымъ вещамъ. Превращеніе интеллектуальныхъ законовъ въ умопостигаемыя реальности: вотъ основаніе всей полемики Канта противъ системъ; но въ этомъ также и основаніе Ренановой критики и метафизики.—Далѣе, изъ школы Гамильтона Ренацъ усвоилъ отвращеніе ко всякимъ формуламъ, которыя стремятся сдѣлать изъ Бога нѣчто. По ея примѣру онъ настаиваетъ на необходимости оставить религіозную идею въ самой полной неопредѣленности, подъ опасеніемъ унижить ее. У нея онъ заимствуетъ такъ же и ея главный тезисъ, именно, что Абсолютное усколь-

заетъ отъ человѣческаго ума по самой своей природѣ; что истинная мудрость состоитъ въ томъ, чтобы утверждать *его существованіе*, не пытаясь его понять; что мы ничего не можемъ опредѣлить въ природѣ Бога иначе, какъ отрицательными, тавтологическими, или противорѣчивыми атрибутами, — тезисъ, уже два вѣка тому назадъ резюмированный Спинозою въ столь же спорной, какъ и извѣстной, аксіомѣ, по которой „всякій опредѣленный атрибутъ въ Богѣ разрѣшается въ отрицаніе: *omnis determinatio negatio est*“. Спинозѣ же принадлежитъ и столь искусно комментированная критическою школою мысль о нелѣпости выраженій, которая употребляетъ обыкновенная теодицея для объясненія природы и атрибутовъ Бога. Всѣ эти выраженія: свобода или необходимость, разумъ или безсознательность, заключаютъ въ себѣ, какъ говорятъ намъ, „конечную психологію“. Каждое изъ этихъ словъ есть отрицаніе безконечности; всѣ они относятся къ человѣку и не имѣютъ смысла въ примѣненіи къ Богу. Спиноза высказалъ то-же самое съ большою силою и съ изумительною настойчивостью повторялъ это основное въ его системѣ возраженіе, объясняя его своимъ пресловутымъ сравненіемъ, по которому между тѣмъ, что можетъ быть разумомъ въ Богѣ, и тѣмъ, что мы называемъ разумомъ въ человѣкѣ, будто-бы не больше сходства, чѣмъ между созвѣздіемъ „Собака“ и нашей обыкновенной собакой, т. е., лающимъ животнымъ.

Гегель и его школа выставили аргументы противъ психологическаго антропоморфизма, — этого „нелѣпаго принципа“, который, по ихъ разъясненію, состоитъ въ олицетвореніи абсолютнаго, въ концентраціи въ одномъ опредѣленномъ *Я* всего универсальнаго, безконечнаго, что будто-бы, по самой своей природѣ, есть отрицаніе *Я*, такъ какъ безконечное есть именно то, что обнимаетъ и содержитъ въ себѣ все, что, слѣдовательно, ничего изъ себя не исключаетъ. Къ тому же источнику, повидимому, относятся формулы объ абсолютномъ въ справедливости и въ разумѣ, открывающихся въ человѣчествѣ; о смыслѣ истинной теологіи, которая, и по Ренану, есть наука о процессѣ *стигматизаціи*; объ истинномъ объясненіи міра, въ кото-

ромъ философъ видитъ безконечную ткань божественнаго творенія ¹⁾. Быть можетъ и Кузенъ могъ бы потребовать своей доли въ этомъ открытіи,—именно, указавъ на свою теорію „спонтанности“ (*spontanéité*—непосредственности), которая играетъ такую большую роль у Ренана и которую можно съ удивительнымъ удобствомъ употреблять для объясненія необъяснимаго,—великой тайны происхожденія или, лучше, рожденія религій и языка. *Неизвѣстны, говорятъ намъ, скрытыя силы спонтанности* (непосредственности). Однако Кузенъ блестяще показалъ намъ ихъ ²⁾. Тайнственное могущество человеческихъ способностей въ свободномъ проявленіи ихъ великихъ инстинктовъ, въ божественной почти неповрежденности ихъ нарождающихся силъ, которыя,—пока не пробудилась, все ограничивающая и опредѣляющая, рефлексія ³⁾,—еще не знаютъ ни препятствій, ни границъ: вотъ, конечно, хорошо знакомыя школъ Кузена идеи, слѣды которыхъ особенно ясно сохранились въ отрывкахъ изъ его первыхъ курсовъ. Наконецъ, что сказать объ ученіи, столь дорогомъ для Ренана и вызвавшемъ столь оживленную полемику въ Парижскомъ Институтѣ,—объ исключительной и роковой будто бы способности той или другой расы къ такой, а не иной теологической концепціи; объ этомъ „предрасположеніи“ темперамента, которое будто бы дѣлаетъ изъ семитовъ народъ монотеистическій по преимуществу, при полномъ отсутствіи всякаго историческаго или традиціоннаго вліянія; объ этомъ разнообразіи организацій, отъ кото-

1) „Чѣмъ же это фразѣ“, писалъ Ренанъ: „Богъ имманентенъ не только въ совокупности вселенной, но и въ каждомъ изъ существъ, которыя его составляютъ, только онъ не знаетъ себя одинаково во всѣхъ. Онъ познаетъ себя болѣе въ растеніи, чѣмъ въ скалѣ; въ животномъ болѣе, чѣмъ въ растеніи; въ человѣкѣ болѣе, чѣмъ въ животномъ; въ интеллигентномъ человѣкѣ болѣе, чѣмъ въ ограниченномъ; въ гениальномъ болѣе, чѣмъ въ интеллигентномъ; въ Сократѣ болѣе, чѣмъ въ гениальномъ человѣкѣ; въ Буддѣ болѣе, чѣмъ въ Сократѣ; во Христѣ болѣе чѣмъ въ Буддѣ?!! Вотъ,—добавляетъ Ренанъ,—основной тезисъ всей нашей теологіи. Если *это* хотѣлъ сказать Гегель, то будемъ гегельянцами. (*Avenir des sciences naturelles*—Будущее естественныхъ наукъ.—*Revue des deux—Mondes*, 15 окт. 1863).

2) См. *Premiers essais de philosophie* (первые опыты философіи).

3) Сознательное разсудочное мышленіе.

раго, по его мнѣнію, зависить чрезвычайное различіе у людей религіозныхъ идеаловъ? Я, съ своей стороны, вижу въ этомъ лишь опасное примѣненіе слишкомъ спорной фізіологіи къ нравственной исторіи человѣчества, которое какъ бы разсѣкаютъ на расы великія и расы низшія; которому отказываютъ въ одинаковомъ обладаніи великими инстинктами; въ возможности когда—нибудь достигнуть для всѣхъ одной и той-же истины; въ правѣ на то же наслѣдіе нравственныхъ и религіозныхъ идей, въ равномъ сопричастіи божественному ¹⁾).

Но Ренанъ оказалъ еще болѣе странную и непонятную любезность самому радикальному натурализму. Именно, рассказывая съ своей обычною манерою, въ сочиненіи *Avenir des sciences naturelles* (*Будущее естественныхъ наукъ*) гипотетическую исторію развитія міра, начиная съ атома и до человѣка, описывая затѣмъ будущія завоеванія человѣка путемъ науки, онъ восклицаетъ: „Богъ тогда достигнетъ полноты своего бытія, когда изъ слова Богъ сдѣлаютъ синонимъ совершеннаго и полного существованія; въ этомъ смыслѣ Богъ скорѣе *будетъ*, чѣмъ *есть*: находится въ процессѣ становленія, *in fieri*, на пути къ образованію“. Къ этому, правда, онъ добавляетъ, что остановка на этомъ была бы не полной теологіей; что Богъ есть болѣе, чѣмъ совокупность бытія; что онъ въ то же время есть абсолютное; что онъ есть живое основаніе добра, красоты и истины.—Но вѣдь, въ такомъ случаѣ, въ Богѣ двѣ категоріи, два Бога: Богъ вѣчный и неизмѣнный и Богъ подчиненный прогрессу, находящійся лишь на пути къ образованію! Какое странное понятіе! Впрочемъ, существуетъ ли еще, по Ренану, этотъ *вѣчный* и *неизмѣн-*

¹⁾ Для ознакомленія съ этимъ вопросомъ (который мы могли затронуть здѣсь лишь мимоходомъ, такъ какъ дѣло идетъ теперь о метафизикѣ, а не объ исторіи), мы отсылаемъ читателя къ *Отчетамъ о засѣданіи Академіи надписей и наукъ*. (8 іюля 1859). Тезисъ, объясняющій возникновеніе монотеизма у семитическихъ расъ чисто фізіологическими условіями, вызвалъ большія возраженія и важно прослѣдить, по указаннымъ „отчетамъ“, развитіе этихъ преній. Изъ нихъ читатель увидитъ, какъ авторъ тезиса, подъ вліяніемъ сильныхъ возраженій, постепенно измѣняетъ его до тѣхъ поръ, пока тезисъ не сдѣлался почти совсѣмъ неузнаваемъ даже в для самаго отца (автора).

ный Богъ? Реаленъ ли онъ? „Онъ есть, говорятъ намъ, живое начало красоты, истины и добра“. „Вы очень скоро удовлетворились,—отвѣчаетъ другой критикъ (другъ Ренана),—и удовлетворились дешево. Что такое это живое начало? Если оно *живетъ*, то оно нѣчто другое, нежели *начало*; а если это лишь начало, то оно не живетъ“. Очевидно, это Ренановская „свобода ума“, которая постоянно граничитъ съ крайнею самопротиворѣчивостію, могла бы называться иначе...

Говоря правду, въ этихъ довольно разнородныхъ элементахъ только и есть философски новаго, что самая ихъ смѣсь. Мы отнюдь не искали этихъ сближеній ради пустого, чисто дѣтскаго удовольствія отнять что нибудь отъ оригинальности Ренана. Нѣтъ, въ вопросахъ подобнаго рода оригинальность имѣетъ лишь второстепенное значеніе. Наше единственное намѣреніе заключалось въ томъ, чтобы сдѣлать замѣтнымъ для всѣхъ философскій характеръ этого изобрѣтательнаго и неуловимаго ума, его колебаніе между различными вліяніями, подвижность идей, которая послѣдовательно увлекаетъ его отъ Канта къ Гегелю, отъ Гегеля къ Спинозѣ, отъ Спинозы къ мистикамъ, отъ мистиковъ къ фізіологамъ,—чтобы, въ концѣ концовъ, привести его въ тѣ умѣренныя области, гдѣ пребываетъ скромная мудрость Гамильтона. Если бы я захотѣлъ въ двухъ словахъ охарактеризовать всѣ эти контрасты, единство которыхъ достигается исключительно лишь благодаря искренности того подвижнаго ума, который ихъ допускаетъ, то я сказалъ бы, что въ Ренанѣ поочередно (*alternativement*) выражалось двойное и противорѣчивое стремленіе нашего времени: сомнѣніе и поэтическій мистицизмъ; порывъ лирическаго чувства, которое мечтаетъ, и критическій анализъ, который опустошаетъ небо. Это скептикъ, котораго коснулася благодать Безконечнаго, которое онъ, отрицая, обожаетъ.

Идя по слѣдамъ Гегеля, какъ и по слѣдамъ Канта, мы придемъ лишь къ *божественному*, къ вѣрѣ въ *божественное* вмѣсто *Бога* и вѣры въ *Бога*. Божественное, *въроятно*, не есть существо; но это, *безъ сомнѣнія*, то, что есть самаго благороднаго и возвышеннаго во всѣхъ существахъ. Отыскивать и созерцать его вездѣ, гдѣ оно оставило слѣдъ и отблескъ,—въ формахъ и цвѣтахъ физической красоты, въ мысли и дѣйствіи, въ геніи и героизмѣ, во вдохновеніи науки и искусства, осо-

бенно въ нравственномъ величїи, самомъ прекрасномъ изъ всѣхъ величїй,—вотъ, что даетъ цѣну жизни и что должно утѣпнать человѣчество, остающееся безъ Бога. Мы могли бы спросить Ренана, возможно ли допустить, чтобы человѣкъ въ самомъ себѣ нашелъ начало и принципъ того „божественнаго“, которымъ онъ хочетъ жить? Но если, съ другой стороны, онъ хочетъ черпать его выше себя, то каковъ этотъ источникъ и гдѣ онъ? Какъ онъ сообщаетъ нашимъ мыслямъ и нашимъ дѣйствїямъ свою благодѣтельную силу? Мы вернулись бы, рассуждая такимъ образомъ, косвенно къ вопросу о Богѣ, котораго нельзя обойти, который настойчиво требуетъ своего рѣшенїя на всѣхъ ступеняхъ умственной и нравственной жизни, безпрестанно побуждая и тревожа тѣхъ, которые хотятъ обойти его, не разрѣшивъ. Это безпокойство замѣтно и у Ренана, и въ этомъ одна изъ самыхъ высокихъ и трогательныхъ сторонъ его таланта. Легко замѣтить, что эта тайна, отъ метафизическаго или—что то же,—человѣческаго рѣшенїя которой онъ устраняется, неотразимо влечетъ его къ себѣ и смущаетъ, овладѣваетъ имъ и чаруетъ, при чемъ для него оказывается одинаково невозможнымъ и найти для себя удовлетворенїе по этому великому вопросу, и отказаться отъ его изслѣдованїя.

Ренанъ пытается обмануть это мучительное безпокойство, безграницно расширяя смыслъ дорогаго ему слова: „религія“,—понимая подъ этимъ словомъ любовь ко всему великому и прекрасному, всѣ благородные инстинкты, возвышенные вкусы, эту тонкую страсть, этотъ ученый эпикуреизмъ идеальнаго, который онъ такъ хорошо понимаетъ въ другихъ и который такъ глубоко чувствуетъ въ себѣ. Онъ сжеминутно и на тысячу ладовъ повторяетъ, что вопросы о Богѣ имѣютъ лишь второстепенное значенїе для религіи, что, если вѣрять въ свободу, въ умъ, то вѣрять и въ Бога; что любить и познать Бога значитъ любить красоту и добро и познать истину; что истинная теологія, какъ культъ, приводитъ къ поэзи и искусству, болѣе же всего къ нравственности. Религіозный человѣкъ не тотъ, кто высказываетъ о Божествѣ какую нибудь сухую и непонятную формулу, а тотъ, кто серьезно относится къ жизни и направляетъ свою дѣятельность къ достиженію бла-

городныхъ цѣлей. Человѣкъ легкомысленный, поверхностный, безъ высокой нравственности, вотъ нечестивецъ.—Конечно, никакое исповѣданіе вѣры, никакое фаризейское доказательство не искупитъ низости идей или чувствъ. Высокая нравственность всегда будетъ однимъ изъ признаковъ истинно религіознаго человѣка. Но достаточно ли этого условія? Развѣ для того, чтобы быть религіознымъ человѣкомъ, достаточно стремиться къ благородной цѣли,—посредствомъ науки, искусства или героизма? Или измѣните смыслъ словъ, или признайте, что этому опредѣленію не достаетъ самаго необходимаго элемента,—благочестія и любви къ Богу, которая прежде всего предполагаетъ вѣру въ Него. Человѣка, который серьезно относится къ жизни и посвящаетъ ее благородной дѣятельности, я назвалъ бы,—смотря по обстоятельствамъ—мыслителемъ, артистомъ, ученымъ, даже героемъ, если онъ совершаетъ что нибудь великое. Но я не назову его религіознымъ человѣкомъ, если онъ не вѣритъ въ Бога. Каждая изъ этихъ цѣлей существуетъ сама по себѣ; подобнымъ образомъ и религія имѣетъ свою цѣль, которая, правда, не можетъ быть отдѣлена отъ нравственности, но которая, однако, отличается отъ нея. Слова имѣютъ свое значеніе, которое нужно принимать во вниманіе: иначе мы рискуемъ исказить и самыя понятія. Вы смѣшиваете нравственность съ религіей. И дѣйствительно, религія и нравственность не должны отличаться другъ отъ друга, если Богъ есть лишь смутное названіе, въ которомъ каждый по своему выражаетъ тѣ благородныя инстинкты, которые онъ находитъ въ своемъ сердцѣ. Я знаю, что это смѣшеніе словъ часто допускается и при томъ не только въ области тонкой критики. Теперь считается признакомъ хорошаго тона, даже между людьми простыми, исповѣдывать религію искусства, природы, любви и даже,—сказать-ли?—думать, будто мы уже выполняемъ свои обязанности въ отношеніи къ Богу, если, напримѣръ, бываемъ тронуты героическимъ, или самоотверженнымъ поступкомъ, восхищаемся зрѣлищемъ горъ, моря, или даже просто—картиной, концертомъ и т. д. Конечно, во всѣхъ этихъ случаяхъ злоупотребляютъ словомъ „религія“, примѣняя его безразлично ко всѣмъ волненіямъ какъ духовнаго, такъ и физическаго по-

рядка, и я очень сожалею, что даже и такой почтенный писатель, какъ Ренанъ, допускаетъ эти злоупотребленія словомъ и тѣмъ самымъ какъ бы освящаетъ ихъ. Что поэзія, искусство, нравственность, подавляя наше своекорыстіе, могутъ отвлекать насъ отъ нашихъ мыслей; что существуетъ естественное сродство между всѣми великими инстинктами человѣческой природы; что всякое благородное волненіе, доведенное до высокой степени, кончается и поглощается чувствомъ безконечнаго: кто станетъ отрицать все это? Но вѣдь это, однако, еще не религія. Предметъ искусства—красота; предметъ нравственности—добро; искусство и нравственность приходятъ къ культу идеальнаго, который, однако, не долженъ быть смѣшиваемъ съ религіею. Или религія ничто сама по себѣ и есть лишь соединеніе нравственности и искусства; или нужно признать, что она имѣетъ свой собственный объектъ, которымъ она опредѣляется, которымъ обусловлено ея существованіе и который есть и можетъ быть только Богомъ, и при томъ не тѣмъ неяснымъ и отвлеченнымъ (абстрактнымъ) Богомъ,—итогомъ идей разума, или „безконечнымъ“ гегельянцевъ,—который будто бы зарождается и открывается въ мірѣ, какъ его другая сторона, но Богомъ, который есть сама высочайшая и святѣйшая Реальность, не имѣющая ничего общаго съ ея ироническимъ и сентиментальнымъ отрицаніемъ у Ренана.

Кромѣ того, съ чѣмъ связана въ критической философіи, отказывающей человѣческому уму во всякой абсолютной, безличной ¹⁾ истинѣ,—нравственность, которая для Ренана есть культъ по преимуществу? Почему идея долга обладаетъ привилегіей высшей достовѣрности—вопреки всѣмъ принципамъ его критики? Развѣ она не подвержена у людей такимъ же измѣненіямъ, какъ и метафизическія идеи? И въ самомъ дѣлѣ, не трудно было бы замѣтить измѣнчивость принциповъ нравственности,—прогрессъ въ ихъ развитіи, равно какъ и застой, эпохи ихъ упадка или торжества въ безконечномъ разнообразіи цивилизаціи. Если разнообразіе и различіе теологическихъ концепцій лежитъ въ основѣ всѣхъ аргументовъ критической фило-

¹⁾ =сверхличной.

софіи противъ религіозныхъ формулъ, то логика требуетъ примѣненія того же аргумента и къ нравственнымъ идеямъ,—безспорно отмѣченнымъ, въ ихъ историческомъ проявленіи, тою же печатью человѣческаго непостоянства. Если вѣрно, что въ *мысли* человѣка заключается только относительное, то почему въ его *дѣйствіи* будетъ заключаться абсолютное? Вѣдь, въ такомъ случаѣ, и долгъ, преданность и пр. должны будутъ имѣть лишь относительную человѣческую красоту: они будутъ выражать лишь форму, законъ нашего разума, одну изъ сторонъ въ категоріи идеальнаго, при чемъ, какъ и идеи субстанціи и причины, они могутъ оказаться простымъ оптическимъ обманомъ. Что до того, что эти понятія примѣняются къ дѣйствію, а не къ мысли? Достаточно ли этого для измѣненія ихъ сущности? Почему правило свободы было бы больше причастно бытію, обладало бы—большей реальностью, чѣмъ правила нашего разума? формы ли дѣятельности, или формы разума; развѣ все это не принадлежитъ одному и тому же человѣку, т. е., существу измѣнчивому и относительному? Недостаточно сказать, что божественное воплощается въ нашей добродѣтели; что человѣкъ тѣмъ болѣе человѣкъ, чѣмъ болѣе въ немъ возвышается и расширяется духовная жизнь. Недостаточно говорить высокимъ слогомъ о чудесной силѣ долга, для того, чтобы просвѣтить и очистить наши души. Нужно видѣть, на чемъ опирается эта, столь краснорѣчиво прославляемая, нравственность. Намъ говорятъ, что она опирается на чувство человѣческаго достоинства и даже на основаніе, еще болѣе твердое,—на сознаніе *мыслителя* ¹⁾. Но сознаніе, чувство—не есть ли это въ насъ элементъ самый субъективный, личный? То, что вы называете долгомъ, должно быть для Васъ не что иное, какъ манера чувствовать жизнь; то, что вы называете низостью чувствъ и дѣйствій, будетъ лишь другою формою существованія. Что одна изъ этихъ формъ жизни представляется вамъ высшею, въ сравненіи съ другою,—я этому вѣрю; но это дѣло вкуса, чувствительности художника, эстетическій оттѣнокъ и ничего болѣе, если вы отнимете у разума человѣка его точку опоры въ абсолютномъ.

¹⁾ *Avenir de la science—Будущее метафизики.*

Или, если вы находите здѣсь препятствіе, чрезъ которое ничто не можетъ васъ заставить перешагнуть; если чувствуете въ своей совѣсти властное запрещеніе прикасаться къ священному и святому закону нравственности съ тѣмъ интердиктомъ, которымъ съ печальнымъ мужествомъ вы думаете разрушить всю метафизику, вмѣстѣ съ ея ученіемъ о Богѣ; если, вслѣдъ за Кантомъ, вы колеблетесь въ этомъ пунктѣ и складываете оружіе предъ понятіемъ долга: то сдѣлайте и вы то же, на что рѣшился Кантъ, и слѣдуйте его примѣру до конца. На этомъ основаніи, найденномъ въ глубинѣ челоуѣческаго сознанія, утверждайте все остальное, это необходимо. Метафизика имѣетъ слишкомъ много точекъ соприкосновенія съ нравственностью, такъ что, разрушая одну, нельзя не разрушить и другую. Что такое нравственный законъ безъ понятія о справедливомъ и святомъ Богѣ,—судьѣ и отцѣ страждущаго челоуѣчества,—о Богѣ, источникѣ и утвержденіи этого закона? Чистая абстракція, пребывающая въ безконечномъ пространствѣ, какъ бы затерявшаяся въ пустынномъ небѣ умопостигаемыхъ сущностей,—абстракція, которую неумолимый критикъ низвелъ до ея подлиннаго значенія,—до значенія лишь руководящихъ (регулятивныхъ) формъ разума. И что я говорю: абстракція? Это просто—противорѣчіе, противорѣчіе глубокое и притомъ въ такой философіи, первое правило которой состоитъ въ исключеніи изъ науки и мысли всякихъ противорѣчій, всего непостижимаго,—всякой „безличной“ (сверхличной) истины. Разумъ не терпитъ этихъ произвольныхъ выборовъ между *истиною* и *добромъ*. Если есть абсолютное благо, то есть и абсолютная истина. Истина есть благо мысли, точно такъ же, какъ благо есть истина дѣйствія. Если долгъ есть нѣчто большее возбужденнаго воображенія или тонкаго наслажденія благородной совѣсти; то чувство и понятіе о Богѣ, столь же неискоренимыя въ насъ, какъ и чувство и идея долга, тоже должны быть чѣмъ нибудь большимъ извѣстнаго способа воображать и чувствовать,—говоря иначе, не должны быть простою категоріею пониманія или формой чувствительности. Притомъ, если долгъ абсолютенъ, то онъ можетъ быть таковымъ только по отношенію къ Богу. Вотъ что Кантъ глубоко-

мысленно понялъ и вотъ что побудило его къ той знаменитой эволюціи мысли, которая смѣло обращается противъ самой себя и возстановляетъ метафизику изъ развалинъ.

Долгъ—это послѣдняя, произвольно сохраненная, точка опоры, остающаяся Ренану отъ человѣческихъ вѣрованій, обрушающихся во всѣхъ своихъ частяхъ подъ ударами критики. Но, по крайней мѣрѣ,—всегда-ли онъ держится хотя бы этой идеи долга одинаково твердо? Не проглядываетъ-ли у него и въ этомъ отношеніи по мѣстамъ нѣкоторая шаткость и нерѣшительность? Нельзя ли истолковать нѣкоторыхъ положеній его, даже въ области морали, въ полу—скептическомъ смыслѣ? Для этого есть основаніе. Въ самомъ дѣлѣ, всего болѣе и во всемъ онъ цѣнитъ усиліе. Онъ любитъ повторять, что усиліе имѣетъ больше значенія, чѣмъ результатъ. Безъ сомнѣнія, усиліе не заимствуетъ ни своего нравственнаго качества, ни своей цѣны отъ достигаемаго имъ, или не достигаемаго результата. Было бы величайшимъ униженіемъ человѣка, еслибы мы стали оцѣнивать его дѣйствія по достигаемымъ результатамъ. Но развѣ въ дѣйствиіи подлежатъ разсмотрѣнію только эти два элемента: усиліе и результатъ? Есть третій и на нашъ взглядъ самый важный изъ всѣхъ, но который Ренанъ, кажется, забываетъ: это,—самая побудительная причина или мотивъ, опредѣляющій усиліе. Цѣль, въ виду которой раскрывается сила, вотъ что опредѣляетъ качество дѣйствія со стороны его нравственнаго значенія. Усилія благородны лишь постольку, поскольку они преслѣдуютъ благородныя цѣли. Но дѣйствіе, взятое само по себѣ, какъ именно дѣйствіе, не имѣетъ ничего такого, что было бы необходимо нравственно. Конечно, усиліе важнѣе результата; но—исключительно потому, что оно заимствуетъ свое значеніе у причины, которая его вызываетъ и заставляетъ перейти въ дѣйствіе. Въ этомъ проектѣ есть нѣкоторое сходство между мыслью Ренана и мыслью Гете, когда онъ говоритъ: „*Дѣйствіе это—благо*“. Истина очень неполная и даже опасная—въ этой формѣ! Дѣйствіе прекрасно, когда оно направляется и соображается съ идеаломъ. Само же въ себѣ, если, т. е., не принять во вниманіе абсолютнаго блага, отношеніемъ къ которому опредѣляется его достоинство,—оно безразлично, ни хорошо и ни

дурно. Не напрашивается-ли здѣсь, въ виду этого, само собою одно любопытное сближеніе,—именно сближеніе между нравственнымъ ученіемъ, оцѣнивающимъ усиліе безъ вниманія къ той цѣли, которую оно преслѣдуетъ, и интеллектуальнымъ, которое, отказывая человѣку во всякой безличной (сверхличной) истинѣ, полагаетъ, что наука имѣетъ цѣну исключительно благодаря той дѣятельности ума, которая въ ней проявляется, такъ что изслѣдованіе само по себѣ выше всѣхъ его результатовъ? Изъ соединенія этихъ двухъ доктринъ, повидимому, и вытекаетъ та странная мысль, что абсолютнаго будто-бы нѣтъ нигдѣ и ни въ чемъ,—ни въ принципахъ, опредѣляющихъ нашу практическую дѣятельность, ни въ принципахъ, которые освѣщаютъ нашъ разумъ.

Какой же долженъ быть иной результатъ критической философіи, какъ не безучастное отношеніе человѣка къ великимъ усиліямъ и трудамъ,—къ долгу, который осуществляется только постоянной борьбой человѣка съ самимъ собою, равно какъ и къ наукѣ, которая пріобрѣтается только цѣною героическаго отреченія отъ пошлыхъ интересовъ и мелкихъ удовольствій жизни? Къ чему, въ самомъ дѣлѣ, утомленіе, жертвы, если мы работаемъ не для достиженія чего либо достовѣрнаго, абсолютнаго? Лишь абсолютное, достовѣрное,—одно оно стоитъ самопожертвованія. Конечно, къ такому отчаянію, къ такимъ безнадежнымъ взглядамъ не могутъ придти умы сильные, которыхъ удержатъ отъ этого высшіе инстинкты, заложенные въ глубинѣ ихъ природы, а равно и то благородное наслажденіе, которое дается человѣку обширною и дѣятельною мыслью. Но если эта философія распространится дальше извѣстнаго круга аристократическихъ умовъ,—какъ тогда? Тогда нужно многого опасаться. И вотъ въ чемъ заключается опасность столь вѣрно и основательно указанная однимъ писателемъ—философомъ, который навѣрно не будетъ заподозрѣнъ въ пристрастномъ отношеніи къ новымъ школамъ.

Всегда сильная эрудиціей и діалектикой своихъ приверженцевъ, критическая школа особенно опасна заразительностію своего духа и своихъ принциповъ во время нравственнаго ослабленія, когда сердце ждетъ только правдоподобнаго со-

физма, со стороны разума, чтобы погрузиться въ бездну порока. Критическая философія не любитъ фанатиковъ, мало понимаетъ мучениковъ и почти не имѣетъ притязанія на воодушевленіе героев.—Согласенъ, что Кантъ былъ другого мнѣнія. Подъ холоднымъ анализомъ критики въ немъ чувствуется сердце страстнаго друга человѣчества,—философа того вѣка, когда полубраминская мудрость нашихъ ученыхъ была не по настроенію. Если и у него нерѣдки исключенія, то это, конечно, потому, что человѣкъ не исчерпывается одною теоріею. Но есть одно обстоятельство, которое философъ критической школы, кажется, забываетъ,—именно, что наука, наука чистая, нуждается въ вѣрѣ, ибо у ней есть свой героизмъ. Для того, чтобы мыслить, точно такъ же, какъ и для того, чтобы дѣйствовать, философъ долженъ вѣрить во что нибудь иное, кромѣ самаго себя, своего ума, своихъ идей, чувствъ и ощущеній. Станный эгоизмъ, въ который его заключаетъ эта философія, иссушаетъ его и дѣлаетъ черствымъ... Если уже признано, что метафизика не можетъ дать современному уму достаточныхъ ручательствъ за истину, то лучше совсѣмъ отказаться отъ изслѣдованія проблемъ, которыми она занимается, и, такимъ образомъ, охладить горячіе умы, увлеченные метафизикою. Но сохранять метафизику,—и при томъ не только въ прошедшемъ, а и въ будущемъ,—единственно для того, чтобы доставить критикѣ удовольствіе изучать, описывать, классифицировать мечты, наблюденія, ложныя системы ума,—это, по моему, нелѣпо и я не могу допустить этого. Пусть бы такъ относились къ исторіи философіи: съ этимъ можно примириться, хотя и это значило бы странно уменьшать интересъ къ ней. Вѣдь и исторія науки безъ объекта не особенно серьезная вещь и интересъ къ ней не можетъ долго сохраняться. Но если въ самой метафизикѣ хотятъ видѣть только простую игру логики, то 19 вѣку слѣдуетъ покончить съ ея предавіемъ. Пусть намъ или вовсе не говорятъ болѣе о Богѣ, или говорятъ о немъ, какъ объ *абсолютной истинѣ*, а не какъ о простой идеѣ. Я знаю, что нѣмецкая философія нашла возможнымъ отождествить бытіе вещей съ мыслью. Но пусть же въ такомъ случаѣ объясняются, какъ слѣдуетъ, и ясно пока-

жутъ намъ, что таинственный *Ноуменъ* существуетъ только въ нашемъ умѣ ¹⁾).

Вотъ въ какія опредѣленныя рамки хочетъ поставить критическую философію умъ сильный, привыкшій доходить въ своихъ идеяхъ до конца. Это пристрастіе къ развязнымъ отрицаніямъ, иногда перемѣшаннымъ съ поспѣшно выведенными утвержденіями, невыносимо для ума. Нужно выйти изъ этихъ вѣчно подразумеваемыхъ величинъ; изъ этихъ наивныхъ, или рассчитанныхъ умолчаній; изъ этого страннаго соединенія мистическаго обожанія со скептической смѣлостью. Этого требуетъ логика. Выйти-же изъ этого положенія можно не иначе, какъ чрезъ полное отрицаніе, или чрезъ опредѣленное утвержденіе, чего, однако, слишкомъ боится утонченный умъ и что, при томъ, связано для него съ большими неудобствами,—съ опасностію лишить критическую мысль той таинственной окраски, въ которой она находитъ удовольствіе. Тогда исчезли бы нѣкоторыя изъ преимуществъ этого очаровательнаго ума, то скептическаго, то восторженнаго, всегда художественнаго и поэтическаго, умѣющаго столь искусно разомъ и показывать, и скрывать свои заключенія; обѣщать и отказывать въ своемъ послѣднемъ словѣ; вызывать любопытство и даже усиливать его ожиданіемъ, которое постоянно поддерживается, но, съ другой стороны, столь же постоянно и обманывается. Логика требуетъ, что-бы критическая философія дѣлала строгія заключенія. Но не нужно быть большимъ пророкомъ, чтобы предсказать, что она не въ состояніи выполнить это требованіе. Если бы была позволительна шутка, при разсужденіи о такихъ серьезныхъ предметахъ, то я сказалъ бы, что эта юная школа рождена для того, чтобы играть среди насъ большія роли кокетокъ. Она любитъ полусвѣтъ мысли и лучше, чѣмъ кто либо, развиваетъ искусство полуобѣщаній. Это—слегка меланхолическая Селимена ²⁾ философіи: въ этомъ—ея очарованіе, но вмѣстѣ и ея осужденіе.

* * *

(Продолженіе будетъ.)

¹⁾ M. Vacherot: *la Métaphysique et la science* (Ваширо. *Метафизики и Наука*).

²⁾ Célimène—одно изъ дѣйствующихъ лицъ въ комедіи Мольера: „*Misanthropes*“.

ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

15 Апрѣля № 7. 1896 года.

Содержаніе. Высочайшая награда.—Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.—Отъ Харьковской Духовной Консисторіи.—Отчетъ о состояніи церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты Харьковской епархіи за 1894—95 учебный годъ (окончаніе).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

Высочайшая награда.

Государь Императоръ, по всеподданнѣйшему докладу Кавалерской думы ордена святой Анны, вслѣдствіе представленія Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода, Всемилостивѣйше соизволилъ, въ 3-й день минувшаго февраля, пожаловать означенный орденъ 3-й степени учителю Харьковскаго духовнаго училища, статскому совѣтнику Владиміру Лашенно.

Высочайшая отмѣтка.

Отъ Преосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, къ Г. Оберъ-Прокурору Святѣйшаго Синода поступило сообщеніе о томъ, что, въ память и въ ознаменованіе бракосочетанія Его Императорскаго Величества, староста Введенской церкви села Студенка, Изюмскаго уѣзда, Харьковской епархіи, крестьянинъ Антоній Маликовъ, въ ознаменованіе исполнившейся первой годовщины Бракосочетанія Его Императорскаго Величества, пожертвовалъ изъ собственныхъ средствъ 500 р. на ремонтъ названной церкви.

На всеподданнѣйшемъ докладѣ Синодальнаго Оберъ-Прокурора о такомъ выраженіи вѣрноподданническихъ и религіозно-патріотическихъ чувствъ Его Императорскому Величеству, въ 22-й день минувшаго февраля, благоугодно было Собственноручно начертать: «Прочелъ съ удовольствіемъ».

Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.

Съ 1 октября 1895 по 1 апрѣля 1896 года на устройство зданій для общежитія и актовaго зала въ Семинаріи поступило: а) взносовъ отъ церквей харьковскаго училищнаго округа 4547 р. 2 к. и б) взносовъ отъ причтовъ харьковской епархіи 5291 р. 25 к.; итого 9838 р. 27 к.; а всего съ прежде поступившими—92570 р. 20 коп. Увѣдомляя о семъ, Правленіе считаетъ долгомъ выразить жертвователямъ глубокую благодарность за ихъ сочувствіе пущамъ Семпнаріи.

Отъ Харьковской Духовной Консисторіи.

Харьковская Духовная Консисторія, на основаніи опредѣленія своего, утвержденнаго Его Высокопреосвященствомъ, рекомендуетъ духовенству Харьковской епархіи выписывать, кто пожелаетъ, второе изданіе составленнаго столоначальникомъ Консисторіи Коллескскимъ Ассесоромъ С. Калашниковымъ „Алфавитнаго указателя дѣйствующихъ и руководственныхъ каноническихъ постановленій, указовъ, опредѣленій и распоряженій Св. Правит. Синода (1721—1895 г. включительно) и гражданскихъ законовъ, относящихся къ духовному вѣдомству православнаго исповѣданія“, какъ весьма полезную и нужную книгу, могущую служить руководствомъ въ различныхъ случаяхъ служебной и практической дѣятельности церковныхъ причтовъ,—за уступаемую Калашниковымъ для духовенства Харьковской епархіи цѣну 2 р. 50 к. за экземпляръ съ его пересылкою.

Отчетъ о состояніи церковно-приходскихъ школъ и школъ грамоты Харьковской епархіи за 1894—95 учебный годъ.

(Окончаніе *).

XI.

Въ отчетномъ году Харьковскій Епархіальный Училищный Совѣтъ, съ разрѣшенія Его Высокопреосвященства, принималъ разныя мѣры, кои были направлены къ развитію народнаго образованія среди населенія епархіи, или же касались благоустройства

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1896 г. № 6.

школъ въ учебно-воспитательномъ отношеніи и отчасти опредѣляли отношенія приходскихъ священниковъ къ мѣстнымъ школамъ. Епархіальный Училищный Совѣтъ, по примѣру предшествоващаго учебнаго года, вмѣнялъ уѣзднымъ отдѣленіямъ въ обязанность слѣдить за тѣмъ: 1) чтобы открытіе учебныхъ занятій, а равно и закрытіе оныхъ совершались въ установленные сроки, 2) чтобы учителя школъ—штатные діаконы, не были безъ особой надобности отвлекаемы отъ школьныхъ занятій въ учебное время, для участія въ совершеніи мірскихъ требъ, и сохраняли бы за собою право на получение доходовъ изъ братскихъ кружекъ, 3) чтобы о лицахъ, рекомендуемыхъ въ попечители и попечительницы школъ, были доставляемы уѣздными отдѣленіями обстоятельныя свѣдѣнія о томъ, что сдѣлано этими лицами для матеріальнаго улучшенія этихъ школъ, или, по крайней мѣрѣ, чѣмъ они могутъ быть полезны школамъ, кои избрали предметомъ своего попеченія, и 4) чтобы въ многочисленныхъ приходахъ, не имѣющихъ женскихъ школъ, приходскіе священники принимали мѣры къ открытію школъ грамоты для дѣвочекъ, хотя бы въ этихъ приходахъ существовали и школы церковно-приходскія. Вмѣстѣ съ симъ Училищный Совѣтъ, въ соотвѣтствіе требованій Высшаго Начальства касательно утвержденія въ народѣ религіозныхъ и нравственныхъ понятій и распространенія первоначальныхъ полезныхъ знаній, а также—въ видахъ пользы для учебно-воспитательнаго дѣла вообще,—предлагалъ уѣзднымъ отдѣленіямъ къ точному исполненію правила, касающіяся того, чтобы ученики, выбывшіе изъ народныхъ училищъ и другихъ свѣтскихъ учебныхъ заведеній до окончанія въ оныхъ курса, и лица домашняго образованія не были допускаемы къ испытаніямъ въ присутствіи комиссій духовнаго вѣдомства на получение свидѣтельствъ въ знаніи ими курса одноклассныхъ или двуклассныхъ церковно-приходскихъ школъ, если они не были на мѣстѣ ученія въ церковно-приходскихъ школахъ въ теченіе одного учебнаго года. Къ мѣрамъ, направленнымъ къ улучшенію матеріальнаго состоянія школъ и къ наиболѣе успешному веденію учебно-воспитательнаго дѣла въ оныхъ, должно отнести заботу Епархіальнаго Училищнаго Совѣта и уѣздныхъ отдѣленій о замѣщеніи учительскихъ должностей правоспособными лицами и о приглашеніи вліятельныхъ по служебному или же имущественному положенію лицъ принять на себя званія попечителей мѣстныхъ церковныхъ школъ.

Вѣдомость № 1 о церковно-приход

№№ по порядку.	У Ѣ З Д Ы.	Пространство уѣзда въ квартальныхъ верстахъ.	Количество населеніа обо- его пола.		Число право- славныхъ дѣ- тей школьна- го возраста.		Сколько право- славныхъ дѣтей школьного воз- раста, не посѣ- щающихъ школы.	
			Православ- ныхъ.	Другихъ вѣ- ровѣданій.	Мальчиковъ.	Дѣвочекъ.	Мальчиковъ.	Дѣвочекъ.
1	Городъ Харьковъ и Харьковский уѣздъ.	2622	177012	24508	15159	14969	7602	11888
2	Ахтырский	2441 ^{6/10}	145391	708	9569	8684	5945	8064
3	Богодуховскій	2770	137446	302	12325	12393	8819	11724
4	Валковский	2015	124065	6	8814	9007	4798	8239
5	Волчанскій	3840	151641	1954	11300	11440	7168	10594
6	Зміевскій	4935 ^{6/10}	199734	1316	13905	13892	8182	12992
7	Изюмскій	5820	239647	2760	18700	18650	13859	17884
8	Купянский	6027 ^{9/10}	205692	1098	13064	12633	8552	11662
9	Лебединскій	2524	157353	116	13201	12806	8564	11621
10	Старобѣльскій	10846	339350	1668	25279	23984	18374	22569
11	Сумской	2791	177627	2300	14596	14712	8805	13156
	Итого	46633 ^{1/10}	2054958	36786	155910	153170	100668	140434

Вѣдомость № 2 о школь

№№ по порядку.	У Ѣ З Д Ы.	Сколько соб- ственныхъ школьныхъ домовъ.	Наемныхъ.	Въ частныхъ квартирахъ.
1	Городъ Харьковъ и Харьковский уѣздъ	8	16	22
2	Ахтырский	5	1	6
3	Богодуховскій	11	3	6
4	Валковский	5	4	9
5	Волчанскій	6	13	4
6	Зміевскій	14	12	12
7	Изюмскій	14	19	25
8	Купинскій	7	12	7
9	Лебединскій	1	9	10
10	Старобѣльскій	14	3	13
11	Сумской	11	12	5
	Итого	96	104	117

скихъ школахъ Харьковской епархіи.

Число учащихся съ указаніемъ исповѣданій.								Число школъ цер-ковно-приходскихъ грамоты.			Число прихо-довъ съ насе-леніемъ.			Въ сколькохъ приходахъ имѣтъ церковно-приходскихъ школъ.
Въ церков-но-приход-скихъ шко-лахъ.		Въ школахъ грамоты.		Въ учили-щахъ Мня. Народнаго Просвѣщ.		Въ школахъ другихъ вѣ-домствъ.		Для мальч.	Для дѣвоч.	Смѣшанны.	До 700 д.	Отъ 700 д. до 2000.	Свыше 200 душъ.	
Мальчиковъ.	Дѣвочекъ.	Мальчиковъ.	Дѣвочекъ.	Мальчиковъ.	Дѣвочекъ.	Мальчиковъ.	Дѣвочекъ.							
1651	273	326	72	5420	2366	160	270	15	2	51	22	59	7	19
654	86	354	16	2616	518	—	—	30	1	16	6	48	4	14
933	166	169	96	600	180	1804	228	—	—	55	10	43	4	8
814	218	75	8	3127	492	—	—	—	2	34	1	26	9	1
606	163	164	38	267	18	3095	627	—	1	42	4	38	9	8
1275	301	526	79	3922	520	—	—	—	—	75	7	65	7	5
1562	238	533	58	2754	470	—	—	—	—	86	11	57	14	6
1146	205	287	24	183	15	2909	737	—	—	62	3	49	14	7
583	107	209	36	645	70	2890	205	—	3	43	4	47	5	16
2265	329	415	117	216	50	3482	653	28	9	89	17	96	16	5
1301	515	123	92	578	52	3788	897	12	15	32	5	40	13	3
12790	2701	3181	636	20328	4751	17628	3607	85	33	585	90	568	102	92

ныхъ помѣщеніяхъ.

Въ церков-ныхъ сто-рожахъ.	Удобныхъ.	Неудобныхъ.	Сколько по-строено но-выхъ школь-ныхъ домовъ.	Сколько школьныхъ помѣщеній застраховано.	При сколь-кихъ школахъ имѣется зе-мельный учас-токъ нодъ садъ и огородъ.
22	27	41	1	8	3
35	20	27	1	1	1
35	13	42	3	—	4
18	27	9	—	5	3
20	27	16	1	1	—
37	30	45	6	12	2
30	22	64	4	4	—
36	26	36	1	4	—
26	36	10	—	11	—
96	77	49	2	6	6
31	21	38	1	7	1
386	326	377	20	59	20

Вѣдомость № 3-й о средствахъ соде

№ по порядку.	У ѣ з д ы.	Зачасный или основной капи- талъ.		Пособія отъ Свя- тѣйшаго Синода.		Пособія отъ церквей и духо- венства.		Пособія отъ монастырей.		Отъ Епархіаль- наго Училища- го Совѣта.		Отъ земства.		Отъ приходскихъ поличествъ.		Отъ востану...
		РУБ.	К.	РУБ.	К.	РУБ.	К.	РУБ.	К.	РУБ.	К.	РУБ.	К.	РУБ.	К.	
1	Городъ Харьковъ и Харьковскій уѣздъ .	2140	60	1699	75	2771	34	400	60	70	—	—	—	535	89	4
2	Ахтырскій „ .	78	24	1446	44	1397	70	625	—	25	—	200	—	—	—	1
3	Богодуховскій „ .	92	24	325	96	1686	58	—	—	200	—	—	—	80	—	4
4	Валковскій „ .	81	13	1101	15	858	62	—	—	—	—	—	—	234	30	7
5	Волчанскій „ .	5502	53	901	15	2051	66	—	—	—	—	200	—	160	16	1
6	Зміевскій „ .	157	29	1258	84	3201	80	—	—	330	—	600	—	—	—	93
7	Изюмскій „ .	66	22	682	54	1964	88	1123	—	100	—	—	—	30	—	7
8	Купинскій „ .	155	89	832	25	1895	52	—	—	—	—	53	35	72	15	2
9	Лебединскій „ .	343	75	784	44	878	64	—	—	—	—	150	—	—	—	3
10	Старобѣльскій „ .	203	94	349	—	3118	20	100	—	—	—	—	—	221	72	2
11	Сумской „ .	695	93	1618	48	6504	34	—	—	25	—	—	—	240	—	9
	Итого .	9517	76	11000	—	26329	28	2253	60	750	—	1203	35	1574	22	12

Примѣчаніе. Сверхъ означенной суммы изъ мѣстныхъ средствъ Совѣта поступилъ Совѣта—500 р.; 2) на канцелярскія нужды, какъ-то: на покупку писчей бумаги, перьевъ, почтовыхъ, повѣстокъ о времени засѣданій Совѣта, льготныхъ свидѣтельствъ и на жалованья—8 к.; 3) уложено за пересылку денежныхъ пакетовъ—43 р. 90 к.; 4) выдано въ годъ школы при Харьковской Духовной Семинаріи 160 р.; 5) на вынису „Церковныхъ кожно-приходская школа“—3 р. и 7) на мелочные расходы—18 р. 16 к. Итого—графъ 5 изъ мѣстныхъ средствъ Совѣта израсходовано—1,773 р. 14 к.

Епархіальныя извѣщенія.

По распоряженію Его Высокопреосвященства, епархіальный съѣздъ духовенства назначенъ на 2-е сентября сего 1896 года.

— Священники церквей: сл. Алексѣевки, Старобѣльскаго уѣзда, Николай *Веселовскій*, сл. Новой-Айдарн, того же уѣзда, Михаилъ *Ветуховъ* и сл. Штормовой, того же уѣзда, Михаилъ *Смирновъ*, за усердную службу, награждены набедренникомъ.

— Священникъ Благовѣщенской церкви с. Тростянца, Ахтырскаго уѣзда, Петръ *Стеллежій*, перемѣщенъ къ Богородичной церкви с. Изюмецъ, Изюмскаго уѣзда, а на его мѣсто опредѣленъ окончившій курсъ Харьковской Духовной Семинаріи Александръ *Яновскій*.

— Безмѣстный священникъ Александръ *Мураховскій* опредѣленъ на священническое мѣсто при церкви сл. Александрополя, Старобѣльскаго уѣзда.

— Священникъ Ахтырско-Богородичной церкви сл. Бугаевки, Изюмскаго уѣзда, Петръ *Котляревскій*, волею Божіей, умеръ, а на его мѣсто переведенъ священникъ Благовѣщенской церкви сл. Тростянца, Ахтырскаго уѣзда, Петръ *Стеллежій*.

— Священникъ Покровской церкви с. Ворожбы, Сумскаго уѣзда, Косма *Поздняковъ*, волею Божіею, умеръ, а на мѣсто его перемѣщенъ священникъ Богородичной церкви с. Александрополя, Старобѣльскаго уѣзда, Михаилъ *Котляревскій*.

— Сынъ діакона Михаилъ *Мураховскій* допущенъ къ исправленію должности псаломщика при церкви с. Павловки, Старобѣльскаго уѣзда.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Празднованіе Пасхи на западѣ.—Гора Джебель—Карантель.—Православіе въ Китаѣ.—Миссіонерская дѣятельность приходскаго духовенства.—Распространеніе полезныхъ книгъ.—Пожертвованіе о. Іоанна Кроиштадскаго.—Общество распространенія Св. Писанія въ Россіи.—Церковно-приходскія школы.—Чествованіе пастыри своими пасомыми.—О пересылкѣ денежныхъ пакетовъ помощниками благочинныхъ.—Перемѣщеніе волынской духовной семинаріи.—Божіе пражумленіе.—Славянскій съѣздъ въ Нижнемъ Новгородѣ.—Комитетъ попечительства о домахъ трудолюбія.—Обученіе малолѣтнихъ рабочихъ.—Заботы о народной трезвости.—Некрологъ.

Отовсюду изъ западно-христіанскаго міра доносятся отголоски совершившагося свѣтлаго праздника Воскресенія Христова. И каждый разъ приходится убѣждаться, что въ западномъ мірѣ Пасха далеко не имѣетъ того высокоторжественнаго характера, какимъ она отличается на православномъ востокѣ. Очевидно съ упадкомъ вѣры падаетъ и торжественность праздника. Еще въ римско-католическихъ странахъ онъ сохраняетъ традиціонную торжественность, хотя и тамъ главное торжество бываетъ наканунѣ праздника, а не въ самый день воскресенія, проходящій обыкновенно блѣдно и безцвѣтно; но въ протестантскихъ странахъ Пасха едва

выдѣляется изъ ряда другихъ воскресныхъ дней. Нѣсколько больше обыкновеннаго украшеній въ церквахъ, нѣсколько разнообразіе музыка, напряженіе усилія пасторовъ подогрѣть религіозность въ своихъ слушателяхъ напыщенными, часто совсѣмъ ничего не говорящими ни уму, ни сердцу проповѣдями,—вотъ и все отличіе пасхальнаго воскресенія отъ обычныхъ воскресныхъ дней. Такимъ образомъ западный христіанскій-протестантъ совсѣмъ лишенъ того захватывающаго все существо человѣка торжества, которое возносятся умъ и сердце надъ всѣмъ земнымъ и суетнымъ и заставляютъ хоть на нѣсколько часовъ пожить иною, истинно духовною жизнью. Въ немъ мало вѣры въ самое воскресеніе Христа, мало радости отъ воспоминанія о немъ, а потому мало и духовнаго подъема въ свѣтлый праздникъ Пасхи. Печальное положеніе!...

Въ Германіи, напр., какъ пишетъ корреспондентъ «Новаго Времени», Пасха совсѣмъ не считается „праздникомъ праздниковъ и торжествомъ изъ торжествъ“, какъ у насъ въ Россіи. Не говоря уже о праздникѣ Рождества, даже великая пятница кладетъ большій отпечатокъ въ общественной жизни, чѣмъ Пасха. Воспоминаніе о смерти выше ставится воспоминаніе о побѣдѣ жизни надъ смертью! Такъ страстная пятница даже гражданскимъ закономъ обращена во всеобщій для всѣхъ вѣроисповѣданій праздникъ—такъ называемый «день молитвы и покаянія» (Buss und Betttag). Это единственный день, когда всѣ театры и увеселительныя заведенія закрыты и когда въ Берлинѣ нельзя достать почтовой марки, ни даже, кажется, лѣкарства для внезапно заболѣвшаго. Полиція приказываетъ народонаселенію «молиться и каяться»; но, закрывая всѣ даже самыя невинныя лавки, оставляетъ открытыми всѣ кабаки, рестораны, трактиры, пивныя и пр., и пр. Выходитъ то, чего въ развѣдаемой атеизмомъ странѣ ожидать слѣдовало и что мало-мальски вѣрующему человѣку больно и обидно до слезъ, а именно, что берлинцы страстную пятницу превращаютъ въ день попойки и безобразія. Знаменитая загородная пивная „Бокъ“ въ этотъ день посѣщается десятками тысячъ людей, изъ которыхъ ни единый, конечно, не думаетъ о молитвѣ и покаяніи, предписанныхъ закономъ. Безобразіе, дикія выходки, скандальныя драки въ страстную пятницу преобладаютъ. Женщины и дѣти принимаютъ участіе въ попойкахъ, устраиваемыхъ разными яко бы семейными ресторанами. Сплошь да рядомъ семья прямо изъ церкви отправляется въ одну изъ загородныхъ пивныхъ, но еще чаще и не заходя даже въ церковь. И при видѣ подобныхъ печальныхъ

явленій становится яснымъ, что прославляемый нѣмцами Лютеръ положилъ плодотворное начало тому невѣрію, которое день за днемъ растетъ и крѣпнѣтъ въ Германіи. Германская столица нынѣ уже почти совсѣмъ атеистическій городъ. Напрасно молодая императрица построила два десятка новыхъ церквей, напрасно правительство и консервативные круги хлопчуть о развитіи набожности,—надъ этими попытками только смѣются; новыя церкви пустуютъ, всецѣльный кабакъ побѣждаетъ все болѣе безсильныхъ пасторовъ и общая гигантская оргія въ страстную пятницу—явное подтвержденіе этой побѣды...

Поистинѣ ясными звѣздами на сумрачномъ небосклонѣ запада являются русскія православныя церкви, которыя теперь имѣются во всѣхъ главныхъ центрахъ западно-христіанскаго міра. Въ нихъ радостно и торжественно прославляется воскресеніе Христова, и на благовѣстѣ ихъ стекаются всѣ разсѣянныя сыны православной церкви, чтобы хотя разъ въ году приобщиться душой и сердцемъ къ собратьямъ по вѣрѣ и въ общей молитвѣ и пѣснопѣніи почерпнуть нравственное ободреніе въ трудной жптейской борьбѣ. При нѣкоторыхъ церквяхъ, по крайней мѣрѣ въ главныхъ столицахъ, обыкновенно настоятелями устраивается общее разговѣнье—въ квартирѣ настоятеля, и на эту братскую трапезу, истинную агапу, собираются всѣ члены русскихъ колоній, безъ различія званія и положеній, и за этими трапезами проводятся нѣсколько поистинѣ счастливыхъ минутъ, посвящаемыхъ воспоминанію о дорогой, незабвенной родинѣ, сладость которой всегда особенно сильно чувствуется на чужбинѣ.

«Цер. Вѣст.»

— Во «Влад. Еп. Вѣд.» помѣщено слѣдующее описаніе мѣстности, въ которой постился Христосъ. — Это — мѣстность возвышенная, извѣстна нынѣ подъ названіемъ сорокадневной горы, или по арабски Джебель-Каранталъ. Она находится въ 35 верстахъ отъ Іерусалима. Характеръ мѣстности отличается особенною суровостью и крайней непривѣтливостью. Почва камениста. Растительность появляется лишь на короткое время. Каменные горы, испещренныя дикими ущельями и трещинами, придаютъ мѣстности таинственный характеръ. Живыхъ существъ тамъ не много. Прошуршать подъ ногами змѣя или ящерица по высохшей почвѣ. Слышится клекоть огромныхъ орловъ, сидящихъ на высокихъ обрывахъ скалъ, и оригинальное щебетаніе особой горной птицы—каменки. Особенно жутко бываетъ по ночамъ, когда раздаются отвратительные крики каменной совы и заунывные завыванія, на подобіе человѣческихъ ры-

даній, вієнь и шакаловъ. Евангелистъ Маркъ пишетъ о Спасителѣ: «И былъ Онъ тамъ въ пустынѣ со звѣрями» (I, 12—13). Всѣ эти звуки, при чистотѣ и сухости горнаго воздуха, получаютъ особенную силу и отдаются тысячнымъ эхомъ въ ущельяхъ и дебряхъ горъ. Черезъ эту мѣстность пролегаетъ дорога изъ Іерусалима въ Іерихонъ, на которую указалъ Спаситель въ притчѣ о милосердомъ самарянинѣ. И въ настоящее время эта дорога не безопасна, такъ что паломники, проходящіе по ней къ мѣсту крещенія Спасителя, всегда сопровождаются отрядомъ турецкихъ жандармовъ. На самой горѣ, почти неприступной, пріютилась обитель сорокадневной горы, оказывающая неизмѣнно привѣтливый пріемъ многочисленнымъ паломникамъ. Воспоминанія, связанныя съ этой мѣстностью, издавна привлекали къ ней, особенно въ дни великаго поста, многочисленныхъ постниковъ. Но число постоянныхъ иноковъ въ этой мѣстности, вообще говоря, не велико. Постники, приходящіе сюда изъ Египта, Абиссиніи и Палестины, помѣщаются въ природныхъ келліяхъ—пещерахъ, которыми изрыта гора. Въ одной изъ пещеръ, въ которой по преданію пребывалъ Спаситель, устроенъ древній храмъ Христа Спасителя. На верху горы, откуда искушитель показывалъ Господу всѣ царства и народы (Матѣ. IV, 8), построена часовня. Все на сорокадневной горѣ имѣетъ отпечатокъ уединенія, пустыни и безмолвія. Здѣсь невольно забывается міръ съ его низменными страстями и суетой, и умъ устремляется къ небу. Паломники выносятъ отсюда необычное, одно изъ лучшихъ и отраднѣйшихъ впечатлѣній изъ путешествія по Святой Землѣ.

— Въ «Прав. Благ.» отъ лица мѣстнаго миссіонера сообщаются слѣдующія весьма любопытныя свѣдѣнія о воспримчивости Манчжуръ и Китайцевъ къ православію. „Китайцы не только принимаютъ меня всегда радушно, но охотно вступаютъ въ бесѣду со мной о вѣрѣ своей и нашей. Одинъ только разъ случилось недоразумѣніе. Вхожу я въ знакомую фанзу, гдѣ любили со мной бесѣдовать о религіи, и встрѣчаю холодный пріемъ. Я былъ этимъ сперва очень пораженъ, но потомъ мнѣ объяснили, что тутъ присутствуетъ китайскій лама (жрецъ), который тѣмъ только и отличался отъ другихъ Китайцевъ, что у него не было косы и голова была вся обрита. Въ присутствіи ламы Китайцы боятся бесѣдовать, потому что онъ запрещаетъ имъ вести какія-бы то ни было бесѣды о религіи съ христіанами, опасаясь какъ-бы Китайцы не стали принимать христіанскую религію. Спустя нѣсколько времени, я опять

посѣтилъ ту-же фанзу, и пріемъ отличался прежнимъ радушіемъ и уже не я, а Китайцы сами начали вопрошать меня о разныхъ предметахъ, касающихся религіи. Въ прошломъ году нѣсколько разъ являлся ко мнѣ Китаецъ Ме-ден-гу и просилъ меня предварительно познакомить его съ христіанскимъ ученіемъ и обрядами Православной Церкви. Желаніе его, по его словамъ, вытекало изъ недовольства китайскою религіею, которая не давала пищи ни сердцу его, ни уму. Пользуясь удобнымъ случаемъ, я приступилъ къ оглашенію его. Оглашеніе продолжалось сравнительно продолжительно, и онъ съ большимъ вниманіемъ слушалъ мои бесѣды о жизни, страданіяхъ, смерти, воскресеніи и вознесеніи Господа Нашею Іисуса Христа, какъ Основателя Христіанской Церкви, и дальнѣйшемъ ея развитіи и процвѣтаніи. По испытаніи его рѣшимости вступить въ лоно Православной Церкви и пребывать въ ней неотступно до конца жизни, я просвѣтилъ его Св. Крещеніемъ. Къ этому сообщенію о. миссіонеръ добавляетъ: „Китайцы, хотя и желаютъ, но боятся принимать Св. Крещеніе и русское подданство, тѣмъ болѣе, что наши власти отказываютъ новокрещенымъ Китайцамъ въ выдачѣ свидѣтельствъ о русскомъ подданствѣ. Намъ-же, миссіонерамъ, совершенно бесполезно просвѣщать Св. Крещеніемъ нерусскихъ подданныхъ Китайцевъ, потому что они, возвратясь въ Китай съ обрѣзанной косою, или будутъ убиты тамъ, или отрекутся отъ православной вѣры“.

— Для миссіонерскаго дѣла чрезвычайно важно и полезно то, что и приходское духовенство въ значительной своей части усердно заботится о вразумленіи заблуждающихся раскольниковъ и сектантовъ, и для вѣрнѣйшаго достиженія этой цѣли соединяется не только въ братства, распространяющія свою дѣятельность на всю данную епархію, но—что особенно важно—еще въ небольшіе мѣстные миссіонерскіе кружки. Такъ, въ «Самар. Еп. Вѣд.» напечатанъ проектъ устройства миссіонерскаго комитета въ трехъ смежныхъ селахъ Новоузенскаго уѣзда, подписанный священниками этихъ селъ. Цѣль членовъ комитета—единодушно содѣйствовать утвержденію мѣстныхъ православныхъ въ православной вѣрѣ и противодѣйствовать пропагандѣ сектантства. Соответственно этому, комитетъ вмѣняетъ себѣ въ непремѣнную обязанность: благоговѣйное, съ соблюденіемъ древнихъ чинѣвъ, отправление службъ церковныхъ, а также домашнихъ молитвословій; неопустительное преподаваніе слова Божія въ формѣ краткихъ, доступныхъ пониманію народа, поученій въ каждый воскресный

и праздничный день; изысканіе средствъ на устройство при каждой церкви приходской библіотеки; обязательное веденіе религіозно-правственныхъ чтеній, имѣющихъ производиться преимущественно въ зимніе вечера, по-очередно въ каждомъ приходѣ, при дѣятельномъ участіи мальчиковъ школъ, и взрослыхъ лицъ прихода; настойчивое проведеніе въ сознаніе прихожанъ той мысли, что всѣ они, какъ члены одной большой семьи, связанные между собой узами духовнаго родства, обязаны проявлять другъ къ другу чувства дѣятельной братской любви, въ видѣ взаимопомощи, основанной на началахъ церковно-общественной благотворительности. По отношенію къ мѣстнымъ сектантамъ члены комитета вмѣняютъ себѣ въ обязанность всѣми способами оказывать другъ другу взаимную, братскую поддержку, въ борьбѣ съ заблужденіями, и совѣтомъ и познаніями, и личнымъ трудомъ, съ каковою цѣлью всѣ члены, въ полномъ составѣ, устраиваютъ частныя (въ домахъ сектантовъ) и публичныя (въ церкви и школахъ) собесѣдованія съ представителями всѣхъ, имѣющихся въ приходахъ, сектантскихъ общинъ, по особо выработанной программѣ. Защищая интересы православія, члены-миссіонеры считаютъ нужнымъ щадить и противниковъ: евангельская истина не можетъ вмѣщать въ себѣ и любовь и ненависть, а потому, даже въ случаѣ полного успѣха въ борьбѣ, нужно съ корнемъ вырвать всякое горделивое самоуслажденіе своей побѣдой, помня слова апостола: „и сія есть побѣда, побѣдившая міръ,—вѣра ваша“. Посему всякая горячность, нетерпѣливость, или какое либо насмѣшливое и пренебрежительное отношеніе къ сектантамъ должны совершенно отсутствовать въ такомъ важномъ дѣлѣ, какъ спасеніе человѣка.

— Видя своими глазами всю нужду православныхъ поселянъ въ полезныхъ книгахъ, многіе священники продолжаютъ, другіе начинаютъ дѣлать все возможное для доставленія поселянамъ способа безъ излишнихъ приплатъ и во всякое время пріобрѣтать такія книги. Въ этомъ полезнѣйшемъ дѣлѣ принимаетъ участіе не только епархіальное духовенство, но и военное. Недавно, въ виду того, что книги, издаваемые Св. Синодомъ, продаются книготорговцами съ повышеніемъ отъ 25 до 50 проц. противъ цѣнъ, объявляемыхъ въ каталогахъ и при «Цер. Вѣд.», и чрезъ это имѣютъ меньше, чѣмъ, слѣдовало бы доступа въ народъ, а многія изданія Св. Синода, не смотря на свою несомнѣнную пользу для народа, вовсе ему не извѣстны, священникъ церкви литовскаго полка въ Симферополѣ открылъ при этой церкви складъ синодальныхъ из-

даній, изъ котораго можно получать всѣ вышедшія и выходящія изданія Св. Синода по цѣнамъ каталога. Устроителемъ склада выражено въ «Тавр. Еп. Вѣд.» желаніе, чтобы, пользуясь наличностью новооткрытаго склада, духовенство сельскихъ церквей открыло продажу при ввѣренныхъ ему церквахъ по крайней мѣрѣ тѣхъ изъ синодальныхъ изданій, которыя всего болѣе пользуются спросомъ со стороны сельского населенія, каковы: псалтири, святцы, молитвенники и проч.

— Протоіерей О. Іоаннъ Сергіевъ Кронштадскій на дняхъ пожертвовалъ въ Бѣльчанскую общественную бібліотеку (Харьковской епархіи) для пріобрѣтенія книгъ сто рублей, вслѣдствіе чего учредители бібліотеки считаютъ своимъ долгомъ выразить досто-почтенному о. Протоіерею свою сердечную благодарность за его жертву въ пользу нарождающейся бібліотеки.

— Въ началѣ 1863 г., вскорѣ послѣ появленія Новаго Завѣта на русскомъ языкѣ, въ С.-Петербургѣ возникъ небольшой частный кружокъ, поставившій себѣ задачею содѣйствовать распространенію въ народѣ этой святой книги, чтобы, по мѣрѣ возможности, доставить ее тѣмъ, которые не имѣютъ еще ея по невѣдѣнію, бѣдности или инымъ подобнымъ причинамъ. Чрезъ шесть лѣтъ скромной, но постепенно развивающейся дѣятельности, частный кружокъ, по Высочайшемъ утвержденіи его Устава 2 мая 1869 г., преобразовался въ „Общество для распространенія Св. Писанія въ Россіи“. Обществомъ въ теченіе 31-года (1863 — 94) распространено 1.657,709 экз. Св. Писанія, въ томъ числѣ въ Сибири, Пріамурскомъ краѣ и Туркестанѣ до 152,000 экз. Изъ всего числа распространенныхъ св. книгъ, подарено или уступлено по уменьшенной цѣнѣ 169,713 экз. Общество не располагаетъ никакими капиталами и ведетъ свое дѣло лишь на членскіе взносы и добровольныя пожертвованія. Ежегодно оно имѣетъ счастье получать все-милостивѣйшія пожертвованія отъ Ихъ Императорскихъ Величествъ и Особъ Императорскаго Дома. Нѣтъ сомнѣнія, что въ тысячи мѣстъ Слово Божіе не проникло еще; нужно было бы имѣть гораздо болѣе книгоношъ; желательно было-бы также въ большемъ размѣрѣ снабжать безвозмездно книгами Св. Писанія больницы, богадѣльни, тюрьмы, бѣдныя школы и т. п.; желательно было бы, наконецъ, удешевить еще болѣе цѣну св. книгъ. Желашіе принять непосредственное участіе въ дѣлѣ Общества могутъ быть избраны въ члены-сотрудники онаго; для сего нужно приложить къ своему заявленію письменную рекомендацію члена Общества

или мѣстнаго приходскаго священника (съ приложеніемъ церковной печати). Всѣ же священно-служители, а равно и лица, состоящіе на государственной или общественной службѣ (при чемъ отъ лицъ неизвѣстныхъ представляется удостовѣреніе о ихъ личности), могутъ быть приняты въ Общество по одному ихъ письменному заявленію, съ приложеніемъ членскаго взноса, размѣръ коего предоставляется доброй волѣ cadaго. Членамъ Общества, по желанію ихъ, отпускаются св. книги на коммиссію на сумму отъ 3 до 5 р., съ уплатою этой суммы въ срокъ не долѣе 1—3 мѣсяцевъ. Всѣ св. книги имѣютъ на переплетѣ штемпель общества и обозначеніе цѣны, по которой и предлагаются повсюду. Книгопродавцамъ дѣлается 10% уступка при покупкѣ на наличныя деньги. Пересылка св. книгъ въ Европейской Россіи принимается на счетъ общества; при этомъ Правленіе общества проситъ указывать ближайшую отъ мѣста жительства станцію желѣзной дороги. Складъ Общества: въ С.-Петербургѣ—Вас. Остр., 7-я линія, № 42.

— Обыкновенно кромѣ насмѣшекъ, клеветы и нареканій, духовенство ничего болѣе не слышитъ отъ свѣтской интеллигенціи по вопросу объ обученіи въ церковныхъ школахъ. Поэтому нельзя не отмѣтить достойное вниманіе исключеніе, выпавшее на долю церковныхъ школъ Самарской епархіи. По сообщенію «Сам. Еп. Вѣд.», одинъ изъ свѣтскихъ экзаменаторовъ, по церковно-приходскимъ школамъ Бугурусланскаго уѣзда, И. В. Серебряковъ, вотъ что пишетъ Бугурусланскому отдѣленію епархіальнаго училищнаго совѣта о результатахъ произведенныхъ имъ ревизіи и экзаменовъ.— «Имѣю честь доложить (Бугурусланскому) отдѣленію епархіальнаго училищнаго совѣта, что о тѣхъ школахъ, въ которыхъ я былъ въ настоящемъ году въ качествѣ предсѣдателя экзаменаціонной коммиссіи, именно: Деляковской, Калиновской, Сѣрноводской и Верхне-Орлинской, могу сказать слѣдующее: испытанія мною производились въ предѣлахъ программы для церковно-приходскихъ школъ, въ соучастіи отца—наблюдателя, священника Розова, мѣстныхъ законоучителей и тѣхъ лицъ (діакона или псаломщика), которые занимались въ школахъ въ теченіе учебнаго года, въ качествѣ учителей, а также при участіи тѣхъ ассистентовъ, которые были назначены отдѣленіемъ совѣта для производства экзаменовъ. Познанія учащихся отмѣчены въ особыхъ спискахъ, которые и представлены отцомъ—наблюдателемъ. Но я полагаю, что отдѣленіе совѣта интересуется моимъ отзывомъ не въ предѣлахъ формальности моего экзаменаціоннаго порученія, а во взглядѣ на поста-

новку вообще дѣла въ тѣхъ церковно-приходскихъ школахъ, въ которыхъ я могъ побывать. Исходя изъ этого, я совершенно откровенно докладываю совѣту слѣдующее: всякая школа, а въ томъ числѣ, конечно, и церковно-приходская, прежде всего нуждается въ удобномъ помѣщеніи, отопленіи, классной мебели и учебныхъ пособіяхъ. Вотъ этого-то у тѣхъ церковно-приходскихъ школъ и нѣтъ. Онѣ или помѣщены при церковныхъ сторожкахъ, или въ убогихъ наемныхъ квартирахъ, какъ напримѣръ: Калиновская, Аделиковская, Орлянская и Сѣрноводская (у этой послѣдней, впрочемъ, сравнительно еще сносная квартира). Во всѣхъ школахъ дырявые полусгнившіе полы, плохо вставленные окна, заплѣсневѣлыя сырыя стѣны,—вотъ характеръ квартиръ въ обозрѣваемыхъ мною школахъ. Недостатокъ классной мебели, ея несоотвѣтствіе своему назначенію, постоянная нужда въ учебныхъ пособіяхъ,—вотъ отличительныя черты внѣшней обстановки поясненныхъ школъ. Конечно, при такой обстановкѣ юной церковно-приходской школы, что могутъ слѣдять самыя лучшія педагогическія силы, самыя ревностныя поборники народнаго образованія? Далѣе,—чтобы пріохотить учителей заниматься ревностно съ пользою для дѣтей—необходимо и надлежащее вознагражденіе, ибо трудъ учителя—трудъ нелегкій, а въ поясненныхъ церковно-приходскихъ школахъ не только вознагражденіе недостаточное, но совершенно нѣтъ никакого. Поэтому можно ли требовать, не говори уже успленнаго, но вообще какого бы то ни было прогресса въ ихъ школьномъ дѣлѣ. Побудительная причина къ усердному исполненію той или другой обязанности, разумѣется, во всякомъ дѣлѣ есть прежде всего матеріальное вознагражденіе; безъ него же немислимъ никакой производительный трудъ. Затѣмъ, для достиженія надлежащихъ результатовъ въ школѣ необходимы и надлежаще подготовленные учителя и ничѣмъ не нарушаемое ихъ время занятій учебнымъ дѣломъ. Въ обозрѣваемыхъ церковно-приходскихъ школахъ и это отсутствуетъ. Преподаваніе ведется или діаконѣмъ (очень рѣдко), или, и въ большинствѣ случаевъ, псаломщикомъ (не кончившимъ курсъ семинаріи)—людьми къ педагогической дѣятельности мало подготовленными, а призывы этихъ лицъ для исполненія приходскихъ требъ весьма часто отвлекаютъ ихъ отъ школьныхъ занятій, что поставляетъ школьное учебное дѣло въ положеніе ненормальное. Вотъ, по моему мнѣнію, тѣ существенныя недостатки церковно-приходскихъ школъ, которые препятствуютъ имъ подняться на ту степень, на которой онѣ

должны быть въ лѣстницѣ народнаго образованія. Параллельно съ церковно-приходскими школами у насъ существуютъ школы земскія, даже случается въ одномъ селѣ двѣ школы: церковно-приходская и земская, какъ напр. въ с. Орлянкѣ. Земскія школы обладаютъ и болѣе или менѣе удобнымъ помѣщеніемъ, надлежащею хорошею мебелью, учебными пособіями; въ нихъ оплачиваются и труды преподавателей, да и самые преподаватели въ большинствѣ изъ специальныхъ педагогическихъ учебныхъ заведеній. Словомъ, земскія школы получаютъ все то, что для нихъ необходимо. При такомъ положеніи дѣла слѣдовало бы предположить, что церковно-приходской школѣ совершенно не мѣсто и существовать, но, вдумываясь въ народныя потребности школы, прислушиваясь къ народнымъ желаніямъ, вглядываясь пристальнѣе въ Самаро-церковно-приходскую школу, принципиально приходится прійти къ совершенно обратному заключенію. Хотя обзорѣнныхъ мною школъ еще слишкомъ недостаточно для того, чтобы вывести какое нибудь общее заключеніе, тѣмъ не менѣе я осмѣливаюсь высказать, что церковно-приходская школа, по ея строю, ея программѣ и ея цѣли болѣе присуща нашему православному русскому простолюдину, изъ каковыхъ и состоитъ наше сельское населеніе. Вышеуказанные мною школьныя недостатки все же не умаляютъ значенія даже и существующихъ школъ съ ихъ вполне убогою обстановкой. Воспитанники даже и въ настоящихъ нашихъ церковно-приходскихъ школахъ прекрасно читаютъ по славянски, даютъ довольно правильные переводы на русскій языкъ св. Евангелія, отчетливо читаютъ Псалтирь, знаютъ главныя части православнаго богослуженія, въ особенности литургіи, не говоря уже о болѣе или менѣе толковомъ объясненіи молитвъ, а для семьи простолюдина именно это нужно. Школьныя дѣти вѣжливы, почтительны, держатъ себя совершенно свободно, безъ грубыхъ манеръ, слѣдовательно вліяніе училищнаго персонала церковно-приходской школы возымѣло и въ этомъ свое воздѣйствіе на дѣтей, взятыхъ почти всегда изъ грубой и невѣжественной семьи поселянъ. Являясь въ храмъ Божій въ праздничные дни, воспитанники церковно-приходской школы поютъ и читаютъ на клиросѣ, что еще болѣе усугубляетъ расположеніе учителей къ церковно-приходской школѣ. Счисленіе, письмо, чтеніе гражданскихъ книгъ происходятъ совершенно такъ, какъ и въ хорошо оплачиваемыхъ и правильно организованныхъ земскихъ школахъ. Что здѣсь служитъ побудительною причиною,—требованіе ли начальства, созна-

ніе ли преподавателями своего священнаго долга, привившаяся-ли съ дѣтства любовь ихъ къ педагогическому труду,—сказать не берусь, но выражаю полную увѣренность, что если бы даже половину тѣхъ земскихъ средствъ, которые отпускаются на содержаніе земскихъ школъ, дать церковно-приходскимъ школамъ, то послѣднія могли бы появиться въ такомъ количествѣ, въ какомъ земскія школы врядъ ли когда нибудь явятся, и притомъ эти церковно-приходскія школы подъ наблюденіемъ опытнаго руководителя и горячаго участія пастырей, дали бы такіе результаты, которые только и желательны въ религіозно-нравственномъ отношеніи для всякаго питомца сельской крестьянской семьи“.

— Въ первый день св. Пасхи въ слободѣ Бѣлкахъ, Ахтырскаго уѣзда, состоялось скромное торжество чествованія мѣстнаго пастыря о. Захарія Туранскаго его прихожанами. Этотъ день, совпалъ въ текущемъ году съ днемъ Ангела почтеннаго пастыря. Движимые чувствомъ глубокой признательности къ своему пастырю, прихожане Бѣльчанской церкви преподнесли ему св. икону и слѣдующій адресъ: „Всечестный отецъ Захарія, нашъ пастырь и учитель! Десятый годъ занимаете Вы должность священника при нашей церкви и въ это, сравнительно, недолгое время Вы успѣли пріобрѣсти нашу всеобщую любовь благолѣпнымъ совершеніемъ Богослуженій, добротою своего характера, усерднымъ исполненіемъ своихъ обязанностей, правильными къ намъ отношеніями и особенными заботами о воспитаніи нашихъ дѣтей. Состоя гласнымъ въ земскихъ собраніяхъ и пользуясь довѣріемъ Вашихъ прихожанъ, Вы исходатайствовали немалыя средства для расширенія зданія нашей народной школы, Вы привели нашу школу въ лучшее состояніе и благоустройство во всѣхъ отношеніяхъ. Радѣете Вы и о дальнѣйшемъ развитіи образованія въ средѣ нашего общества: по Вашему старанію учреждена при нашей школѣ народная бібліотека. Таковая забота Ваша о нашихъ дѣтяхъ уже засвидѣтельствована Начальствомъ пожалованіемъ Вамъ подобающей награды. Движимые чувствомъ глубочайшей къ Вамъ признательности и сыновней преданности, мы, съ разрѣшенія Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Амвросія, Архієпископа Харьковскаго и Ахтырскаго, считаемъ нравственнымъ своимъ долгомъ поднести Вамъ, въ день Вашего Ангела, образъ преподобнаго Захаріи, ими котораго Вы благочестно носите. Пріймите этотъ святой образъ какъ знакъ сердечной нашей къ Вамъ благодарности и глубочайшаго уваженія и тѣмъ усугубите нашу душевную радость въ сей торжественный день Свѣтлаго Воскресенія Христова“.

О. Захарія съ благодарностію прпіялъ отъ своихъ духовныхъ дѣтей св. икону и адресъ и обратился къ нимъ съ такою рѣчью: „Вонистну Воскресе, возлюбленные братіе! Въ сей Свѣтлый Праздникъ, совпавшій съ днемъ моего Ангела, Вы чествуете меня поднесеніемъ иконы того Святого, имя котораго я пишу. Со смиреніемъ, благоговѣніемъ и искреннею благодарностію приѣмлю подносимый Вамъ образъ. Дорогъ для меня Вашъ святой подарокъ и изъ потомства моего въ потомство будетъ онъ передаваться и будутъ помнить мои потомки о расположеніи ко мнѣ. Искренно благодарю и за Ваши любвеобильныя выраженія относительно моей священнической дѣятельности. Но что могло побудить меня совершать для Васъ то, за что Вы меня благодарите, какъ не Ваша же любовь и Ваше сыновье повиновеніе мнѣ. Сдѣланное мною, какъ Вы выражаетесь, сдѣлано Вами подъ моимъ руководствомъ; только съ Вашею помощію я и могъ сдѣлать то, за что Вы меня благодарите. Итакъ, для меня лично имя Бѣльчанскихъ прихожанъ съ сегодняшняго дня будетъ сохранено и написано неизгладимыми чернилами въ сердцѣ моемъ. Молю Господа Бога, молитвами преподобнаго отца нашего Захаріи, да дастъ Онъ Вамъ и мнѣ крѣпкую неразрывную любовь. Мнѣ любовь отеческую съ заботою о Вашихъ духовныхъ нуждахъ, а Вамъ сыновью съ постояннымъ обращеніемъ ко мнѣ въ Вашихъ нуждахъ и неуклоннымъ повиновеніемъ моимъ правильнымъ совѣтамъ“.

— Начальнику Тамбовскаго почтово-телеграфнаго округа отъ помощниковъ благочинныхъ поступали жалобы на то, что начальники почтовыхъ утрежденій не принимаютъ отъ нихъ для пересылки по почтѣ, безъ платежа вѣсовыхъ денегъ, денежные пакеты и посылки безъ цѣны, адресованныя въ епархіальныя учрежденія, свѣчной заводъ и пенсіонную кассу. Тамбовская духовная консисторія разъяснила незаконность этихъ претензій. Право пересылки по почтѣ корреспонденція, безъ платежа вѣсовыхъ денегъ, предоставлено по закону лишь правительственнымъ учрежденіямъ и лицамъ за казенною печатью и только нѣкоторымъ частнымъ учрежденіямъ по особымъ Высочайшимъ повелѣніямъ. Въ виду сего помощники благочинныхъ не могутъ считаться правительственными лицами, такъ какъ ихъ должности не присвоена казенная печать, а являются лишь должностными лицами по епархіальному управленію, коимъ не предоставлено правъ на пересылку по почтѣ безъ платежа вѣсовыхъ денегъ денежныхъ пакетовъ и посылокъ безъ цѣны, по какому бы адресу таковыя ни

пересылались, за исключеніемъ казенныхъ писемъ, кои могутъ они пересылать, какъ священнослужители за церковною печатью въ духовныя консисторіи и правленія, благочиннымъ и въ прочія мѣста, т. е. правительственнымъ учрежденіямъ и должностнымъ лицамъ, по дѣламъ службы и по исполненію возлагаемыхъ на нихъ порученій. Епархіальные свѣчныя заводы и свѣчныя лавки производятъ свои операціи на коммерческомъ основаніи и къ числу правительственныхъ учреждений, какъ равно и пенсіонныя кассы духовенства, не принадлежатъ, а потому корреспонденція священнослужителей на ими означенныхъ заводахъ, лавкахъ и кассахъ также не можетъ быть пересылаема по казенному.

— На духовной жизни городского населенія въ западномъ краѣ довольно замѣтно отражается иногда вліяніе мѣстныхъ духовно-учебныхъ заведеній. Понятна отсюда радость, съ которою, повидимому, многіе православные жители Житомира встрѣтили извѣстіе о предстоящемъ переводѣ духовной семинаріи изъ Кременца въ Житомиръ. Житомирскій корреспондентъ «Петербургскихъ Вѣдомостей» прямо признаетъ благотѣльными для мѣстнаго населенія результаты постоянного пребыванія въ городѣ многолюднаго учебнаго заведенія, содержимаго неуклонно въ духѣ русской народности и православія. Перенесеніе семинаріи изъ Кременца окончательно рѣшено Св. Синодомъ въ прошломъ декабрѣ, когда синодальнымъ опредѣленіемъ было разрѣшено волынскому епархіальному начальству приступить къ постройкѣ въ г. Житомирѣ новыхъ зданий для волынской семинаріи на уступаемыхъ причтомъ мѣстнаго кафедральнаго собора и городскимъ управленіемъ участкахъ земли.

— Въ «Дух. Вѣст. Гр. Экз.» описывается слѣдующій случай явнаго наказанія Божія за непочтеніе св. храма, свидѣтелемъ чего было цѣлое селеніе. — Въ глуши, въ ущельи, среди горъ, затерялся большой мѣдноплавильный заводъ N, принадлежащій иностранцамъ Глухо. Завывалъ осенній, холодный вѣтеръ, моросилъ мелкій дождь. Грязь на улицѣ непролазная. Сѣры и убоги всѣ обитатели завода. Мрачна и непривѣтлива ихъ однообразная трудовая жизнь. Воздухъ здѣсь стоялъ всегда полный вредныхъ испареній съ примѣсью сѣрнаго дыма, который заслонялъ лазурь небесную и пагубно вліялъ на мѣстную фауну и флору. Здѣсь не развивается жизнь, а безпощадно истощается суровыми условіями быта. Подъ иностраннымъ вліяніемъ грязь физическая и нравственная дружно свили себѣ здѣсь гнѣздо. Но печальнѣе всего было то, что въ ряду гигантскихъ построекъ и высокихъ заводскихъ трубъ не блестѣлъ здѣсь

ни одинъ церковный крестъ, не раздавался гулъ благовѣста, не было у бѣдныхъ труженниковъ добраго пріюта, гдѣ бы они могли вздохнуть передъ Господомъ, отдохнуть отъ своей трудовой, безотрадной жпзни,—не было у нихъ храма Божьяго. Но нашлись, наконецъ, добрые люди и задумали возобновить развалившіеся стѣны ветхой церкви. Было ужъ почти все готово и намѣревались приступить къ работѣ, но, къ сожалѣнію, рядомъ съ добрыми людьми часто попадаются власть имущіе злые, къ которымъ можно было причислить и мѣстнаго управляющаго Б—п. Онъ и слышать не хотѣлъ, когда инициаторъ дѣла заявилъ о своемъ намѣреніи. „Что это еще такое?—возразилъ управляющій, сейчасъ велю, чтобы завтра же разобрали стѣны вашей церкви для постройки рудообжигательныхъ печей!.. Не быть тамъ церкви, она будетъ намъ мѣшать! Обходимся же мы безъ церкви, да и вы тоже обходились безъ нея до сихъ поръ!..“ Такъ кричалъ грозный управляющій, произнося богохульные слова... „Не хорошо, г. Б—п, отвѣтилъ ему добрый христіанинъ Е—въ, не хорошо произносить такіа слова; вы, правда, человекъ сильный и богатый, но и Бога не слѣдуетъ забывать, а въ Библии читали, что Господь сказалъ богачу: „въ сію ночь душу твою возьмутъ у тебя, кому же достанется то, что ты заготовилъ?“ (Лук. XII, 20).—„Вонъ отсюда... съ своими глупыми наставленіями!..“ и, выгнавъ его изъ конторы, самъ распорядился завтра же разобрать стѣны бывшего храма. Прекратилась дѣятельная работа. Наступила ночь. Разговоръ съ Е—мъ не пропалъ безслѣдно для управляющаго; онъ хотъ и казался равнодушнымъ къ его рѣчамъ, но въ то же время въ головѣ его стали появляться небывалыя дотошныя думы. Не разъ вспомнились ему слова собесѣдника: „въ сію ночь душу твою возьмутъ...“ „Да, что это за думы, размышлялъ онъ на своемъ языкѣ, раньше ничего подобнаго не бывало; неужели все это благодаря словамъ того безумца?..“ и онъ, якобы въ послѣдній разъ, махнувъ рукой, ушелъ въ отдѣльную комнату и въ ней заперся. Долго сидѣлъ здѣсь задумчиво управляющій, горькія мысли толпились въ его головѣ, тоска болѣзненно щемила его сердце, слова: „въ сію ночь душу твою возьмутъ...“ не сходили съ языка. Не спалось ему. Всю ночь тревожно ворочался на постели. Не смотря на всѣ усилія подавить свое волненіе, оно все болѣе и болѣе овладѣвало имъ, роковыя слова преслѣдовали его... На второе утро засталъ его въ постели совершенно скорченнымъ и съ искривленной шеей. Онъ съ трудомъ разъяснилъ всѣмъ, въ чемъ было дѣло и повелѣлъ позвать

Е-ва, слова котораго произвели на него такое глубокое впечатлѣніе. Управляющій распорядился возобновить храмъ и даже самъ оказалъ денежное вспомошествованіе, послѣ чего онъ сталъ мало по малу поправляться. Но удивительнѣе всего было то, что никакія медицинскія средства не были въ состояніи излѣчить его искривленную шею. Онъ ходилъ въ такомъ положеніи до тѣхъ поръ, пока работа въ церкви не была закончена и пока самъ не вошелъ въ нее помолиться, откуда ужъ вернулся совершенно здоровымъ! О, глубина премудрости и благодати, и милости Божіей! „А все Господь дѣлаетъ въ назиданіе и урокъ намъ, грѣшнымъ, забывающимъ Бога и живущимъ не для души, а для мамоны“, говорили и думали очевидцы чудеснаго исцѣленія управляющаго.

— По мѣрѣ приближенія времени открытія Всероссійской выставки въ Нижнемъ-Новгородѣ, во всемъ славянскомъ мірѣ болѣе и болѣе проявляется интересъ къ предстоящему нашему культурному торжеству. Печать славянская, по словамъ «Рус. Слов.», уже теперь удѣляетъ много мѣста сообщеніямъ о выставочныхъ приготовленіяхъ; въ Нижнемъ-Новгородѣ находятся уже корреспонденты нѣкоторыхъ славянскихъ газетъ, письма которыхъ возбуждаютъ живѣйшій интересъ среди зарубежныхъ нашихъ сородичей, съ нетерпѣніемъ ожидающихъ открытія выставки, на которую собираются многочисленные гости изъ всѣхъ рѣшительно славянскихъ земель. Въ настоящее время положительно можно уже сказать, что лѣтомъ текущаго года въ Нижнемъ-Новгородѣ состоится всеславянскій съѣздъ, подобный тѣмъ, какіе были въ 1867 году въ Москвѣ и въ 1888 году въ Кіевѣ. Случай представляется какъ нельзя болѣе удобный, и Славяне не хотятъ упустить его; они рѣшили съѣхаться въ Россію, чтобы принять участіе въ ея культурномъ торжествѣ, какъ торжествѣ всеславянскомъ, и засвидѣтельствовать свои братскія чувства нашему отечеству и намъ. У насъ идутъ дѣятельныя приготовленія къ выставкѣ и въ то же время во всемъ славянскомъ мірѣ идутъ не менѣе дѣятельныя приготовленія къ массовому посѣщенію ея. Объ этихъ приготовленіяхъ по предстоящемъ съѣздѣ къ намъ Славянъ въ настоящее время говорить вся, особенно чешская, славянская печать и только у насъ, къ стыду нашему, объ этомъ еще мало извѣстно. Какъ будто это насъ вовсе не касается. По словамъ д-ра Карла Живнаго, извѣстнаго чешскаго публициста, въ Богеміи и Моравіи уже составились компаніи для общей поѣздки изъ Праги въ Москву и Нижній-Новгородъ. Даже католическій клиръ приметъ участіе въ шаломъ

ничествѣ. Тысячи Славянъ придутъ въ Россію, чтобы изучить ее, познакомиться ближе съ братскимъ народомъ, съ его культурными завоеваніями, съ побѣдами его ума, знанія и искусства... Чехи и Словаки, Словенцы и Хорваты, Сербь и Болгары придутъ въ Россію, чтобы обнять русскихъ братьевъ и доказать, что національная славянская идея жива и бессмертна, что всѣ Славяне готовы сражаться подъ знаменемъ русской, славянской культуры, во что-бы это имъ ни обошлось. Въ нынѣшнемъ году истекло тысячелѣтіе со времени пришествія въ Европу полу-дикой орды финскаго племени Мадьяръ, основавшихся въ южно-карпатской долинѣ частью вытѣснивъ, частью же поработивъ себѣ коренное ея славянское и русское населеніе. По этому случаю въ Венгріи готовятся большія торжества и также устраивается выставка, къ участию въ которой Мадьяры стремятся привлечь и поработенныхъ ими и ихъ чѣмъ-то соучастниками Славянъ. „Но мадырская выставка не увидитъ ни одного Славянина—рѣшительно, отъ имени всего славянства, заявляетъ д-ръ Живный. Всѣ мы собираемся къ тому времени въ Нижнемъ-Новгородѣ... Выставка въ Пенѣ,—это вызовъ славянству. Выставка въ Нижнемъ-Новгородѣ—гордость и слава славянскаго міра, памятникъ русской работы, русскаго творчества, русскаго генія, и всякій Славянинъ придетъ туда съ восторгомъ. Мадьяры сыграли столь печальную роль въ исторіи прикарпатскихъ Славянъ, что никому въ славянскомъ мірѣ и въ голову, конечно, не можетъ придти чествовать тысячелѣтіе пришествія ихъ дикихъ полчищъ. Утвердившись въ славянской землѣ, заимствовавъ отъ Славянъ культуру и просвѣщеніе, они впоследствии противъ нихъ-же, Славянъ, обратили все это, ставъ открытыми и самыми заклятыми врагами славянства. Нынѣшняя Венгрія (Угрія) некогда вѣковъ была славянскою державою, Мадьяры входили въ составъ ея, какъ областная народность и, во всякомъ случаѣ, играли одинаковую роль въ ней со Славянами. Только со времени пресловутаго дуализма, Мадьяры, поддерживаемые славянофильскою Австріей, стали играть первую роль въ славянской Венгріи, а затѣмъ, въ послѣднія три десятилѣтія, открыто начали посягать на славянскую самобытность, культуру, даже религію. Въ настоящее время Славяне и Русскіе въ Венгріи—это рабы Мадьяръ, которые буквально душатъ ихъ, насильственно омадыривая и лишая ихъ всякихъ человѣческихъ правъ. Другое дѣло Россія; она старшій членъ великой славянской семьи, мать всѣхъ Славянъ, ихъ покровительница и освободительница, Россія—ореолъ и свѣ-

точѣ славянскоѣ независимости, хранительница славянскоѣ религіи, традицій и идеаловъ, опора славянскоѣ самобытности, растительница славянскоѣ культуры, славянскаго генія. Торжество Россіи—торжество всего славянства, горе Россіи—горе всего славянскаго міра. Русскій народъ издавна привыкъ принимать близкое участіе въ положеніи зарубежныхъ его сородичей, судьба которыхъ всегда вызывала въ немъ чувства глубокаго сочувствія и самыхъ искреннихъ симпатій“. Вполнѣ естественно и понятно поэтому, что и славянство сыздавна-же привыкло радоваться радостями Россіи и печалиться ея печалами, а отсюда естественно и понятно, что—какъ заявляетъ лучшій и виднѣйшій изъ западно-славянскихъ патріотовъ, д-ръ К. Живный (принявшій недавно православіе и за это подвергшійся тяжелымъ преслѣдованіямъ со стороны австрійскихъ властей)—не одинъ Славянинъ не ступитъ ногой въ выставочныя зданія тысячелѣтія мадьярскаго пришествія, но всѣ соберутся въ Нижнемъ-Новгородѣ. „Въ 1867 году—говоритъ почтенный славянскій дѣятель и публицистъ—состоялся все-славянскій съѣздъ въ Москвѣ и славянскіе депутаты были приняты въ Царскомъ Селѣ Императоромъ Александромъ II и Императрицей Маріей Александровною. Въ этомъ году славянскіе гости расчитываютъ на такую-же милость“. Русское общество и весь русскій народъ, несомнѣнно, съ нетерпѣніемъ будутъ ожидать къ себѣ дорогихъ славянскихъ гостей, пріѣздъ которыхъ усугубитъ и украситъ предстоящее наше культурное торжество. Помимо долга гостепріимства, которымъ всегда отличался русскій народъ, и братскія чувства готовятъ самый радушный пріемъ славянскимъ гостямъ въ Россіи, гдѣ они конечно должны чувствовать себя не въ гостяхъ, а дома. Все русское общество, несомнѣнно, приметъ живѣйшее участіе въ дѣлѣ, которое не слѣдуетъ только слишкомъ откладывать.

— Комитетъ попечительства о домахъ трудолюбія и работныхъ домахъ оказываетъ существенную помощь соотвѣтствующимъ мѣстнымъ благотворительнымъ учрежденіямъ. Въ засѣданіи, состоявшемся 17 февраля, подъ личнымъ предсѣдательствомъ Государыни Императрицы Александры Ѳеодоровны, комитетъ, по сообщенію «Цер. Вѣст.», ассигновалъ значительное пособіе на постройку собственнаго зданія для работнаго дома въ Тамбовѣ, имѣя въ виду, между прочимъ, готовность почетнаго члена попечительства, протоіерея Іоанна Ильича Сергіева, пожертвовать въ пользу этого дома 1,000 р. и то обстоятельство, что дома трудолюбія лишь при

особо благопріятныхъ условіяхъ могутъ существовать на свой собственный заработокъ. Въ томъ же засѣданіи рѣшено пойти въ сношеніе съ однимъ изъ министерствъ о доставленіи домамъ трудолюбія подходящихъ, по мѣстнымъ условіямъ, заказовъ для надобности вѣдомства, и разсмотрѣно ходатайство объ отпускѣ пособія на устраниваемый въ Петербургѣ новый домъ трудолюбія для женщинъ образованнаго сословія. Ея Величеству благоугодно было повелѣть отпустить на нужды этого дома 1,500 р. изъ суммъ попечительства.

— Учрежденная при Министерствѣ Народнаго Просвѣщенія, подъ предсѣдательствомъ члена совѣта Министра, управляющаго отдѣленіемъ промышленныхъ училищъ, тайнаго совѣтника Анопова, коммиссія по вопросу о школьномъ обученіи малолѣтнихъ рабочихъ, по сообщенію «Пр. Вѣст.», закончила 9-го марта разработку типовъ и учебныхъ плановъ фабричныхъ школъ, при чемъ остановилась на нижеслѣдующихъ основныхъ положеніяхъ.—Во сплудѣйствующихъ нынѣ законоположеніяхъ 1-го іюня 1882 и 12-го іюня 1884 года, малолѣтніе рабочіе, въ возрастѣ отъ 12 до 15 лѣтъ, должны, при 8 часовой ежедневной работѣ, посѣщать школу, имѣющуюся на фабрикѣ или около нея, не менѣе 3-хъ часовъ въ день или 18-ти час. въ недѣлю, при чемъ для малолѣтнихъ, не имѣющихъ свидѣтельствъ объ окончаніи курса въ одноклассномъ народномъ или равномъ ему училищѣ, законъ предполагаетъ именно такое училище, а для малолѣтнихъ, имѣющихъ означенное свидѣтельство,—школу высшаго типа. Въ виду этого, коммиссія выработала два типа фабричныхъ школъ, сообразно съ требованіемъ закона. Въ школѣ низшаго типа, соотвѣтствующей одноклассному народному училищу, предметами преподаванія будутъ: Законъ Божій, русскій языкъ съ церковно-славянскимъ, арифметика, рисованіе и черченіе, при чемъ распредѣленіе числа уроковъ по классамъ и предметамъ поставлено въ зависимость отъ характера работы малолѣтнихъ въ каждомъ данномъ случаѣ, т.-е. при 8 часовой работѣ съ двумя смѣнами, при 6 часовой безпрывной работѣ и даже, въ нѣкоторыхъ случаяхъ, при 9-час. ежедневной работѣ съ двумя смѣнами. Въ школу высшаго типа коммиссія признала возможнымъ, на-ряду съ общимъ образованіемъ, въ нѣсколько меньшемъ объемѣ, чѣмъ въ сельскихъ двухъ-классныхъ училищахъ, ввести также нѣкоторыя свѣдѣнія профессиональнаго характера, именно: элементарныя познанія по физикѣ, химіи или естествознанію, а также технологіи и геометріи, и установила поэтому слѣдующій учеб-

ный планъ: Законъ Божій, русскій языкъ, арифметика, исторія и географія, геометрія, свѣдѣнія профессиональнаго характера, черченіе и рисованіе. Школа низшаго типа будетъ стоить въ годъ около 1.000 руб., а высшаго—около 1.600 руб. Затѣмъ коммисіи остается изыскать средства для содержанія фабричныхъ школъ (предполагается особый сборъ съ фабрикъ и заводовъ на этотъ предметъ) и разрѣшить нѣкоторые другіе вопросы, требующіе законодательнаго утвержденія; но такъ какъ въ настоящее время еще не собраны нужныя статистическія данныя для разрѣшенія этихъ вопросовъ, то коммисія временно пріостановила свои занятія.

— Въ первыхъ мѣсяцахъ прошлаго года въ Самарѣ открыли свои дѣйствія попечительства о народной трезвости и общество трезвости. На одномъ изъ общихъ собраній общества секретарь его, врачъ г. П., подѣлился съ присутствовавшими своими впечатлѣніями, вынесенными изъ поѣздки на „конгрессъ трезвости“, бывшій въ Базелѣ, въ Швейцаріи. Оказывается, что пьянство, какъ пожаръ, охватило всѣ европейскія государства. Представитель Бельгіи, профессоръ изъ Брюсселя, прямо заявилъ на конгрессѣ, что „Бельгія спилась съ кругу“. То же приблизительно говорили и представители другихъ государствъ. На борьбу съ пьянствомъ въ западной Европѣ выступили три большіе союза: „Синій крестъ“, союзъ основанный на религіозной подкладкѣ, проявляющій необычайную энергію; „Обитель добра“, насчитывающая свыше полумилліона членовъ, и третій — „Международный союзъ трезвости“, дѣйствующій преимущественно среди интеллигенціи, въ то время какъ первые два союза дѣйствуютъ преимущественно среди народа. Дѣятельность союзовъ въ значительной степени проявляется посредствомъ печатнаго станка—черезъ изданіе брошюръ и журналовъ, объясняющихъ вредъ, приносимый пьянствомъ. Западно-европейское духовенство принимаетъ въ борьбѣ съ пьянствомъ самое живое участіе. Представитель папы на конгрессѣ, епископъ Августинъ, краснорѣчиво осуждалъ тѣ обычаи общества, которые требуютъ выпивки по разнымъ случаямъ изъ общественной и семейной жизни. Врачъ г. П. посѣтилъ въ Швейцаріи три убѣжища для алкоголиковъ и вынесъ отъ этого посѣщенія самыя лучшія впечатлѣнія. Убѣжища основаны на религіозной почвѣ; директоромъ одного изъ нихъ состоитъ священникъ. При убѣжищахъ имѣются библіотеки, мастерскія, садъ. Нансилыѣйшимъ средствомъ при излѣченіи отъ недуга пьянства всѣми специалистами признаются „поученія“. Врачъ г. П., въ виду этого, высказываетъ

любопытную мысль, что наши монастыри, какъ мѣста тѣлеснаго воздержанія и духовнаго наставленія, могли бы служить весьма практичнымъ лѣчебницамъ отъ недуга пьянства. Г. П. находитъ для этого историческую основу, высказывая, что самое учрежденіе монастырей съ ихъ ограничительными для всякаго рода влеченій плоти уставами вызвано пменно стремленіемъ слабыхъ волю людей найти, при вѣншнемъ нѣкоторомъ принужденіи, возможность ограничивать свою плоть отъ ея грѣховныхъ влеченій и увлеченій. Базельскій конгрессъ призналъ наиболѣе цѣлесообразнымъ противъ пьянства мѣрамы: 1) устройство чайныхъ, кофеенъ и столовыхъ—безъ крѣпкихъ напитковъ; 2) устройство читаленъ съ книгами противъ пьянства; 3) организацію кружковъ трезвенниковъ среди учениковъ школы и 4) учрежденіе рабочихъ заведеній для пьяницъ, гдѣ-бы ихъ отбучали отъ ихъ порока. Во Франціи существуютъ такіе заводы и даютъ очень хорошіе результаты. Заработокъ отдается не рабочему-пьяницѣ, а на руки семьи. Самарское общество трезвости постановило открыть въ Самарѣ читальню изъ книгъ противъ пьянства и пріютъ для страдающихъ запоемъ.

Н Е К Р О Л О Г Ъ.

9 марта сего 1896 года въ 7 часовъ вечера на 70 году своей жизни, волю Божію, скончался одинъ изъ старѣйшихъ священниковъ—Изюмскаго уѣзда, слободы Бугаевки Ахтырско-Богородицкой церкви священникъ Петръ Θεодоровъ Котляревскій, прослужившій въ санѣ іероя 44 года. Почившій—сынъ священника. По окончаніи курса наукъ въ Харьковской Духовной Семинаріи въ 1852 г. былъ рукоположенъ въ священнической санъ къ Св. Духовской церкви слободы Ново-Осповой, Купянскаго уѣзда. Въ 1854 г. онъ, по прошенію, былъ перемѣщенъ въ хуторъ Денежняковъ, Старобѣльскаго уѣзда, къ новостроющемуся молитвенному дому. Хотя почившій отецъ Петръ пробылъ недолго въ этомъ приходѣ, но онъ перенесъ тамъ много заботъ и огорченій. Въ Денежняковомъ не только строился новый молитвенный домъ, но къ нему нужно было составить и приходъ изъ сосѣднихъ селъ и хуторовъ. Средствъ на постройку почти не было, а приписанные къ новому приходу хутора и поселки отказались войти въ составъ сформировавшагося прихода, боясь, чтобы ихъ не обременили какими либо налогами для строящейся церкви; а посему отказались отъ всякой помощи деньгами и трудомъ. Однако всѣ эти и другія невзгоды не побѣдили неутомимой энергіи и стойкаго характера почившаго отца Петра. На треть-

емъ году своего пребыванія въ Денежниковомъ отецъ Петръ съ Божією помощію окончилъ устройство молитвеннаго дома, собралъ приходъ, обстоятельно поставилъ дѣла по приходу и по церкви. Въ 1857 г. о. Петръ перешелъ въ слободу Бугаевку къ Ахтырско-Богородицкой церкви, гдѣ и прослужилъ до самой своей смерти.

За свою усердную и примѣрную службу почившій отъ духовнаго начальства былъ награжденъ: въ 1862 г., августа 5 дня, набедренникомъ; въ память войны 18⁵³/56 годовъ бронзовымъ наперстнымъ крестомъ; въ 1871 г., марта 3 дня, за усердную, ревностную службу ему преподано благословеніе Св. Синода; въ 1874 г., марта 30 дня, награжденъ фіолетовой скуфіей и, наконецъ, въ 1881 г., апрѣля 16 дня, камилавкой.

Почившій отецъ Петръ до шестидесятилѣтняго возраста обладалъ прекраснымъ здоровымъ, и сильнымъ, стойкимъ характеромъ и непоколебимой энергіей—до послѣднихъ минутъ своей жизни, почему стоически переносилъ всѣ невзгоды, огорченія и скорби, какими надѣляла его жизнь. Въ цвѣтущихъ лѣтахъ супруга его, волею Божією, умерла, оставивъ ему пять душъ дѣтей. Нужно было возрастить ихъ, нужно было воспитать, нужно было вывести въ самостоятельную жизнь, поставить на честный и благородный жизненный путь. О. Петръ, съ помощію Божією, достигъ того, что задолго предъ смертію увидѣлъ своихъ дѣтей на приличныхъ мѣстахъ, нравственно достойными своего отца, честными и благородными по своей жизни. Однако всѣ житейскія заботы и невзгоды надломили силы почившаго, и послѣднее десятилѣтіе своей жизни онъ перѣдко болѣлъ. Скопчался о. Петръ отъ инфлюэнцы, которая осложнилась разными воспаленіями и кончилась параличемъ сердца. Находясь на смертномъ одрѣ, отецъ Петръ въ полномъ сознаніи исповѣдывался, причастился Св. Таинъ, попросилъ, чтобы надъ нимъ было совершено таинство Елеосвященія, чѣмъ и какъ нужно было распорядился, завѣщавъ дѣтямъ и на словахъ и написалъ духовное завѣщаніе. Когда окружающіе плакали и стонали, онъ утѣшалъ и поучалъ ихъ, не выронивъ самъ ни одной слезы. Послѣдніе слова его были: „Но плачте, а молитесь за меня“.

12 марта, послѣ литургіи Преждеосвященныхъ даровъ, подъ предствительствомъ мѣстнаго благочиннаго о. Касьянова, съ участіемъ 6 священниковъ и 3 діаконѣвъ, было совершено умиленное отиѣваніе тѣла почившаго. Церковь, переполненная народомъ, гробъ окруженный священниками и діаконами, стройное, умиленное пѣніе мѣстнаго хора, стоны и вопли осиротѣвшихъ дѣтей производили потрясающее впечатлѣніе. Всякому предстоящему прискорбно было разставаться съ почившимъ: всѣ жаждали видѣть его живымъ среди себя, слышать его стариковскій голосъ, то грозно порицающій недостатки и погрѣшности, то милующій и ласка-

ющій достойныхъ. Почившаго почтили глубокопрочувствованными рѣчами: отецъ протоіерей Сулима, отецъ благочинный Касьяновъ и отецъ Павелъ Агивцевъ. Послѣдній, какъ племянникъ покойнаго отца Петра, замѣнившаго ему по ранней смерти его родителей отца, подъ впечатлѣніемъ разлуки съ „дядюшкой отцемъ“, произнесъ глубокопрочувствованную задушевную рѣчь, вызвавшую потоки слезъ у окружающихъ.—Да упокоится Господь добръ потрудившагося іерей о. Петра въ селеніяхъ праведныхъ!

ОБЪЯВЛЕНІЯ

ВЫШЛО ВЪ СВѢТЪ СОЧИНЕНІЕ:

КОНСПЕКТЪ ГЕОГРАФІИ

ВСЕОБЩЕЙ, РУССКОЙ И ЭЛЕМЕНТАРНОЙ МАТЕМАТИЧЕСКОЙ.

СЪ УДАРЕНІЯМИ на географическихъ именахъ. Изданіе 3. 1896 годъ. Цѣна 75 коп. Адресовать: Воронежъ, преподавателю А. П. Ильинскому.

Предполагается изданіе цѣлаго ряда философскихъ сочиненій современныхъ западныхъ мыслителей **ВЪ ЗАЩИТУ ИДЕАЛОВЪ РАЗУМА**. Въ настоящее время, вышло первое сочиненіе изъ этого ряда подъ названіемъ:

ЧТО ТАКОЕ ФИЛОСОФІЯ?

Эрнеста НАВИЛЯ.

Вотъ отзывъ о книгѣ Навили старѣйшаго и серьезнѣйшаго философскаго журнала на западѣ: „полезное для всѣхъ чтеніе этого труда, по нашему мнѣнію, особенно можетъ быть рекомендовано тѣмъ, которые, приступая къ изученію философіи, хотятъ, чтобы оно было дѣйствительно плодотворно для образованія ихъ духа“... „Въ новомъ трудѣ женевскаго философа, лучшія философскія традиціи счастливо соединяются съ результатами новѣйшихъ научныхъ изслѣдованій“ (Revue philosophique, 1894 г., № 11, р. 536). Цѣна книги **1 руб. 25 коп.**, съ перес. **1 руб. 50 коп.** Съ требованіями этой книги надобно обращаться въ г. Москву, Пяменовская, Щемляновскій переулокъ д. № 4, кварт. 32 и во всѣхъ лучшихъ магазинахъ книжные Москвы и Петербурга. *Съ теченіемъ времени предполагено изданіе слѣдующихъ книгъ изъ этого же ряда:* Идея Бога и безсмертіе души предъ судомъ новѣйшихъ критиковъ Каро; Цѣнность жизни Олэ-Ляпрюна; Свобода и ея противники Гутберлета; Вѣра и цивилизація Секретана; Философская основа эволюціи Кроля; О случайности законовъ Бутри и друг.

МИССИОНЕРСКОЕ ОБОЗРѢНІЕ.

СОДЕРЖАНІЕ 1 КН. ЖУРНАЛА.

МАРТЪ.

I. Съ чего и какъ начинать изученіе сектанства? Открытое письмо Н. И. Иванова, проф. Казанской дух. акад. II. Основа борьбы съ сектантствомъ—Св. I. Фуделя. III. Секта стригильниковъ. Ѳ. И. Титова. IV. Первый мой бесѣда съ штундистами и хитрые приемы вожаковъ этой секты. (Изъ записокъ Миссіонера Бортовскаго. V. Малеванское движеніе въ Южно-русской штундѣ. VI. Мормонство. А. И. Б. VII. Библиографія: а) Молоканская секта. Пр. Е. А. Остромысленскій. б) Бобровъ протоіер. Бесѣды священника съ наставниками молоканскими, в) Данкевичъ. Поученія въ огражденіе православныхъ отъ штундистскихъ заблужденій. г) Св. Н. Быстровъ. Бесѣды противъ молоканъ и сродныхъ имъ сектантовъ. VIII. Замѣтки: а) Достойный подражанія примѣръ борьбы съ сектантствомъ. б) Опытъ дешеваго устройства уличной библіотеки. в) Одна изъ мѣръ борьбы съ расколомъ. Объявленія.

СОДЕРЖАНІЕ 2 КН. ЖУРНАЛА.

МАРТЪ.

I. Торжество Великаго Пятка—въ крестѣ Христовомъ. (Изъ слова св. Іоанна Златоуста). II. Къ сомнѣвающимся въ истинѣ воскресенія мертвыхъ. (Изъ св. Іоанна Златоуста). III. Если Христосъ поправъ смерть, то почему же и теперь люди подвержены смерти? Изъ творен. св. Димитрія Ростовскаго). IV. Объяснительныя замѣчанія къ вѣкотор. стихамъ изъ соборн. посланія св. апостола Петра, неправильно понимаемымъ сектантами. Д. И. Богдашевскаго, доц. Кіевск. дух. Акад. V. О св. Преданіи и его Боговдохновенности. А. Булгакова, доц. Кіевск. дух. Акад. VI. Разумныя рѣчи дѣдушки Пахома къ міру православному. (Разсказъ). VII. Приложенія. 1) Поученія и бесѣды: а) только живой членъ Православной Христовой Церкви живетъ со Христомъ. (Поученіе въ 4-ю недѣлю Великаго поста). б) Для чего св. Церковь непрестанно напоминаетъ намъ о крестныхъ страданіяхъ Христовыхъ? Поученіе въ 5-ю недѣлю Великаго поста). в) О томъ, какъ произошло священное Преданіе, сколь необходимо оно для христіанина, и гдѣ вѣрное хранилище преданія. (Катихизическая бесѣда для вѣбогослужебнаго чтенія въ Недѣлю Вайи). г) Воскресеніемъ Христовымъ одержана побѣда надъ смертію, грѣхомъ и адомъ. (Поученіе въ день св. Пасхи). д) Божественное учрежденіе видимой Церкви—необходимое продолженіе дѣла искупленія. (Катихизическая бесѣда въ недѣлю Троицы. 2) Миссіонерскіе листки для народа. № 4. Церковь Христова на каунѣ и въ первый великій день недѣли.

Подписка на журналъ принимается въ Кіевѣ—въ редакціи Миссіонерскаго Обозрѣнія; въ Петербургѣ—магазинъ Тузова. Цѣна годовому изданію на 24 кн. 5 р., въ полугодіе 3 р., за границу 6 р.

СТРАХОВОЕ ОБЩЕСТВО „РОССІЯ“

въ С.-ПЕТЕРБУРГѢ

ВЫСОЧАЙШЕ утвержденное въ 1881 г.

Основной и запасные капиталы 25.000,000 руб.

Имѣю честь довести до свѣдѣнія духовенства Епархіи, что дѣйствующій нынѣ тарифъ премій на застрахованіе имуществъ, принадлежащихъ церквамъ, монастырямъ, духовно-учебнымъ заведеніямъ, священно-и церковно-служителямъ, пониженъ на пятнадцать процентовъ.

Насколько недорого обходится нынѣ страхование означенныхъ имуществъ, показываютъ слѣдующіе примѣры:

1. Страхуется на годичный срокъ каменная крытая желѣзомъ церковь, въ суммѣ 4.000 руб., стоящая не менѣе 50 саж. отъ крестьянскихъ построекъ. Все страховые сборы по такому страхованію составятъ всего 9 руб. 83 коп., а на 4-й годъ страхованія 9 руб. 07 коп.

2. За годичное же страхование деревяннаго крытаго желѣзомъ дома священника, находящагося при томъ въ ряду крестьянскихъ построекъ и застрахованнаго въ 1.000 руб., сумма страховыхъ сборовъ составитъ 9 руб. 65 коп.; если же домъ находится вдали отъ крестьянскихъ построекъ—то 7 руб. 10 коп.

На проѣздъ агентовъ для осмотра и оцѣнокъ имуществъ страхователь не несетъ никакихъ расходовъ.

Агентами Страховаго Общества „Россія“ въ предѣлахъ Харьковской Епархіи состоятъ слѣдующія лица:

Въ гор. Харьковѣ (Главное Агентство), Ахтыркѣ, Зміевѣ, Золочевѣ, Изюмѣ, Купянскѣ, Славянскѣ, Старобѣльскѣ, Сумахъ, Чугуевѣ, с. Сватово-Лучкѣ (Купянскомъ у.), сл. Тернахъ (Лебединскаго у.) и с. Тростяницѣ (Ахтырскаго уѣзда).

Гл. Агентъ Общества „Россія“ въ Харьковѣ
М. О. ЛИХОНИНЪ.

При этомъ номерѣ всѣмъ подписчикамъ журнала прилагается объявленіе Страховаго Общества Россія.

Журналъ „ВѢРА и РАЗУМЪ“ издается съ 1884 года; за всѣ истекшіе годы въ журналѣ помѣщены были, между прочимъ, слѣдующія статьи:

Произведенія Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго, какъ-то: „Живое Слово“, „О причинахъ отчужденія отъ Церкви нашего образованнаго общества“, „О религіозномъ сектантствѣ въ нашемъ образованномъ обществѣ“; кромѣ того пастырскія воззранія и увѣщанія православнымъ христіанамъ Харьковской епархіи, слова и рѣчи на разные случаи и проч. Произведенія другихъ писателей, какъ-то: „Какъ всего проще и удобнѣе научиться вѣровать“? Собесѣдованія прот. А. Хойнацкаго.—„Петербургскій періодъ проповѣднической дѣятельности Филарета, митроп. Московскаго“, „Московскій періодъ проповѣднической дѣятельности его же“. И. Корсунскаго.—„Религіозно-нравственное развитіе Императора Александра I-го и идея священнаго союза“. Профес. В. Надлера.—„Архіепископъ Иннокентій Борисовъ“. Библиографическій очеркъ. Свящ. Т. Буткевича.—„Протестантская мысль о свободномъ и независимомъ пониманіи Слова Божія“. Т. Стоянова.—Многія статьи о Владиміра Гетте въ переводѣ съ французскаго языка на русскій, въ числѣ коихъ помѣщено „Изложеніе ученія католической православной Церкви, съ указаніемъ разностей, которыя усматриваются въ другихъ церквяхъ христіанскихъ“.—„Графъ Левъ Николаевичъ Толстой“. Критическій разборъ проф. М. Остроумова.—„Образованные евреи въ своихъ отношеніяхъ къ христіанству“. Т. Стоянова.—„Церковно-религіозное состояніе Запада и вселенская Церковь“. Свящ. Т. Буткевича.—„Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству“. Историческое изслѣдованіе А. Вертеловскаго.—„Язычество и іудейство ко времени земной жизни Господа нашего Іисуса Христа“. Свящ. Т. Буткевича.—Статьи „о штундистахъ“. А. Шугаевского.—„Имѣютъ-ли каноническія или общеправовыя основанія притязанія мірянъ на управленіе церковными имуществами“? В. Ковалевскаго.—„Основные задачи нашей народной школы“. К. Истомина.—„Принципы государственнаго и церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Современная апологія талмуда и талмудистовъ“. Т. Стоянова.—„О славянскомъ языкѣ въ церковномъ богослуженіи“. А. Струнникова.—„Теософическое общество и современная теософія“. Н. Глубоковскаго.—„Очеркъ современной умственной жизни“. А. Бѣляева.—„Очерки русской церковной и общественной жизни“. А. Рождествина.—„О церковныхъ плодоприношеніяхъ“. Н. Протопопова.—„Вторая книга „Исходъ“ въ переводѣ и съ объясненіями“. Проф. П. Горскаго—Платонова.—„Очеркъ православнаго церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Художественный натурализмъ въ области библейскихъ повѣствованій“. Т. Стоянова.—„О покоѣ воскреснаго дня“. Доцента А. Бѣляева.—„Мысли о воспитаніи въ духѣ православія и народности“. Шестакова.—„Нагорная проповѣдь“. Свящ. Т. Буткевича.—„О славянскомъ Богослуженіи на Западѣ“. К. Истомина.—„Ученіе Стефана Яворскаго и Теофана Прокоповича о свящ. Преданіи“ М. Савкевича.—„О православной и протестантской проповѣднической импровизаціи“. К. Истомина.—„Отношеніе раскола къ государству“. С. Г. С.—„Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.г.) включительно“. Свящ. І. Арсеньева.—„Замѣтки о церковной жизни за-границей“. А. К.—„Сущность христіанской нравственности въ отличіи ея отъ моральной философіи графа Л. Н. Толстого“. Свящ. І. Филевскаго.—„Историческій очеркъ единовѣрія“. П. Смирнова.—„Ученіе Канта о Церкви“. А. Кириловича.—„Православленъ-ли intercom-munion, предлагаемый намъ старокатоликами“. Прот. Е. К. Смирнова.—„Разборъ протестантскаго ученія о крещеніи дѣтей—съ догматической точки зрѣнія“. Прот. А. Мартинова и проч.

Въ философскомъ отдѣлѣ журнала помѣщены статьи профессоровъ Академіи и Университета: А. Введенскаго, А. Зеленогорскаго, В. Кудрявцева, П. Линицкаго, М. Остроумова, В. Снегирева, П. Соколова и другихъ. А также въ журналѣ помѣщаются были переводы философскихъ произведеній Сенеки, Лейбница, Канта, Каро, Жана и многихъ другихъ философовъ.

ОТЪ РЕДАКЦІИ

СВѢДѢНІЯ ДЛЯ ГГ. СОТРУДНИКОВЪ И ПОДПИСЧИКОВЪ.

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

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

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

Жалоба на неполученіе какой-либо книжки журнала препровождается въ редакцію съ обозначеніемъ напечатаннаго на адресѣ номера и съ приложеніемъ удостовѣренія мѣстной почтовой конторы въ томъ, что книжка журнала дѣйствительно не была получена конторою. Жалобу на не полученіе какой-либо книжки журнала просимъ заявлять редакціи не позже, какъ по истеченіи мѣсяца со времени выхода книжки въ свѣтъ.

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

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

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

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

Объявленія принимаются за строку или мѣсто строки, за одинъ разъ 30 к., за два раза 40 к., за три раза 50 к.