

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1900.

№ 19.

ОКТАВРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

- Религія, ея сущность и происхожденіе (продолженіе). Профессора Харьковскаго Университета, *Прот. Т. Буткевича* 395—420
- Полураціоналистическія ученія среди протестантовъ о боговдохновенности св. Писанія (XVI—XVII вв.). *Д. Леонардова* 421—442
- Сектантское движеніе на русокомъ сѣверѣ XIV вѣка по его происхожденію (окончаніе). *Е. Воронцова* 448—466

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

- Реализмъ Спенсера (критическій взглядъ). Профессора *П. Тихомирова*. 275—302
- Избранные трактаты Плотина (продолженіе). Профессора *Г. В. Малеванскаго*. 303—312

III. ЛИСТОВЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Отъ Хозяйственнаго Управленія при Святѣйшемъ Синодѣ.—Журналы Съѣзда духовенства Оумскаго утилищнаго округа, бывшаго 20 сентября н. г.—Записна о засѣданіяхъ Харьковскаго Миссіонерскаго Совѣта 18—20 августа н. г. съ участіемъ овященниковъ изъ зараженныхъ сектантствомъ селеній (продолженіе). В. Давыденко.—Педагогическіе курсы для учителей одноблассныхъ церковно-приходскихъ школъ въ г. Харьковѣ въ 1900 г. (продолженіе).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

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

1900.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный. Въ который входитъ все, относящееся до богословія въ общирномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныя современныя явленія 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 и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и похвалъ лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печаются 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.

РАЗРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, 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 ливніи, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Чузова, 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 вся изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г., и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 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. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Божіе внутри васъ“. Бритическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ перес.

Πίστις νοοῦμεν.

Върою разумѣаемъ.

Евр. XI

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Октября 1900 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

РЕЛИГИЯ, ЕЯ СУЩНОСТЬ И ПРОИСХОЖДЕНИЕ.

(Продолженіе *).

Еще болѣе разнообразія, чѣмъ у католиковъ, въ опредѣленіи понятія о религіи, мы встрѣчаемъ среди *протестантскихъ* богослововъ. Такъ,—извѣстный протестантскій апологетъ *Заккъ* въ первомъ изданіи своей *Апологетики* на стр. 24 опредѣляетъ религію слѣдующимъ образомъ: религія есть обнаруживающая себя въ сердцѣ особенная дѣятельность Бога ради воссоединенія съ Нимъ человѣка. Во второмъ изданіи своего сочиненія (стр. 44) *Заккъ* нѣсколько видоизмѣняетъ свое опредѣленіе религіи, утверждая, что религія есть единство всѣхъ силъ въ Богѣ и совокупность всѣхъ нашихъ способностей въ отношеніи къ Богу. *Де-Ветте* въ своихъ „Чтеніяхъ о религіи“ (1827, стр. 24) опредѣляетъ религію, какъ способность или силу—познавать, чувствовать, предполагать, вѣровать въ невидимое. *Маргейнке*¹⁾ утверждаетъ, что „религія есть мышленіе, чрезъ которое человѣкъ постепенно возвышается къ Богу, и притомъ возвышается до такой степени, что мышленіе человеческое о Богѣ сливается съ мышленіемъ Самаго Бога“. *Бидерманъ* въ своей „Христіанской Догматикѣ“, а *Роте* въ своей „Этикѣ“ понимаютъ религію вообще какъ взаимоотношеніе между человѣкомъ и Богомъ. Близко къ этому опредѣленію стоитъ и *Ульманъ* въ своемъ сочиненіи „Сущность христіанства“, когда онъ утверждаетъ, что религія есть личное общеніе человѣка съ Богомъ. *Ифлейдереръ* сущность религіи полагаетъ въ томъ, что она доставляетъ удовлетвореніе на-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1900 г. № 18.

1) Die Grundlehren der christlichen Dogmatik als Wissenschaft, 1826, 2 Aufl. § 21.

сущной потребности человѣка въ примиреніи того противорѣчія, которое каждый находитъ между безконечнымъ и конечнымъ, временнымъ и вѣчнымъ, универсальнымъ и единичнымъ, свободою и зависимою. *Нитцше* въ своей „Системѣ христіанскаго ученія“ опредѣляетъ религію такимъ образомъ: „Религія есть отношеніе и относительность конечнаго сознанія къ Творцу, Промыслителю и Руководителю; слѣдовательно, она есть богочитаніе и общеніе человѣка съ Богомъ“. Другое опредѣленіе его гласитъ такъ: „Религія есть образъ жизни, опредѣляемый отношеніемъ къ Богу или сознательною зависимою отъ Бога“. *Ганз*: „Религія есть отношеніе жизни къ Богу и имѣетъ свое начало, какъ и свою сущность и жизнь въ сознаніи зависимости отъ какой-то высшей силы“. *Газе* въ своей „Догматикѣ“ (§ 25), подобно Пфлейдереру, утверждаетъ, что религія есть „необходимое разрѣшеніе того противорѣчія, которое коренится въ относительной свободѣ человѣка“. По пониманію *Мартенсена*, „религія есть жизнь въ Богѣ“¹⁾. Нѣмецкій ученый *Герцогъ* опредѣляетъ религію такъ: „*Религія*“ по господствующему вообще употребленію, какое нашъ языкъ дѣлаетъ изъ этого слова, означаетъ во всякомъ случаѣ образъ жизни человѣческаго субъекта, каковой (образъ жизни) опредѣляется вступившимъ въ сознаніе субъекта отношеніемъ его къ Богу“.

Но если богословы не согласны между собою въ томъ, что нужно разумѣть подъ религіею и въ чемъ должно полагать ея сущность, то еще большее несогласіе мы встрѣтимъ между философствующими мыслителями, изъ которыхъ многіе были настроены атеистически и потому враждебно относились не только къ христіанству, но и къ религіи вообще. Мы, впрочемъ, остановимъ вниманіе нашихъ читателей только на разсужденіяхъ западно-европейскихъ мыслителей 18-го и 19 вѣка.

Уже *Спиноза* и *Гоббесъ* смотрѣли на религію какъ на обнаруженіе грубаго суевѣрія, вытекающаго изъ крайняго умственного невѣжества и совершеннаго незнанія тѣхъ законовъ природы, по которымъ происходятъ поражающія человѣка явленія природы, или какъ на актъ политической мудрости царей и

¹⁾ Dogmatik, стр. 117.

законодателей, или же, наконецъ, какъ на искусное дѣло корыстолюбивыхъ жрецовъ. Такой же взглядъ на религію имѣли англійскіе деисты, французскіе натуралисты или энциклопедисты, германскіе рационалисты и даже новѣйшіе материалисты, объявившіе религію простымъ суевѣріемъ, вытекшимъ изъ умственного невѣжества, мечтою, дѣломъ хитрыхъ жрецовъ и законодателей, порожденіемъ чувства страха предъ грозными явленіями природы и т. п. Только *Кантъ* серьезно посмотрѣлъ на религію и отказался объяснять ея происхожденіе въ родѣ человѣческомъ внѣшними, случайно дѣйствующими причинами. Онъ призналъ ее явленіемъ всеобщимъ и универсальнымъ, присущимъ самой духовной природѣ человѣка. Но и онъ впалъ въ заблужденіе, отказавъ религіи въ самостоятельности и независимости среди другихъ духовныхъ явленій въ жизни человѣка. Кантъ смѣшалъ религію съ нравственностію и потому не признаетъ никакого значенія за религіею кромѣ практически—моральнаго. Сущность религіи, говоритъ онъ (въ сочиненіи „*Streit der Facultäten*, 1798), состоитъ въ томъ, что мы смотримъ на свои нравственныя обязанности какъ на божественныя заповѣди. Поэтому по своей матеріи, т. е., по своему объекту религія ничѣмъ не отличается отъ морали, ибо она сводится къ обязанностямъ вообще, и ея отличіе отъ послѣдней можетъ быть только формальнымъ; она есть законодательство практическаго разума, которымъ идеѣ о Богѣ, рожденной изъ морали, дается возможность оказывать вліяніе на моральную волю съ цѣлію вынудить ее къ исполненію всѣхъ ея обязанностей. Эту же самую мысль Кантъ высказываетъ и въ своемъ главномъ сочиненіи—„*Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft*“. „Вся религія, говоритъ онъ здѣсь (1794, стр. 114), состоитъ въ томъ, что мы считаемъ Бога всеобщимъ законодателемъ по отношенію ко всѣмъ нашимъ обязанностямъ“.

Фихте сначала слѣдовалъ Канту, но былъ рѣшительнѣе его и сдѣлалъ тотъ выводъ, къ которому долженъ былъ бы прійти и Кантъ, если бы онъ не остановился на половинѣ своего пути. Въ своемъ сочиненіи „*Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung*“ (1798) Фихте отказывается религіи въ самостоятельномъ значеніи; на ея мѣсто

онъ ставитъ нравственность; а нравственный міропорядокъ замѣняетъ ему Самаго Бога. „Моральный міропорядокъ, говоритъ онъ, есть истинное Божество, а вѣра въ него есть единственно истинная вѣра; она устанавливается справедливостію и потому единственно возможное исповѣданіе вѣры состоитъ въ томъ, чтобы съ радостію и усердіемъ исполнять то, что каждый разъ повелѣваетъ намъ обязанность“. И въ другомъ мѣстѣ: „Этотъ живой и повсюду дѣйствующій моральный міропорядокъ есть Самъ Богъ; въ иномъ (Богѣ) мы не нуждаемся и иного не можемъ понять“. Такимъ положеніемъ Фихте продолжилъ себѣ путь къ рѣшительному атеизму. Но атеистическое настроеніе заставило его измѣнить взглядъ и на сущность религіи. Онъ отдѣлилъ теперь религію отъ нравственности, но за то, по примѣру всѣхъ атеистовъ, смѣшалъ ее съ формою нашего *познанія*. Въ религіи человѣкъ ищетъ будтобы отвѣта на наивысшіе вопросы бытія и достигаетъ своего истиннаго спасенія чрезъ то, что совершенно примиряется съ самимъ собою и съ окружающимъ его міромъ въ единеніи Я и не Я.

Лессингъ приписывалъ даже христіанской религіи только воспитательное значеніе; для него религія была важна лишь какъ психологическій фактъ, какъ благородное въ духовной природѣ человѣка стремленіе возвыситься надъ дѣйствительностію и постигать лучшую идеальную область бытія. Религіознаго восторга *Лессингъ* не могъ отдѣлить отъ поэтическаго настроенія,—религію онъ отождествлялъ съ искусствомъ.

Гегель смотрѣлъ на религію лишь какъ на низшую ступень знанія. Въ религіи—говоритъ онъ ¹⁾—Богъ сознаетъ Себя единымъ съ Самимъ Собою. Поэтому для Гегеля религія есть только форма самосознанія абсолютнаго духа въ духѣ человѣческомъ. Но такъ какъ, по ученію Гегеля, абсолютный духъ внѣ человѣческаго духа не имѣетъ дѣйствительности, то ясно, что въ лицѣ Гегеля мы встрѣчаемъ атеиста, который не могъ приписывать религіи никакого положительнаго значенія. Для него Самъ Богъ—не болѣе какъ логическій абстрактъ, ничѣмъ не отличающійся отъ абсолютной субстанціи Спинозы.

По опредѣленію *Шеллинга* ²⁾, религія есть сознаніе человѣка.

¹⁾ Religionsphilos. В. I. стр. 122.

²⁾ Methode des akadem. Stud. 1803. Стр. 150.

о Богѣ и о своемъ бытіи въ Богѣ; но Самъ Богъ Шеллинга есть только тожество (Neutrum) природы и духа—принципъ пантеистическаго міровоззрѣнія.

Шлейермахеръ сначала былъ согласенъ съ Лессингомъ и романтиками и отождествлялъ религію съ созерцаніемъ универса; но потомъ онъ отказался отъ этого воззрѣнія и опредѣлялъ уже религіозное чувство какъ спеціальное чувство *зависимости*.

Фейербахъ объявилъ религію явленіемъ въ человѣческой жизни отрицательнымъ, болѣзненнымъ, даже „кореннымъ зломъ“, которое должно быть уничтожено точною наукою и новѣйшимъ образованіемъ. Религію, говоритъ Фейербахъ, породили человѣческое самолюбіе и разнузданная фантазія,—эгоистическое сердце, захотѣвшее быть законодателемъ міра. Въ религіи человѣкъ боготворитъ самого себя, но какъ другое существо. Поэтому религія для Фейербаха есть субъективное, грязное, грубымъ эгоизмомъ запятнанное самобоготвореніе человѣка.

Штраусъ въ своемъ сочиненіи—„Der alte und neue Glaube“—примыкаетъ отчасти къ воззрѣнію Шлейермахера, отчасти къ воззрѣнію Фейербаха. „Общее всѣмъ религіознымъ обнаруженіямъ благочестія, т. е., сущность религіи—говоритъ онъ—состоитъ въ томъ, что мы сознаемъ себя безусловно зависимыми, а источникъ этой зависимости, т. е., то, отъ чего мы въ этомъ случаѣ чувствуемъ себя зависимыми, мы называемъ Богомъ“. Въ дѣйствительности, впрочемъ, то, что мы называемъ Богомъ, по Штраусу, какъ и по Шлейермахеру, есть только универсъ. Скажемъ ли мы Богъ или универсъ—все равно,—мы чувствуемъ себя просто зависимыми какъ отъ того, такъ и отъ другого. По отношенію къ послѣднему мы также знаемъ себя какъ часть части, нашу силу какъ ничто въ сравненіи со всемогуществомъ природы, наше мышленіе—способнымъ только постепенно и съ трудомъ постигать незначительнѣйшую часть того, что доставляетъ намъ міръ, какъ предметъ познанія“. Но Штраусъ однако-же скоро увидѣлъ, что однимъ чувствомъ зависимости нельзя объяснить сущность религіи, такъ какъ въ религіи человѣкъ всегда сознаетъ себя существомъ свободнымъ даже по отношенію къ Божеству, съ которымъ онъ можетъ и не вступать въ извѣстное отношеніе, оставаясь чи-

стымъ атеистомъ. Для объясненія этого обстоятельства Штраусъ прибѣгаетъ къ помощи гипотезы Фейербаховой и говоритъ слѣдующее: „Начало, даже, собственно, сущность религіи, по гениальному (?) замѣчанію Фейербаха, есть желаніе; еслибы человѣкъ не имѣлъ никакого желанія, то онъ не имѣлъ бы также и никакихъ боговъ; чѣмъ человѣкъ хотѣлъ бы быть, а не есть, тѣмъ онъ дѣлаетъ своего Бога; что онъ хотѣлъ бы имѣть, но не умѣетъ создать себѣ самъ, то долженъ устроить ему Богъ. Такимъ образомъ (заключаетъ Штраусъ) не одна только зависимость, въ которой находится человѣкъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и потребность реагировать противъ нея, приобрѣсти себѣ, вопреки ей, свободу есть то, откуда происходитъ для человѣка религія.“

Къ воззрѣніямъ Фейербаха на религію примыкаютъ собственно говоря и новѣйшіе пессимисты—*Шопенгауэръ* и *Гартманъ*. По крайней мѣрѣ ихъ взгляды на сущность религіи имѣютъ много общаго съ ученіемъ Фейербаха.

По *Шопенгауэру* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, стр. 159) начало религіи, какъ и всего существующаго, коренится въ волѣ, мотивируется желаніями и надеждами человѣка, облекается въ ту или другую форму чувствомъ (*Gemüth*) и фантазіею. Такимъ образомъ воля съ своими желаніями, чаяніями и надеждами сообщаетъ (будто бы) содержаніе религіи, фантазія—форму. Но если бы Шопенгауэръ былъ вполне искрененъ, то онъ откровенно сказалъ бы, что религія есть произведеніе простой фантазіи. Съ этой точки зрѣнія понятно утвержденіе его, что такъ какъ религія произошла не изъ мышленія, то въ ея области невозможны ни научныя изслѣдованія, ни доказательства, ни возраженія. Въ этомъ смыслѣ Шопенгауэръ объясняетъ и существующее разнообразіе религіозныхъ ученій и культовъ. Во всякомъ случаѣ Шопенгауэръ, подобно Фейербаху, не признаетъ за религіею никакого положительнаго значенія. Она есть, по его мнѣнію, созданіе невѣжества и суевѣрія; она есть дѣло обмана,—и недалеко то время, когда она должна совершенно исчезнуть для человѣчества. Она стоитъ въ непримиримомъ противорѣчій съ культурою и наукою; она—„тотъ кустъ, за которымъ

спрятались плуты“, которые посредствомъ нея стараются удовлетворить той же самой метафизической потребности „глупой толпы“ возвыситься надъ явленіями и жизнью окружающаго насъ міра, какой въ образованныхъ и мыслящихъ людяхъ удовлетворяетъ только философія. Ясно, что Шопенгауэръ былъ не далекъ и отъ той брошенной уже всѣми гипотезы, по которой религія была (будто бы) изобрѣтена философами, жрецами или законодателями и народоправителями.

Э. Гартманъ разсуждаетъ о сущности и характерѣ религіи въ трехъ своихъ сочиненіяхъ („Philosophie des Unbewussten“, „Entwickellung des Bewusstseins“ и „Die Religion des Geistes“) и выводъ изъ его разсужденій таковъ. Религія есть иллюзія или самообманъ. Ея источникъ — разочарованіе жизнью или — точнѣе — невозможность найти счастье въ дѣйствительномъ, настоящемъ мірѣ, вслѣдствіе чего человѣкъ при помощи своей фантазіи и создаетъ (проще: измышляетъ) себѣ иной міръ, — сверхчувственный, трансцендентальный, гдѣ онъ будто бы послѣ смерти своей уже достигнетъ полного блаженства и совершеннаго счастья. Религіозное чувство, по мнѣнію Гартмана, есть чувство мистическое, — самое неопредѣленное и самое неясное между всѣми чувствованіями. „Неопредѣлимость и безотчетность свойственны каждому чувству вообще, говоритъ Гартманъ; но ни одному чувству онѣ не свойственны въ такой степени, какъ мистическому. Кто погружается въ свое мистическое религіозное чувство, тотъ смотритъ въ ужасную пропасть, въ которой онъ ничего не можетъ познать и различить, или — что то же — онъ смотритъ во всепроникающемъ блескѣ абсолютнаго свѣта, который поражаетъ силу его зрѣнія. Мистическое чувство признаетъ себя способнымъ заключать въ себѣ всю религіозную истину, и въ этомъ оно не ошибается“.

Огюстъ Контъ высказалъ мнѣніе, что религія есть преклоненіе частнаго предъ общимъ и универсальнымъ, боготвореніе не человѣка, а *человѣчества* вообще, которое будто бы и является истиннымъ объектомъ всякаго религіознаго культа.

Дж. Ст. Миль опредѣляетъ религію, какъ „сконцентрированное направленіе нашихъ чувствъ и желаній къ идеальному

предмету, который понимается какъ наивысшее совершенство, возвышающееся надъ всѣми эгоистическими цѣлями.

Такой же взглядъ на религію высказываетъ *Ф. А. Ляге* въ своей „Исторіи матеріализма“ (*Gesch. des Materialismus*, 3—te Aufl., стр. 508). По его объясненію, религія удерживаетъ за собою еще то значеніе, что она содѣйствуетъ человечеству въ стремленіи къ высшимъ идеальнымъ интересамъ, „устраиваетъ отечество духовъ“, „возвышаетъ умы надъ дѣйствительностію“. Здѣсь мы, очевидно, снова встрѣчаемся съ тѣмъ ученіемъ о религіи, которое было высказано еще Шпллеромъ, Гёте, Шлейермахеромъ, Лессингомъ и вообще романтиками.

Германскіе матеріалисты и натуралисты новѣйшаго времени, въ полномъ согласіи съ натуралистами 18-го вѣка, подготовившими во Франціи атеистическое и революціонное движеніе, смотрятъ на религію какъ на суевѣріе, результатъ умственного невѣжества и незнанія истинныхъ причинъ, по которымъ происходятъ благотворныя или грозныя явленія природы, а нѣкоторые повторяли даже древнее мнѣніе о томъ, что религію выдумали мыслители, жрецы или законодатели, какъ средство для тѣхъ или другихъ цѣлей.

Дарвинисты и эволюционисты, во главѣ съ *Дарвиномъ*, *Спенсеромъ* и *Геккелемъ*, высказываютъ такое воззрѣніе на религію, которое въ настоящее время принято обозначать словами: *агностицизмъ*, *нонтеизмъ*, *анимизмъ*. Въ основу развитія всѣхъ религій они полагаютъ культъ предкопочитанія (анимизмъ); самую возможность существованія религіи объясняютъ умственнымъ невѣжествомъ толпы, никакого важнаго значенія для жизни религіи они не приписываютъ. Религія существуетъ въ человѣческомъ родѣ только потому, что для человѣка есть еще много таинственнаго, не познаннаго, но всегда требующаго для себя объясненія; не будь для человѣка тайнъ, не существовало бы никогда и религіи. Но тайны мало-по-малу уничтожаетъ наука,—чѣмъ де и объясняется то обстоятельство, что люди ученые бываютъ наименѣе религіозны.

Тиндаль также утверждаетъ, что религія порождена стремленіемъ человѣка удовлетворить своей насущной потребности—проникнуть въ страну тайнъ при помощи фантазирования на

низшей ступени развитія и—философствованія—на высшей. Здѣсь мы, очевидно, встрѣчаемся съ тѣмъ взглядомъ на религію, который былъ высказанъ еще Гегелемъ и отчасти Фихте.

Еще дальше въ этомъ направленіи идетъ *Валляшекъ* (Wallaschek) въ своемъ сочиненіи—*Ideen zur prakt. Philosophie, 1886*“. Онъ просто повторяетъ то, что относительно религіи было высказано позитивистами и нѣмецкими матеріалистами. По его словамъ, вовсе не существуетъ истинной религіи и *вся* религіи одинаково не истинны, ибо, говоритъ онъ, „религія всегда есть только одна попытка, и именно—*первая* попытка постигнуть истину, которая однако-же ею никогда не постигается“. Религія есть предтеча науки и наукъ именно она должна уступить свое мѣсто. Въ этомъ Валляшека убѣждаетъ будто-бы исторія. Когда человѣкъ, говоритъ онъ, еще не могъ научно объяснить себѣ явленій природы, тогда пользовалась большимъ распространеніемъ религія природы: но съ достиженіемъ высшей ступени своего развитія человѣкъ оставилъ религію и замѣнилъ ее натурфилософіею, какъ нынѣ—естествознаніемъ. Вообще предметомъ религіи является область таинственнаго, непостижимаго, недоступная для разума; но религія утрачиваетъ всякій смыслъ и значеніе, когда ея область становится доступною для разума, ибо разумъ есть сила, отрицающая религіозную вѣру и съ нею непримиримая.

Г. Енеръ объясняетъ смыслъ и значеніе религіи свойственнымъ человѣку инстинктомъ самосохраненія. Человѣку нужны защитники и покровители, какихъ онъ не находитъ въ этомъ мірѣ—премудрые, всемогущіе, всевѣдущіе, вседѣющіе,—и его фантазія создаетъ ихъ.

О. Пфлейдереръ въ своей „*Religionsphilosophie auf geschichtl. Grunde*“ прямо называетъ религію дѣломъ произвольнаго самообмана, иллюзіею, кошмаромъ фантазіи. Ее создала будто-бы „несвязанная никакими законами логики, свободно дѣйствующая фантазія. Впрочемъ, Пфлейдереръ указываетъ также и на различіе между религіею и вымысломъ, хотя при этомъ высказывается далеко не въ пользу первой, относя ее просто къ галлюцинаціямъ. „При всемъ близкомъ родствѣ, говоритъ онъ, дѣятельность религіозной фантазіи всетаки существенно отли-

чается отъ вымысла тѣмъ, что послѣдній сопровождается сознаниемъ своего свободнаго творческаго образованія и потому свои произведенія не считаетъ объективною истиною въ смыслѣ этого слова, а первая (т. е. дѣятельность религіозной фантазіи) напротивъ совершается просто произвольно и притомъ форма и содержаніе ея сливаются въ такое непосредственное единство, что свободная поэтическая дѣятельность въ образованіи формы здѣсь совершенно ускользаетъ отъ сознанія и весь продуктъ ея, т. е., содержаніе и форма, взятыя вмѣстѣ, является какъ непосредственно данное и потому выступаетъ предъ сознание съ притязаніемъ на объективную истину". Изъ этихъ словъ ясно, что религіи Пфлейдереръ не приписываетъ большаго значенія, чѣмъ какое принадлежитъ миѳическимъ образамъ и вымысламъ.

Но довольно. И названныхъ писателей достаточно для того, чтобы видѣть, какъ много существуетъ взглядовъ на религію и ея сущность и какъ мало между богословами и философствующими мыслителями согласія даже въ опредѣленіи самаго понятія религіи. Въ такомъ множествѣ воззрѣній разобраться не легко. Для этого необходимо подвергнуть внимательному разсмотрѣнію по крайней мѣрѣ тѣ изъ нихъ, которыя являются основными и оригинальными. Но что можетъ служить для насъ исходнымъ пунктомъ и на что мы сами должны опереться въ своемъ сужденіи о достоинствахъ и недостаткахъ тѣхъ воззрѣній на религію и ея сущность, которыя мы встрѣчаемъ у многочисленныхъ писателей—богослововъ и философовъ? Единственнымъ исходнымъ пунктомъ для насъ въ этомъ случаѣ можетъ служить только анализъ религіи, какъ чисто эмпирическаго факта, рассматривающій это явленіе въ томъ видѣ, какъ оно обнаруживалось и обнаруживается во всемъ родѣ человѣческомъ. Какъ увидимъ ниже, недостатокъ и односторонность многихъ воззрѣній на религію и ея сущность зависѣли главнымъ образомъ отъ того, что мыслители рассуждали не о дѣйствительно существующей или существовавшей религіи, а о той, какою религія, *по ихъ мнѣнію*, должна быть,—они имѣли дѣло не съ реальною дѣйствительностію, а только съ своими логическими абстраціями, существовавшими лишь въ ихъ воображеніи, работавшемъ въ

направленіи ихъ общаго философскаго міровоззрѣнія. Но что особенно важно, такъ это то, что только анализъ религіи, какъ эмпирическаго факта, укажетъ намъ тѣ существенные моменты и тѣ признаки, которыми характеризуется религія вообще и по которымъ мы легко можемъ всегда отличить ее отъ другихъ явленій въ духовной жизни человѣчества и получимъ возможность ближе подойти къ уразумѣнію ея сущности и опредѣленію ея характера. Прекрасное разсужденіе по этому предмету мы встрѣчаемъ у проф. *Н. Ш. Рождественскаго*. „Подъ сущностью какого бы то ни было предмета, говоритъ Рождественскій, разумѣется внутренняя его основа, изъ которой вытекаютъ всѣ существенные его признаки, составляющіе постоянное и неизмѣнное его внутреннее содержаніе, при всѣхъ видоизмѣненіяхъ его внѣшнихъ отношеній. Сообразно съ этимъ подъ сущностью религіи разумѣется единая неизмѣнная ея основа, составляющая необходимую принадлежность всѣхъ ея частныхъ формъ. Сущность вообще можетъ быть опредѣлена не иначе, какъ путемъ анализа и обобщенія существенныхъ признаковъ, принадлежащихъ тому или другому предмету. Въ отношеніи къ религіи требуется также уяснить ея существенные и необходимые признаки, которые, въ отличіе отъ частныхъ (случайныхъ) особенностей тѣхъ или другихъ ея формъ, неизмѣнно присущи ей во всѣхъ ея видахъ и на всѣхъ ступеняхъ ея развитія“. При этомъ нужно опасаться только, чтобы не впасть въ ошибку, которой не избѣжали многіе богословствующіе и философствующіе ученые, нерѣдко принимавшіе какой либо изъ существенныхъ признаковъ религіи за самую ея сущность и чрезъ это терявшіе возможность составить объ ней правильное понятіе.

Анализъ религіи, какъ эмпирическаго факта, прежде всего приводитъ изслѣдователя къ заключенію, что въ каждой вообще религіи необходимо различать двѣ стороны—внутреннюю и внѣшнюю, субъективную и объективную. Подъ первую, т. е., внутреннюю или субъективную стороною религіи мы разумѣемъ то стремленіе къ безконечному, то влеченіе къ невидимому, абсолютному, всесовершенному Существо, то чувство зависимости отъ Него и тяготѣніе къ Нему, какъ къ своему

Покровителю, Защитнику и Руководителю, которое отначала присуще духовной природѣ человѣка. Это влеченіе оказывается *аналогичнымъ* (но не тождественнымъ, какъ думали односторонне нѣкоторые мыслители) съ другими духовными влеченіями человѣческой природы, переходящими при извѣстныхъ условіяхъ въ опредѣленные чувствованія—моральныя, интеллектуальныя, эстетическія. Всѣ эти влеченія (въ томъ числѣ и религіозное) для своего правильнаго развитія нуждаются 1) въ непосредственномъ воздѣйствіи внѣшняго объекта или предмета чувствованій и 2) въ приобрѣтеніи болѣе или менѣе яснаго представленія объ немъ. Безъ этого влеченіе остается безотчетнымъ, неяснымъ, неопредѣленнымъ; самое существованіе его въ душѣ человѣка можетъ подлежать сомнѣнію и даже отрицанію, такъ какъ оно не имѣетъ никакой формы для своего объективированія. Дарвинъ утверждалъ о себѣ самомъ, что онъ не получаетъ никакого удовольствія отъ музыки. Многихъ называютъ людьми не имѣющими музыкальнаго слуха. Иные способны на совершеніе такихъ преступленій, которыя возмущаютъ нравственное чувство. Такъ же объясняется и существованіе того страннаго явленія въ духовной жизни человѣка, которое называютъ атеизмомъ, безбожіемъ, невѣріемъ. Безъ непосредственнаго воздѣйствія на человѣка со стороны религіознаго объекта и безъ усвоенія опредѣленнаго представленія объ немъ, или когда это воздѣйствіе парализуется въ душѣ человѣка другими враждебными ему воздѣйствіями, а представленіе о религіозномъ объектѣ воспринимается только механически,—внутренняя сторона религіи—врожденное человѣку стремленіе и влеченіе къ Богу—не можетъ проявить себя ни въ какой внѣшней формѣ, а потому никогда, сама по себѣ, и не можетъ быть предметомъ изслѣдованія. Религію мы можемъ знать только въ связи ея внутренней стороны съ внѣшнею. При этомъ лишь условіи можетъ быть рѣчь и объ ея существенныхъ признакахъ.

1. Первымъ существеннымъ и необходимымъ признакомъ религіи является вѣра въ бытіе живого и личнаго Бога. Это признаютъ даже односторонніе мыслители, которые не приписываютъ религіи никакого значенія, объявляя ее суевѣріемъ

и результатомъ умственного невѣжества и неразвитости. Въ основу религіи они совершенно справедливо полагаютъ известное *отношеніе* человѣка къ Богу и, называя религію суетвѣріемъ, разумѣютъ подъ нею въ частности вѣру въ бытіе личнаго и живаго Бога. Обращаясь же къ религіи, какъ эмпирическому факту, мы видимъ, что всѣ народы прежнихъ вѣковъ, насколько знаетъ ихъ исторія, и всѣ народы, нынѣ населяющіе земной шаръ, такъ или иначе вѣруютъ и учатъ, что существуетъ Богъ — высочайшее и совершеннѣйшее существо, виновникъ и творецъ міра, промыслитель и судія человѣческихъ дѣйствій. Правда, почти всѣ язычники вѣровали и вѣруютъ не во единого, а во многихъ боговъ; но 1) и многихъ боговъ они признавали непременно существами *личными*, о чемъ, собственно и идетъ рѣчь, а 2) и у грубыхъ язычниковъ безпристрастный наблюдатель всегда усмотритъ ясныя слѣды первоначальныхъ монотеистическихъ вѣрованій. Достаточно указать здѣсь на то, что среди множества своихъ мнимыхъ боговъ язычники всегда знали одного, котораго они и почитали какъ перваго и главнаго Бога, творца и промыслителя міра. Правда и то, что исторія знаетъ чрезвычайно грубыя религіозныя представленія многихъ язычниковъ; она говоритъ намъ о дикаряхъ — фатишистахъ, которые признавали божествомъ своимъ неодушевленную природу напр. рыбу кость, какой либо камень, даже собственное колѣно, какъ Богу, поклонялись солнцу, лунѣ, звѣздамъ, рощѣ, кусту, дереву и т. п. Но не нужно забывать, что всѣмъ этимъ предметамъ неодушевленной природы язычники и поклонялись, какъ Богу, только потому, что признавали ихъ или мѣстожителемъ *личнаго* Бога или прямо *личными* существами. Это ясно видно уже изъ того, что язычники боготворили не всякую рыбу кость, не всякій кустъ, не всякій камень, а лишь нѣкоторыя изъ предметовъ неодушевленной природы. Каждый язычникъ молился своему богу или богамъ, т. е. бесѣдовалъ съ ними, славословилъ ихъ совершенства, благодарилъ ихъ за оказанныя ему милости и благодѣянія, изливалъ предъ ними свои скорби и свое горе, просилъ у нихъ помощи и заступленія, воскуралъ имъ еиміамъ, приносилъ имъ жертвы. Ясно, что все это онъ дѣлалъ въ

убѣжденіи, что признаваемые имъ божества суть существа личныя, разумныя, вѣдущія, внемлющія, благія или злыя, всемогущія. Деистическое представленіе, признающее бытіе Божіе, но отрицающее божественное промышленіе о человѣкѣ, стремившееся примирить вѣру съ невѣріемъ посредствомъ уступокъ первой и послѣднему, никогда не удовлетворитъ религіозной потребности человѣка и никогда не замѣнитъ для него религіозной вѣры. Хотя деизмъ и признаетъ бытіе личнаго Бога, отказывая Ему только въ промышленіи о мірѣ и человѣкѣ; но для чего—спрашивается—нуженъ былъ бы человѣку такой Богъ, который, сотворивъ міръ, удалился бы отъ него, ничего не хотѣлъ бы знать ни о горѣ, ни о нуждахъ человѣка? Такая вѣра въ Бога никогда не создала бы религіи, которой она чужда, ибо деистическое представленіе о Богѣ разрушаетъ именно то, что составляетъ самую основу *всякой* эмпирической религіи,—отношеніе человѣка къ Богу и Бога къ человѣку. Когда отвергается вѣра въ божественное промышленіе о человѣкѣ, тогда не можетъ быть никакой и рѣчи о религіи, т. е., объ отношеніи человѣка къ Богу и наоборотъ. Можно только удивляться тому легкомыслію, съ которымъ англійскіе деисты 17-го и 18-го вѣка, равно какъ французскіе энциклопедисты и германскіе рационалисты надѣялись замѣнить религіозную вѣру въ бытіе личного живого Бога—Промыслителя своимъ деистическимъ ученіемъ. Ихъ поведеніе и надежды нужно объяснять лишь тѣмъ, что они имѣли въ виду не дѣйствительную религію, а лишь свое собственное ложное представленіе объ ней, смѣшивая ее съ простымъ философскимъ міровоззрѣніемъ или теоріею практической морали.

Еще менѣе могло бы удовлетворить естественной религіозной потребности человѣка *пантеистическое* или *материалистическое* міровоззрѣніе. Какъ пантеизмъ, такъ и материализмъ на мѣсто живого личного Бога—Творца и Промыслителя міра ставятъ слѣпое, безжизненное, отвлеченное, метафизическое, начало. Въ какое *отношеніе* къ такому началу можетъ поставить себя человѣкъ? Станетъ ли онъ ему молиться или просить у него помощи въ скорбяхъ и бѣдствіяхъ? Оно ничего не слышитъ, не знаетъ, ничего не видитъ, да и существуетъ лишь

въ одной фантазіи философа, „не сдерживаемой никакими законами логики“. Неудивительно послѣ этого, что каждое пантеистическое и матеріалистическое философское ученіе, стремясь поставить себя на мѣсто дѣйствительной религіи, оканчивало всегда отрицаніемъ всякой вообще религіи и проповѣдію атеизма. Буддизмъ и ученіе Конфуція, на которыя обыкновенно указываютъ какъ на религіи безъ вѣры въ живого личнаго Бога, не могутъ представить возраженія противъ того, что вѣра въ бытіе личнаго Бога есть существенный и необходимый признакъ всякой дѣйствительно существовавшей или существующей религіи. Какъ мы имѣли уже случай показать ¹⁾ и какъ подробнѣе скажемъ въ свое время, буддизмъ и ученіе Конфуція не могутъ быть названы религіями въ собственномъ смыслѣ слова; они суть произведенія философскихъ школъ и потому носятъ на себѣ всѣ признаки философскаго міровоззрѣнія. Отъ европейскихъ пантеистическихъ философемъ Спинозы, Гегеля или Шопенгауэра они отличаются не существенно, а лишь количествомъ послѣдователей и популярностію. Впрочемъ, и для послѣдователей своихъ какъ буддизмъ, такъ и ученіе Конфуція имѣютъ только теоретическій интересъ. Въ практическомъ же отношеніи они оказались безсильными удовлетворить ихъ чисто религіозной потребности. Здѣсь буддисты бросаютъ въ сторону пантеистическое ученіе Шакіямунни, какъ китайцы—ученіе своего Конфуція, и являются грубыми идолопоклонниками: одни боготворятъ Будду, другіе—Конфуція, строятъ имъ храмы и кумирни, дѣлаютъ имъ идоловъ, молятся и поклоняются имъ, почитаютъ, какъ божественную святыню, ихъ слѣды, кости, челюсти, даже нечистоты. Ясно, что духовная природа человѣка здѣсь предъявила свои права и не вступила въ сдѣлку съ атеистическими умствованіями. Міровоззрѣнія Будды и Конфуція, какъ дѣло отдѣльныхъ личностей, и теперь является достояніемъ только отдѣльныхъ личностей или философствующей среди буддистовъ и китайцевъ школы.

2. Вторымъ существеннымъ признакомъ религіи вообще должна быть признана вѣра не только въ возможность, но и въ дѣйствительность Божественнаго Откровенія. Всѣ народы,

¹⁾ Въ своемъ разсужденіи „Философія монизма“.

исповѣдующіе ту или другую религію, даже самые грубые дикари, утверждаютъ, что такъ или иначе вѣровать и жить они научены посредственно или непосредственно самимъ божествомъ. Психологія и исторія находятъ основаніе заключать, что это утвержденіе въ извѣстной степени справедливо. Какъ мы сказали выше на основаніи данныхъ, добытыхъ опытною или экспериментальною психологіею, влеченіе, темное и безотчетное само по себѣ, лежитъ въ основѣ всякаго рода чувствованій; но чтобы такое влеченіе раскрылось въ формѣ опредѣленнаго чувствованія, для этого необходимо какъ воздѣйствіе извѣстнаго объекта отвлѣчь, такъ и ясное представленіе объ этомъ объектѣ. Этому общему закону подлежатъ въ частности и чувствованія религіозныя. Человѣку отъ природы присуще влеченіе къ Богу, стремленіе возсоединиться съ Нимъ, какъ основнымъ источникомъ жизни и дѣятельности. Но это влеченіе никогда само по себѣ не перешло бы въ ясное и опредѣленное настроеніе и чувствованіе, если бы Самъ Богъ, какъ исключительный предметъ человѣческаго стремленія, не произвелъ воздѣйствія на душу человека т. е. *не открылъ* ему Себя. Когда Самъ Богъ ясно и опредѣленно возвѣстилъ Себя человѣку: „Я—Господь Богъ твой!“ тогда только и человѣкъ могъ сказать своему Богу: „Ты—Господь Богъ мой!“ Ветхозавѣтнымъ евреямъ Богъ открывалъ Себя особеннымъ, непосредственнымъ и *сверхъестественнымъ* образомъ чрезъ Своихъ посланниковъ пророковъ, вполне же явилъ Себя Онъ въ Новомъ Завѣтѣ—чрезъ Своего единороднаго Сына. Но и все остальное человѣчество не оставалось безъ воздѣйствія со стороны Божества. Мы говоримъ не объ общемъ промыслительномъ дѣйствованіи Бога на сохраненіе и управленіе міра, о объ особенномъ *религіозномъ* отношеніи Его ко *всему* человѣчеству, каковое отношеніе обыкновенно называютъ откровеніемъ *естественнымъ*. „Въ прошедшихъ родахъ, говоритъ ап. Павелъ, Богъ попустилъ всѣмъ народамъ ходить своими путями, хотя и не переставалъ свидѣтельствовать о Себѣ благодѣяніями“ (Дѣян. 14, 16. 17). „Что можно знать о Богѣ, то было явно для язычниковъ, потому что Богъ явилъ имъ (Рим. 1, 19). Религія есть фактъ все-

общій и универсальный; но самое существованіе ея въ родѣ человѣческомъ, какъ увидимъ ниже, не можетъ быть объяснено иначе, какъ воздѣйствіемъ самаго Бога на человѣка.

Съ другой стороны, если мы обратимъ вниманіе на тѣ религіозныя преданія, которыя каждый народъ и каждое племя хранятъ какъ драгоцѣнное сокровище, полученное въ наслѣдство отъ отдаленнѣйшихъ предковъ, и если мы сумѣемъ отдѣлать въ этихъ преданіяхъ существенное отъ случайнаго, истинное отъ ложнаго, то мы увидимъ въ нихъ много общаго, заставляющаго насъ прійти къ заключенію, что всѣ эти народныя преданія, часто грубо искаженныя, дѣтски изложенныя, несомнѣнно произошли изъ одного общаго всѣмъ имъ источника—непосредственнаго Божественнаго Откровенія.—Въ нихъ легко усмотрѣть слѣды первоначальной вѣры въ бытіе единаго личнаго Бога, затемненные, впрочемъ, въ послѣдствіи грубымъ и чувственнымъ политеизмомъ. Въ нѣкоторыхъ сказаніяхъ можно встрѣтить даже слѣды первоначальнаго вѣрованія въ Троичность лицъ Божества (индійское тримурти, Зевсъ съ двумя братьями и т. п.),—сходные въ существенныхъ чертахъ рассказы о сотвореніи міра и человѣка, о первоначальномъ (въ золотой вѣкъ) блаженствѣ человѣка, объ уtratѣ человѣкомъ этого блаженства чрезъ грѣхопаденіе или нарушеніе заповѣди Божіей, объ обѣщанномъ Примириatelѣ человѣка съ Богомъ, о духовной, даже божественной природѣ человѣка, его личномъ безсмертіи, загробномъ продолженіи его жизни и мздовоздаяніи. Всѣ эти истины, сохраняемыя во всей своей чистотѣ и неприкосновенности только въ книгахъ Св. Писанія Ветхаго и Новаго Завѣтовъ (т. е., въ истинной богооткровенной религіи) настолько возвышенны, что, какъ свидѣтельствуется исторія развитія философской мысли, даже великіе мыслители не могли прійти къ нимъ путемъ естественнаго познанія или логическимъ мышленіемъ. Древне-греческій философъ Платонъ былъ величайшій мыслитель своего времени. Онъ предложилъ такое возвышенное ученіе о Богѣ и Его свойствахъ, которое не только превосходило ученіе его грубой и чувственной языческой религіи, но которому удивлялись и удивляются даже христіанскіе богословы. Но и Платонъ не

могъ представить себѣ Бога единымъ Творцомъ и Промыслителемъ міра, и онъ не могъ освободиться отъ дуалистическаго возрѣнія, допустивъ отъ вѣчности существованіе матеріи и признавъ ее источникомъ зла, господствующаго въ мірѣ. Но если и Платонъ не возвысился до того чистаго ученія о Богѣ, которое предлагаетъ намъ Св. Писаніе Ветхаго и Новаго Заветовъ и затемненные слѣды котораго мы встрѣчаемъ въ языческихъ преданіяхъ, то ясно, что религія не могла быть дѣломъ человѣческаго ума и что народы, увѣряющіе другихъ въ томъ, что свое религіозное ученіе они получили непосредственно или посредственно отъ самаго Божества, въ *извѣстномъ* смыслѣ говорятъ правду. Все сказанное выше, дѣйствительно, можетъ привести изслѣдователя лишь къ тому заключенію, что народныя религіозныя преданія вышли изъ первоначальнаго, Богомъ даннаго откровенія, которое только впоследствии было затемнено и искажено язычниками, отпавшими отъ Бога и въ похотяхъ омрачившими свой разумъ (Дѣян. 17, 22; Рим. 1, 18).

Что Божественное Откровеніе, сообщающее человѣку высшее *знаніе*, доступное только одному божественному разуму, есть существенный признакъ религіи и что каждая религія содержитъ извѣстное, хотя иногда и несовершенное *ученіе*, въ видѣ догматовъ своихъ, этого никто никогда не отрицалъ. Напротивъ многіе изъ рационалистовъ даже и самую сущность религіи полагали именно въ *знаніи*, въ ея теоретической сторонѣ, и потребностью знанія хотѣли объяснять ея происхожденіе въ родѣ человѣческомъ. Исключенія не было сдѣлано даже для религіи богооткровенной—христіанской.

То обстоятельство, что Божественное Откровеніе сообщаетъ человѣку, насколько то нужно для его спасенія, истины онтологическія, теологическія, космологическія, иѳическія и даже историческія, подало поводъ нѣкоторымъ мыслителямъ отождествить даже и христіанскую религію съ знаніемъ. Такъ думали въ древности гностики, а въ новѣйшее время западно-европейскіе мыслители—Шеллингъ и въ особенности Гегель. Ученики послѣдняго, Фейербахъ и Штраусъ, какъ извѣстно, утверждали даже, будто бы нѣкогда настанетъ время, что „цер-

ковъ изъ общества вѣрующихъ превратится въ обыкновенную школу философовъ, въ общество знающихъ“, религія—въ философскую спекуляцію. Въ своемъ предположеніи эти мыслители ищутъ опоры, между прочимъ, въ философской системѣ Веданты, которая религіозное благочестіе отождествляетъ съ знаніемъ: познавшій Брамю самъ будто бы становится Брамю, побѣждаетъ всѣ скорби и грѣхи и достигаетъ базсмertiа.

Конечно, отождествленіе религіи съ знаніемъ есть крайность и односторонность. Но нельзя отвергать, что *знанію* принадлежитъ первенствующее значеніе въ религіи. Самъ Господь нашъ Иисусъ Христосъ училъ, что *знаніе* единого истиннаго Бога и Его Посланника есть жизнь вѣчная (Іоан. 17, 3). По этой же самой причинѣ Онъ и любилъ называть себя *учителемъ*, а Своихъ послѣдователей—*учениками*. Христіанство полагаетъ одну изъ своихъ цѣлей въ томъ, чтобы привести людей къ познанію истинны, безъ чего невозможно и нравственное усовершенствованіе. Познанію истины или премудрости отводитъ видное мѣсто въ религіи и ветхозавѣтное откровеніе. Срв. Прем. 13, 1; Притч. 9, 10. Въ основѣ религіозной жизни лежитъ вѣра, какъ учитъ объ этомъ св. Апостоль Павелъ въ своемъ посланіи къ евреямъ (11, 1); но вѣра отъ слышанія, проповѣди, наученія. Тѣмъ не менѣе нельзя сказать ни того, что сущность религіи есть знаніе, ни того, что религіозное знаніе тождественно съ знаніемъ вообще. Подробнѣе мы будемъ говорить объ этомъ ниже, при изложеніи ученія Гегеля о томъ, въ чемъ будто бы нужно полагать сущность религiи вообще. Теперь же лишь кратко укажемъ на то, какою характеристическою особенностію отличается собственно знаніе въ религіи. Знаніе въ религiи есть усвоеніе истинъ, сообщаемыхъ человѣку въ Божественномъ откровеніи; эти истины всегда касаются самыхъ возвышенныхъ предметовъ, имѣющихъ непосредственное отношеніе къ нравственному усовершенствованію или, что то же, къ спасенію человѣка, ихъ не могли постигнуть люди ни путемъ опыта и наблюденія, ни путемъ обыкновеннаго разсудочнаго умозаключенія; онѣ даны высочайшимъ разумомъ самаго Божества и потому могутъ быть усвоены не ограниченнымъ человѣческимъ разумомъ,

а только вѣрою, сердцемъ. Тѣмъ не менѣе ошибочно думаютъ нѣкоторые мыслители, что если истины Божественнаго откровенія недоступны непосредственно человѣческому разуму, то, слѣдовательно, онѣ находятся въ непримиримомъ противорѣчьи съ нимъ. Какъ въ наукахъ есть многія положенія или аксіомы, которыя, будучи приняты сначала на вѣру, впоследствии находятъ для себя оправданіе въ дальнѣйшихъ выводахъ, умозаключеніяхъ и опытѣ, такъ и истины Божественнаго откровенія или *догматы* религіи, ея тайны, воспринятія сначала вѣрою или сердцемъ, впоследствии могутъ быть оправдываемы не только разумомъ, но и всею религіозно-нравственною жизнію человѣка. Кратко, но точно и ясно указываетъ митрополитъ Филаретъ даже въ Православномъ Катихизисѣ на различіе между обыкновеннымъ разсудочнымъ знаніемъ и знаніемъ религіознымъ, усвояемымъ вѣрою. Послѣ сказаннаго ясно, что какъ неосновательно отождествляютъ религію съ знаніемъ и разсудочною дѣятельностію, такъ неосновательно исключаютъ изъ нея теоретическій элементъ и участіе разума. Послѣднее допускали (какъ это ни странно) тѣ именно мыслители, которые вообще приписывали познавательной способности человѣка весьма важное, даже исключительное значеніе въ жизни. Мы говоримъ о раціоналистахъ и Кантѣ, которые хотѣли ограничить область религіи лишь чувствованіями и волею. Впрочемъ, и въ наше время есть не мало писателей и общественныхъ дѣятелей, которые, повидимому даже ратуя за религію и религіозное воспитаніе юношества, хотѣли бы всю сущность религіи полагать только въ религіозномъ настроеніи, чувствованіи, благочестіи и не приписываютъ никакого значенія религіозному наученію, признавая догматическія истины недоступными человѣческому разуму, а потому будто бы и существенно неважными для религіозной жизни. Очевидно, для этихъ людей недостаточно ясенъ краснорѣчивый урокъ исторіи, показывающій каждому, что безъ усвоенія религіозныхъ истинъ или догматовъ человѣкъ помимо своей воли ступаетъ на ложный путь, ведущій нерѣдко даже не къ искаженію только, но и къ совершенному отрицанію истинной религіи. Доказательство сказаннаго представляютъ

съ одной стороны піэтизмъ, лже-религіозный сантиментализмъ, слѣпой фанатизмъ и иеическій пантеизмъ (у Фихте), а съ другой—всѣ многоразличные виды такъ называемаго мистическаго сектантства (скопчество, молоканство, духоборчество, шалопутство и хлыстовство).

3. Далѣе,—въ каждой изъ существовавшихъ и существующихъ религій необходимо исповѣдуется вѣра въ бытіе особаго духовнаго міра, отличнаго отъ того, въ которомъ мы живемъ. По основному вѣрованію всѣхъ народовъ, какъ культурныхъ, такъ и дикихъ, кромѣ человѣка, какъ существа чувственно-разумнаго, состоящаго изъ тѣла и души, есть еще и другія разумныя существа-безплотные духи, превосходящіе человѣка своими духовными силами, своимъ могуществомъ и своею дѣятельностію. Эти духовныя существа раздѣляются на добрыхъ и злыхъ. Первые близко стоятъ къ Божеству и, какъ слуги Его, часто исполняютъ Его волю и сообщаютъ людямъ Его откровенія. Они дружественно расположены къ человѣку, защищаютъ его и покровительствуютъ ему въ затруднительныхъ обстоятельствахъ. Злые духи напротивъ враждебны людямъ и желаютъ имъ только зла, причиняютъ имъ скорби и насылаютъ на нихъ болѣзни. Они служатъ органами злыхъ боговъ и часто вступаютъ въ борьбу съ духами добрыми. Такимъ образомъ каждая религія признавала и признаетъ, что человѣкъ находится въ томъ или другомъ общеніи съ міромъ духовнымъ или вышечувственнымъ.

4. Въ тѣсной связи съ вѣрованіемъ въ бытіе вышечувственного или духовнаго міра въ каждой изъ дѣйствительно существовавшихъ или существующихъ религій находится всеобщее вѣрованіе въ личное безсмертіе и загробное существованіе человѣка. Правда, были и есть мыслители, которые отрицаютъ всеобщность этой вѣры; были и есть мыслители (напр., Кантъ, Вольтеръ вмѣстѣ со всѣми своими приверженцами и послѣдователями, деисты и раціоналисты 18-го и 19-го вѣка, Шопенгауэръ, Ренанъ, изъ новѣйшихъ—Геккель и мн. др.), которые утверждаютъ, что даже ветхозавѣтные евреи не вѣровали ни въ личное безсмертіе человѣка, ни въ загробное существованіе его. Но въ свое время мы со всею основательностію по-

кажемъ, что такое миѣніе не только ложно, но и тенденціозно. Оно вытекаетъ изъ ложнаго школьно-философскаго ученія и высказывается лишь для его оправданія при полномъ сознаниіи его неистинности. Здѣсь мы сошлемся пока на авторитетъ такихъ серьезныхъ и безпристрастныхъ ученыхъ, какъ *Галлеви* или *Максъ Мюллеръ*, которые, не будучи вовсе защитниками христіанскаго вѣроученія, всю жизнь свою посвятили на изученіе народныхъ вѣрованій и пришли къ убѣжденію, что вѣра въ личное безсмертіе души человѣческой есть самый существенный моментъ въ каждой религіи. По словамъ М. Мюллера, безъ вѣры въ личное безсмертіе религія была бы подобна аркѣ, опирающейся только на *однѣ* столбъ (вѣру въ бытіе личнаго Бога), или мосту, ведущему въ пустое пространство. Всеобщность вѣры въ личное безсмертіе человѣка признаютъ и вполнѣ научно доказываютъ и многіе другіе западно-европейскіе ученые, какъ напр., *Пешель* ¹⁾, *Кнабенбауэръ* ²⁾, *Лотце* и даже эволюціонисты—*Спенсеръ* и *Тэйлоръ*, а изъ древнихъ—*Платонъ*, *Цицеронъ*, *Климентъ Александрійскій*, *Тертуллианъ*. Они единогласно утверждаютъ, что нѣтъ и никогда не было такого народа на землѣ, который не былъ бы убѣжденъ, что духъ человѣка, отличный отъ его тѣла, продолжаетъ свое существованіе и за предѣлами гроба, и что надежда на лучшее будущее за гробомъ есть тотъ драгоценнѣйшій даръ, который предоставляетъ человѣку живая вѣра въ бытіе личнаго и всеблагаго Бога. Что въ христіанской религіи вѣра въ личное безсмертіе человѣка составляетъ одинъ изъ самыхъ существеннѣйшихъ моментовъ, этого нѣтъ нужды и доказывать; достаточно лишь вспомнить ученіе св. Апостола Павла о томъ, что если мы надѣемся на Христа лишь въ этой земной жизни, то мы несчастнѣе всѣхъ человѣковъ, ибо всѣ народы превосходили бы насъ своею вѣрою въ лучшее будущее по ту сторону гроба.

5. Какъ ни разнообразны понятія о религіи, предлагаемыя выдающимися богословами и философами, но въ нихъ

¹⁾ Völkerkunde, стр. 270.

²⁾ Das Zeugniß des Menschengeschlechts für die Unsterblichkeit der Seele, Freib. 1878.

нельзя не замѣтить и нѣчто общее всѣмъ имъ; это именно то, что въ религіи выражается извѣстное *отношеніе* чловѣка къ Богу. Но чтобы такое отношеніе было возможно, для этого требуется, чтобы чловѣкъ уподоблялся Богу, приближался къ нему своею жизнію и поведеніемъ. Каждая религія учитъ о Богѣ не только какъ о существѣ разумно-нравственномъ, но и совершенномъ—святомъ, чистомъ и всеблагомъ. Такое чистое и святое существо можетъ вступить въ общеніе съ чловѣкомъ только тогда, когда и чловѣкъ будетъ обладать хотя въ нѣкоторой мѣрѣ этими свойствами. Поэтому каждая религія во имя Божіе требуетъ отъ чловѣка нравственно-добраго поведенія. „Я святъ, говоритъ Богъ людямъ, и вы святы будете“. Поэтому Богъ даетъ чловѣку заповѣди, повелѣнія или наставленія, какъ онъ долженъ вести себя и что онъ долженъ дѣлать, чтобы быть угоднымъ Богу и чтобы для него было возможно вступить съ Нимъ въ болѣе близкое общеніе. Отсюда связь религіи съ нравственностію есть новый существенный признакъ каждой дѣйствительно существовавшей и существующей религіи, на какой бы она низкой ступени своего внѣшняго развитія ни находилась. Что нравственность, въ смыслѣ благочестія и добродѣтельной жизни, есть существенный моментъ въ религіи, этого никто никогда не отрицалъ; напротивъ многіе приписывали этому моменту такое существенно-важное значеніе, что въ немъ полагали и самую сущность религіи. Такъ уже въ буддизмѣ вся сущность религіи, собственно говоря, сводится къ одной морали. Буддизмъ, какъ извѣстно, отрицаетъ даже бытіе личнаго Бога, и всю сущность своей религіи (если только она есть у него) сводитъ къ моральнымъ подвигамъ, содѣйствующимъ подавленію воли къ жизни и достиженію нирваны. Китайская государственная религія также ничего не хочетъ знать, кромѣ сухой морали, преслѣдующей лишь одно полезное и цѣлесообразное. Древніе стоики всю сущность религіи сначала полагали въ нравственности или добродѣтели. Изъ западно-европейскихъ мыслителей новаго времени имъ слѣдовали англійскіе дейсты—*Гиндаль*, *Чоббъ* и *Шефтсбюри*, французскіе натуралисты съ *Вольтеромъ* во главѣ, германскіе рационалисты

Эдельманъ, Землеръ, Бардтъ, Теллеръ, Лефлеръ, Шпальдинъ, Реръ, Бретшнейдеръ, Велшейдеръ, въ особенности же извѣстный философъ—Кантъ, ученіе котораго въ новѣйшее время повторяютъ всѣ враждебные христіанству писатели—матеріалисты, позитивисты, дарвинисты и раціоналисты. Но одна крайность легко переходитъ въ другую. Поэтому неудивительно, когда мыслители, отождествившіе одинъ изъ признаковъ религіи съ самою сущностью ея, въ послѣдствіи стали учить объ отдѣленіи нравственности отъ религіи даже съ отрицаніемъ послѣдней. Стойки утверждавшіе сначала, что нравственность такъ тѣсно соединена съ религіею, что въ добродѣтельномъ человѣкѣ обитаетъ само Божество, въ послѣдствіи стали уже учить, что добродѣтельный человѣкъ и есть именно самъ Богъ. Кантъ утверждавшій сначала, что религія есть корень и источникъ всякой нравственности, въ послѣдствіи сталъ учить о такъ называемой автономной нравственности, которая не находится ни въ какой связи съ религіею или, какъ выражается Кантъ, не нуждается ни въ какихъ подпоркахъ со стороны религіи. Здѣсь не мѣсто подробно разбирать ученіе Канта и его единомышленниковъ объ автономной нравственности и доказывать его научную несостоятельность; это мы сдѣлаемъ въ свое время. Тѣмъ не менѣе нельзя не отмѣтить, что такое ученіе есть не болѣе какъ пустая философская абстракція, не могущая найти для себя оправданія въ дѣйствительной жизни. Объ автономной нравственности могутъ говорить только люди, порвавшіе всякую связь съ религіею и опасующіеся упрека въ разрушеніи не только религіи, но и нравственности, которая, по свидѣтельству исторіи и опыта, внѣ религіи и вѣры въ бытіе личного живого Бога немислима. Религіозная нравственность понятна: Самъ Богъ есть нелицепріятный судія человѣческихъ дѣйствій, отличающій добрыя отъ злыхъ; по заповѣдямъ Божиимъ въ свою очередь и человѣкъ можетъ всегда объективно и безпристрастно судить о своей жизни и поведеніи. Но кто является цѣнителемъ такъ называемой автономной нравственности? Очевидно, только самъ человѣкъ; а критеріемъ для его сужденія будутъ одни эгоистическія соображенія, вслѣдствіе чего автономная нравственность по самой сущности своей эгоистична, т. е., без-

правственна, ибо эгоизмъ есть отрицаніе истинной нравственности. Напрасно защитники ученія объ автономной нравственности, нападаая на христіанскую религію, стараются навязать эгоистическій или корыстный характеръ даже и христіанскому ученію о добрыхъ дѣлахъ, за которыя христіанинъ ожидаетъ себѣ награды отъ Бога или, какъ грубо выразился Гегель, „просить себѣ на чаекъ“ (Trinkgeld). Такое пониманіе христіанскаго ученія о нравственномъ поведеніи есть результатъ или совершеннаго непониманія или намѣреннаго искаженія его. Во всякомъ случаѣ христіанство учить *не такъ*. Даже въ Православномъ Христіанскомъ Катихизисѣ, преподаваемомъ въ младшихъ классахъ нашихъ гимназій и прогимназій, на вопросъ: „Какъ мы должны поступать, когда увидимъ, что мы исполнили все заповѣданное намъ?“ дается такой отвѣтъ: „Мы должны сказать, что мы не сдѣлали ничего лишняго, а какъ рабы неключимые сдѣлали только то, что должны были сдѣлать“. Такое ученіе *православной* церкви совершенно согласно и съ ученіемъ Божественнаго Откровенія. Для доказательства этого достаточно остановить свое вниманіе на двухъ—трехъ повѣствованіяхъ нашихъ каноническихъ евангелій. Во время торжественнаго шествія Спасителя въ Іерусалимъ приступила къ Нему мать сыновей Зеведеевыхъ съ сыновьями своими, кланаясь и чего-то прося у Него. Онъ сказалъ ей: чего ты хочешь? Она говоритъ Ему: скажи, чтобы сіи два сына мои сѣли у Тебя одинъ по правую сторону, а другой по лѣвую въ Царствѣ Твоемъ. Иисусъ сказалъ въ отвѣтъ: ве знаете, чего просите. Можете ли пить чашу, которую Я буду пить или креститься крещеніемъ, которымъ Я крещусь? Они говорятъ Ему: можемъ. И говоритъ имъ: чашу Мою будете пить и крещеніемъ, которымъ Я крещусь, будете креститься; но дать сѣсть у Меня по правую сторону и по лѣвую не отъ Меня зависитъ, но кому уготовано Отцемъ Моимъ (Мѡ. 20, 20—23). Это же самое ученіе объ исполненіи требованій нравственнаго долга ради него самаго, а не ради особеннаго вознагражденія, предложилъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ и всѣмъ вообще послѣдователямъ Своимъ, когда сказалъ слѣдующее: Кто изъ васъ, имѣя раба пашущаго или пасущаго, по возвращеніи его

съ поля, скажетъ ему: пойдѣ скорѣе, садись за столъ? Напротивъ не скажетъ ли ему: приготовь мнѣ поужинать и подпоясавшись служи мнѣ, пока буду ѣсть и пить, и потомъ ѣшь и пей самъ? Станетъ ли онъ благодарить раба своего за то, что онъ исполнилъ приказаніе? не думаю. Такъ и вы, когда исполните все повелѣнное вамъ, говорите: мы рабы ничего не стоящіе, потому что сдѣлали, что должны были сдѣлать (Лук. 17, 7—10). Въ притчѣ о блудномъ сынѣ такъ же указано ясно Спасителемъ на то, что блаженство человѣка есть дѣло не заслугъ его, а одной милости Божіей. Вотъ почему и всякій истинно благочестивый христіанинъ никогда не станетъ приписывать себѣ никакой особенной заслуги, когда Господь поможетъ совершить ему какое либо доброе дѣло въ пользу ближняго. Онъ сознаетъ, что онъ сдѣлалъ только то, что онъ, какъ христіанинъ, *долженъ* былъ сдѣлать; а потому онъ всячески уклоняется отъ человѣческихъ благодарностей, что-бы чрезъ это не лишить себя *милости* Божіей. Да и не соответствовало бы понятію справедливости вѣрованіе, что за *временную* добродѣтель человѣкъ пріобрѣтаетъ право на *вѣчное* блаженство въ Царствѣ Божіемъ.

Профессоръ Харьковскаго Университета, *Прот. Т. Буткевичъ.*

(Продолженіе будетъ).

ПОЛУРАЦІОНАЛІСТИЧЕСКІЯ УЧЕНІЯ

среди протестантовъ о боговдохновенности св. Писанія (XVI—XVII вв.).

I.

Ошибочные взгляды на важность и значеніе св. Писанія въ дѣлѣ спасенія человѣка и борьба съ противоположными крайностями привели лютеранъ и реформатовъ къ такому понятію о боговдохновенности, которое стояло въ очевидномъ противорѣчій съ дѣйствительнымъ характеромъ Библии, съ разнообразіемъ ея стилия и содержанія, равно какъ и съ индивидуальными чертами св. писателей. Реакція противъ крайняго супранатурализма сдѣлалась неизбѣжной. По вѣчному закону, которому подчинены также и духовные процессы, борьба противъ преувеличеннаго культа Библии, противъ граммотатріи и депотизма догматики привела къ противоположной крайности; стали отрицать высшій характеръ Библии, стали находить только человѣческое, только противорѣчивое тамъ, гдѣ раньше видѣли только Божественное, только гармонию.

Но эта реакція совершалась медленно и постепенно. Она подговлялась прежде всего именно крайностями въ ученіи о боговдохновенности супранатулистовъ XVII-го вѣка. Уже строгіе защитники вербальнаго вдохновенія сознавали крайности своихъ предположеній и старались смягчить ихъ. Поэтому-то въ ученіяхъ о вербальномъ вдохновеніи замѣчается безчисленное множество оттѣнковъ, различій и даже противорѣчій. Такъ откровеніе, какъ знаніе истинъ и предметовъ, ранѣе неизвѣстныхъ людямъ, вербалисты отличали отъ вдохновенія истинъ

и фактовъ, бывшихъ прежде извѣстными¹⁾. Божественная помощь, предохранявшая св. писателей отъ ошибокъ, отличается ими отъ вдохновенія, которое само по себѣ есть внушеніе словъ и предметовъ. Божественное побужденіе св. писателей къ авторскому труду вербалисты отличали отъ возвышенія духовныхъ силъ, при воспріятіи сверхъестественнаго Откровенія. Причиною св. Писанія главною (principalis) они называли самого Господа; причиною служебною (instrumentalis)— св. писателя. Общее содѣйствіе (θεοπνοή, concursus), которымъ Богъ помогаетъ всѣмъ вообще благочестивымъ и святымъ людямъ, они отличали отъ особеннаго, свойственнаго только пророкамъ и апостоламъ.

Уже эти различія доказывали нѣкоторую непослѣдовательность въ вербальныхъ теоріяхъ. Конечно, по существу въ основѣ ихъ лежала совершенно вѣрная мысль: боговдохновенность простиралась не только на содержаніе св. Писанія, но и на его внѣшнюю форму. Духъ Святой не только *побуждалъ* св. писателей къ авторскому труду, не только *предохранялъ* ихъ отъ ошибокъ, но и *вдохновлялъ* то, что они должны были писать и *какъ* писать (Матѳ. X, 19—20). Духъ Святой подавалъ имъ мысли и въ то же время содѣйствовалъ надлежащему выраженію ихъ въ словѣ. Между тѣмъ старо-протестанскіе ортодоксалы поняли вербальное вдохновеніе въ смыслѣ механической диктовки словъ и понятій. На Библию они стали смотрѣть, какъ на исключительное произведеніе св. Духа, а на св. писателей, какъ на мертвыя орудія, перья Его. Значеніе боговдохновенныхъ авторовъ они ограничивали только тѣмъ, чтобы предоставлять уста и руки въ распоряженіе св. Духа. Съ этой точки зрѣнія Духъ Святой, конечно, являлся единственнымъ авторомъ Библии, въ строгомъ смыслѣ авторомъ отдѣльныхъ словъ св. Писанія, всякой формы рѣчи, порядка словъ до самаго послѣдняго знака и буквы включительно. Но вѣдь Духъ Божій говорилъ съ людьми *черезъ* людей же, на ихъ языкѣ и въ человѣческихъ образахъ. Съ большимъ правомъ поэтому должно утверждать, что боговдохновенность простиралась и

¹⁾ См. напр. I. A. Quenstedt, Theologia Didactico—Polemica (Editio 1702). Pars. I; cap. 4, pag. 2. Quaest. 3, p. 68.

на самую индивидуальность вдохновляемыхъ лицъ. Въ чемъ это выражалось? Въ томъ, что вдохновляемыя лица могли употреблять свои образы и формы рѣчи, поскольку это было возможно для простыхъ орудій св. Духа, а иногда даже вносили въ св. книги свои личныя расположенія и чувствованія. Самая матеріальная часть вдохновенія образовывалась и слагалась изъ мыслей, которыя уже раньше могли находиться въ духѣ св. писателей. Наконецъ, Духъ Святой облакалъ вдохновеніе въ такую форму, что самая книга получала несомнѣнные признаки своей подлинности и достовѣрности въ извѣстныхъ чертахъ, сообразныхъ съ даннымъ мѣстомъ и временемъ.

Самое разнообразіе стилия св. книгъ служитъ несомнѣннымъ доказательствомъ того, какъ несостоятельно понятіе объ абсолютно-сверхъестественномъ вдохновеніи св. писателей. Разнообразіе это, дѣйствительно, весьма велико: между тѣмъ какъ однѣ книги можно сравнить съ великими рѣками, съ покойнымъ и тихимъ теченіемъ; другія—подобны шумнымъ потокамъ, стремительно и бурно низвергающимся съ горныхъ вершинъ. Однѣ книги блещутъ риторическими украшеніями; другія, напротивъ, написаны простымъ и безыскусственнымъ слогомъ. Различіе въ стилѣ замѣчается даже между такими книгами, которыя по своему содержанію сходны между собою. Какая, напр., большая разниа между пророчествами Исаи и Іереміи, между посланіями ап. Павла и другихъ апостоловъ! Даже между отдѣльными посланіями ап. Павла, которыя онъ писалъ не въ одномъ и томъ же возрастѣ, не въ одинаковомъ душевномъ настроеніи, не къ однѣмъ и тѣмъ же церквамъ, замѣчается значительное различіе въ стилѣ.

Итакъ уже самыя крайности односторонне-супранатуралистическихъ ученій подготовили реакцію противъ вербальнаго вдохновенія св. книгъ. Но прошло еще много времени прежде, чѣмъ понятія о вербальномъ вдохновеніи, догматически укоренившіяся въ сознаніи богослововъ, смѣнились противоположными ученіями. Правда, раціоналистическіе элементы, находя для себя питаніе въ самомъ существѣ реформаціи, уже давно бродили въ протестантизмѣ. Но въ скоромъ времени надъ Европой должна была разразиться сильнѣйшая буря невѣрія,

которая, съ шумомъ несясь изъ Англіи и Франціи, быстро охватила страны по Рейну и нашла для себя постоянное мѣстопробываніе въ сердцѣ Германіи, въ нѣмецко-раціоналистическихъ школахъ.

Современныя религіозно-политическія условія жизни средней Европы какъ нельзя болѣе благопріятствовали тому, чтобы именно Германія сдѣлалась мѣстомъ, гдѣ начинались и оканчивались перемѣны сценъ въ трагедіи невѣрія. Религіозныя общества протестантовъ и реформатовъ должны были вести жестокую борьбу со всѣми врагами прежде, чѣмъ совершать новыя завоеванія. Идеализмъ прежнихъ религіозныхъ реформаторовъ Германіи не былъ раздѣляемъ ихъ преемниками. Если Лютеръ, Меланхтонъ старались о томъ, чтобы установить прочное согласіе и единство среди протестантовъ, то люди, слѣдовавшіе за ними, казалось, были одержимы слѣпою страстью къ спорамъ.

Конечно, преемники Лютера остались вѣрными основнымъ положеніямъ протестантизма, существенными элементами котораго были именно идеи Божественнаго Откровенія и вдохновенія. Но главнымъ образомъ они принялись за обработку вопросовъ объ отношеніи благодати къ свободной волѣ чело-вѣка; о свойствахъ избранія и предопредѣленія людей ко спасенію, о повсемѣстности тайной вечери противъ кальвинистовъ и пр. Въ этихъ спорахъ тратили свои таланты и способности лучшіе богословы XVI и XVII вѣковъ. Вся Германія раздѣлилась на нѣсколько партій, смертельно враждовавшихъ другъ съ другомъ. Католики, лютеране, кальвинисты, цвингліане, синкретисты, мистики, піетисты, социніане, арминіане, энтузіасты, швенкфельдіане, анабаптисты своими ожесточенными спорами произвели полную путаницу въ религіозныхъ представленіяхъ и понятіяхъ. Не только католики и протестанты составляли двѣ яростныя арміи враговъ, но даже между лютеранами и кальвинистами также произошелъ окончательный разрывъ. „Даже несчастный язычникъ Овидій“, писалъ одинъ современный лютеранскій богословъ, „былъ лучшимъ богословомъ, чѣмъ всякій изъ кальвинистовъ“¹⁾.

¹⁾ См. Amand „Saintes. A critical History of Rationalism in Germany, pag. 36“.

Среди хаоса религиозныхъ толковъ и сектъ, среди почти безконечнаго разнообразія крайнихъ мнѣній ученыхъ богослововъ единственную въ своемъ родѣ попытку къ примиренію сдѣлалъ синкретистъ Каликстъ. Но полная неудача этой попытки показываетъ, какъ глубоко было внутреннее разложенеіе среди самаго протестантизма. Своими личными усиліями и сочиненіями Каликстъ пытался оказать воздѣйствіе на различныя религиозныя партіи и примирить раздѣленіе. Онъ напоминалъ запальчивымъ диспутантамъ своего времени, что раздѣленіе должно быть только между тѣмъ, что существенно и что не существенно въ ученіи о спасеніи, что должно любить всѣхъ людей, даже язычниковъ, что евреи и магометане стоятъ ближе къ христіанамъ, чѣмъ язычники, что всѣ протестанты должны жить между собою, какъ члены одной и той же семьи, хотя бы принадлежали къ различнымъ религиознымъ сектамъ, смотря по убѣжденію и требованію совѣсти, что Церковь нельзя ограничивать только обществомъ строгихъ лютеранъ и пр. Такіе взгляды навлекли на Каликста и его послѣдователей фанатическую ненависть лютеранскихъ догматистовъ. Каликстъ подвергся самымъ грязнымъ клеветамъ, которыя были поддержаны въ трехъ лютеранскихъ университетахъ Лейпцига, Виттемберга и Іены, а его друзья были объявлены клятвопреступниками.

Такой духъ взаимной религиозной нетерпимости и полное религиозное раздробленіе протестантизма предзнаменовали грядущія бѣдствія. Они, дѣйствительно, и не замедлили разразиться надъ Германіей во время тридцати-лѣтней войны съ ея кровопролитными избіеніями населенія, жестокими опустошеніями цѣлыхъ странъ и невыразимыми скорбями. Протестантизмъ теперь сражался за самое свое существованіе и былъ крещенъ кровію. Духъ, господствовавшій въ инквизиціи среднихъ вѣковъ, проявился теперь въ нарушеніи договоровъ, въ разграбленіи цвѣтущихъ городовъ, въ преступленіи законовъ. Рѣдко какая-либо страна представляла такое жалкое зрѣлище слабости, эгоизма и измѣны, какъ Германія во время тридцати-лѣтней войны. Протестантизмъ былъ почти уничтоженъ въ Богеміи, покинутъ въ южной Германіи, а въ другихъ мѣстахъ сдѣлался прямо неузнаваемъ.

Среди ужасовъ войны, среди кровавыхъ сценъ грабежа и насилія, въ родѣ разрушенія города Магдебурга Тилли, слабое религіозное чувство какъ бы замерло. Внѣшнее разореніе Германіи было ужасное. Въ Саксоніи въ два года пало 900000 человекъ. Въ Аугсбургѣ изъ 80000 уцѣлѣло только 15000. Каждый округъ, каждый городъ пострадали подобнымъ же образомъ. Трудящіеся классы почти совершенно исчезли. Громадныя провинціи почти лишились жителей. Но внѣшнее разореніе было только образомъ внутренняго. Въ періодъ тридцатилѣтней войны религія была главною двигающею силою времени. Вопросы о вѣроисповѣданіи преобладали въ обществѣ, а всѣ другіе—облекались въ одежду религіи. Но слѣдствіемъ тридцатилѣтней войны былъ не только полный индифферентизмъ къ исповѣданію, но и къ религіи вообще. По окончаніи войны, германская реформація была подчинена начальникамъ тѣхъ странъ, на территоріяхъ которыхъ она была покровительствуема. Послѣдствіемъ этого было полное господство гусударственнаго надзора надъ совѣстью протестантовъ и совершенное прекращеніе религіозной свободы. Пасторы превратились въ родъ гусударственной полиціи, а міряне сдѣлались совершенно равнодушны къ религіи. Изученіе св. Писанія было пренебрегаемо не только въ университетахъ, но и на церковныхъ каеедрахъ и въ богословской литературѣ. Упадокъ нравовъ и религіозности замѣчается одинаково во всѣхъ классахъ общества. Обвиненія въ величайшей безнравственности были выслушиваемы пасторами совершенно равнодушно и только вызывали съ ихъ стороны замѣчанія, что и другіе дѣлаютъ то же самое. Общества профессоровъ университета представляли еще худшіе примѣры невѣрія и нарушенія долга ¹⁾. Высшіе классы показывали ту же самую испорченность и невѣріе, которыя сдѣлали дворы германскихъ правительствъ притчею въ позднѣйшія времена. Въ 1637 году одинъ придворный капелланъ писалъ слѣдующее: „Я скорѣе долженъ молчать о томъ глубокомъ несчастіи, которое я переносу, чѣмъ говорить о немъ, чтобы снова не причинить ранъ моему сердцу. Тѣ ужасныя придворныя, среди которыхъ я вынужденъ жить, противъ

¹⁾ См. объ этомъ „Hurst. History of Rationalism“. Page 58.

«своей воли, сомнѣваются даже въ такихъ истинахъ, которымъ учили вѣрить язычники». Подобныя же свидѣтельства приводятся другимъ писателемъ въ 1630 году. Онъ различаетъ три класса скептицизма среди современной знати. Одни утверждали, что религія есть благочестивое изобрѣтеніе, съ цѣлю держать въ повиновеніи низшіе классы. Другіе думали, что всѣ вообще религіи содержатъ въ себѣ нѣкоторыя доли истины, но ни одна изъ нихъ не выше остальныхъ. Третьи, наконецъ, вѣрили, что есть одна истинная религія, но не будучи въ состояніи рѣшить, какая именно, не вѣрили ни въ одну ¹⁾. Невѣріе и безнравственность высшихъ классовъ, конечно, служили дурными примѣрами для всѣхъ. Соблазнъ былъ ужасный. По прошествіи одного или двухъ поколѣній, Германія могла окончательно погрузиться во мракъ религіознаго и нравственнаго невѣжества.

Таковы были *религіозно-политическія* причины, подготовившія торжество раціонализма въ Германіи. Все, что было высказано противъ христіанства вообще и слова Божія въ частности англійскимъ деизмомъ и французскимъ вольномысліемъ, получило научную обработку въ Германіи. Торжество раціонализма въ жизни и наукѣ имѣло своимъ послѣдствіемъ и раціоналистическое пониманіе вдохновенія. Послѣдователи раціонализма одинаково стали встрѣчаться среди *синкретистовъ, мистиковъ, саццианъ, арминіанъ и въ философскихъ школахъ.*

II.

Синкретическое понятіе о вдохновеніи св. Писанія связывается съ именемъ *Георга Каликста* (1586—1656), какъ главнаго его представителя. Георгъ Каликстъ представляетъ въ исторіи лютеранства совершенно своеобразное явленіе. Его значеніе возвышается надъ чисто личными границами, потому что онъ создалъ среди лютеранъ особую богословскую школу. Обладая солидною богословскою и церковно-историческою ученостью, Каликстъ былъ большой любитель церковнаго мира, который былъ такъ необходимъ среди ужасовъ тридцатилѣт-

¹⁾ Ibidem. Page 60. Hurst.

ней войны. Онъ составилъ себѣ идеаль, который, по его мнѣнію, не былъ осуществленъ ни въ одной изъ современныхъ ему церквей и вѣроисповѣданій. Этотъ идеаль представлялся ему фактически осуществленнымъ въ древне-христіанской церкви первыхъ пяти вѣковъ. Каликстъ твердо вѣрилъ въ возможность возстановленія на землѣ вселенскаго христіанства. Путь къ этому онъ указывалъ въ томъ, чтобы жизнь частныхъ церквей и религіозныхъ обществъ развивалась по нормѣ вселенской Церкви. Отдѣльныя вѣроисповѣданія должны принести большія жертвы въ пользу церковнаго мира. Послѣ этого можно вполне понять, почему Каликстъ нападалъ не только на заблужденія Рима, но подрывалъ и основной догматъ Лютера о спасеніи человѣка одною вѣрою (*sola fide*).

Такое же стремленіе Каликста къ примиренію различій является характерною чертою его ученія о словѣ Божіемъ. Такъ какъ главнымъ принципомъ вѣроученія Каликстъ объявилъ „согласіе церкви первыхъ пяти вѣковъ“, то, конечно, онъ сдѣлался горячимъ противникомъ ученія аугсбургскаго вѣроисповѣданія объ исключительномъ господствѣ Библии, какъ писаннаго слова Божія. Его собственное ученіе о боговдохновенности важно именно, какъ попытка найти средину между крайнимъ пониманіемъ вдохновенія, въ смыслѣ новаго сообщенія всѣхъ истинъ св. Писанія, были ли онѣ раньше извѣстны св. писателямъ или нѣтъ, и Божественною помощью, предохранявшею ихъ отъ ошибокъ. Въ духѣ Томы Аквината, Каликстъ дѣлаетъ различіе между собственно членами вѣры (*de quibus est fides secundum se*) и такими истинами, которыя служатъ только къ удостовѣренію и развитію этихъ членовъ (*de quibus fides est in ordine ad alia*). Боговдохновенность въ собственномъ смыслѣ (*revelatio*) онъ приписывалъ только первымъ, для вторыхъ же считалъ достаточнымъ простую Божественную помощь, или содѣйствіе (*assistentia*, или *directio divina*) ¹⁾. Все, что относится ко спасенію и

¹⁾ Responsio ad theol. Moguntinos de infallib. Pontif. rom. thes. 72 и 74. Helmstadt. 1672. „Quae in sensus incurrerunt aut aliunde nota fuerunt, Deus scriptoribus peculiariter non revelavit; gubernavit tamen eos per suam assistentiam, ne quidquam scriberent a veritate alienum“.

искупленію людей, было сообщено св. писателямъ посредствомъ внутренняго Божественнаго вдохновенія. Прочее же могло быть извѣстно имъ чрезъ опытъ или даже чрезъ естественный свѣтъ разума, а для безошибочнаго написанія нужно было только Божественное содѣйствіе ¹⁾).

Писаніе, говоритъ Каликстъ, называется Божественнымъ не потому, что всѣ отдѣльныя истины его произошли изъ особеннаго Божественнаго Откровенія, напр. библейскіе рассказы о двухъ сыновьяхъ Авраама ²⁾, объ отцѣ Давида, о послѣдовательномъ рядѣ царей Иерусалима и Самаріи, о томъ, что Иродъ былъ царемъ Іудей, а Пилать—правителемъ; или, напр., слова ап. Павла къ Тимоѳею (1 Тим. IV, 13): „когда пойдешь, принеси фелонь, которую я оставилъ въ Троадѣ у Карпа“ ³⁾. Для всѣхъ подобныхъ истинъ и фактовъ не нужно было откровеніе и вдохновеніе, но только содѣйствіе при написаніи.

Однако, по справедливому замѣчанію Рудельбаха ⁴⁾, такое различіе было совершенно механическое, а самыя понятія содѣйствія, направленія (*assistentia, directio*) слишкомъ неопредѣлены. Гдѣ же граница между тѣмъ, что относится къ непосредственной сферѣ Откровенія и боговдохновеннаго содержанія св. Писанія и тѣмъ, что извѣстно чрезъ свѣтъ разума и природы? Различіе въ св. Писаніи существеннаго и основнаго отъ несущественнаго и случайнаго—не возможно: все въ св. Писаніи носитъ на себѣ *печать Божественнаго единства*, а всѣ его отдѣльныя части находятся между собою въ органической связи ⁵⁾. Между тѣмъ самъ Каликстъ, напр., истори-

¹⁾ Ibidem. Thes. 77: „Neque scriptura divina dicitur, quod singula, quae in ea continentur, divinae peculiari revelationi imputari oporteat, sed quod *praecipue*, sive quae per se intendit scriptura, nempe *quae redemptionem et salutem generis humani concernunt*, non nisi divinae revelationi debeantur. In caeteris vero, quae aliunde sive per experientiam sive per lumen naturae nota, consignandis *divina assistentia et spiritu* ita scriptores sunt gubernati, ne quidquam scribebant, quod non esset ex re, vero, decoro, congruo“.

²⁾ Responsum, Mogunt. Theologor. vindic. oppos. Pars. I, p. 72. Cf. ib. thes. 24. 74, а также Exercit. de auctorit. Script. thes. 7.

³⁾ Ibidem. Thes. 72.

⁴⁾ Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie. Zweites Quartalheft. 1840. pag. 20.

⁵⁾ Io. Ad. Osiandri Collegium theologicum (Stuttg. 1686) Loc. I, Antithes. 2: „Ordo, a Calixto intimatus, non obstat, quo minus uniformis sit divinitas et di-

ческимъ разсказамъ Библии придавалъ только символическое значеніе ¹⁾).

Хотя Каликстъ все св. Писаніе признавалъ боговдохновеннымъ (*sacra vero scriptura deo inspirata* ²⁾), однако на Ветхій и Новый Завѣтъ онъ смотрѣлъ, какъ на двѣ особыя ступени, между которыми бѣльшее различіе, чѣмъ просто въ степени. Установленіе этого различія для него было настолько важно, что онъ посвятилъ ему особое сочиненіе, гдѣ вопросъ о взаимоотношеніи двухъ завѣтовъ разсматривается въ связи съ другимъ вопросомъ, можно ли доказать таинство Троичности Лицъ въ Богѣ изъ книгъ Ветхаго Завѣта? ³⁾ Каликстъ отрицаетъ, чтобы зародыши ученія о Троичности Лицъ въ Богѣ были еще въ книгахъ Ветхаго Завѣта: по его мнѣнію этотъ догматъ можно доказать исключительно авторитетомъ Новаго Завѣта, а не Ветхаго („*seclusa auctoritate Novi*“, а не „*e dictis et locis solius Veteris Testamenti solide et evidenter*“ ⁴⁾). Каликстъ признаетъ въ Ветхомъ Завѣтѣ только такія указанія (*indicia mysterii*), которыя согласуются съ ясными изреченіями Новаго Завѣта и выводятся изъ нихъ ⁵⁾. Въ одномъ мѣстѣ своего сочиненія онъ прямо называетъ ложнымъ то мнѣніе, будто Моисей училъ о Богѣ, какъ Отцѣ, Сынѣ и св. Духѣ ⁶⁾. Конечно, въ своихъ сужденіяхъ о Ветхомъ и Новомъ Завѣтѣ, какъ совершенно различныхъ степеняхъ Божественнаго Откровенія, Каликстъ впадалъ въ крайность. Въ пророческихъ книгахъ Ветхаго Завѣта содержатся ясныя указанія на Бо-

vina uniformitas in Scripturis. Scriptura est totum homogeneum“. Такимъ образомъ, еще въ XVII вѣкѣ ученіе о боговдохновенности синкретистовъ признавали недостаточнымъ.

¹⁾ Calixti Responsum, Mogunt. Theolog. vindiciis oppositum. L. c. p. 74. „Praeterea Scriptura majore sui parte ad modum historiae est contexta. Pleraque enim salutem nostram attinentia, si aliquanto plenius et accuratius cognosci debeant, ita se habent, ut ad modum historiae (qui tradendi modus alias imprimis gratus et captui hominum, etiam rudium, est accommodus) rectissime et aptissime commemorentur et exponantur“.

²⁾ Calixt. Ad Ernest. Landgrav, pag. 22.

³⁾ Calixt. De quaestionibus, num mysterium sanctissimae Trinitatis e solius veteris Testamenti libris possit demonstrari.

⁴⁾ Calixt. Loc. cit. pag. 1.

⁵⁾ Calixt. Ibidem. cap. XIII.

⁶⁾ Responsum. Helmstädt. cap. XXVI. 1650.

жество Отца и Сына. Въ этомъ отношеніи примѣчательны слова св. Епифанія Кипрскаго: „θεότης μία ἐν Μωυσοῦ μαλιστα καταγγέλλεται. Δυὰς δὲ ἐν προφήταις σφόδρα κυρίσσεται, τρίας δὲ ἐν εὐαγγελίοις φανεροῦται“ ¹⁾. Попытка Каликста лишить богооткровеннаго содержанія Ветхій Завѣтъ носить на себѣ несомнѣнный отпечатокъ рационалистической критики. Въ ряду богослововъ, дозволившихъ себѣ перейти отъ полного признанія боговдохновеннаго характера Ветхаго Завѣта къ совершенному отрицанію его, Каликстъ сталъ впереди другихъ. Ученіе его послужило первымъ мостомъ для вторженія рационализма въ изученіе Слова Божія.

Совершенно иначе учитъ Каликстъ объ отношеніи между боговдохновеннымъ Писаніемъ и св. Преданіемъ. Здѣсь онъ является рѣшительнымъ противникомъ самаго Лютера и убѣжденнымъ защитникомъ равночестности св. Писанія и св. Преданія, какъ источниковъ вѣроученія. Каликстъ совершенно опредѣленно называетъ истиннымъ не только то, чему учитъ Писаніе (*quidquid sacra scriptura docet, est verum*), но и то, что единодушно исповѣдывала Церковь первыхъ пяти вѣковъ (*proximum ad hoc: quidquid primorum quinque seculorum ecclesia unanimiter professa fuit, est verum* ²⁾). Слѣдовательно, рядомъ съ св. Писаніемъ, св. Преданіе, подтвержденное пятивѣковымъ согласіемъ св. Церкви (*consensus quinquagesecularis Ecclesiae*), есть самостоятельный источникъ вѣроученія. Поэтому, Каликстъ неоднократно приравниваетъ ихъ между собою ³⁾. Нѣтъ нужды подробно доказывать, что на согласіе первыхъ пяти вѣковъ христіанской Церкви Каликстъ смотрѣлъ, какъ на правило вѣроученія ⁴⁾. Достаточно сказать, что онъ все желаетъ подтверждать ясными доводами св. Писанія (*perspi-*

1) Eriphanius. Haereses LXXIV. Ed. Petav. Paris. 1622.

2) Calixt. Ad Ernest. Landgrav; pag. 22.

3) Ibidem: „Neutrum reprehendere audebitis, utrumque admittere tenemini.“

4) Ad Ernest. Landgrav, pag. 23. Каликстъ совершенно точно обозначаетъ, что онъ понимаетъ подъ св. Преданіемъ: „symbolum Apostolicum, symbolum Nicaeum, Constantinopolitanum, Athanasianum, Anathematismi Ephesini, Confessio Chalcedonensis, quae Nestorianorum et Eutychianorum reliquiis Quinta et Sexta Synodi opposuerunt, quae item Pelagianis Africana plenaria, sive, ut vocari solet, Milevitana et Semipelagianis Arausicana secunda synodus opposuerunt“.

cuis Sacrae Scripturae argumentis) и свидѣтельствами древне-церковнаго согласія (antiqui ecclesiastica consensus testimonio ¹⁾). Это пятивѣковое наслѣдіе есть правило вѣры и ученія (norma credendorum et docendorum). Оно обнимаетъ истины, въ которыя необходимо вѣрить, безъ знанія которыхъ невозможно спасеніе ²⁾).

Мы видимъ, что ученіе Каликста о боговдохновенности отражаетъ на себѣ общій *примирительный* характеръ его синкретической богословской системы. Драгоценною чертою этого ученія, конечно, было утвержденіе равночестности св. Преданія и св. Писанія. Стремленіе же примирить старо-ортодоксальное понятіе о вдохновеніи съ теоріей ограниченаго вдохновенія оказалось не только не удачнымъ, но и прямо вреднымъ. Въ послѣдующее время желаніе разграничить въ св. Писанія то, что *необходимо* (necessarium) для вѣры и спасенія, отъ того, что *не необходимо* (non necessarium) сдѣлалось характернымъ признакомъ всякаго раціоналиста вообще. Оно привело раціоналистическую критику къ тому, что она стала ограничиваться только ученіемъ о единомъ Богѣ, добродѣтели и безсмертіи, а все прочее отвергала, какъ лишнее. Нельзя не признать въ этомъ отраженія синкретическихъ идей Каликста.

III.

Какъ въ духовномъ направленіи виттенбергскаго реформатора можно различать двѣ противоположныя черты, а именно: мистическій и раціоналистическій характеръ, такъ, и протестантизмъ получилъ двойное направленіе у *мистиковъ*, съ одной стороны, и у *социнианъ*, съ другой.

Два важнѣйшія направленія боролись между собою въ Германіи со времени реформаціи: мистика и все болѣе усиливавшійся раціонализмъ мысли. Борьба эта разрушительно дѣйствовала на ученіе о боговдохновенности св. Писанія. *Мистика* характеризуется тѣмъ, что глубокія истины вѣры и достоинство ихъ она оцѣнивала, не какъ фактъ Откровенія и

¹⁾ Calixt. Ibidem, pag. 35.

²⁾ Quae credere oportet et sine quibus cognitis et creditis salvari nequit. См. Calixt: Ad Ernest. Landgrav, pag. 23.

Слова Божія, а съ точки зрѣнія сокровенной дѣятельности личнаго духа человѣка. Рационализмъ, наоборотъ, отрицалъ жизненную силу Слова Божія и выставлялъ разумъ, какъ „primus motor“, какъ главный научный регуляторъ для практическаго пониманія Библии.

Почти до начала XVIII вѣка въ лютеранскомъ обществѣ господствовало понятіе о боговдохновенности ортодоксальныхъ догматистовъ. То важное значеніе, которое протестанская ортодоксія придавала *чистому* ученію Слова Божія и лютеранскимъ исповѣданіямъ, легко могло привести къ неправильной оцѣнкѣ значенія Библии. Это и выразилось въ рѣзкой формѣ въ крайнемъ ученіи о Словѣ Божіемъ, какъ единственномъ источникѣ вѣроученія. Реакція не замедлила явиться. Мистицизмъ и былъ именно реакціей свободнаго духа и непосредственной религіозной жизни противъ ярма односторонней догматики и мертвой ортодоксіи.

Благородную и благоразумную мистику *Иоанна Арндта*, *Иоанна Андреа* и *Мюллера* нужно отличать отъ мистики теософическаго направленія *Иокова Бемэ*, *Вейгеля* и др. Ложная мистика, получившая начало въ мечтательной теософіи Карлштадта, имѣла множество видоизмѣненій въ періодъ своего развитія отъ *Риттера*, *Каспара*, *Швенкфельда* (1490—1561) до *Валентина Вейгеля* (1533—1588) включительно. Мы имѣемъ тѣмъ большее право быть здѣсь краткими, что собственно въ этомъ случаѣ не догма стояла противъ догмы, а скорѣе объединялись между собою тѣ разрозненные принципы, которые уже встрѣчались ранѣе и которые уже по самому противорѣчію мистическихъ сектъ не могли привести къ какимъ-либо новымъ ученіямъ. Особенность мечтательной мистики Швенкфельда и его послѣдователей, которую уже въ 1525 г. опровергалъ самъ Лютеръ въ своей „книгѣ противъ небесныхъ пророковъ“, состояла не только въ одностороннемъ возвышеніи внутренняго слова и свидѣтельства св. Духа, но и въ постоянномъ утвержденіи, что только это внутреннее слово и имѣетъ самобытность, жизнь и силу, тогда какъ внѣшнее слово есть только тѣнь, пустой звукъ, бесполезная буква! ¹⁾

¹⁾ Schwenkfeld. Epist. 90: „Verbum externum est vox humana, sonus, litera vel concio, in qua nulla virtus divina est inclusa, nec ad eam alligata“. Справ.

Всѣ мистики, даже фанатическіе энтузіасты были согласны въ томъ, что Божественная воля и религія написаны во всѣхъ благочестивыхъ душахъ. Какъ Богъ открывалъ себя въ древнее время, такъ Онъ открываетъ Себя и теперь: благодать св. Духа простирается на всѣ вѣка. Энтузіасты утверждали, что Богъ во всякое время можетъ воздвигать пророковъ, и сами они часто говорятъ о собственномъ вдохновеніи и восхищеніи ¹⁾. Они отрицали необходимость св. Писанія, или внѣшняго Слова Божія для тѣхъ, которые направляются къ вѣчному спасенію непосредственными внутренними откровеніями ²⁾. Правда, энтузіасты не говорятъ, что непосредственныя внутреннія откровенія суть лучшей источникъ религіи и спасенія, чѣмъ св. книги; но, въ дѣйствительности, они всегда предпочитали Библіи личное вдохновеніе и восхищеніе, хотя и мнимыя. Св. книги будто-бы не свободны отъ ошибокъ и не обладаютъ ясностью рѣчи. Такъ Вейгель рѣшительно обвиняетъ св. Писаніе въ ошибкахъ, а также въ темной, загадочной рѣчи ³⁾. Поэтому, у него встрѣчаются слѣдующія сужденія. „Хотя св. Писаніе есть драгоценный даръ Божій, и его должно предпочитать всѣмъ сокровищамъ, однако оно никого не дѣлаетъ праведнымъ“ ⁴⁾. Подобное утверждаютъ и квакеры: „Хотя св. Писаніе изречено отъ Свѣта, но само оно не есть свѣтъ, ни слово, ни жизнь, ни судія, ни правило, ни руководство“ ⁵⁾ Вербальное, или дословное вдохновеніе мистики совершенно отвергають. Во внѣшнемъ словѣ, по ихъ мнѣнію, нѣтъ ничего божественнаго: внѣшнее слово исчезаетъ, подобно человѣческому звуку. Швенкфельдъ называлъ внѣшнее слово простымъ голосомъ, пустымъ звукомъ, мертвою буквою, въ

Praefat. de Luth. Evang. „Praedicatum Evangelium nondum est rectum Evangelium, sed est vix typus, umbra, testimonium veri et vivi Evangelii Christi“.

¹⁾ Такъ, напр., Швенкфельдъ, Вейгель, Бемэ и др.

²⁾ Schwenkfeld. Epistola 79. Weigel. Postill. и Güldengriff въ различныхъ мѣстахъ Ср. I. Böhme, Theoph. Paracelsus. Tom. I, pag. 318 и слѣд.; Tom. IV, pag. 354.

³⁾ Güldengriff. pag. 57 и Postill. pars. I, p. 185; pars. 3, pag. 84.

⁴⁾ „Die heilige Schrift ist eine theure Gabe Gottes, und über alle Schätze zu rechnen; doch macht sie keinen selig“. СРАВ. Postill. p. II, pag. 238.

⁵⁾ Въ книгѣ, которая озаглавлена. „Der Stein, den die Bauleute verworfen haben“ Seit 2. СРАВ. p. 4 Fox in XXVII erroribus p. 30.

которыхъ нѣтъ Божественной силы ¹⁾. Между внѣшнимъ и внутреннимъ словомъ, по Швенкфельду, столь же существенное различіе, „какъ между слугою и господиномъ, между внутреннимъ дѣйствіемъ Божиимъ и внѣшнимъ служеніемъ, между тѣмъ, что идетъ въ сердце и что просто касается внѣшняго смысла“ ²⁾ Еще сильнѣе выражается Вейгель. „Если ты скажешь, что буква есть слово Божіе, и даже будешь искать духа въ буквѣ, то ты не богословъ, а соблазнитель“ ³⁾. Внѣшнее средство не производитъ внутренняго дѣйствія, тѣнь не производитъ существа, буква не производитъ духа ⁴⁾. Подобно Вейгелю, другой мистикъ Бёмэ весьма сильно вооружается противъ мертвой ортодоксіи, обоготворявшей самую букву св. Писанія. „Пусть разумъ“, говоритъ онъ, восклицаетъ: „Писаніе и буква“, все-же одна внѣшняя буква еще не достаточна для знанія, хотя она и есть главное руководство къ нему ⁵⁾. Съ такими сужденіями можно сопоставить изреченія квакеровъ: „Буква есть внѣшнее обнаруженіе слова, внѣшнее средство, а Богъ есть самое Слово! Буква есть обнаруженіе Свѣта, а Христосъ—самый Свѣтъ! Буква только проявленіе Духа, но Духъ—не въ ней! ⁶⁾

Такимъ образомъ, въ легкомысленныхъ ученіяхъ ложныхъ мистиковъ, или энтузіастовъ почти совершенно исчезло понятіе боговдохновеннаго слова Божія. На внѣшнее, писанное слово стали смотрѣть только какъ на знакъ и напоминаніе о вѣчномъ Словѣ Отца ⁷⁾. Но, съ отверженіемъ высшаго руко-

¹⁾ Schwenkfeldii Epistola 90.

²⁾ Schwenkfeldii. Confessio fidei; pag. 40.

³⁾ Lib. I, pag. 34: „ἡ γῶνι σαυτόν“ Срав. Postill. pag. 2, 61 sqq. Galdenbe-griff. cap. 19.

⁴⁾ Dial. ad christ. pag. 13. Cf. Postill. p. 3, 19. Срав. Theoph. Paracelsus: Nihil externum confert salutem, quocumque veniat nomine. Litera Scripturae seu verbum exterius nullius est operationis. Phil. mystica.

⁵⁾ См. предисловіе къ сочиненію: „Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen“ у Umbreit'a Ioh. Bohme. Seit 66. Срав. также Möhler, Symbolik. Seit 474: „Verhältniss der Schrift zum lebendigen Geist“ у анабаптистовъ.

⁶⁾ См. G. Fr. N. Sonntag, Doctrina inspirationis ejusque ratio, historia et usus popularis. Heidelbergae. 1810, p. 151.

⁷⁾ Schwenkfeld. Epist. 90: „Verbum externum tantum testatur de verbo interno, quod est Christus, monet, excitat, sed non per illud, tamquam per medium datur remissio et salus, quia id soli Verbo Dei, quod est Christus, competit“.

водственнаго значенія Библіи, энтузіасты, не смотря на всё свои усилія, могли придти только къ отрицанію и мечтѣ. Слѣдствіемъ ихъ ученія было только фанатическое противодѣйствіе общехристіанскому понятію о библейскомъ вдохновеніи ¹⁾ и въ частности пренебрежительное отношеніе къ Ветхому Завѣту, какъ содержащему только «одни земныя обѣтованія ²⁾. Выходомъ изъ такого опаснаго отрицанія было характерное погруженіе въ пропасть беспочвеннаго пантеизма, гдѣ Богъ и человѣкъ, время и вѣчность, небо и адъ составляютъ одно ³⁾.

Въ противоположность мистикѣ энтузіастовъ, *умѣренные* мистики: Іоаннъ Арндтъ, Мюллеръ и др. постоянно выражаютъ свою вѣру въ глубоко жизненное значеніе св. Писанія для практическаго христіанства. Такъ *Іоаннъ Арндтъ* (1555—1581) въ своемъ „Истинномъ христіанствѣ“ пишетъ слѣдующее: „Богъ не для того даровалъ намъ св. Писаніе, чтобы оно, какъ мертвая буква, оставалось совнѣ, на бумагѣ, но чтобы оно дѣлалось въ насъ жизненнымъ, въ духѣ и вѣрѣ; изъ него долженъ образовываться весь внутренній новый человѣкъ, иначе Писаніе не принесетъ намъ пользы. Въ человѣкѣ все должно происходить чрезъ Христа, въ духѣ и вѣрѣ, о чемъ выразительно учитъ Писаніе“ ⁴⁾. Это и былъ *піэтизмъ*. Какъ реакція противъ мертвой ортодоксіи, піэтизмъ требовалъ не просто вѣры, но именно вѣры *живой*. Въ противоположность холодной теологіи буквы, піэтизмъ настоятельно требовалъ теологіи *сердца*, требовалъ дѣятельнаго во спасеніи христіанства.

Срав. Вейгеля *Guldengriff*, Cap. 10, pag. 59. „Die Schrift ist ein äusserlicher Spiegel; sie zeigt dir an, wie du seyst, schön oder greulich, krank oder gesund; sie macht dich aber nicht also, kann dir auch keine Krankheit und Schmerzen weder stillen noch heilen“.

¹⁾ См. Вейгел. *Guldengriff* Loc. cit. pag. 57: „Es ist auch nicht gnung sprechen, dieser ist ein solcher Mann gewesen, er hat den Heil. Geist gehabt, er kann nicht irren: Lieber, beweiße es vor, ob es wahr sey; es wird dich noch sauer ankommen und schwer werden zu verantworten und zu beweisen. Wer ist Kephas? Wer ist Apollo? Wer ist Paulus? spricht der Apostel. Wer ist dieser oder jener? Menschen seynd sie; Gott, Gott, Gott ist allein, der den Glauben wirkt und Urtheil giebt zu prüfen alle Geister“.

²⁾ Schwenkfeld. *Epistolar*. Lib. I, 37.

³⁾ Val. Veigels *Theologia* s. *Confessio*. Seit 18: „Himmel und Hölle ist ein Ding“.

⁴⁾ *Pars* I, cap. 6.

Центромъ религіозной жизни піэтизмъ призналъ исключительно сердце, или точнѣе только живущее въ сердцѣ чувство. Въ этомъ отношеніи онъ является противоположнымъ раціонализму, который перенесъ центръ тяжести въ такъ называемый „здравый разумъ“. Но это нисколько не помѣшало піэтизму приготовить почву для раціонализма. Послѣдствія и плоды обоихъ направленій доказываютъ ихъ полное родство.

Конечно, было бы несправедливо ставить на одну доску защитниковъ раціонализма и такихъ піэтистовъ, какъ Шпенеръ, Франке и др., но все-же и они своими трудами содѣйствовали торжеству раціонализма. Безъ сомнѣнія, піэтистическій принципъ былъ менѣе опасенъ для христіанства, чѣмъ раціоналистическій. Но такъ какъ піэтизмъ исключительно основывался на чувствѣ, жизнь котораго всецѣло зависитъ отъ субъективныхъ настроеній, то онъ ни на волосъ не былъ лучше принциповъ, положенныхъ въ эмансипированной жизни разума. Внутреннее родство между піэтизмомъ и раціонализмомъ можно доказать уже тѣмъ, что главнѣйшія формы современнаго протестантизма могутъ быть сведены собственно къ двумъ основнымъ піэтистически-раціоналистическимъ и раціонально-піэтистическимъ.

Основателями піэтизма справедливо считаются *Филиппъ Иаковъ Шпенеръ* (1635—1705) и *Августъ Германъ Франке* (1663—1727). Шпенеръ обладалъ полною возможностью пріобрѣсти все то, что могла дать ему современная наука. Послѣ окончанія богословскихъ занятій въ Страсбургѣ, онъ въ теченіе трехъ лѣтъ слушалъ университетскія лекціи въ Базелѣ, Тюбингенѣ, Фрейбургѣ, Женевѣ и Ліонѣ. Цѣлю своей ученой дѣятельности Шпенеръ поставилъ оживотвореніе вымиравшаго протестантизма и сообщеніе ему болѣе практическаго направленія. Съ этою цѣлю Шпенеръ устраивалъ во Франкфуртѣ на Майнѣ, гдѣ былъ проповѣдникомъ, еженедѣльные собранія, извѣстныя подъ именемъ „collegia pietatis“, а свои религіозныя убѣжденія опубликовалъ въ замѣчательномъ сочиненіи: „*Pia desideria*“.

Шпенеръ горячо желалъ, чтобы Библія получила широкое распространеніе и практическое значеніе какъ среди народа,

который онъ старался побудить къ усердному чтенію Библии чрезъ многостороннее объясненіе ея текста, такъ и среди богослововъ, посѣщавшихъ его „collegia biblia“. Въ противоположность мертвому догматизму, Шпенеръ старался примирить духъ и букву св. Писанія. Онъ соглашался съ мистиками въ томъ, что буква св. Писанія сама по себѣ не имѣетъ значенія, но въ то же время отвергалъ мнѣніе квакеровъ, будто духъ имѣетъ значеніе безъ Писанія. „Не наше чувство есть правило истины, но Божественная истина есть правило нашего чувства, это правило истины находится въ Божественномъ Словѣ, вѣ насъ“. Далѣе Шпенеръ прибавляетъ, что готовъ присоединиться къ взглядамъ на вдохновеніе своего учителя Данхавера ¹⁾. Существо боговдохновенности онъ, вмѣстѣ съ родственнымъ по духу Франке, видѣлъ выраженнымъ въ словахъ ап. Павла во второмъ посланіи къ Тимоѳею (III, 15—16 ²⁾).

Болѣе подробно свои взгляды на боговдохновенность св. Писанія Шпенеръ высказываетъ въ предисловіи къ катихизическимъ проповѣдямъ ³⁾. Здѣсь онъ отрицаетъ, чтобы разумъ могъ довести людей до познанія небесной истины ⁴⁾. Такое знаніе получается только изъ Откровенія, которое выражено въ словѣ и содержится въ св. книгахъ. Тѣ же самыя мысли Шпенеръ выражаетъ и въ своихъ „богословскихъ размышленіяхъ“. Въ нихъ онъ еще опредѣленнѣе говоритъ: „основаніе (principium) нашей теологіи—не разумъ (ratio), но откровеніе (revelatio), которое достигаетъ до насъ только чрезъ посредство св. Писанія“ ⁵⁾. Безъ всякихъ обиняковъ Шпенеръ признаетъ весь канонъ св. книгъ. О библейскихъ книгахъ онъ говоритъ слѣдующее: „Мы признаемъ ихъ всѣ истиннымъ и непогрѣшимымъ словомъ Божиимъ, руководствомъ нашего ученія и вѣры“ ⁶⁾.

¹⁾ Consil. theol. I, 18.

²⁾ G. Fr. N. Sonntag. Doctrina inspirationis ejusque ratio, historia et usus popularis. Heidelbergae. 1810, p. 131.

³⁾ Spener. Kurze Katechismuspredigten, Berlin 1727. Einleitung.

⁴⁾ Spener. Ibidem, pag. I.

⁵⁾ Spener. Theologische Bedenken. Cap. II. Vom Predigtamt, Art. I, Sectio IX, pag. 347.

⁶⁾ Spener. Katechismuspredigten, Einleitung, pag. 2.

Въ превосходствѣ св. Писанія прежде всего можно убѣдиться изъ свидѣтельствъ самаго Писанія, „подобно тому, какъ и солнце не иначе можно видѣть, какъ при его собственномъ свѣтѣ“¹⁾. Самое понятіе о боговдохновенности Шпенеръ выражаетъ въ такихъ словахъ: „То, что писали пророки, апостолы и апостольскіе мужи, не были ихъ собственные мысли и слова, но св. Духъ наполнялъ ихъ сердца свѣтомъ истинъ, о которыхъ они должны были писать, и вдохновлялъ имъ всѣ слова“²⁾. Столь торжественныя и ясныя выраженія не оставляютъ сомнѣнія въ томъ, что онъ принадлежалъ къ защитникамъ вербальнаго вдохновенія. Впрочемъ, во взглядахъ Шпенера нѣтъ крайностей супранатуралистической школы. Св. писатели, говорилъ Шпенеръ, не произносятъ непонятныхъ словъ, какъ „psitacci instar“, но понимаютъ то, что говорятъ. А это совершенно невозможно безъ самостоятельныхъ представленій и образовъ (*intellectus eorum formavit conceptus*)³⁾. Конечно, этимъ онъ не хочетъ сказать, что основное содержаніе св. книгъ имѣло человѣческое происхожденіе, такъ какъ далѣе онъ прибавляетъ: библейскіе писатели воспринимали свои мысли не изъ своего разума, но отъ св. Духа (*sibi vero non a ratione propria, quae horum nihil noverat subministratos, sed a Spiritu Sanc. suggestos*)⁴⁾. Только относительно стиля св. книгъ Шпенеръ старается доказать, что онъ много зависѣлъ отъ индивидуальности св. писателей, такъ какъ св. Духъ снисходилъ и приспособлялся къ природнымъ свойствамъ и стилю своихъ орудій (*accommodati Spiritus San. ad ingenia et stylum instrumentorum suorum*).

Такъ какъ каждое слово св. Писанія имѣетъ значеніе, какъ свидѣтельство св. Духа, то Шпенеръ усиленно доказываетъ, что текстъ и контекстъ его нужно оцѣнивать и объяснять самымъ тщательнымъ и точнѣйшимъ образомъ⁵⁾, и „даже всѣ отдѣльныя слова св. Писанія, такъ какъ св. Духъ даже въ

1) Ibidem. Einleitung, pag. 2.

2) Spener. Ibidem.

3) Consil. theol. I, 45.

4) Consil. theol. I, 36.

5) Spener. Katechismuspredigten, Einleitung. pag. 6.

самомъ маломъ ничего не полагаетъ напрасно“. Въ св. Писаніи находятся такія тайны вѣры, которыя содержатъ въ себѣ нѣчто величественное ¹⁾. Шпенеръ называетъ св. Духъ не только составителемъ, но и толковникомъ св. Писанія. Онъ учитъ также, что внутреннее свидѣтельство св. Духа удостовѣряетъ внѣшнее. Въ св. книгахъ „ясно выражены св. Духомъ всѣ истины, необходимыя для спасенія человѣка“ ²⁾. На основаніи словъ ап. Іоанна (I Іоан. V, 6) онъ утверждаетъ, что св. Духъ свидѣтельствуетъ въ самомъ сердцѣ человѣка, „что духъ и слово евангелія есть истина“ ³⁾. На высокое значеніе внутренняго свидѣтельства св. Духа указываетъ и заключительная молитва, которою онъ заканчиваетъ свое ученіе о словѣ Божіемъ: „утверди въ насъ истину чрезъ св. Духа, отъ котораго она произошла“ ⁴⁾.

Ученіе о боговдохновенности Шпенера, въ сущности, стоитъ весьма близко, къ старо-протестанской ортодоксіи XVII вѣка. Таково же было отношеніе къ св. Писанію и первыхъ непосредственныхъ учениковъ Шпенера. Такъ *Іоаннъ Каспаръ Шаде* (1666—1698), одинъ изъ выдающихся представителей піэтизма, говоритъ слѣдующее: „Хотя св. Писаніе есть слово, рѣчь Бога и вдохновлено Имъ, однако оно написано и начертано черезъ людей, служившихъ Богу, какъ орудія, грифели и перья. Но всѣ они были люди богобоязненные, которыхъ Богъ, въ уваженіе къ ихъ вѣрѣ и праведности, удостоилъ избранія своими писцами, секретарями (*secretarii*) въ этомъ святомъ дѣлѣ“ ⁵⁾. Легко примѣтить, что послѣднее заключительное положеніе піэтиста Шаде весьма тѣсно примыкаетъ къ терминологіи Герарда и Квенштедта.

Другой піэтистъ, *Павелъ Антоній*, тоже усволяетъ св. писателямъ мѣсто простыхъ орудій св. Духа. Такъ о первомъ евангелистѣ онъ говоритъ слѣдующее: „Ев. Матеей просто по памяти долженъ былъ писать то, что и какъ онъ изложилъ въ

¹⁾ Spener. Ibidem; pag. 3.

²⁾ Spener. Ibidem. pag. 4.

³⁾ Spener. Ibidem.

⁴⁾ Spener. Ibidem. pag. 8.

⁵⁾ M. Joh. Casp. Schade. Eine treue und deutliche Anleitung oder Unterricht, wie man die Bibel lesen soll. Frankfurt u Leipzig. 1720, p. 136.

десятой главѣ... Св. Духъ охотно пользовался его памятью, какъ орудіемъ (ὄργανον), такъ какъ боговдохновенность нельзя понимать такъ, чтобы исключались орудія (organa). Орудіями же управлялъ св. Духъ“¹⁾. Въ этихъ сужденіяхъ Павла Антонія замѣтно стремленіе оттѣнить роль служебныхъ орудій св. Духа сильнѣе, чѣмъ какъ это сдѣлала лютеранская ортодоксія. Но по содержанію ученіе его нисколько не отличается отъ вербальныхъ теорій, такъ какъ св. Духъ имѣетъ у него не только господственное, но почти исключительное значеніе. Доказательствомъ этого служитъ и то большое значеніе, которое придавалъ Павелъ Антоній самой буквѣ св. Писанія, увѣщавая всѣхъ усердно испытывать ее²⁾.

Какъ училъ о боговдохновенности „отецъ нѣмцизма“, профессоръ университета въ Галлѣ Франке? Отвѣтъ на этотъ вопросъ можно найти въ его „Краткомъ руководствѣ, какъ читать св. Писаніе для своего истиннаго назиданія“? Это мастерское произведеніе пера профессора Франке печаталось въ весьма многихъ, широко распространенныхъ изданіяхъ Библии до лучшихъ новѣйшихъ включительно. Предназначая свое изданіе для простыхъ читателей, профессоръ Франке избѣгаетъ научныхъ объясненій и не употребляетъ школьнаго языка; зато все его руководство основывается на предположеніи самаго строгаго ученія о вдохновеніи. „Хотя Божественный перстъ св. Духа“, пишетъ Франке, „долженъ написать въ моемъ сердцѣ все, что я читаю въ Библии, но раньше онъ написалъ это въ самомъ Писаніи и написалъ именно такъ, что это; дѣйствительно, есть Его рѣчь“. Самъ Франке не признаетъ никакой логики, ни реторики, ни науки (ars scholastica), ни философіи (philosophia), кромѣ тѣхъ, которымъ научаетъ самъ Господь въ св. Писаніи³⁾. Изъ всѣхъ сочиненій Франке видно, что онъ смотрѣлъ на св. Писаніе, именно какъ на слово Божіе⁴⁾.

¹⁾ D. Pauli Antonii: „Harmonische Erklärung der vier Evangelien“, editio Joh. August Majer. Halle. VI. Theil. pag. 167.

²⁾ D. Paul Anton: Evangelisches Haussgespräch von der Erlösung, Halle. 1730. Pag. 25.

³⁾ A. H. Franke: Vorrede zur Sperenerischen Auslegung des Epheser Briefes.

⁴⁾ A. H. Franke: Erklärung der 139 Psalm, Halle. 1739.

Итакъ, ослабленіе понятія о боговдохновенности не было преднамѣреннымъ дѣломъ піэтизма. Но, съ другой стороны, несомнѣнно и то, что оно явилось *естественнымъ* послѣдствіемъ его. Какъ же это случилось? Одностороннее предпочтеніе невидимой Церкви видимой, субъективнаго религіознаго чувства предъ объективными благодатными, средствами привело къ тому, что піэтизмъ сталъ блуждать по опаснымъ распутіямъ. Въ лицѣ Шпенера, піэтизмъ снялъ оковы съ *субъективизма* и сдѣлалъ собственное неограниченное и разнузданное „я“ каждого человѣка главнымъ источникомъ и правиломъ, при чтеніи и толкованіи Библіи. Глубокая рана, нанесенная піэтизмомъ ученію о боговдохновенности состояла въ слѣдующемъ: піэтисты объявили Библию Словомъ Божиимъ не потому, что она, какъ боговдохновенная, обладаетъ Божественнымъ величіемъ, но главнымъ образомъ потому, что она получаетъ такое достоинство *чрезъ согласіе* вѣрующаго чувства христіанина. Такимъ образомъ, самое ученіе св. Писанія піэтисты промѣняли на неопредѣленное и растяжимое блаженство чувства. Вслѣдствіе этого, самый піэтизмъ превратился потомъ въ мистицизмъ и суевѣріе или же перешелъ въ требовательный фформализмъ. Въ то же время піэтизмъ легко открылъ путь для враговъ, которые смѣло стали вторгаться во святилище св. Писанія. Окружающее невѣріе тогда дѣлалось все глубже. Сочиненія англійскихъ деистовъ сдѣлались любимѣйшимъ чтеніемъ германской знати. Изученіе же французскихъ энциклопедистовъ и издѣвательства Вольтера дополнили побѣду раціонализма. При Фридрихѣ Великомъ Берлинъ дѣлается центромъ насмѣшливаго атеизма, а университетъ въ Галлѣ, имѣвшій своею первоначальною цѣлію воскресить въ Германіи вѣру, скоро сталъ извѣстенъ, какъ глубокой источникъ вреднаго раціонализма.

Д. Леонардовъ.

(Окончаніе будетъ).

Сектантское движеніе на русскомъ сѣверѣ XIV вѣка по его происхожденію.

(Окончаніе *).

Въ пастырскихъ посланіяхъ русскихъ іерарховъ есть двоякаго рода указанія на отношеніе стригольниковъ къ іерархіи: по одной группѣ указаній можно вывести заключеніе, что еретики не отвергали іерархическихъ началъ церковнаго устройства, но лишь вооружались противъ современной іерархіи, поставляемой на мздѣ; по другой группѣ указаній еретики какъ бы отвергали іерархію въ принципѣ. Для примиренія этихъ указаній необходимо предположить, что въ средѣ стригольниковъ были люди крайняго направленія и лица умѣренныя, которыя даже продолжали дѣлать приносы въ церкви, что видно изъ посланія Фотія отъ 1427 года, гдѣ воспрещается пресвитерамъ принимать дары на церковь отъ стригольниковъ. Сѣверно-русская ересь, получившая общее наименованіе стригольничества, не стояла особнякомъ въ мѣстной церковной жизни, но между еретиками и людьми чисто церковными находилась масса лицъ полупереретическаго направленія: уваженіемъ къ Писанію и церковнымъ институтамъ они напоминали людей чисто церковныхъ, безгласнымъ отношеніемъ къ современной іерархіи, горячей оппозиціей симоніи они сближались съ еретиками. Если эти лица говорили: „Нѣсть ни единого попа на земли“, то они были далеки отъ утвержденія, что и не должно быть ни единого попа на землѣ: этимъ выраженіемъ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1900 г., № 18.

они просто высказывали свой пессимистическій взглядъ на церковную жизнь, порожденный печальной современностью. Въ посланіи, приписываемомъ Антонію, находятся такія обращенія къ еретичествовавшимъ, какія возможны только при допущеніи существованія среди нихъ лицъ умѣреннаго направленія: „Рцыте, еретици, гдѣ хотите *попа* *взяти себѣ*, аще глагодете недостойнъ есть патріархъ и т. д. Вамъ гдѣ есть *поставити* *попа* по своей окаянной вѣрѣ. Не придетъ Христосъ второе на землю, не снидетъ Ангелъ *освятити* *вамъ* *попа*“. На всѣ эти замѣчанія патріарха стригольники крайняго направленія могли возразить, что напрасно беспокоится онъ разъяснить имъ невозможность добыть попа, поставленнаго не на мздѣ: попъ имъ совсѣмъ не нуженъ. Лица умѣреннаго направленія отлагались отъ церкви только „виною мзды поставленія“, безъ всякихъ принципиальныхъ соображеній, или благодаря грубой чувственности, свившей себѣ гнѣздо въ низшемъ малограмотномъ духовенствѣ. Для подобныхъ лицъ могло имѣть силу пастырское наставленіе Новгородскаго архіерея Симеона, въ которомъ указывалось, что воздающій честь лицамъ священнаго сана воздаетъ ее самому Христу и отъ Него приѣмлетъ мзду сторицею, наследуя обѣтованное царствіе Божіе. Такихъ лицъ имѣетъ въ виду Фотій, когда пишетъ, что „не достоинъ отъ святителя отметатися или отскакати, *аще кто имать и хульнѣйшая на него глаголати*“. Лица второй группы обличались въ посланіяхъ болѣе энергично: ихъ отпаденіе мотивируется, какъ порожденіе зависти: „завистию бо стрѣкаеми возстаете вы, стригольницы, на святителя и на поповъ“. Это преступленіе еретиковъ уподобляется протесту Корея, Дафана и Авирона противъ священства Аарона и его сыновей или коварству и злобѣ Каина противъ Авеля; подобныя библейскія параллели были бы совершенно неумѣстны по отношенію къ людямъ умѣреннаго направленія, возстававшимъ главнымъ образомъ противъ дѣйствительныхъ злоупотребленій и нестроений мѣстной церкви, такъ какъ эти ветхозавѣтные протесты были направлены противъ лицъ нравственно чистыхъ и были принципиальнаго свойства. Для лицъ крайняго направленія дѣлается разъясненіе, что іерархія ведетъ начало отъ самого

Богочеловѣка, избравшаго 12 апостоловъ и давшаго имъ полномочіе избрать и рукоположить себѣ преемниковъ. Авторъ посланія, приписываемаго Антонію, подробно опровергаетъ мнѣніе лицъ этой группы о равноправности мірянъ и священнослужителей въ дѣлѣ церковнаго учительства: онъ указываетъ, что лица, присвояющія себѣ право выступать наставниками, но не имѣющія церковнаго посвященія,—тати и разбойники Евангельской притчи, приходящіе во дворъ овчій не чрезъ дверь священства; еретикамъ разъясняется, что ихъ ссылка въ данномъ случаѣ на апостола Павла не убѣдительна: Апостоль имѣлъ въ виду тѣ времена первенствующей церкви, когда ее окружалъ языческій міръ, требовавшій спасенія „буйствомъ“ Евангельской проповѣди: міряне могли вносить свѣтъ христіанства въ этотъ высококультурный, но глубоко развращенный міръ,—они были уполномочены, какъ миссіонеры, наставлять язычниковъ, но не имѣли права учить вѣрныхъ. Лицъ крайняго направленія съ сердечной болью поражаетъ прещеніями и Фотій, какъ „ни во что полагающихъ чинъ великаго Божія священства и иночества“. Иные историки не отличаютъ этихъ 2 направленій въ стригольничествѣ, вполне сходныхъ съ дихотомическимъ распаденіемъ современныхъ стригольничеству сектантскихъ движеній на западѣ, гдѣ, напримѣръ, гусситы раздѣлились на умѣренныхъ—утраквистовъ и строгихъ—таборитовъ. По мнѣнію нѣкоторыхъ ученыхъ вообще, всѣ стригольники называли всѣхъ христіанъ, не державшихся ихъ взглядовъ,—еретиками: „вся еретики мняще святителя и священники и клирики и прочія люди христіаны, себе же токмо правовѣрныхъ мняще“. Этотъ выводъ справедливъ, если въ данномъ мѣстѣ посланія Нила нѣтъ подсказаннаго полемическимъ задоромъ преувеличенія, но и при признаніи полной объективности и безпристрастія этого замѣчанія патріарха можно усматривать для обвиненія лжеучителями *всѣхъ православныхъ* въ еретичествѣ основаніе въ предполагаемомъ ими повсемѣстномъ распространеніи симоніи, въ виду чего всѣ православные христіане, не раздѣлявшіе ихъ взгляда на современную церковную жизнь, могли рассматриваться, какъ лица, оскверненныя общеніемъ съ духопродавцами архіереями и покупателями благодатныхъ

даровъ, пресвитерами и другими клириками. Если въ обвиненіи всего христіанскаго міра востока въ еретичествѣ сливались обѣ партіи стригольниковъ, то изъ этого далеко не вытекаетъ необходимость признать, что лица, называемыя нашими историческими памятниками стригольниками, имѣли полную солидарность во взглядѣ на іерархію. Едва ли можно указывать, въ качествѣ доказательства отверженія іерархическаго принципа всѣми еретиками, подпавшими вліянію Карпа, на заявленіе автора псевдо-Антоніева посланія, что этотъ ересіархъ, воздвигнутый діаволомъ, оклеветалъ вселенскую церковь. Не слѣдуетъ забывать, что посланіе написано отъ лица греческой церкви, усвоившей себѣ безотносительно къ другимъ патріархатамъ востока эпитетъ *καθολική*: а уже въ глубинѣ среднихъ вѣковъ титулъ *καθολικός*, присвоенный нѣкоторыми патріархами новаго Рима, возбуждалъ живѣйшій протестъ на западѣ, гдѣ папа Григорій I назвался *servus servorum Dei* въ укоризну честолюбію іерарховъ Византіи. Контекстъ разбираемаго мѣста посланія вполне подтверждаетъ мысль, что авторомъ его употреблено выраженіе *καθολική εκκλησία*, — вселенская церковь (если предположить существованіе греческаго оригинала славянской грамоты, дошедшей до насъ), въ строго Византійскомъ узкомъ значеніи, придаваемомъ понятію „вселенскость“. Въ посланіи читается, что стригольники въ лицѣ ересіарха Карпа оклеветали патріарха (*ед. число*), митрополитовъ и т. д. Но если и допустить, что Псковскіе еретики обвиняли вселенскую церковь въ симоніи, то съ одной стороны они могли располагать фактическими данными и по отношенію къ другимъ помѣстнымъ церквамъ: Іерусалимской, Антіохійской, Александрійской, такъ какъ отчасти по торговымъ дѣламъ, отчасти съ благочестивой цѣлью поклониться святынямъ Палестины, русскіе люди уже съ половины 11 вѣка посѣщали востокъ, каковое свидѣтельство содержатъ памятники отечественной литературы; съ другой стороны, если и предположить, что еретики въ данномъ случаѣ говорили а ргіогі, то отсюда всетаки вытекаетъ не принципиальное отверженіе ими іерархіи, но просто ихъ уклоненіе въ запальчивости религіознаго пререканія отъ гра-

ницы, полагаемой логикой для правильныхъ заключеній. Также нельзя думать, что еретики отъ критики современной церковной жизни обращались къ свидѣтельствамъ церковной исторіи и, находя въ нихъ отраженіе тѣхъ же нравственныхъ недуговъ, какими страдала современная іерархія, приходили къ принципиальному отверженію послѣдней: это обращеніе къ суду исторіи едва ли могло бы сопровождаться слѣдствіемъ, предполагаемымъ въ данномъ случаѣ: церковь во всѣ времена стремилась изъять симонію изъ своей ограды каноническими постановленіями, а потому еретики путемъ исторической справки должны были придти къ признанію, что симонія—далеко не *conditio sine qua non* существованія іерархіи; ихъ протестъ долженъ былъ въ этомъ случаѣ носить характеръ возстанія противъ современныхъ злоупотребленій, вкравшихся въ церковную жизнь, а отнюдь не направляться противъ самой идеи священства, отличающаго немногихъ членовъ христіанской общины отъ прочихъ почивающимъ на нихъ помазаніемъ отъ Святаго Духа и соединенными съ нимъ особыми полномочіями. Въ 29 канонѣ Апостольскомъ читаемъ слѣдующее опредѣленіе первенствующей церкви о симоніи: „Если какой либо епископъ или пресвитеръ или діаконъ получитъ посвященіе въ свой санъ за деньги, то извергается изъ него, равно какъ и посвятившій его, и отлучается отъ церковнаго общенія“. Знаменитый схолиастъ Вальсамонъ, комментируя это опредѣленіе, въ рѣзкихъ выраженіяхъ осуждаетъ симонію, а между тѣмъ онъ принадлежалъ къ іерархическимъ лицамъ восточной церкви, занимая Антиохійскую кафедру. Другой схолиастъ Зонара, изъясняя 2 правило Халкидонскаго собора, одобряетъ назначеніе отцами собора за симонію экскоммуникаціи. Итакъ голосъ византійскихъ канонистовъ, послѣ Юстиніановскаго времени, когда церковь уже подвела итогъ всему прошлому законодательству въ Номоканонѣ Фотія, вполне совпадалъ съ рѣчами, какія слышались въ первыя времена христіанства, наримѣръ на Карфагенскихъ соборахъ, гдѣ Кипріанъ открыто обличалъ симонію: *Sacri enim spiritus gratia non est venalis, nihil est pejus eandem vendente* ¹⁾. Изъ

¹⁾ Voemerus De crimini Simoniae, p. 139.

сказаннаго вытекаетъ, что мнѣніе о принципиальномъ отверженіи іерархіи *всѣми* стригольниками стоитъ не на достаточно прочномъ основаніи: большинство еретиковъ, какъ люди книжные, могли знать, хотя бы изъ Кормчей, съ которой на Владимірскомъ соборѣ 1274 года было снято, по выраженію лѣтописи, прикрывавшее ее облако эллинской мудрости, что симонія—злоупотребленіе, а не правило, а потому отрицаніе на этомъ основаніи іерархическаго принципа—совершенно беспочвенно. Стригольникъ Захаръ, изъ числа умѣренныхъ, въ бесѣдѣ съ Геннадіемъ совсѣмъ не отвергалъ іерархію въ принципѣ, но только заявлялъ, что не у кого изъ современныхъ священниковъ причащаются, потому что всѣ они поставлены на мздѣ. Если крайніе стригольники доходили до отрицанія іерархіи, проповѣдуя, что человекъ спасается собственной праведностью, не нуждаясь въ освященіи церковью, то корень подобныхъ заблужденій лежалъ не въ сферѣ церковныхъ нестроеній, но во вліяніи на умы одной части сѣверно-русскаго общества грозной эпидеміи, собравшей много жертвъ въ Европѣ 14 вѣка.

Этотъ вѣкъ былъ временемъ усиленнаго религіознаго броженія въ западной Европѣ. Уже много вѣковъ благоговѣли народы запада предъ первосвященникомъ вѣчнаго города, хотя находились во всѣ времена люди, относившіеся то съ глухимъ, то съ явнымъ ропотомъ къ притязаніямъ папства на руководящую роль въ политической жизни, подпавшихъ церковной юрисдикціи Апостольскаго престола, національностей, что выразилось въ рядѣ памфлетовъ на извѣстную формулировку завѣтныхъ папскихъ чаяній Иннокентія III: *papa est sol, reges populorum sunt lunae*. Высшимъ пунктомъ папской власти историки считаютъ время Иннокентія III, когда, благодаря неожиданному окончанію четвертаго крестоваго похода образованіемъ Латинской имперіи на востокѣ, была подавлена схизматическая по понятіямъ папства греческая церковь, такъ что вся Европа, за исключеніемъ хладной Скиѣи, подчинилась преемнику ап. Петра. Однако въ это время на югѣ Франціи появился непримѣтный для могущественнаго папы врагъ—религіозная община въ Альби, начавшая рядъ оппозиціонныхъ

движеній противъ Рима на почвѣ чисто религіозной, тогда какъ прежніе протесты вызывались по большей части политическими причинами. Новый врагъ оказался несравненно могущественнѣе германскимъ Гибелиновъ, желавшихъ только пресѣчь путь политическимъ притязаніямъ папъ: южно-галльскіе еретики, подобно неумомимому червю, подтачивали самый корень папства, объявляя его и въ духовной сферѣ не компетентнымъ и во всякомъ случаѣ погрѣшимымъ руководителемъ. Идеи альбигойцевъ пережили ихъ разрушенные города: крестовый походъ, предпринятый папой, обезлюдѣлъ и подорвалъ экономическое благосостояніе Лангедока, но не могъ искоренить враждебнаго папству броженія, которое постепенно охватывало Францію, Англію, Нидерланды, Богемію и Германію. Въ 14 вѣкѣ, около времени, когда стригольниковъ-ересіарховъ утопили въ Волховѣ, на западѣ былъ разгаръ симоніи, благодаря великому расколу въ папствѣ, вызванному пребываніемъ папъ въ Авиньонѣ. Ультрамонтанская партія католическаго клира уговорила папу Григорія II-го переѣхать изъ Авиньона въ Римъ, къ гробницѣ Ап. Петра, но французское духовенство, терявшее много доходовъ отъ прекращенія прилива богомольцевъ въ Авиньонъ, избрало новаго папу, согласившагося жить въ южной Франціи. Такъ одновременно явилось двое папъ, громившихъ другъ друга анаемой. Авиньонскій папскій дворъ этого времени былъ скопищемъ чудовищныхъ пороковъ, нетерпимыхъ и въ мірской средѣ; обозначая это время порнократіей, историки указываютъ, что фаворитки папъ сдѣлали обычной продажу церковныхъ должностей какъ бы съ аукціона. По признанію самихъ современныхъ расколу сторонниковъ папства, напимѣръ Герсона, папы ровняли до крайней степени свой авторитетъ въ католическихъ странахъ взаимной пербранкой, какъ-бы стараясь обнажить всѣ нравственныя несовершенства другъ друга, слѣдя одинъ за другимъ до самаго алькова. Всѣ добрые католики задумывались надъ нетерпимымъ современнымъ положеніемъ церковной жизни; настроеніе стало особенно удручительнымъ, благодаря моровой язвѣ, завезенной купцами съ востока. Чернь, всегда склонная къ движеніямъ, усмотрѣла въ посѣтившемъ Европу бѣдствіи явный

знакъ Божественнаго гнѣва, а въ распространеніи заразы съ юга отъ Италіи нашла возможность опредѣлить и ближайшую причину мора: Богъ разгнѣвался на недостойный образъ жизни духовенства и за грѣхи пастырей караетъ ихъ словесное стадо. вмѣсто прежняго благоговѣнія, простой народъ сталъ съ нескрываемой ненавистью смотрѣть на Римъ, источникъ его злополучія, и по адресу папы и духовенства, поставленнаго на мздѣ, слышалось рѣзкое порицаніе, переходившее въ пораженной паникой необразованной массѣ въ неприличную брань. Эпидемія, становясь все беспощаднѣе, сорвала цѣпи церковнаго авторитета Рима, скывавшія дотолѣ критическую мысль, и эта мысль, какъ бы отомщая за свое долготѣнее рабство, съ безразсудной безграничной смѣлостью воспользовалась своей свободой. Чернь топтала въ грязь предметы недавняго поклоненія, почетный въ глазахъ средневѣковаго виллана титулъ каноника сталъ браннымъ прозваніемъ, осуждалась мисса, нѣкоторые критиковали самый способъ церковнаго чтенія и пѣснощѣнія, кощунственно называя его „latratus sanum“.

Недовольство церковью породило въ западномъ христіанскомъ мірѣ сектантское движеніе: одни стремились осуществить наставленія Спасителя, покорно склоняясь предъ карающей десницей Провидѣнія, другіе, не находя удовлетворенія въ Евангеліи запросамъ своего пытливаго ума по поводу назначенія бѣдствій, постигающихъ человѣчество, впадали въ крайне суевѣрный мистцизмъ, напоминающій манихеевъ и гностическія секты, какъ бы ощущая повсюду борьбу совѣчныхъ началъ добра и зла; иные же впадали въ полную апатію и владели жалкую жизнь погрязнувшихъ въ тину пороковъ сластолюбцевъ. Лица перваго изъ указанныхъ направленій во многомъ напоминаютъ нашихъ умѣренныхъ стригольниковъ: они вооружались противъ современной іерархіи, не простирая сначала своего протеста до отверженія ея въ принципъ; содержаніемъ проповѣди этихъ лицъ было разъясненіе необходимости безотлагательнаго покаянія, а самый способъ покаянія, практиковавшійся ими и предлагаемый другимъ, заставлялъ назвать ихъ бичующимися—флагеллантами (отъ flagellum бичь), сами же еретики называли свое покаяніе крещеніемъ

кровью *baptismus sanguinis*. Флагелланты, проповѣдуя подобный варварскій способъ покаянія, еще не высказывали собственно еретическихъ мнѣній, такъ какъ на средневѣковомъ западѣ самобичеваніе при публичномъ покаянія или принятіе ударовъ плетью отъ руки духовника находили частое примѣненіе: Генрихъ II Плантагенетъ, подозрѣваемый въ соучастіи съ убійцами Кентерберійскаго епископа Томы Бекета, стоялъ нѣсколько дней у его гробницы въ мѣстномъ соборномъ храмѣ и наносилъ себѣ удары въ обнаженную спину до истеченія крови; Генрихъ IV, злополучный врагъ папы Григорія VII, велѣлъ себя бичевать въ знакъ покаянія во враждѣ къ Апостольскому престолу, когда его не допускалъ къ себѣ папа, замкнувшись въ замкѣ Тосканской маркграфини Матильды. Людовикъ IX Святой требовалъ отъ своего духовника тѣлесныхъ показаній себѣ и своему семейству¹⁾. Самый образъ дѣйствія еретиковъ, кажется, достаточно свидѣтельствуешь, что они сначала не отдѣлялись отъ церкви, стремясь только произвести нравственную реформу въ жизни клира и мірянъ: процессіи флагеллантовъ входили въ города при торжественномъ колокольномъ звонѣ съ пѣніемъ гимновъ и съ зажженными факелами, направляясь къ соборнымъ церквамъ, гдѣ совершалось въ этомъ случаѣ молебствіе при общемъ пѣніи горожанъ и прибывшихъ гостей. Сраживая себя въ заботѣ о спасеніи другихъ съ милосерднымъ самаряниномъ и инсинуируя на счетъ духовенства, будто бы уподоблявшагося приточнымъ левиту и священнику по жестокосердію, флагелланты дѣйствовали обаятельно на простой народъ, вѣрившій дѣйственности для отвращенія Божественнаго гнѣва предлагаемаго ими способа покаянія довольствуясь. Но первоначально довольствуясь указаніемъ средствъ покаянія на почвѣ церковныхъ возрѣній времени, еретики затѣмъ перешли и къ отверженію необходимости исповѣданія грѣховъ предъ пресвитеромъ, какъ видно изъ одной Пражской хроники 1348 года. На основаніи этой хроники видно, что еретики приводили себѣ въ оправданіе одно мѣсто изъ твореній Августина: Однажды на кораблѣ, которому грозило крушеніе, говорили флагелланты, ссылаясь на Гиппонійскаго епископа, находились два путеше-

¹⁾ Assmann. Geschichte des Mittelalters.

ственника, мірянинъ христіанинъ и катехуменъ изъ язычниковъ. Въ виду грозившей обоимъ опасности мірянинъ крестили катехумена и тотчасъ по его крещеніи исповѣдалъ ему грѣхи. Подобной духовной бесѣдѣ флагелланты придавали сакраментальный характеръ. Но такъ какъ подобная публичная исповѣдь дѣлала очевиднымъ, то еретики въ нравственномъ отношеніи мало возвышались надъ массой, стоявшей подъ духовнымъ водительствою современной іерархіи, то устная исповѣдь была замѣнена глухой: еретики ложились на землю и, какъ бы повергаясь предъ Божественнымъ милосердіемъ, проводили нѣсколько минутъ въ глубокой сосредоточенности на своей виновности предъ Богомъ. Характерно, что тотъ же обычай каенія землѣ рѣзко осуждаетъ у стригольниковъ посланіе, причисываемое Антонію, хотя здѣсь этотъ обрядъ считается измышленіемъ Карпа для униженія іерархіи. Несомнѣнно, что посѣщеніе ганзейскихъ городовъ, особенно Любека, бывшаго по выраженію одного хроникера *asylum haereticorum*, гдѣ было много и „друзей покаянія“ въ тяжелую годину черной смерти, съ которымъ должны были сталкиваться въ виду публичности практиковавшагося ими покаянія городскіе гости, ознакомило русскій сѣверъ, а главное торговые центры съ своеобразной формой глухой исповѣди. Отсутствуй на сѣверѣ недовольство іерархіей, на эту заграничную выдумку посмотрѣли бы только съ любопытствомъ, но при печальномъ современномъ состояніи церковной жизни она понравилась и привилась, такъ какъ успокоивала совѣсть, говорившую каждому о необходимости покаянія, но въ то же время освобождала отъ зависимости отъ ненавистныхъ для многихъ поповъ. Впрочемъ иные историки думаютъ, что стригольники калялись землѣ на основаніи ея миеологическаго значенія общей матери, къ которой какъ бы на грудь припадали ея грѣшныя дѣти, чтобы выплакать свои многія вины. Въ этомъ объясненіи есть значительная доля поэзіи, но нельзя не признать что основательнѣе склониться къ мнѣнію о заимствованіи глухой исповѣди землѣ отъ флагеллантовъ. Стригольники, даже и умѣренные, имѣли побужденіе такъ же разсуждать о покаяніи, какъ и германскіе флагелланты, потому что тѣ и другіе одинаково

смотрѣли на современную церковь ихъ странъ какъ на вавилонскую блудницу. Псковскіе еретики, обвиняя патріарха и архіереевъ и ихъ ставленниковъ въ еретичествѣ на основаніи симоніи, сближаются съ флагаеллантами, иронически издѣвавшимися надъ католическими епископами того времени и искренно убѣжденными, что современная церковь служитъ не Христу, но Антихристу. Памфлеты на духовенство, сочиненные флагаеллантами, показываютъ, что они подобно стригольникамъ возставали главнымъ образомъ противъ зазорнаго поведенія клириковъ и ихъ увлеченія корыстолюбіемъ. Прелаты и клирики, собирающіе богатое имущество,—не истинные пастыри, но жадные волки (*non sunt veri pastores, sed lupi in vestibus*),—это замѣчаніе флагаеллантовъ весьма напоминаетъ рѣчи, какія влагаетъ въ уста стригольниковъ посланіе псевдо—Антоніево: „недостойни суть ихъ службы, яко не нестяжаше, но имѣнія взимають у хрестьянъ за живыя и за мертвыя... берутъ съ пьяницъ злато, серебро и порты“. Съ полной ясностью мотивъ протеста флагаеллантовъ противъ іерархіи, далекой отъ какихъ—либо принципиальныхъ возрѣній, едва ли возможныхъ у темной массы, откуда они вербовали себѣ сторонниковъ и гдѣ встрѣчали горячее сочувствіе своему покаянію, выражается въ карриатурахъ на миссалѣ: здѣсь нерѣдко фигурируетъ клирикъ, утопающій въ чувственныхъ наслажденіяхъ, къ которому ползетъ съ одной стороны дьяволъ, а съ другой приближается словесная овца для полученія назиданія; изъ устъ клирика исходитъ хартія съ надписью: „*venit princeps hujus mundi et in me non habet quidnam*“, что стоитъ въ полномъ контрастѣ съ окружающей его обстановкой. Мемуары одного Краковскаго бискупа сохранили проповѣдь какого-то флагаелланта въ этомъ городѣ,—въ ней содержится обличеніе современной іерархіи, приглашеніе отвлечь Божій гнѣвъ самобичеваніемъ въ заглаженіе грѣховъ духовенства, привлечшихъ страшную гостью—чуму.

Еретиками крайняго направленія можно считать въ 14 вѣкѣ бегардовъ, или доллардовъ. (Названіе секты производятъ отъ стариннаго нѣмецкаго глагола *lollen* равное современному *lallen*—поддѣвать, и объясняютъ его изъ обычая еретиковъ вторить

полушепотомъ чтенію предстоятеля молитвеннаго собранія). Лолларды уже доходили до тѣхъ крайнихъ выводовъ относительно іерархіи, къ какимъ приходила и часть стригольниковъ, говорившихъ: „не требѣ церкви, но самъ человѣкъ—церковь, глаголетъ бо Павелъ апостоль: вы есте храмъ Божій“, такъ что требовалось со стороны пастырей нарочитое разъясненіе ихъ безумія: „А вѣсте же, не ангелы Богъ сведе роду чловѣческому на исправленіе, но чловѣкъ достовѣрныхъ святителей и архіееревъ постави и іереевъ и Свою власть отъ апостоль тѣмъ дарова“. Въ буллѣ Іоанна 23-го говорится о лоллардахъ, что они признають священниковъ излишними въ христіанскихъ общинахъ, потому будто бы, что они ведутъ свое начало не отъ апостольскихъ временъ. Повидимому эти религіозные скептики были людьми образованными, по крайней мѣрѣ они часто заявляли при допросѣ: почерпаемъ это изъ дѣяній апостоль и исторіи первенствующей церкви и т. п. Еретическія воззрѣнія этой секты, какъ предполагають западные изслѣдователи, опирались на богословскія сочиненія англійскаго священника

✓ Виклифа: этотъ либеральный священникъ съ неутомимостью подкапывался подъ современный іерархическій строй, возглавленный папствомъ. Намъ нужно отмѣтить только тѣ черты его воззрѣній на іерархическій и экономическій строй церкви, какія могъ раздѣлять и русскій сѣверъ, бойко торговавшій съ сѣверной Германіей, куда укрылись отъ воздвигнутаго въ Англии гоненія единомысленники Виклифа, и, по мнѣнію нѣкоторыхъ, давшіе богословскую санкцію мѣстному религіозному движенію противъ папства и вообще церкви. Виклифъ признавалъ, что епископатъ введенъ не апостолами (какая пріятная вѣсть для Пскова!), но тщеславіемъ Византійскихъ императоровъ, соединявшихъ подъ своимъ скипетромъ и западную Римскую половину имперіи. Виклифъ требовалъ отъ духовенства Евангельской нищеты, а потому настаивалъ на секуляризаціи церковныхъ имуществъ,—какъ это мнѣніе должно было нравиться русскимъ сѣверянамъ, страдавшимъ отъ существовавшихъ поборовъ духовенства и жаднымъ взоромъ посматривавшимъ на обширныя церковныя земли! Виклифъ былъ противъ изытія духовенства изъ обще-государственной юрис-

дикціи, то же имѣло мѣсто и на сѣверѣ въ силу мѣстныхъ условій жизни. Виклифъ какъ бы санкціонировалъ богословской аргументаціей то мнѣніе о таинствѣ покаянія, какое сложилось въ средѣ германскихъ флагеллантовъ и доллардовъ: онъ различалъ 3 вида исповѣди: глухую, предъ священникомъ и всенародную,—вторую онъ прямо называлъ человѣческимъ изобрѣтеніемъ и открыто заявлялъ, что исповѣданіе грѣховъ предъ священникомъ отнюдь не *conditio sine qua non* для полученія разрѣшенія ихъ отъ Христа. Относительно глухой исповѣди, столь привившейся и у флагеллантовъ и у стригильниковъ, Виклифъ дѣлалъ выгодный для еретиковъ выводъ: „Кто немедленно раскается въ грѣхѣ своемъ, того Богъ тотъ—часъ проститъ, *безъ всякой исповѣди*“. Такъ и представители научнаго богословія запада, начавшіе съ университетскихъ кафедръ бороться съ церковными обычаями, и малообразованныя толпы флагеллантовъ и доллардовъ, напуганныя моромъ, обрушились на зараженное внутренними болѣзнями палство, такъ что надъ католическимъ западомъ разгоралась блѣдная заря реформаціи. Эта умственная тревога католическаго запада могла передаться Пскову и Новгороду, такъ какъ и тамъ были свои старинные счеты съ іерархіей, а на Руси тоже своего рода смуты въ высшей церковной сферѣ, вслѣдствіе дробленію митрополіи между соперничавшими іерархами, ставившимися въ Византіи на мздѣ и обложенными особой данью, извѣстной у насъ подъ именемъ „Цареградскаго выхода“. Раскладка этого довольно крупнаго выхода митрополитами на архіереевъ, а послѣдними на ихъ ставленниковъ сдѣлала для всѣхъ очевидной симонію, воспрещенную канонами вселенской церкви. Но какъ на западѣ, такъ и на нашемъ сѣверѣ свою долю вліянія на религіозный протестъ, выразившійся въ его обостреніи, внесла моровая язва.

Нѣтъ сомнѣнія, что во время митрополита Фотія уже были въ Псковѣ сомнѣвающіеся въ загробномъ бытіи души и воскресеніи, такъ какъ Фотій уподоблялъ часть еретичествующихъ саддукеямъ: это превращеніе части Псковскихъ либераловъ въ материалистовъ можно объяснить вліяніемъ черной смерти. Въ первое время распространенія этой ужасной эпидеміи въ предѣлахъ

Искова и Новгорода лѣтописи отмѣчаютъ приливъ религіознаго чувства въ пораженномъ паникой населеніи русскаго сѣвера. Забота о преумноженіи маммоны, какой съ непохвальной ревностью предавались сѣверные торговые центры, смѣнилась горячимъ стремленіемъ къ примиренію съ Богомъ: отъ ганзейскихъ городовъ, соблазнявшихъ наживой, взоръ общества устремился къ горнему Іерусалиму и Божіимъ храмамъ. Всѣ готовились къ будущей жизни,—цѣна матеріальныхъ благъ пала въ виду грозно занесенной на каждого косы смерти. Запечатанные дома, гдѣ нѣсколько дней тому назадъ была живымъ ключемъ дѣятельность, ежедневное умноженіе могилъ вокругъ церквей, часто раздававшіяся на улицахъ и погостахъ погребальныя пѣснопѣнія,—все это угнетало предприимчивый духъ сѣверянъ и показывало имъ съ непререкаемой ясностью тщету для даннаго зловѣщаго времени достигнутыхъ ими успѣховъ въ земномъ благополучіи. Богачи сѣвера возненавидѣли маммону, охладѣли къ наживѣ: рыбныя ловли, земли, дома отписывались въ церкви и обители, возникали дотолѣ рѣдкія на черствомъ эгоистичномъ сѣверѣ богоугодныя учрежденія, обыкновенно ютившіяся у церковной ограды: презираемый дѣловитымъ сѣверяниномъ слѣпецъ, какъ свидѣтельствуется лѣтопись, нашель призрѣніе, какъ вождь своихъ покровителей въ царствіе Божіе, „даромъ что на ходу о стѣну ушибается или въ яму падаетъ“. Сѣверъ какъ бы уподобился Евангельскому купцу, готовому отдать все достояніе для пріобрѣтенія драгоценной жемчужины—царствія небеснаго. Особенно характерной для установленія факта необычайной религіозной ревности всѣхъ классовъ сѣвернаго общества въ это тяжелое время является постройка церквей—обыденнокъ, т. е. однодневной постройки, каковы по лѣтописи церковки Анастасіи въ Новгородѣ и Анастасія въ Торжкѣ. Но если одни, жертвуя свое имущество на нужды церкви и призрѣваемыхъ ею убогихъ, порывали иногда вполнѣ связи съ міромъ, облакаясь въ иноческую одежду, то другіе наоборотъ пользовались общимъ замѣшательствомъ для обогащенія, ловили рыбу въ мутной водѣ тогдашней общественной жизни; возможность легкой наживы во время паники вполнѣ понятна: въ нѣкоторыхъ зачумленныхъ домахъ оставалось

все имущество вымершихъ владѣльцевъ безъ охраны; достаточно было войти въ домъ и притвориться умирающимъ отъ господствовавшей эпидеміи, чтобы всѣ обитатели разбѣжались, покидая на произволь притворщика свое достояніе. Легкая нажива обычно влечетъ за собой разгулъ—безнравственныя оргіи, образъ которыхъ при эпидеміяхъ изображенъ Эукидидомъ въ историческомъ описаніи посѣтившей Аттику заразы *λοιμός* при Пелопонесской войнѣ, или Бокачіо въ Декамеронѣ, гдѣ молодежь при морѣ съ ненасытностью набрасывается на чувственные наслажденія, насмѣхаясь надъ колокольнымъ трезвономъ, поднимаемымъ горожанами при вступленіи крестнаго хода изъ деревень для совершенія общаго молебствія; но наибольшей художественностью отличается описаніе подобныхъ пиршествъ, граничащихъ съ дикой вакханаліей, въ драмѣ Вильсона: „the city of the plague“. Чувственность заявляетъ свои права у такихъ участниковъ оргій все сильнѣе, она ихъ всецѣло привлекаетъ къ землѣ, а между тѣмъ смерть все коситъ да коситъ жертвы, какъ неутомимый жнецъ на человѣческой нивѣ. У сластолюбца возникаетъ борьба привязанности къ чувственнымъ удовольствіямъ съ настоятельной необходимостью молиться и думать о загробной жизни: у однихъ нравственная коллизія разрѣшается въ аскетизмъ,—принятіе ангельскаго образа, у другихъ—въ грубый эпикуреизмъ. На существованіе людей этихъ двухъ категорій въ сѣверныхъ зачумленныхъ городахъ есть указанія въ посланіяхъ Фотія: съ одной стороны въ нихъ идетъ рѣчь о „мнозѣхъ, иже въ подобіи великаго ангельскаго одѣянія къ Богу отхождаша“, съ другой—о подражающихъ „онимъ проклятымъ садукѣмъ, еже яко и воскресенію не надѣюще быти мняху“. Поведеніе первыхъ вызывало ожесточенную критику послѣдними самаго института монашества: мнишество называли послѣдованіемъ бѣсовскому ученію „лжесловесникъ, возбраняющихъ женитися“ и увѣряли, что духъ, являвшійся Пахомію и давшій ему схимническую одежду, былъ некто иной, какъ сатана. Въ посланіи Фотія отъ 1427 года есть указаніе, впрочемъ допускающее разное толкованіе, что нѣкоторые стригольники молились, взирая на небо, но не вѣровали Св. Писанію. Нѣкоторые историки думаютъ, что замѣча-

ніе митрополита вызвано склонностью Псковскихъ еретиковъ къ деизму, отрицанію откровенія и ограниченію религіознаго вѣдѣнія только признаніемъ бытія трансцендентнаго Бога, не имѣющаго иной связи съ міромъ, кромѣ творческаго акта. Но, отрицая промысленіе Божіе о мірѣ, деисты очевидно не имѣли повода молиться: все въ мірѣ физическомъ какъ и нравственномъ представлялось этимъ лжеучителямъ скованнымъ желѣзной цѣпью необходимыхъ законовъ, установленныхъ Творцомъ въ созданной Имъ вселенной; правдоподобнѣе, въ указаніи Фотія на признаніе еретиками бытія небснаго Отца при отверженіи съ ихъ стороны писанія, видѣть не деистическое міропониманіе сектантовъ, но просто уклоненіе ихъ, при стремленіи къ духовному поклоненію Богу отъ церкви, о Богоучрежденности которой есть ясныя свидѣтельства въ Писаніи. Теперь обратимся къ разбору нѣкоторыхъ мѣстъ пастырскихъ посланій, касающихся воззрѣній еретиковъ на причащеніе и поминовеніе усопшихъ.

Въ связи съ недовольствомъ современной іерархіей стояло у всѣхъ стригольниковъ, какъ крайнихъ, такъ и умѣренныхъ, уклоненіе отъ таинствъ и церковныхъ молитвенныхъ собраній. У насъ нѣтъ прямыхъ указаній на то, что Псковскіе еретики признавали евхаристическую жертву ненужной, пытаясь замѣнить ее проповѣдью о нравственности, какъ думаютъ тѣ историки, которые основываются въ данномъ случаѣ на слѣдующихъ обличеніяхъ еретиковъ: „Стригольници, противници Христу, повелѣваютъ яко отъ древа животнаго отъ причащенія удалятися. Тати убиваютъ человѣка орудіемъ, а еретики разумною смертию, отлучая отъ животворящихъ Христовыхъ таинъ“. Но эти и подобныя обличенія пастырскихъ посланій находятъ иное ближайшее разъясненіе какъ въ фактахъ, такъ и въ общихъ соображеніяхъ. Стригольникъ Захаръ, на допросѣ, учиненномъ Геннадіемъ, по поводу его уклоненія отъ причащенія, совсѣмъ не отвергаетъ причащенія, какъ таинства, но заявляетъ, что не у кого причащаться, такъ какъ всѣ попы поставлены на мздѣ; подобное же заявленіе влагаетъ въ уста стригольниковъ и посланіе, приписываемое Антонію: „недостойни суть презвитери на мздѣ поставляеми, недостойно есть

отъ нихъ причащаются“ и т. д. Представимъ себѣ такой идеальный случай: духовенство вымираетъ въ одинъ день на всей землѣ,—что оставалось бы дѣлать при этомъ мірянамъ, далекимъ отъ принципиальнаго отверженія таинствъ? Они, по необходимости, не приобщались бы, а нѣчто подобное такому исчезновенію духовенства имѣлось въ мысляхъ русскихъ сѣверянъ, отвергавшихъ современную іерархію. Итакъ стригольники заподозривали не богоучрежденность и спасительность причащенія, какъ таинства, но призвали, что, будучи совершаемо недостойными по ихъ мнѣнію служителями церкви, оно теряетъ всякое значеніе, такъ что уже становится безразличнымъ приступать или не приступать къ нему, даже болѣе того, приступающій къ причащенію отъ руки іерея, покупателя благодатныхъ даровъ, уподобляющагося Симону волхву, дѣлается какъ бы соучастникомъ совершаемой имъ профанаціи таинства. Конечно, съ практической стороны получался тотъ же результатъ, какой имѣлъ бы мѣсто при принципиальномъ отверженіи іерархіи и таинствъ—поэтому посланія имѣли основаніе говорить, что Карпъ прельщаетъ хуже змія, соблазнившаго челоуѣка въ его райскомъ состояніи, ибо то паденіе отъ искушенія повлекло за собой лишь временную смерть, а прелесть еретическая влечетъ души къ гибели, къ вѣчной смерти въ адскихъ безднахъ, такъ какъ Спаситель сказалъ: „Аще кто не снѣсть плоти Моея и не піеть крови Моея не имать свѣта и живота. Ядый Мя, той имать животъ въ послѣдній день“. Въ посланіяхъ есть попытка убѣдить стригольниковъ, что святость таинствъ и Божественной службы ни мало не оскверняется отъ недостойнства жизни совершающихъ ихъ священнослужителей: и недостойный іерей является, когда литургисуетъ, какъ бы Христомъ въ Сіонской горницѣ, вечерявшимъ съ учениками и совершившимъ первую новозавѣтную пасху; нужно помнить еретикамъ слова Христа о тѣхъ, кому Онъ ввѣрилъ руководство церковью: Слушай васъ, Мене слушаетъ и отменяяся васъ, Мене отменяется.

Подобно отверженію спасительности таинствъ при современномъ состояніи іерархіи, еретики отрицали и необходимость молитвъ за усопшихъ въ храмахъ и ихъ поминовенія трапе-

зой. Для подобной оппозиціи давнишнему обычаю церковнаго общества первоначально былъ у еретиковъ поводъ не въ какихъ-либо матеріалистическихъ тенденціяхъ, каковыя, какъ мы уже видѣли, явились въ послѣдствіи у немногихъ либераловъ вѣчевыхъ общинъ, но въ той же симоніи. Священникъ, заплативъ мзду епископу при своемъ поставленіи, раскладывалъ понесенную имъ трату на прихожанъ при всѣхъ требоисправленіяхъ, таксирова свое участіе въ событіяхъ ихъ жизни: похоронахъ, бракахъ и т. д. Отвергая священниковъ, поставленныхъ на мздѣ, какъ совершителей таинствъ, стригольники не признавали ихъ и полномочными молитвенными ходатаями за умершихъ членовъ паствы предъ Богомъ. Что касается до неодобренія поминовенной тризны, то здѣсь дѣло опять въ присутствіи на ней поповъ, которыхъ стригольники считали еретиками. Вообще относительно церковной практики сѣвера по поминовенію нужно замѣтить, что въ ней было много погрѣшностей, даже явныхъ несообразностей: такъ служились сорокоусты по живымъ, что видно изъ вопрошеній Кирика къ Нифонту, гдѣ владыка даетъ разрѣшеніе совершать подобное поминовеніе, ограничиваясь совѣтомъ живому покойнику болѣе не грѣшнить, ибо „мертвіи не согрѣшаютъ“. Суевѣры служили по нѣскольку сорокоустовъ или одновременно въ разныхъ церквахъ или одинъ за другимъ въ одной церкви; иногда даже соединялось то и другое, какъ видно изъ легенды объ основаніи Щилова монастыря: сынъ одного ростовщика служилъ по совѣту Новгородскаго архіерея трижды по 40 сорокоустовъ, по отцѣ и по мѣртвѣ ихъ совершенія тѣло мертвеца, поглощенное бездною, изъ нея поднималось и явилось наконецъ на поверхность сомкнувшейся пропасти, гдѣ и возникъ по инициативѣ владыки на средства сына прощеннаго грѣшника монастырь, получившій отъ имени ростовщика Щила названіе „Щилова“.

Иные ставятъ стригольническую ересь въ генетическую связь съ богомилствомъ, но указаніе признаковъ догматическихъ воззрѣній богомиловъ въ ученіи Псковскихъ еретиковъ въ общемъ слишкомъ натянуто. Обычно историки не устанавливаютъ происхожденія ученія стригольниковъ изъ такового

БОГОМИЛОВЪ на основаніи дѣйствительнаго сходства между ними, но только объясняютъ нѣкоторыя частныя указанія грамоты Фотія изъ принциповъ богомилства, произвольно сближая еретическія доктрины тѣхъ и другихъ. Предполагая переносъ Македонскаго и Болгарскаго богомилства на русскій сѣверъ, изслѣдователи встрѣчаютъ крупныя затрудненія при рѣшеніи вопроса, какимъ путемъ оно здѣсь появилось. Разсмотримъ въ главныхъ чертахъ тѣ пункты богомилской богословской системы, на которые указываютъ, какъ на совпадающіе съ ученіемъ стригольниковъ. Богомилы, подобно гностикамъ первыхъ вѣковъ христіанства, считали, что творцемъ міра былъ не высочайшій и всеблагій Богъ, познаніе о Которомъ сообщилъ человечеству воплотившійся Логосъ, но перво-родный братъ Логоса Сатанаилъ (здѣсь, конечно, уже не обще-гностическая тенденція деміурга, но чисто богомилская черта ученія). Тѣло человѣка, какъ и весь матеріальный міръ, создано Сатанаиломъ, но его попытка оживить его разумной душой была неудачна: при образованіи тѣла человѣка изъ смѣси глины съ водою чрезъ часть ступни глинянаго манекена влага просочилась въ землю и здѣсь растеклась, придавъ смоченной землѣ видъ извивающейся змѣйки; при опытахъ Сатанаила одушевить тѣло сформированнаго человѣка дыханіе, влагаемое въ него, уходило чрезъ ступню въ землю и только оживило земляную змѣйку,—тѣло же человѣка оставалось мертвой глыбой. Въ отчаяніи отъ неудачи, Сатанаилъ сталъ просить Отца дать его созданію жизнь, и сжалившійся надъ сыномъ Отецъ послалъ изъ пиромы искру жизни въ глиняное тѣло будущаго разумнаго существа. Таково происхожденіе человѣка по воззрѣнію богомиловъ. Намѣкъ но то, что стригольники также признавали соучастіе двухъ началъ: добра и зла въ твореніи человѣка, видятъ въ ихъ обращеніи при молитвѣ взоромъ къ небу (отъ земли къ воздуху зряще) и наименованіе ими Бога своимъ присутствующимъ на небесахъ Отцомъ (како убо могутъ Бога Отца себѣ нарицати), о чемъ свидѣтельствуютъ грамоты Фотія. Эта аргументація не можетъ быть признана достаточно состоятельной, ибо при включеніи такихъ молитвенныхъ дѣйствій какъ возведеніе очей горѣ или

наименованія Бога Отцомъ въ число признаковъ богомилства, за еретиковъ нужно признать всѣхъ молящихся съ чувствомъ молитвой Господней, ибо и здѣсь Богъ именуется Отцомъ, таинственно присутствующимъ на небесахъ. Фотій, вѣроятно, хотѣлъ только показать еретикамъ, что нельзя спастись, презирая земную церковь и ея ученіе, какъ свидѣлствуетъ контекстъ: понеже бо самыхъ тѣхъ истинныхъ Евангельскихъ благовѣстей и преданій апостольскихъ и отеческихъ невѣрующе бѣху. Предлагаютъ еще доказательство дуализма возрѣній стригольниковъ на твореніе въ томъ, что они избѣгали общихъ молитвенныхъ собраній въ храмахъ, ибо, замѣчаютъ, они относились къ этимъ матеріальнымъ массамъ, какъ къ твореніямъ Сатанаила. Но это прямо противорѣчитъ возрѣнію богомиловъ: послѣдніе учили, что Христосъ хотѣлъ уничтожить господство падшихъ духовъ надъ міромъ, но Отецъ не разрѣшилъ Ему осуществить Своего намѣренія, желая сохранить ихъ власть до кончины міра; поэтому *благоразумно поклоняться* этимъ владычествующимъ надъ міромъ демонамъ, обитающимъ въ храмахъ православныхъ, ибо ихъ зловредное вліяніе не можетъ быть устранено ни Христомъ, ни Святымъ Духомъ. Богомилскій ересіархъ Василій на допросѣ показывалъ, что въ сектантскомъ Евангеліи приписывалось Христу изреченіе: Чтите демоновъ, чтобы они вамъ не вредили. Творя свои молитвы Богу подъ открытымъ небомъ, еретики не имѣли повода уклоняться отъ церковныхъ службъ могущественнымъ, непреодолимымъ для самого Христа демонамъ. Правда, въ послѣдствіи отпрыски богомилства, развившіеся въ южной Франціи (въ Тулузѣ), отрицали храмы, но еретики основывались не на какомъ-либо дуализмѣ метафизическихъ возрѣній, но на практикѣ апостольскаго времени, когда совершали молитвы въ простыхъ домахъ, только въ болѣе чистыхъ и убранныхъ горницахъ. Южно-галльскіе богомилы протестовали и противъ самаго названія храмовъ—ecclesiae, такъ какъ церковь—община людей, а не глыба камней. Изъ обрисованныхъ ранѣе отношеній стригольниковъ къ іерархіи мѣстной церкви съ необходимостью вытекаетъ ихъ удаленіе отъ общественнаго Богослуженія, совершаемаго ненавистными для нихъ священ-

никами, и нѣтъ надобности изобрѣтать какую-то метафизическую подкладку у столь естественнаго слѣдствія основныхъ возрѣній стригольниковъ. Богомилы не чуждались церковной службы помимо своихъ догматическихъ возрѣній и по практическимъ побужденіямъ. Чтобы избѣжать преслѣдованія, они притворно приступали къ причащенію, хотя потомъ безчестили и попирали ногами полученное тѣло Христово въ скрытыхъ мѣстахъ своихъ домовъ. Конечно, можно допустить на основаніи показанія грамоты Фотія 1424 года о совершаемыхъ нѣкоторыми стригольниками приносахъ въ церковь, что нѣчто подобное богомилскому укрывательству имѣло мѣсто и на русскомъ сѣверѣ, но правдоподобнѣе то объясненіе этого факта, какое уже приводилось при разсмотрѣніи внутренняго распаденія сѣверо-русскаго сектантства 14 вѣка. Во всякомъ случаѣ о массовомъ укрывательствѣ еретичествующихъ лицъ, обычно практиковавшемся въ богомилствѣ, ничего не знаютъ Псковская и Новгородская лѣтописи. Характерно, что пастырскія посланія, расточая обличенія на заблужденія еретиковъ, умалчиваютъ объ ихъ стремленіи къ укрывательству, возведенному въ богомилствѣ въ принципъ, для оправданія котораго была переиначена рѣчь Христа къ народу объ отношеніи послѣдняго къ фарисеямъ: все, что они вамъ повелѣваютъ, дѣлайте притворно, но по ихъ дѣламъ не поступайте искренно,—такъ изъ самаго Евангелія извлекалась фальшивая санкція лицемѣрію. Наконецъ иные историки считаютъ, что упоминаемый въ посланіи, приписываемомъ Антонію, обычай еретиковъ каяться, припадая къ землѣ, также свидѣтельствуетъ о связи стригольнической ереси съ богомилствомъ. Но вообще извѣстно, что богомилы признавали лишь одно покаяніе при принятіи въ ихъ секту до совершенія духовнаго крещенія (τελείωσις) надъ прозелитомъ. По крайней мѣрѣ при распространеніи богомилскихъ заблужденій на западѣ, какъ видно изъ собранныхъ западными историками фактическихъ данныхъ и подлинныхъ записей показаній еретиковъ, богомилы „отвергали возможность получить отпущеніе грѣховъ“. Исповѣданіе грѣховъ (professio reccatorum) могло быть только при принятіи въ религіозную общину, а съ этого времени принятый неофитъ долженъ былъ оста-

ваться *καθαρός*, нравственно чистой личностью. Если же сектантъ-эновъ падалъ нравственно, то это считалось доказательствомъ, что посвященіе его не состоялось, и грѣшникъ подвергался отлученію. Иные находятъ страннымъ, что припаденіе къ землѣ выражало глухую исповѣдь или лишенный смысла пересказъ грѣховъ землѣ, о которой справедливо замѣчалъ авторъ посланія, приписываемаго Антонію, что она—тварь бездушная, не разрѣшаетъ грѣховъ, исповѣданія которыхъ не слышитъ; поэтому высказываютъ предположеніе, что паденіе ницъ было заключительнымъ дѣйствіемъ практиковавшейся еретиками открытой исповѣди, подмѣченнымъ наблюдавшими за ними издалека лицами и дошедшимъ такимъ образомъ до свѣдѣнія писавшаго обличенія. Но если и допустить, что стригольники практиковали публичную исповѣдь предъ собратьями по вѣрѣ, завершавшуюся преклоненіемъ къ землѣ, то уже это припаденіе къ землѣ достаточно говоритъ противъ дуализма ихъ метафизическихъ воззрѣній: къ творенію ли злаго Сатанаила припадать въ торжественную минуту примиренія съ небеснымъ Отцомъ? А такъ какъ, не насилуя показаній источниковъ, мы должны признать, что Псковскіе еретики или безъ словъ однимъ своимъ положеніемъ или, что менѣе вѣроятно, словесно каялись землѣ, то признаніе ими всего матеріальнаго за созданіе Сатанаила совсѣмъ опровергается. Итакъ отрывочныя данныя стригольнической догматики, какія извлекаются изъ документальныхъ памятниковъ для изученія ереси, мало говорятъ объ ея происхожденіи отъ богомилства, а заносъ такового прямо на сѣверъ вполнѣ загадоченъ. Мы уже знаемъ, что природа сѣвера не давала простора мечтаніямъ, а вся догматика богомиловъ, расцвѣтшая на лонѣ природы юга,—рядъ мечтательныхъ космогоническихъ картинъ, много говорящихъ пылкому воображенію южанина, но мало соответствующихъ практическому настроенію сѣверянъ. Сѣверъ скорѣй удовлетворится финскимъ преданіемъ о птицѣ-мышь, творившей міръ, чѣмъ величавой концепціей богомилскаго ученія объ истеченіи искры жизни изъ пиромы въ матерію, созданную Сатанаиломъ. Правда, у иныхъ историковъ приводится повидимому неопро-

вержимое свидѣтельство о проникновеніи на нашу сѣверь богомилства, впрочемъ уже относящееся къ 15 вѣку:—это обращеніе Новгородскаго архіерея Геннадія въ монастырь съ просьбой разыскать ему посланіе Фотія, патріарха Цареградскаго, къ Болгарскому князю Борису и обличеніе нѣкоего Козьмы противъ богомиловъ, т. е. памятники полемики Византійской церкви съ южно-славянскими и Македонскими сектантами. Однако ничто не препятствуетъ понимать обращеніе Геннадія къ литературно-полемическимъ опытамъ Византіи въ томъ смыслѣ, что онъ желалъ ознакомиться съ приѣмами литературной борьбы на христіанскомъ востокѣ съ ересями и перенести ихъ въ сѣверно-русскую обличительную проповѣдь; даже не признавая ни малѣйшаго сходства между сѣверно-русскимъ сектантствомъ и богомилствомъ, Новгородскій владыка, заставшій при своемъ прибытіи въ епархію все населеніе въ крайнемъ религіозномъ броженіи, могъ искать методологическихъ указаній въ вышеупомянутыхъ памятникахъ. Правда, „Просвѣтитель“ Іосифа Волоколамскаго, перечисляя сѣверно-русскія ереси, указываетъ и мессалианскую, и маркіонитскую и саддукейскую и инныя забредшія на Русь ереси, но скорѣе здѣсь рядъ поспѣшныхъ сближеній начитавшагося церковной исторіи Волоколамскаго игумена, чѣмъ установленіе современникомъ факта проникновенія на Русь восточныхъ ересей, къ этому времени утратившихъ жизненность и на родинѣ. Квіэтизмъ мессалианъ и отвлеченное занутое ученіе дуалистовъ маркіонитовъ едва ли могли встрѣтить сочувствіе въ сѣверно-русскихъ городахъ, столь стремившихся къ непрерывной дѣятельности и отличавшихся неумѣреннымъ практицизмомъ. Если новгородцы и заинтересовались одно время астрологіей, звѣздочетствомъ литовскаго выходца Схаріи, то лишь по практическимъ побужденіямъ, чтобы узнавать счастливые и несчастные дни и будущую судьбу человѣка съ такою же легкостью, какъ земледѣлецъ можетъ по барометру узнать за нѣсколько времени перемену погоды, а мореплаватель бурю и штиль.

Какой слѣдъ оставило по себѣ стригольничество въ русской церковной жизни? Несомнѣнно, что дѣятельность со-

бора 1503 года обусловлена была въ значительной мѣрѣ протестомъ стригольниковъ противъ симоніи и безнравственности клира. Соборъ, на которомъ присутствовали Іосифъ Саничъ, Ниль Сорскій, Паисій Троицкій, Геннадій Новгородскій и другіе іерархи, постановилъ: духовное лицо за симонію извергается изъ сана. Были приняты и мѣры противъ зазорнаго поведенія духовенства, разумѣемъ, воспрещеніе литургисать вдовымъ священникамъ и діаконамъ. Если послѣднее распоряженіе собора вызвало горячую оппозицію низшаго духовенства, выразителемъ которой выступилъ священникъ Григорій Скрыпица, то все-таки, будучи по существу жестокимъ мѣропріятіемъ, оно соотвѣтствовало потребностямъ времени, когда еретики укоряли духовенство и въ поведеніи нѣкоторыхъ недостойныхъ его членовъ видѣли для себя оправданіе въ самочинномъ отпаденіи отъ церкви.

Е. Воронцова.

РЕАЛИЗМЪ СПЕНСЕРА

(КРИТИЧЕСКІЙ ЭТЮДЪ).

Проблема реальности внѣшняго міра есть одна изъ главныхъ и самыхъ трудныхъ гносеологическихъ проблемъ. Положительное рѣшеніе ея представляется весьма важнымъ во многихъ отношеніяхъ. Въ богословіи существованіе міра является логической предпосылкой нашего убѣжденія въ бытіи и свойствахъ Божества: если міра не существуетъ, то понятно, что Богъ не можетъ быть ни его творцемъ, ни промыслителемъ ¹⁾. Въ практической жизни убѣжденіе въ реальности міра нѣкоторыми мыслителями считается (справедливо или нѣтъ,—это другой вопросъ) за *conditio sine qua non* права и нравственности: если матеріальныхъ вещей не существуетъ, то едва ли, говорятъ, не теряетъ всякій смыслъ такъ называемое „вещное право“ и едва-ли не становится нравственно безразличными благотворительность и скупость, воровство у ближнихъ и раздача своего имущества бѣднымъ. Наконецъ, и для науки отрицаніе внѣшняго міра также создаетъ нѣкоторыя затрудненія: какой реальный смыслъ вложимъ мы тогда въ споры о достовѣрности тѣхъ или иныхъ историческихъ фактовъ?—какъ согласить идеалистическое воззрѣніе съ интересами естествознанія, которое почти все насквозь реалистично? Вообще если даже и не объявлять неизбѣжнымъ для всякаго нормальнаго мыслителя убѣжденіе въ бытіи внѣшняго міра, то, во всякомъ случаѣ, необходимо согласиться, что отрицаніе

¹⁾ Раскрытіе этого положенія см. въ нашемъ изслѣдованіи „Имманентная критика рациональнаго богословія“, Харьковъ, 1899 г., стр. 15. 21. 35 и др.

его создаетъ чрезвычайно большія затрудненія для мысли. Понятно отсюда, какъ было-бы важно для насъ установить эту истину съ возможной непререкаемостью.

Но чѣмъ важнѣе извѣстная истина, тѣмъ необходимѣе позаботиться о прочности и доброкачественности ея основаній. Плохое доказательство истины хуже и вреднѣе полного отсутствія какого-бы то ни было доказательства. Къ такимъ неудовлетворительнымъ, въ философскомъ смыслѣ, доказательствомъ реальности внѣшняго міра мы относимъ доказательство англійскаго философа Герберта Спенсера. Какъ извѣстно, самой характерной чертой въ гносеологіи этого мыслителя является ученіе объ относительности человѣческаго знанія или релятивизмъ. Проблема реальности внѣшняго міра рѣшается имъ вполнѣ согласно съ общимъ духомъ его гносеологическихъ воззрѣній. Утверждая несовершенство и относительный характеръ нашего познанія, онъ естественно старается и истину бытія внѣшняго міра представить, какъ результатъ не яснаго убѣжденія разума, а побѣды надъ разумомъ слѣпого чувства. Понятно, что такое убѣжденіе отдастъ человѣка всецѣло во власть *агностицизма*, со всѣми его вредными послѣдствіями для философіи, науки и религіи, такъ какъ сущность міра естественно является при этомъ непознаваемой (*unknowable*).

Давши на страницахъ „Вѣры и Разума“ въ 1894 году критику Спенсера релятивизма, мы уже тѣмъ самымъ подготовили почву для отрицательнаго сужденія и о его реализмѣ. Теперь мы постараемся критическимъ разборомъ основаній Спенсера реализма оправдать это уже преднамѣченное отчасти заключеніе.

I.

Основанія Спенсера реализма.

Систематическое обоснованіе своего реализма Спенсеръ даетъ въ VII-ой книгѣ своихъ „Основаній психологіи“. Обоснованіе это достигается двоякимъ путемъ: *отрицательнымъ*—черезъ критику ученій Берклея, Юма, Канта и другихъ „метафизиковъ“, какъ ихъ называетъ Спенсеръ, и *положительнымъ*—черезъ приведеніе прямыхъ доказательствъ.

„Подъ отрицательнымъ оправданіемъ реализма, говоритъ Спенсеръ, я разумѣю доказательство того, что реализмъ опирается на свидѣтельства, имѣющія гораздо большую состоятельность, чѣмъ свидѣтельства, на которыя опирается какая-бы то ни было другая противная ему гипотеза“ ¹⁾).

Въ своемъ опроверженіи анти-реалистическихъ ученій онъ разсматриваетъ: 1) „предположеніе метафизиковъ“ (гл. II), 2) „слова метафизиковъ“ (гл. III) и 3) „разсужденія метафизиковъ“ (гл. IV). Въ первомъ случаѣ, онъ старается доказать, что „метафизики исходятъ изъ безмолвнаго предположенія, которое они не сопровождаютъ никакой попыткой оправдать, которое и не можетъ быть оправдано“,—именно изъ предположенія полной правоспособности въ рѣшеніи философскихъ проблемъ спекулятивнаго разума, не вспомошествоемаго эмпиріей ²⁾). Во второмъ случаѣ, онъ находитъ, что „слова, употребляемая всѣми и каждымъ изъ нихъ, оказываются словами измѣнниками, такъ что какое-бы предложеніе мы ни заставили ихъ выразить, они постоянно и упорно выражаютъ за разъ и нѣкоторое роковое противопредложеніе“, т. е. что языкъ, которымъ вынуждены пользоваться философы, всецѣло рассчитанъ на реалистическій образъ мыслей, по самой структурѣ своей есть орудіе реализма и потому очень плохо служить для идеалистическихъ разсужденій ³⁾); Наконецъ, въ третьемъ случаѣ, онъ хочетъ показать, что „разсужденія метафизиковъ упрямо сопротивляются всякой попыткѣ заставить ихъ устанавливать то, для установки чего они созданы, что они нуждаются для этого въ опорѣ того, что требуется опровергнуть, и немедленно становятся бессильными, какъ только эта опора будетъ отнята у нихъ ⁴⁾)). Чтобы понять смыслъ послѣдняго возраженія, замѣтимъ, что, напримѣръ, относительно Канта онъ указываетъ на то противорѣчіе, какое образуютъ въ его системѣ субъективно-идеалистическое ученіе о вещахъ въ себѣ и ученіе объ аффицированіи ⁵⁾). Подробно излагать эту критику анти-реалистиче-

¹⁾ *Спенсеръ*, Основанія психологій, русск. изд. 1867 г., т. IV, стр. 64—65.

²⁾ *Ibid.* § 402, стр. 64. Ср. §§ 389—391, стр. 8—12.

³⁾ *Ibid.* §§ 402. 392—394, стр. 64, 13—30.

⁴⁾ *Ibid.* § 402, стр. 64. Ср. §§ 397 и слѣд.

⁵⁾ *Ibid.*, стр. 59, примѣч.

скихъ гипотезъ мы не будемъ, а перейдемъ прямо къ положительному обоснованію реализма.

Положительное обоснованіе реализма состоитъ изъ *предварительныхъ* доказательствъ и изъ *прямого*. Разсмотримъ то и другое.

1. Предварительныя доказательства реализма.

Предварительныхъ доказательствъ реализма Спенсеръ даетъ *три*: а) изъ *первенства* (гл. VI), б) изъ *простоты* (гл. VII) и в) изъ *ясности* (гл. VIII). Вотъ сущность каждаго изъ нихъ.

а) „И въ исторіи всей расы, и въ исторіи каждаго индивидуальнаго духа, говоритъ Спенсеръ, реализмъ есть *первичное* представленіе (первоначальная концепція); только послѣ того, какъ это представленіе было уже достигнуто и долгое время поддерживалось, безъ малѣйшаго сомѣнія въ его истинности, явилась затѣмъ возможность составить себѣ идеалистическое представленіе, опирающееся всетаки на реалистическое; и какъ тогда, такъ и теперь, такъ и въ будущее время идеалистическое представленіе, будучи въ прямой зависимости отъ реалистическаго, должно исчезнуть въ то самое время, когда у него будетъ отнята поддержка, доставляемая ему реалистическимъ представленіемъ“¹⁾. Или въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: „Реалистическое представленіе повсюду и всегда, — у ребенка, у дикаря, у необразованнаго крестьянина, у самого метафизика, — предшествуетъ идеалистическому, и никакой духъ, каковъ-бы онъ ни былъ, не можетъ достигнуть до идеалистическаго представленія иначе, какъ чрезъ посредство представленія реалистическаго. Реализмъ долженъ быть уже установленъ, прежде чѣмъ можетъ быть сдѣланъ хотя шагъ къ изложенію идеализма“²⁾.

¹⁾ *Ibid.* § 406, стр. 72.

²⁾ *Ibid.* Для доказательства этого своего взгляда Спенсеръ употребляетъ, какъ онъ выражается, „біографію души ребенка“ и представленіе о вещахъ, общее взрослому дикарю и необразованному сельскому жителю (стр. 67 и слѣд.). Здѣсь онъ спрашиваетъ: „на какомъ году мальчикъ начинаетъ употреблять слова на—*іе* (—*ation*), в сколько лѣтъ должно пройти, прежде чѣмъ станетъ возможнымъ объяснить ему смыслъ слова *ощущеніе* (*sensation*)?“ — и находятъ, что первая составная часть слова, *sense* (чувство), долгое время остается непонятною для него.

Вопреки своему предшественнику, въ исторіи новѣйшей англійской эмпирической философіи, Д. С. Миллю, Спенсеръ совершенно отрицаетъ положеніе, обыкновенно являющееся аксіомой всякой гноселогіи,—„что мы первоначально сознаемъ только наши ощущенія; что мы навѣрное знаемъ, что имѣемъ эти ощущенія; и что если существуетъ что-либо, находящееся внѣ ихъ и служащее ихъ причиною, то оно можетъ быть познано только путемъ заключеній, выведенныхъ изъ этихъ ощущеній“¹⁾. Онъ, напротивъ, утверждаетъ, что вещь, узнаваемая нами первоначально, есть не то, что мы испытали нѣкоторое ощущеніе, а то, что тутъ существуетъ какой-то внѣшній объектъ“. Въмѣсто того, чтобы допустить, что первичное и несомнѣнное знаніе есть существованіе ощущенія, онъ утверждаетъ наоборотъ, что „существованіе ощущенія есть гипотеза, которая не можетъ быть составлена, пока мы еще не знаемъ внѣшняго существованія“²⁾.

Идеалистическое воззрѣніе, по мнѣнію Спенсера, могло явиться только послѣ приобрѣтенія прочнаго навыка въ выкидываніи разныхъ умственныхъ *salto mortale*. Въ этомъ случаѣ, онъ сравниваетъ метафизика съ микроскопистомъ. Послѣдній приобрѣтаетъ особую способность „двигать объекты подъ микроскопомъ такимъ образомъ, чтобы нейтрализовать кажущіяся извращенія ихъ движеній. Это приспособленіе, состоящее въ томъ, что когда объектъ долженъ быть передвинуть направо, пальцы должны совершить движеніе налево, и когда объектъ

Что-же касается до значенія окончанія *ation*, то нѣтъ рѣшительно никакой возможности, чтобы онъ узналъ его ранѣе того, когда способность образовать отвлеченія разовьется у него уже въ довольно значительной степени. А двойнѣ сложный терминъ *sensation* остается для него безъ всякаго смысла въ теченіе еще болѣе долгаго времени“ (стр. 68). Затѣмъ, по словамъ Спенсера, „ви одинъ изъ крошечныхъ обитателей дѣтской не говоритъ о себѣ, какъ о я. Онъ смотритъ на себя, какъ на объектъ“ (*ibid.*). Далѣе,—„у дикаря понятіе о личномъ тождествѣ... развито столь несовершенно, что онъ не можетъ образовать себѣ того сознанія, которое метафизикъ считаетъ за первобытное“. То-же надо сказать и о сельскомъ работникѣ: „вы не имѣете никакой возможности показать ему, что онъ знаетъ только свои собственные ощущенія, не предположивъ, что онъ уже имѣетъ сознаніе о всѣхъ тѣхъ вещахъ и перемѣнахъ, которыя суть причины его ощущеній“ (стр. 70).

¹⁾ *Ibid.* § 404, стр. 67.

²⁾ *Ibid.*

долженъ быть подвинутъ вверхъ, пальцы должны двигаться внизъ, послѣ долгаго упражненія становится автоматическимъ и начинаетъ казаться совершенно естественнымъ, до такой степени естественнымъ, что когда въ виду нѣкоторыхъ цѣлей, приходится употреблять „исправляющее стекло“, которое приводитъ видимыя въ нихъ обыкновенныя отношенія съ осязательными движеніями, то эти отношенія кажутся неестественными, и микроскопистъ въ такой-же мѣрѣ сбивается съ толку этой нормальной связью впечатлѣній, въ какой онъ смущается первоначально ихъ ненормальной связью между собою... Таково и положеніе, которое вслѣдствіе привычки занялъ духъ метафизиковъ. Метафизикъ такъ привыкъ смотрѣть чрезъ интроспективный инструментъ, извращающій послѣдовательность его опытовъ, что эта обратная послѣдовательность принимается имъ за прямую, и когда его заставляютъ смотрѣть чрезъ „исправляющее стекло“, возстановляющее послѣдовательность въ ея настоящемъ видѣ, все кажется ему перевернутымъ не въ ту сторону, куда слѣдуетъ“¹⁾.

б) Доказательство изъ *простоты* сводится Спенсеромъ къ слѣдующему разсужденію: „Показаніе сознанія, приводящее насъ къ реализму, или непосредственно, или посредственно. Если оно непосредственно, то противникъ долженъ сдаться, и споръ прекратится. Если оно—посредственно, то оно можетъ быть сравниваемо въ своей внутренней природѣ съ тѣмъ показаніемъ сознанія, которое, какъ говорятъ, приводитъ къ идеализму, такъ какъ это послѣднее также посредственно. Такъ какъ они оба посредственны, то является вопросъ: чѣмъ же они различаются между собою? Изслѣдуя этотъ вопросъ, мы находимъ, что первое изъ нихъ содержитъ лишь одинъ посредственный актъ, между тѣмъ какъ второе заключаетъ въ себѣ рядъ посредственныхъ актовъ, изъ которыхъ каждый самъ составленъ изъ многихъ посредственныхъ актовъ“²⁾.

¹⁾ *Ibid.* § 403, стр. 66—67.

²⁾ *Ibid.* § 409, стр. 76. Для доказательства этого Спенсеръ отмѣчаетъ то обстоятельство, что развитіе идеалистической гипотезы необходимо распадается, по меньшей мѣрѣ, на три момента, представляющихъ каждый *serio* выводомъ: 1) доказательство выводного характера реалистическаго убѣжденія,—вопреки мнѣнію, будто оно есть непосредственное свидѣтельство сознанія; 2) доказательство не-

Такимъ образомъ, актъ сознанія, на которой опирается реализмъ, проще акта сознанія, служащаго опорой идеализма; а что проще, то и достовѣрнѣе.

Послѣднее свое положеніе о большей достовѣрности простѣйшаго Спенсеръ старается подкрѣпить очень остроумными сравненіями. „Пуля направленная въ мишень, стоящую на разстояніи 100 ярдовъ, можетъ не попасть въ нее; но если мишень будетъ находиться въ разстояніи 1000 ярдовъ, то вѣроятность промаха будетъ гораздо меньше. Проходя замерзшее озеро въ $\frac{1}{4}$ мили шириною вы очень легко можете поскользнуться по дорогѣ и упасть; но если это озеро шириною будетъ въ милю, то очень мало вѣроятности, чтобы вы поскользнулись, переходя черезъ него. Выйдя погулять на часокъ въ апрѣлѣ, вы имѣете довольно значительный шансъ на то, чтобы быть захваченнымъ ливнемъ; но если ваша прогулка займетъ цѣлый день, то шансъ быть захваченнымъ ливнемъ сравнительно очень невеликъ. Эти предложенія, кажущіяся столь чудовищно нелогичными, могутъ служить вамъ чрезвычайно рельефными примѣрами нелѣпицы, проникающей собою метафизическія заключенія. Ибо, если мы сравнимъ между собою тотъ умственный процессъ, результатомъ котораго является реализмъ, и тотъ умственный процессъ, посредствомъ котораго, по словамъ метафизиковъ, мы приходимъ къ идеализму или скептицизму, то мы поймемъ, что, помимо другихъ различій, эти два процесса страшно различаются между собою по своей длинѣ. Одинъ такъ простъ и прямъ, что кажется неразложимымъ; между тѣмъ какъ другой,—длинный, сложный и не прямой,— не только разложимъ, но еще требуетъ большого искусства, чтобы составить его“¹⁾.

состоятельности этихъ выводовъ, или опроверженіе реализма; 3) положительное обоснованіе идеализма или скептицизма. А между тѣмъ для реалистической гипотезы достаточна лишь одна серія доводовъ, именно положительныхъ. „Допустимъ, говоритъ Спенсеръ, что знаніе вѣщнаго объекта достигается посредствомъ синтеза. Не очевидно-ли, что доказательствомъ его синтетическаго происхожденія само состоитъ изъ синтезовъ, изъ которыхъ каждый гораздо сложнѣе того, о которомъ идетъ дѣло“ (стр. 74—75)? Затѣмъ, уже самый тезисъ идеализма (напр., у Берклея: „идеи существуютъ въ духѣ“) уже „содержитъ въ себѣ три синтеза“ (стр. 75)! А конечный результатъ идеалистическихъ разсужденій есть уже „синтезъ синтезовъ синтезовъ“ (стр. 76)!

¹⁾ *Ibid.* § 407, стр. 73.

в) Доказательство изъ ясности резюмируется Спенсеромъ такимъ образомъ: „Если-бы показанія сознанія, ведущія къ реализму, и показанія сознанія, ведущія къ идеализму, были даже сходны между собою со всѣхъ другихъ сторонъ по степени своей состоятельности; то всетаки, въ виду того, что реалистическое показаніе дается въ терминахъ наивысшей возможной ясности, между тѣмъ какъ идеалистическое показаніе дается въ терминахъ чрезвычайной неясности, идеалистическое показаніе не можетъ быть принято, если не допустить, что вещи всего вѣрнѣе узнаются нами именно тогда, когда онѣ воспринимаются всего слабѣе“¹⁾.

Окончивъ изложеніе предварительныхъ доказательствъ реализма, Спенсеръ предлагаетъ для ясности конечный результатъ этихъ доказательствъ въ видѣ трехъ слѣдующихъ положеній:

1) „Реалистическое представленіе предшествуетъ идеалистическому въ порядкѣ времени; и идеалистическое представленіе не можетъ быть построено при его отсутствіи. Первое совершенно независимо; второе зависимо отъ перваго; и идеалистъ, утверждая то, что зависимо, отрицаетъ то, отъ чего оно зависитъ“.

2) „Сознаніе, на которое опирается реализмъ, достигается посредствомъ одного выводнаго акта; между тѣмъ какъ сознаніе, достигаемое идеализмомъ (по его увѣренію) достигается имъ посредствомъ ряда выводныхъ актовъ. Идеалистъ предлагаетъ, чтобы мы, не довѣряя одному выводному акту, вѣрили ряду такихъ актовъ“.

3) „Элементы того акта мысли, который даетъ въ результатъ реализмъ, чрезвычайно живы и абсолютно опредѣленны; между тѣмъ какъ элементы каждаго изъ тѣхъ актовъ мысли, которые, говорятъ, доставляютъ въ своемъ результатѣ идеализмъ, чрезвычайно слабы и очень неопредѣленны. Отъ насъ требуютъ, чтобы мы допустили всѣ эти послѣдовательные результаты, данные въ слабыхъ, неопредѣленныхъ терминахъ; и потомъ, въ силу ихъ, отбросили-бы результатъ, данный въ живыхъ, опредѣленныхъ терминахъ“²⁾.

¹⁾ *Ibid.* § 412, стр. 80.

²⁾ *Ibid.* § 413, стр. 81.

2. Прямое доказательство реализма.

Прямое доказательство реализма дается Спенсеромъ при помощи устанавливаемого имъ „критерія истины“—въ главахъ IX—XIX. Это очень сложное доказательство распадается на два момента: а) отысканіе критерія (гл. IX—XII) и б) его приложеніе (гл. XIII—XIX).

а) Хотя приведенныя выше предварительныя доказательства реализма, по мнѣнію Спенсера, и обладаютъ высокой убѣдительною, такъ что идеалистическія ученія могутъ не казаться странными лишь тому, кто путемъ долгихъ упражненій приобрѣлъ уже достаточный навыкъ въ „искусствѣ сбивать себя съ толку строго методическимъ образомъ“¹⁾,—однако онъ сознается, что „доказательство реалиста оказывается обыкновенно безуспѣшнымъ потому, что оно не опирается на нѣкоторую общепризнанную истину, которую обязанъ-бы былъ признать также и идеалистъ“²⁾. Такимъ образомъ открывается нужда въ *критеріи истины*. Выставленныя Гамильтономъ, въ качествѣ аксіомъ всякаго философскаго изслѣдованія, положенія,—1) что „мы должны считать сознаніе достовѣрнымъ, пока не будетъ доказано, что оно лживо“, и 2) что „лживость сознанія можетъ считаться доказанной, когда его данныя, непосредственно сами въ себѣ, или посредственно въ ихъ необходимыхъ слѣдствіяхъ оказываются стоящими во взаимномъ противорѣчій“,—Спенсеръ не находитъ удобнымъ принять, потому что они содержатъ въ себѣ „предположеніе достовѣрности частныхъ актовъ сознанія“, а это привело-бы къ чрезвычайному легковѣрію и совершенной не критичности³⁾. Если-же „допущеніе достовѣрности сознанія вообще не доставляетъ намъ никакой помощи“, то, полагаетъ Спенсеръ, „остается заключить, что существуетъ нѣкоторый особенный видъ сознанія, который долженъ считаться достовѣрнымъ, сравнительно со всѣми другими его видами“⁴⁾,—„долженъ существовать гдѣ-либо, въ какой либо формѣ, нѣкоторый

1) *Ibid.*, стр. 82.

2) *Ibid.* § 415, стр. 83.

3) *Ibid.*, стр. 84 и слѣд.

4) *Ibid.*, стр. 85.

основной актъ мысли, посредствомъ котораго можетъ быть опредѣляема состоятельность другихъ актовъ мысли“¹⁾. И дѣйствительно, Спенсеръ показываетъ, что какъ идеалисты, такъ и эмпирики должны признать и признаютъ, что они стоятъ „на нѣкоторой данной, предшествующей разуму и лежащей подъ нимъ въ качествѣ основанія“²⁾. Чтобы отыскать критерій истинности, по мнѣнiю Спенсера, необходимо „найти нѣчто такое, что всѣ спорящiя стороны принимали-бы за трансцендентальную достовѣрность“³⁾.

Доказавъ, такимъ образомъ, необходимость критерiя, Спенсеръ въ гл. X—XII разсуждаетъ о томъ, „гдѣ слѣдуетъ искать этого критерiя, что онъ такое и какимъ образомъ онъ долженъ быть прилагаетъ“⁴⁾.

Въ X главѣ онъ разсматриваетъ „различiе предложенiй по качеству“ и приходитъ къ слѣдующему выводу: „Есть такiя предложенiя, сказуемыя которыхъ всегда существуютъ вмѣстѣ съ своими подлежащими; и есть другiя предложенiя, сказуемыя которыхъ не всегда существуютъ съ своими подлежащими. Предложенiя перваго класса выражаютъ такiя познаванiя, въ которыхъ утверждаемая вещь продолжаетъ находиться передъ сознаниемъ все то время, пока вещь, о которой она утверждается, тоже продолжаетъ находиться передъ сознаниемъ; предложенiя втораго класса выражаютъ такiя познаванiя, въ которыхъ утверждаемая вещь можетъ исчезнуть изъ сознанiя, между тѣмъ какъ вещь, о которой она утверждается, еще остается передъ нимъ. Это—познаванiя, которыя мы принимаемъ необходимымъ образомъ, и познаванiя, которыя мы принимаемъ не-необходимымъ образомъ“⁵⁾. Второю классъ онъ оставляетъ безъ вниманiя, потому что не видитъ здѣсь познанiя въ собственномъ смыслѣ⁶⁾. Относительно-же перваго онъ

1) *Ibid.*, § 416, стр. 86—87.

2) *Ibid.*, §§ 418—419, стр. 88—89.

3) *Ibid.*, § 419, стр. 89—90.

4) *Ibid.*

5) *Ibid.*, § 425, стр. 100.

6) Отмѣчаемъ здѣсь любопытное совпаденiе съ Кантомъ, по которому мнени познанiй достойны только такiя, которыя отличаются характеромъ всеобщности и необходимости.

«ставить вопросъ: „Какимъ образомъ удостоверяемся мы въ неизмѣнности существованія сказуемаго вмѣстѣ съ его подлежащимъ“? 1) Рѣшенію этого вопроса и посвящаются двѣ слѣдующія главы,—о „всеобщемъ постулатѣ“ и о „критеріѣ относительной состоятельности“.

„Чтобы удостовѣриться, говоритъ Спенсеръ, дѣйствительно-ли извѣстное сказуемое неизмѣнно существуетъ съ извѣстнымъ подлежащимъ, намъ ничего не остается, какъ только поискать такого случая, гдѣ-бы это подлежащее существовало безъ этого сказуемаго. При такомъ розыскѣ мы стараемся или замѣстить это неизмѣнно существующее сказуемое какимъ-либо другимъ, или просто вытѣснить его совсѣмъ изъ сознанія, не замѣщая его ничѣмъ инымъ. Это есть то самое, что, при другомъ способѣ выраженія, мы назвали-бы попыткою, представить себѣ отрицаніе предложенія... 2) *Моя неудача представить себѣ это отрицаніе* есть открытіе того, что здѣсь вмѣстѣ съ подлежащимъ *неизмѣнно существуетъ и сказуемое*“ 3). На этомъ основаніи онъ слѣдующимъ образомъ опредѣляетъ свой критерій: „*Немыслимость отрицанія* даннаго познанія есть тотъ признакъ, который показываетъ, что это познание принадлежитъ къ самому высокому рангу; это есть тотъ критерій, въ силу котораго мы узнаемъ его состоятельность,—состоятельность самаго высокаго возможнаго характера. Коль скоро отрицаніе познания мыслимо, то открытіе этого обстоятельства равносильно открытію того, что мы обязаны принимать его. А познаніе, которое мы обязаны такимъ образомъ принимать, есть познаніе, характеризуемое нами, какъ имѣющее самую высокую возможную достовѣрность. Утверждать

1) *Ibid.*, стр. 103.

2) Примѣръ: „Если, прикоснувшись къ какому-нибудь предмету въ темнотѣ и получивъ мгновенно сознаніе о нѣкоторомъ протяженіи, какъ о сопровождающемъ здѣсь сопротивленіе, я пожелаю рѣшить, дѣйствительно-ли предложеніе: «все, что оказываетъ сопротивленіе, обладаетъ протяженіемъ» —выражаетъ познаніе самой высокой достовѣрности, то какъ я поступлю въ этомъ случаѣ? Я попробую отмыслить прочь протяженіе отъ сопротивленія. Я думаю о сопротивленіи и пытаюсь не пускать протяженія въ свою мысль. Я вснытываю въ этой попыткѣ абсолютную неудачу. Я не могу себѣ представить отрицаніе предложенія: все, что сопротивляется,—протяженно“ (стр. 105).

3) *Ibid.* § 426, стр. 104—105.

немыслимость его отрицанія значить въ то-же самое время утверждать психологическую необходимость для насъ думать его и давать наше логическое оправданіе признанію его за несомнѣнное¹⁾.

Опредѣливъ критерій и разъяснивъ основное входящее въ него понятіе *немыслимости*, Спенсеръ старается доказать его. Доказательство ведется *косвеннымъ* путемъ,—черезъ опроверженіе возраженій *Милля*²⁾ и *Гамильтона*³⁾. Съ этими возраженіями, равно какъ и съ характеромъ и достоинствами Спенсеровыхъ опроверженій, мы познакомимся при критикѣ ученія Спенсера.

„Критерій относительной состоятельности“ Спенсеръ формулируетъ такимъ образомъ: „*Наиболѣе достоверное заключеніе есть то, которое содержитъ въ себѣ постулатъ наименьшее число разъ*“⁴⁾. Это значить, что чѣмъ короче аргументація, и чѣмъ рѣже въ теченіе ея дѣлается ссылка на *непосредственную очевидность*. На этомъ, какъ мы видѣли, построены у Спенсера въ пользу реализма доводъ „отъ простоты“. Доказывается-же этотъ взглядъ на критерій относительной состоятель-

1) *Ibid.*, стр. 105—106. „Значеніе слова *немыслимый* (inconceivable), говорятъ Спенсеръ, стало неопредѣленнымъ вслѣдствіе постоянныхъ злоупотребленій. Люди, желая выразить свое недовѣріе въ сообщаемой имъ вещи, употребляютъ съ этою цѣлью это слово; и такимъ образомъ слово *немыслимый* стало для многихъ равнозначущимъ слову *невыроютный* (incredible)... Немыслимое предложеніе есть такое, термины котораго не могутъ ни при какомъ усиліи быть поставлены предъ сознаниемъ въ томъ отношеніи, которое утверждается между ними предложеніемъ,—т. е., такое, подлежащее и сказуемое котораго представляютъ непреодолимое затрудненіе къ соединенію ихъ въ мысли. Невыроютное предложеніе есть такое, которое можетъ быть построено въ мысли, но которое такъ сильно расходится съ нашей опытностью, гдѣ термины его обыкновенно бывають соединены между собою другимъ образомъ, что эти термины не могутъ быть приведены въ мысли въ утверждаемое предложеніемъ отношеніе безъ усилія. Такъ; напримѣръ,—невыроютно предложеніе, будто-бы пушечное ядро, выстрѣленное изъ Англій, можетъ достигнуть до Америки, но оно не немыслимо. Наоборотъ, предложеніе,—будто-бы одна сторона треугольника равняется суммѣ остальныхъ двухъ его сторонъ, не только невыроютно, но и немыслимо... *Немыслимое предложеніе—такое, въ которомъ подлежащее и сказуемое не могутъ быть соединены въ одной и той-же интуиціи*“ (§ 427, стр. 106—107).

2) *Ibid.* §§ 428—431, стр. 107—120.

3) *Ibid.* § 432, стр. 120—122.

4) *Ibid.* § 437, стр. 133.

ности слѣдующими соображеніями: „Погрѣшительнъ ли нашъ критерій, или нѣтъ,—вѣроятность ошибки для каждаго заключенія будетъ увеличиваться пропорціонально числу разъ, которое предполагалась истинность этого критерія во время достиженія даннаго заключенія. Если даже постулять единообразно состоятеленъ, то всетаки въ силу того, что мы склонны къ погрѣшностямъ, можетъ нерѣдко случиться, что мы будемъ иной разъ думать, что имѣемъ за себя ручательство этого постулята, тогда какъ мы вовсе его не имѣемъ; и очевидно, что въ каждомъ случаѣ наши шансы на то, чтобы совершить такую погрѣшность, будутъ измѣняться прямо пропорціонально тому, сколько разъ намъ приходилось ссылаться на ручательство постулята. Если-же постулять не единообразно состоятеленъ, то у насъ является новый источникъ заблужденія, дѣйствіе котораго измѣняется въ той-же самой пропорціи. Вслѣдствіе этого, при какомъ угодно предположеніи, самымъ достовѣрнымъ заключеніемъ должно быть то, къ которому мы приходимъ, отправившись отъ самаго постулята, посредствомъ наименьшаго числа новыхъ допущеній этого постулята“¹⁾. Спенсеру кажется, будто гораздо достовѣрнѣе, что $2+2=4$, чѣмъ $5+7+6+9+8=35$. А въ отношеніи логическаго доказательства онъ утверждаетъ, что „мы теряемъ вѣру въ длинный рядъ ступеней, какими-бы логическими онѣ ни казались, и обыкновенно стараемся провѣрить заключеніе обращеніемъ къ факту,—т. е., мы доврчиво принимаемъ заключеніе только тогда, когда оно было провѣрено употребленіемъ постулята всего одинъ разъ“²⁾.

б) Въ XIII главѣ Спенсеръ старается показать, что для достиженія реалистическаго убѣжденія дѣлается гораздо меньшее число допущеній, чѣмъ для достиженія идеалистическаго или скептическаго³⁾, и отсюда дѣлаетъ выводъ: „Находя, что всякая гипотетическая сомнительность реалистическаго представленія превышаетъ въ несравненно большей мѣрѣ сомнительностью всякой антиреалистической аргументаціи,—мы находимъ въ этомъ оправданіе реализма“⁴⁾.

1) *Ibid.* § 435, стр. 128

2) *Ibid.*, стр. 128—129.

3) *Ibid.* § 438, стр. 134 и слѣд.

4) *Ibid.* § 441, стр. 141.

Послѣ этого, такъ сказать, непосредственнаго слѣдствія изъ „всеобщаго постулата, которое является приложеніемъ послѣдняго къ полученному ранѣе результату сравненія реалистической и антиреалистической гипотезъ,—Спенсеръ даетъ уже самое „положительное оправданіе реализма“. Это доказательство ведется путемъ *психологическимъ*, чрезъ анализъ сознанія, направляющійся, согласно съ „всеобщимъ постулатомъ“, къ тому, чтобы показать *психологическую неизбежность* реалистическаго убѣжденія для здороваго и правильно дѣйствующаго сознанія. „Реализмъ, говоритъ Спенсеръ, долженъ считаться оправданнымъ положительнымъ путемъ, если будетъ доказано, что онъ есть показаніе сознанія, дѣйствующаго по своимъ собственнымъ законамъ. Когда будетъ доказано, что тѣ акты мысли, которые доставляютъ намъ антитезу субъекта и объекта, суть нормальные акты мысли, совершенно сходные съ тѣми, посредствомъ которыхъ устанавливаются истины, считаемыя нами за наиболѣе достовѣрныя, тогда мы не будемъ въ правѣ требовать никакихъ дальнѣйшихъ доказательствъ“¹⁾. Поэтому онъ и хочетъ „изслѣдовать образованіе (*fabric*) самаго сознанія, чтобы узнать, какимъ образомъ соединены между собою его составные элементы. Окончательный отвѣтъ на вопросъ,—почему мы думаемъ извѣстныя вещи предпочтительно предъ другими?—зависитъ отъ рѣшенія вопроса,—почему наши состоянія сознанія связаны между собою такимъ образомъ, а не другимъ?“²⁾.

Въ XV главѣ, озаглавленной: „Динамика сознанія“, Спенсеръ разъясняетъ, что „предложенія различаются между собою по той легкости, съ которою данныя состоянія вступаютъ во взаимную связь и разъединяются другъ отъ друга“³⁾);—что психологія

1) *Ibid.* § 443, стр. 143.

2) *Ibid.*

3) *Ibid.* § 445, стр. 145. Прямѣры: „Душевное состояніе, означаемое словомъ *бурій*, можетъ соединяться съ тѣми душевными состояніями, которыя составляютъ фигуру, означаемую словомъ *птица*, безъ всякаго замѣтнаго усилія,—или можетъ быть отдѣлено отъ этихъ состояній тоже безъ всякаго замѣтнаго усилія, т. е. птица легко можетъ быть мыслима черной, зеленой или желтой. Наоборотъ: рассматривая такое утвержденіе, какъ—„ледъ былъ горячъ“, изслѣдователь найдетъ очень труднымъ привести свой умъ въ соотвѣтствіе съ этимъ предложеніемъ. Элементы этого предложенія не могутъ быть поставлены рядомъ въ мысли безъ большаго сопротивленія“. *Ibid.*

можетъ открыть, „что нѣкоторыя изъ состояній сознанія такъ сплавлены между собою, что всѣ другія звенья въ цѣпи сознанія могутъ разорваться, прежде чѣмъ эти раздадутся хоть немного“¹⁾. Всякое умственное изслѣдованіе достовѣрности какого-либо положенія есть, въ сущности, проба разъединить его элементы. „Разсужденіе, имѣющее мѣсто въ сознаніи, оказывается просто испытаніемъ сравнительной силы различныхъ связей въ сознаніи,—систематической борьбой, служащей для опредѣленія того, какія изъ этихъ состояній суть наименѣе связныя. Результатъ-же этой борьбы тотъ, что наименѣе связныя состоянія сознанія раздѣляются одни отъ другихъ, а наиболѣе связныя остаются вмѣстѣ, образуя предложеніе, скажемъ котораго постоянно существуетъ въ духѣ вмѣстѣ съ своимъ подлежащимъ“²⁾. Отсюда выводъ: „если существуютъ какія-либо неразрывныя связи, то изслѣдователь долженъ принимать ихъ“³⁾.

Переходя отсюда къ вопросу о реализмѣ, Спенсеръ утверждаетъ: „Какъ ни таинственнымъ можетъ показаться изслѣдователю сознаніе чего-то, что находится однако внѣ сознанія, тѣмъ не менѣе онъ находитъ, что онъ утверждаетъ реальность этого нѣчто въ силу основнаго закона мысли,—т. е., что онъ принужденъ думать такимъ образомъ. Онъ находитъ, что въ немъ существуетъ неразрывная связь между каждымъ изъ тѣхъ живыхъ и опредѣленныхъ состояній сознанія, которыя извѣстны, какъ ощущенія, и нѣкоторымъ неопредѣленнымъ сознаніемъ, которое представляетъ собою нѣкоторую форму бытія, существующую внѣ сознанія и отдѣльнаго отъ него самого“⁴⁾.

Чтобы окончательно убѣдиться въ томъ, что реалистическая гипотеза есть психологическая необходимость, Спенсеръ счи-

1) *Ibid.*, стр. 147.

2) *Ibid.*, стр. 148.

3) *Ibid.* § 447, стр. 148.

4) *Ibid.* § 448, стр. 150. Примѣръ: „Когда человекъ беретъ вилку и владеть ею въ ротъ кусокъ пищи, онъ бываетъ совершенно неспособенъ изгнать изъ своего духа понятіе о чемъ—то, что сопротивляется употребляемой имъ силѣ; и онъ не можетъ подавить рождающейся въ немъ мысли о нѣкоторомъ независимомъ существованіи, раздѣляющемъ собою его языкъ отъ нѣба и доставляющемъ ему то ощущеніе вкуса, которое онъ неспособенъ породить въ сознаніи посредствомъ своей собственной дѣятельности“.—*Ibid.*

таетъ нужнымъ „разсмотрѣть связь между элементами сознанія, взятаго во всемъ его цѣломъ, и поглядѣть, существуютъ ли тутъ такія абсолютныя связи, которыя раздѣляли-бы и сгруппировали всѣ элементы сознанія въ двѣ антитетическія половины, представляющія: одна—субъектъ, а другая—объектъ“¹⁾. Другими словами, онъ даетъ исторію раздѣленія въ нашемъ сознаніи понятій субъекта и объекта. Это онъ дѣлаетъ въ главахъ XVI—XVIII. Мы не послѣдуемъ за нимъ въ этихъ изысканіяхъ, съ одной стороны, чтобы не удлинять и безъ того нѣсколько затянувшася изложенія, а съ другой,—потому, что признаемъ такую постановку гносеологической проблемы принципиально несостоятельной, что и надѣемся показать въ ниже слѣдующей критикѣ Спенсера ученія.

XIX глава („Преобразованный реализмъ“) представляетъ изъ себя, какъ выражается Спенсеръ, résumé разнообразныхъ спеціальныхъ заключеній, добытыхъ въ обширной аргументаціи предъидущихъ 18 главъ. Въ этой-же главѣ онъ дѣлаетъ и характеристику своего реализма, какъ именно „преобразованнаго (transfigured)“ въ отличіе отъ грубаго или наивнаго. Сущность этого реализма состоитъ въ утвержденіи, что наше познаніе представляетъ изъ себя родъ „символизма, въ которомъ, не смотря на чрезвычайное несходство между символомъ и дѣйствительностью, существуетъ точное, хотя и не прямое, соотвѣтствіе между измѣнчивыми отношеніями другъ къ другу составныхъ частей перваго и измѣнчивыми отношеніями другъ къ другу составныхъ частей втораго“²⁾.

1) *Ibid.* § 449, стр. 151.

2) *Ibid.* § 473, стр. 194. Въ поясненіе Спенсеръ приводитъ примѣръ соотвѣстныхъ измѣненій въ положеніи деревяннаго кубическаго обрубка и въ его перспективномъ изображеніи на плоскости или цилиндрической поверхности (стр. 193—195). „Здѣсь, по его словамъ, мы имѣемъ такую символизацию, въ которой ни составные элементы символа, ни ихъ отношенія между собою, ни законы измѣненія этихъ отношеній не сходны ни въ малѣйшей степени съ составными элементами, ихъ взаимными отношеніями и законами измѣненія этихъ отношеній въ символизированной вещи. И однако-же реальность и символъ такъ тѣсно связаны здѣсь другъ съ другомъ, что всякому возможному перераспредѣленію въ томъ *plexus* (сплетеніи), которое составляетъ первую изъ нихъ, соотвѣтствуетъ точно эквивалентное перераспредѣленіе въ *plexus*, составляющемъ другой изъ нихъ“ (стр. 195).

II.

Критика Спенсера реализма.

Приступая къ разбору и критикѣ Спенсера реализма, мы должны, въ интересахъ справедливости, сказать, что его доводы способны производить очень сильное впечатлѣніе и, пожалуй, даже весьма „убѣдительно“,—если только убѣдительность понимать въ нѣскольکو особомъ смыслѣ, не въ логическомъ, а, такъ сказать, въ гомилетическомъ. Искусно подобранные примѣры, искренность и степенность тона, самый характеръ защищаемаго возрѣнія, столь всѣмъ намъ близкаго и—можно сказать—родного, отъ котораго всѣ мы отрѣшаемся только на время философскихъ изысканій, а въ остальное время имъ живемъ и руководимся,—все это положительно подкупаетъ въ пользу автора. Читая эти доказательства, вполне понимаешь, почему многимъ кажется, будто лишь „придирчивость перешколенного мышленія“, какъ выразился однажды нѣмецкій философъ Риль, можетъ настаивать на большей достовѣрности феноменалистическаго міропониманія. Въ этомъ мы признаемъ безспорную силу Спенсеровскаго реализма. Людей, которые отъ философской теоріи требуютъ не строгихъ доказательствъ, а простой убѣдительности, которая часто Богъ вѣсть отъ чего зависитъ, разсужденія Спенсера способны безусловно покорять себѣ. Какъ энергичная исповѣдь инстинктивнаго общечеловѣческаго убѣжденія, эти разсужденія не имѣютъ себѣ ничего подобнаго въ философской литературѣ. Но философское знаніе не можетъ удовлетворяться только убѣдительностью истины. Оно требуетъ, чтобы истинное было въ то-же время *достовернымъ*, т. е., допускало-бы провѣрку своей истинности по обязательнымъ для разума критеріямъ. Въ особенноти это имѣетъ значеніе въ тѣхъ случаяхъ, когда извѣстная истина важна не только *сама по себѣ*, но и какъ *основа для доказательства* другихъ истинъ, нуждающихся въ непререкаемой достовѣрности своихъ основаній (такова, на примѣръ, истина бытія Божія). Вотъ съ этой-то точки зрѣнія мы и не можемъ признать большой цѣнности за разсужденіями Спенсера.

Особенно-же въ нихъ неудаченъ самый начальный шагъ, образующій первое или *отрицательное* доказательство реализма.

Въ своемъ *отрицательномъ* доказательствѣ реалистическаго тезиса, состоящемъ въ опроверженіи разныхъ идеалистическихъ ученій, Спенсеръ высказывается противъ того „безмолвнаго предположенія метафизиковъ“, будто разуму принадлежитъ верховный авторитетъ въ рѣшеніи философскихъ вопросовъ. Онъ называетъ это „самопослѣднимъ видомъ суевѣрія“¹⁾ и, устраивая, какъ онъ выражается, „судебное разбирательство дѣла разума versus воспріятія“, паходитъ притязанія перваго совершенно не мотивированными и въ искѣ ему отказываетъ²⁾. Вотъ протоколъ этого любопытнаго судебного разбирательства: „Если притязаніе разума на высшую достовѣрность, говоритъ Спенсеръ, будутъ отвергнуты его противникомъ, то разумъ не будетъ въ состояніи оправдать его какънибудь иначе, какъ только съ помощью нѣкотораго процесса самаго же разума. Но коль скоро дѣло идетъ о доказательствѣ состоятельности разума вообще, то и этотъ процессъ не можетъ быть принятъ за оправданіе безъ предварительнаго доказательства его состоятельности. Состоятельность разума принимается уже за доказанную въ каждомъ аргументѣ, съ помощью котораго желаютъ показать высшую достовѣрность разума. А потому здѣсь не можетъ быть ничего, кромѣ скрытаго *petitio principii*. Если изъ двухъ свидѣтелей А и В, явившихся въ судъ свидѣтельствовать каждый въ свою пользу, А утверждаетъ одну вещь, а В совершенно противоположную вещь, то В ничуть не увеличиваетъ достовѣрности своего свидѣтельства многочисленностью своихъ утверждений, когда каждое изъ этихъ утверждений принимаетъ уже за доказанную его достовѣрность. Итакъ, разумъ абсолютно неспособенъ оправдать своего притязанія: это притязаніе было съ самаго начала только предположеніемъ; предположеніемъ же оно должно остаться и до самаго конца“³⁾. Что разуму принадлежитъ верховная компетенція въ вопро-

1) Осн. вснх. т. IV, § 390, стр. 10.

2) *Ibid.* § 391, стр. 12.

3) *Ibid.*

сахъ всякаго знанія,—это такая самоочевидная и даже банальная истина, которую какъ-то неловко и отстаивать. Въ особенности неловко видѣть, что оспариваетъ ее философъ. Въ самомъ дѣлѣ, нельзя и вообразить себѣ большаго ослѣпленія и большей близорукости, чѣмъ тѣ, которыя обнаруживаетъ Спенсеръ въ этомъ мнимомъ судѣ надъ разумомъ. Какими началами руководится самое это судебное разбирательство?—началами разума. „*Retitio principii*“, какъ признакъ формальной несостоятельности,—какой это критерій—это логическій критерій, т. е., опять таки принадлежащій разуму! Вообще, если бы разумъ потребовалъ у своихъ противниковъ назадъ все свои акціи, вѣроятно имъ не на что было бы и начать судебный процессъ. Въ этомъ *quasi* судѣ отношеніе сторонъ указано совершенно фальшиво: отвѣтчикомъ долженъ являться не разумъ, а воспріятіе. Если задать эмпирическому познанію вопросъ,—способно-ли оно хоть одинъ шагъ сдѣлать безъ помощи разума, то можно быть заранѣе увѣреннымъ въ его безотвѣтности. Нѣтъ! ее отрицаніе правъ разума можетъ служить къ опроверженію идеалистическихъ ученій, а лишь представленіе имъ болѣе строгихъ условій разсудочной достовѣрности, или представленіе съ своей стороны доказательствъ, удовлетворяющихъ этимъ условіямъ. Спенсеръ называетъ вѣру въ верховную компетенцію разума „суевѣріемъ“. Пусть будетъ такъ;—но безъ этого „суевѣрія“ невозможно никакое знаніе, и въ томъ его полное оправданіе, если только онъ нуждается въ оправданіи....

Итакъ мы видимъ, что обоснованіе своего реализма Спенсеръ открываетъ до крайности ложнымъ шагомъ. Это, конечно, обезцѣниваетъ всю его дальнѣйшую аргументацію.

Два другихъ разсужденія, образующихъ отрицательное доказательство реализма („слова метафизиковъ“ и „разсужденія метафизиковъ“), содержатъ въ себѣ, въ сущности, очень вѣрное указаніе на тѣ трудности философскаго познанія, какія возникаютъ изъ особенностей языка, являющагося орудіемъ наивно-реалистическаго мышленія, и изъ необходимости для философа развитіе своихъ идей постоянно соотносить (въ положительномъ или отрицательномъ смыслѣ) съ параллельными наивно-

реалистическими представленіями, чтобы быть понятымъ. Но вѣдь это указаніе отнюдь не есть *оправданіе* реализма. Указанныя трудности всегда сознавались, и это сознание служило лишь толчкомъ къ изобрѣтенію средствъ для ихъ избѣжанія, но никогда никѣмъ не выдавалось за доказательство реализма ¹⁾.

Послѣ этихъ предварительныхъ замѣчаній, обратимся къ разбору *положительныхъ* доказательствъ реализма. Ихъ, какъ мы видѣли, у Спенсера два рода: доказательства *предварительныя* и *прямые*. Скажемъ о тѣхъ и другихъ.

1. Разборъ предварительныхъ доказательствъ реализма.

а) Первое предварительное доказательство указываетъ на *первоначальность* реалистическаго міровоззрѣнія въ сравненіи съ идеалистическимъ. „Реалистическое представленіе, говоритъ Спенсеръ, повсюду и всегда,—у ребенка, у дикаря, у необразованнаго крестьянина, у самого метафизика *предшествуетъ* идеалистическому“. Легко видѣть, что доказательная сила этого довода очень не велика. Не всегда достовѣрное предшествуетъ ложному. Чаше бываетъ наоборотъ. Невѣжество предшествуетъ просвѣщенію, суевѣріе точному научному знанію и т. п. Употребляемая Спенсеромъ для доказательства „біографія души ребенка“, ссылка на дикарей и крестьянъ и т. п.—едва-ли кому покажутся вѣскими аргументами и менѣе всего должны-бы казаться таковыми самому Спенсеру. Въ одномъ мѣстѣ своихъ „Основныхъ

¹⁾ Въ послѣднее время извѣстный *Р. Авенаріусъ*, мыслитель отнюдь не склонный къ высреннимъ спекуляціямъ, со всею откровенностью призналъ, что существуетъ реалистическій *минимумъ*, который обязательнъ для всякаго философствующаго ума и безъ котораго не можетъ начаться никакое познаніе и никакое философствованіе (*Kritik der reinen Erfahrung*, B. I, S. VII: *Empirioskritische Axiomen*); но онъ призналъ не только полное право, но и увидѣлъ прямую задачу философа въ томъ, чтобы видоизмѣнять и перерабатывать это первоначальное допущеніе по началамъ формально-логической мысли. Философу при этомъ вмѣняется въ обязанность умѣть выражать свои идеи въ терминахъ не научнаго мышленія. И самъ Авенаріусъ по своимъ положительнымъ гносеологическимъ воззрѣніямъ отнюдь не можетъ быть названъ реалистомъ. А его капитальное изслѣдованіе „Критика чистаго опыта“ вообще должно считаться наилучшимъ пособіемъ въ борьбѣ съ такъ называемой „тиранніей языка“, потому что представляетъ тщательное и подробное опредѣленіе всѣхъ словъ, необходимыхъ для философскаго обихода.

началь" онъ положительно утверждаетъ, что „не дисциплинированные и не развитые умы“ дикарей и простыхъ людей „не чувствуютъ необходимости въ нѣкоторыхъ истинахъ и даже допускаютъ вѣру въ противоположные принципы“. ¹⁾ Почему-же теперь эти дикари, дѣти и крестьяне оказываются обладателями истины?

Говоря, вопреки Миллю, что первоначально достовѣрное для насъ есть не существованіе ощущенія, а существованіе вещи ощущаемой, Спенсеръ смѣшиваетъ первоначальность временную и *психологическую* съ *логической*. Отличать свои ощущенія отъ вещей мы научаемся дѣйствительно въ довольно позднемъ возрастѣ. Но въ силу своей большей достовѣрности, они всетаки суть логическій *prius* вещей. Спенсеръ здѣсь отрицаетъ азбучную истину всякой гносеологіи ²⁾.

б) Второе доказательство изъ *простоты*—имѣетъ нисколько не большую цѣнность, чѣмъ предъидущее. Простота въ наукѣ дѣйствительно считается очень цѣннымъ качествомъ всякой гипотезы („*simplex veri sigillum*“). Но этому правилу нельзя придавать безусловное значеніе. Его приложимость прежде всего обуславливается одинаковостью научнаго уровня частныхъ доводовъ, образующихъ элементы сравниваемыхъ гипотезъ. Напримѣръ, объясненіе физическихъ явленій непосредственнымъ дѣйствіемъ человѣкоподобныхъ божествъ гораздо проще современнаго научнаго объясненія. Объясненіе поднятія воды во всасывающемъ водяномъ насосѣ посредствомъ „*horror vacui*“ (боязнь пустоты) гораздо проще Торичелліева объясненія посредствомъ атмосфернаго давленія. Старая политико-экономическая теорія, будто богатство страны прямо пропорціонально количеству имѣющихся въ ней денегъ, гораздо проще принятой въ современной наукѣ,—что богатство прямо пропорціонально количеству получаемыхъ страной благъ и обратно пропорціонально количеству затраченнаго на ихъ производство труда. Поэтому въ курсахъ логики теперь уже правило касательно простоты гипотезы не приводятъ безъ оговорокъ. Если мы возьмемъ еще такіе примѣры, что матеріалистическое

¹⁾ Осн. нач. ч. II. Цер. *Алексева*, 1886 г. стр. 42.

²⁾ *Volkelt*, Immanuel Kant's Erkenntnisstheorie, 1879, S.S. 3—4.

объясненіе психическихъ явленій несомнѣнно гораздо проще спиритуалистическаго; что историческая теорія Бокля есть одна изъ самыхъ простыхъ: то въ обоихъ случаяхъ тоже нельзя будетъ сказать, чтобы истина находилась на сторонѣ простоты.

Положеніе Спенсера, что чѣмъ длиннѣе аргументація, тѣмъ вѣроятнѣе въ ней ошибка, мы готовы признать за простой парадоксъ лѣниваго мышленія, боящагося критическаго изслѣдованія и предпочитающаго аргюгѣ угадывать истину и заблужденіе. Съ этой точки зрѣнія, напримѣръ, ученическія упражненія и такъ называемые классныя экспромпты на философскія темы, пишущіяся въ семинаріяхъ, гораздо цѣннѣе специальныхъ изслѣдованій на тѣ-же темы. А доказательства истины иногда бываютъ чрезвычайно длинны, тогда какъ ошибочное мнѣніе иной разъ доказывается очень просто. Аристотель полагалъ, что скорость свободно падающихъ тѣлъ пропорціональна ихъ вѣсу, т. е., болѣе тяжелыя тѣла падаютъ скорѣе. Это положеніе и доселѣ очень многимъ незнакомымъ съ физикой кажется очевиднымъ само собой; затѣмъ это положеніе отчасти можетъ быть провѣрено и всеневнымъ опытомъ. Галилей въ XVII вѣкѣ открылъ, что скорость паденія независима отъ вѣса. Теоретическое доказательство этого потребовало массы времени и усилій и долго не удавалось. Точно также и опытная провѣрка вначалѣ не оправдывала этого вывода. Для возможности такой опытной провѣрки пришлось создавать особыя условія,—устраивать паденіе въ безвоздушномъ пространствѣ. Кажется, съ Спенсеровой точки зрѣнія ясно, что правъ Аристотель. А между тѣмъ правъ Галилей.

в) Третій аргументъ—изъ *ясности* не имѣетъ и той прозрачной доказательности, какою обладаетъ только что разсмотрѣнный. Извѣстно, что привычныя мнѣнія обыкновенно кажутся намъ вполне очевидными и ясными, тогда какъ непривычныя очень трудно усвояются. А затѣмъ, идеалистическія ученія бываютъ не особенно ясны и потому, что для пониманія ихъ необходимо выдѣлить тотъ реалистическій элементъ, который контрабандно привносится въ нихъ словами.

2. Разборъ прямого доказательства реализма.

Прямое доказательство реализма, какъ мы видѣли, распадается у Спенсера на двѣ части: 1) отысканіе и обоснованіе „критерія истины“ и 2) примѣненіе этого критерія къ оправданію реализма. Та и другая часть не чужда нѣкоторыхъ весьма существенныхъ недочетовъ, обезцѣнивающихъ доказательство.

а) Совершенно справедливо утверждаетъ Спенсеръ, что доказательство реализма, чтобы обладать общеобязательной убѣдительностью, должно „опираться на нѣкоторую общепризнанную истину, которую обязанъ-бы былъ признать также и идеалистъ“. Кто убѣдителенъ только для своей партіи, тотъ, очевидно, ничего не доказываетъ въ дѣйствительности, ибо его аргументація заключаетъ въ себѣ *petitio principii*. Справедливо также отвергаетъ онъ „допущеніе достовѣрности сознанія вообще“. Отсюда вполне законнымъ является и его желаніе „найти нѣчто такое, что всѣ спорящія стороны принимали бы за трансцендентальную (?) достовѣрность“. Но предлагаемое имъ отысканіе такого критерія не можетъ быть признано удовлетворительнымъ.

Вѣрно указавъ, что въ истинномъ познаніи сказуемое должно *необходимо* принадлежать своему подлежащему, Спенсеръ въ разясненіи характера этой необходимости обнаруживаетъ весьма серьезное непониманіе истинныхъ задачъ *гносеологии*. Эту необходимость онъ понимаетъ, какъ *психологическую* неизбежность мыслить известное сочетаніе представленій нерасторжимымъ сочетаніемъ. Онъ, какъ мы видѣли, для открытія такой необходимости считаетъ достаточнымъ приемомъ—„поискать такого случая, гдѣ-бы данное подлежащее существовало безъ своего сказуемаго“. Эти поиски, по его словамъ, состоятъ въ томъ, что „мы стараемся или замѣстить это неизмѣнно существующее сказуемое какимъ-либо другимъ, или просто вытѣснить его совсѣмъ изъ сознанія, не замѣщая его ничѣмъ инымъ“. Иначе онъ называетъ это „попыткою представить себѣ отрицаніе предложенія“. Неудача этой попытки и будетъ откры-

тіемъ необходимости. „Моя неудача, говоритъ онъ, *представляетъ себя это отрицаніе* есть открытіе того, что здѣсь вмѣстѣ съ подлежащимъ неизмѣнно существуетъ и сказуемое“. Но, спросимъ мы, развѣ субъективная необходимость мыслить извѣстную связь представленій можетъ ручаться за существованіе объективной связи представляемыхъ предметовъ? Въ особенности этотъ вопросъ умѣстенъ относительно индивидуальнаго мышленія. Мало-ли какія непреоборимыя иллюзіи владѣютъ индивидуальными умами! Неужели всякій предрасудокъ, которому удалось поработить умъ какого-либо человѣка, служитъ выраженіемъ истины? Но если-бы мы отъ индивидуальнаго мышленія перешли къ общему смыслу, то и тогда остался-бы въ силѣ нашъ вопросъ: по какому праву субъективной необходимости усвоится объективное значеніе? Надо совершенно забыть ученіе Бэкона объ идолахъ, забыть изысканія Юма и Канта, надо перенестись къ первымъ временамъ греческой философіи, чтобы такъ отважно исповѣдывать непогрѣшимость познавательныхъ средствъ человѣческаго ума, какъ это дѣлаетъ Спенсеръ. И эта догматическая увѣренность Спенсера тѣмъ удивительнѣе, что вѣдь самъ-же онъ въ первой части своихъ основныхъ началъ такъ рѣшительно настаиваетъ на относительности познанія.

Установленный имъ критерій Спенсеръ старается, какъ мы видѣли, *доказать*, разбирая возраженія Милля и Гамильтона. По нашему мнѣнію, разборъ этотъ лишній разъ показываетъ шаткость Спенсеровой точки зрѣнія. Главное возраженіе, дѣлаемое Миллемъ противъ испытанія посредствомъ немислимости отрицанія предложенія, по словамъ Спенсера, заключается въ томъ, что предложенія, принимавшіяся когда-то за истинныя, вслѣдствіе того, что они выдержали это испытаніе, оказались впоследствии ложными. Онъ (Милль) говоритъ: „было время, когда люди самаго образованнаго ума и наиболѣе свободные отъ древнихъ предрасудковъ, не могли вѣрить существованію антиподовъ; они были неспособны представить себѣ, въ противность старинной ассоціаціи идей, силу тяготѣнія, дѣйствующую кверху, а не книзу“¹⁾. Возраженіе это,

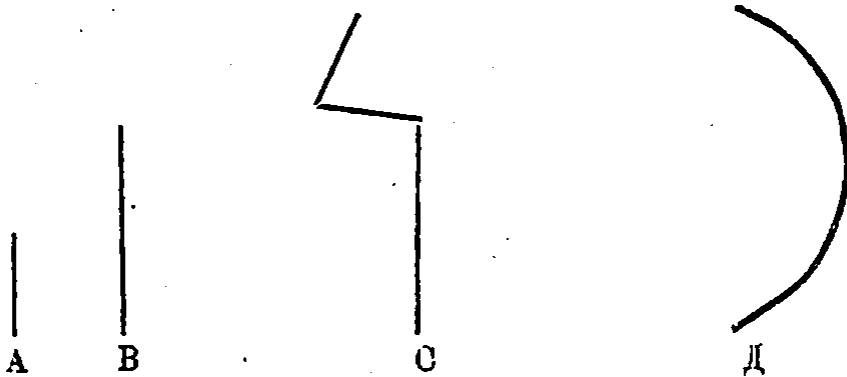
¹⁾ См. § 428, стр. 107.

по нашему мнѣнію, въ общемъ настолько справедливо, что противъ него трудно и спорить. И Спенсеръ дѣйствительно соглашается, что прямо примѣнять признаваемый имъ критерій къ провѣркѣ испытываемыхъ предложеній было-бы, въ виду возраженія Милля, крайне неосторожно. Но онъ настаиваетъ на примѣнимости своего критерія къ *простымъ* предложеніямъ. „Испытаніе, говоритъ онъ, приложимое вполнѣ законнымъ образомъ къ простому предложенію, подлежащее и сказуемое котораго находится въ прямомъ отношеніи, не можетъ быть прикладываемо законнымъ образомъ къ сложному предложенію, подлежащее и сказуемое котораго находятся не въ прямомъ отношеніи, но связаны между собою посредствомъ многихъ подразумеваемыхъ простыхъ предложеній. Слѣдовательно, на это критическое возраженіе Милля мой отвѣтъ будетъ таковъ, что тѣ предложенія, которыя ошибочно принимались за несомнѣнныя, вслѣдствіе того, что они будто-бы выдерживали испытаніе посредствомъ признаваемаго мною критерія, были предложенія сложныя, къ которымъ этотъ критерій не приложимъ; и что никакія заблужденія, возникающія изъ неправильнаго приложенія этого критерія, не могутъ считаться говорящими противъ правильнаго его приложенія. Если насъ спросятъ, какимъ образомъ можемъ мы рѣшить, что есть правильное приложеніе нашего критерія,—то я отвѣчу, что, ограничивая его приложеніе такими предложеніями, которыя не могутъ быть разлагаемы далѣе, я уже указалъ на искомое различіе“¹⁾).

¹⁾ *Ibid.* стр. 108. Въ поясненіе Спенсеръ приводитъ нѣсколько конкретныхъ примѣровъ: „А и В, говоритъ онъ, суть двѣ прямыя линіи. Какимъ образомъ рѣшаемъ мы, что онѣ равны или не равны? Для этого не существуетъ никакого другого способа, кромѣ сравненія двухъ впечатлѣній, производимыхъ ими на сознаніе. Я узнаю, что онѣ неравны, помощью непосредственнаго акта, если разниця между ними велика, или если, даже при умѣренномъ различіи между собою, онѣ лежатъ близко одна возлѣ другой; но если разниця между ними не велика, и если онѣ лежатъ не близко другъ къ другу, то я рѣшаю данный вопросъ или посредствомъ помѣщенія этихъ линій рядомъ одна съ другой, буде онѣ подвижны, или посредствомъ перенесенія нѣкоторой подвижной линіи отъ одной изъ нихъ къ другой, буде онѣ неподвижны. Въ каждомъ изъ этихъ случаевъ я получаю въ сознаніи свидѣтельство того, что впечатлѣніе, произведенное одною изъ этихъ линій, отлично отъ впечатлѣнія, произведеннаго другою. Я не могу дать никакого другого доказательства этого различія, кромѣ того, что я сознаю его, и что я

Настаивая, такимъ образомъ, на примѣнимости своего критерія, Спенсеръ не рѣшаетъ, въ сущности, возраженія, а лишь отодвигаетъ его. Пусть критеріемъ можно воспользоваться только для оцѣнки простыхъ предложеній; но здѣсь возникаютъ вопросы: 1) гдѣ мѣрило этой простоты? 2) развѣ исторія не представляетъ намъ примѣровъ простыхъ предложеній, казавшихся безспорными людямъ одной эпохи и признанныхъ потомъ заблужденіями? 3) почему опять субъективную необходимость мыслить простое предложеніе мы должны считать ручательствомъ за согласіе его съ объективной дѣйствительностью? На всѣ эти вопросы Спенсеръ не даетъ удовлетворительныхъ отвѣтовъ, да и по существу дѣла ихъ нельзя дать.

нахожу невозможнымъ, въ продолженіе всего того времени, пока я созерцаю данныя линіи, отдѣлаться отъ сознанія этого различія.



Предложеніе, что данныя линіи неравны, есть предложеніе, отрицаніе котораго немислимо. Но предположимъ теперь, что насъ спрашиваютъ: равны-ли линіи В и С (прямая и ломанная) или линіи С и Д? На это невозможно дать никакого положительнаго отвѣта. Мы не можемъ сказать, что для насъ немислимо, чтобы В была длиннѣе чѣмъ С, или равна ей, или короче ея; напротивъ того, мы можемъ мыслить одинаково каждое изъ этихъ трехъ утвержденій. Здѣсь обращеніе въ прямому приговору сознанія неправильно, незаконно; потому что, при перенесеніи вниманія отъ В къ С или отъ С къ Д, перемѣны въ другихъ элементахъ впечатлѣній такъ запутываютъ и затемняютъ сравниваемые элементы, что мѣшаютъ поставить ихъ въ сознаніи рядомъ другъ съ другомъ. Если вопросъ объ относительной длинѣ всетаки долженъ быть рѣшенъ, то это можетъ быть сдѣлано только посредствомъ выпрямленія кривой линіи, а это можетъ быть произведено лишь чрезъ посредство цѣлаго ряда шаговъ, изъ которыхъ каждый требуетъ непосредственнаго сужденія, сроднаго тому, помощью котораго сравнивались А съ В. Но какъ здѣсь, такъ точно и во всѣхъ другихъ случаяхъ только простыя усмотрѣнія и представленія таковы, что ихъ отношенія могутъ быть удостовѣрены непосредственнымъ сознаніемъ; и какъ здѣсь, такъ точно и во всѣхъ другихъ случаяхъ, только посредствомъ разложенія на такія простыя усмотрѣнія и представленія можетъ быть достигнуто истинное сужденіе касательно сложныхъ представленій“ (109—110).

Первый вопросъ онъ совсѣмъ не предусматриваетъ. Что касается второго, то онъ довольно голословно утверждаетъ, что „касательно тѣхъ вопросовъ, которые подвергаются законнымъ образомъ сужденію на основаніи этого критерія, нѣтъ и не можетъ быть никакого спора насчетъ отвѣта“. Въ доказательство онъ приводитъ только примѣръ математики. Онъ говоритъ: „Отъ самыхъ раннихъ временъ, о какихъ только мы имѣемъ свѣдѣнія, и до настоящей минуты люди не перемѣнили своихъ убѣжденій касательно числовыхъ истинъ. Аксиома,—что если къ неравнымъ прибавятся равныя, то получатся неравныя суммы,—признавалась греками въ меньшей мѣрѣ, какъ и нами самими, за прямой приговоръ сознанія, на который не можетъ быть никакой апелляціи. Каждый шагъ въ каждомъ доказательствѣ Эвклида мы принимаемъ такъ, какъ принимали его они;—потому, что мы непосредственно видимъ, что утверждаемое отношеніе дѣйствительно таково, какъ оно утверждается, и что невозможно мыслить его по другому“¹⁾. Но относительно математики всегда можно сказать, что мы здѣсь имѣемъ дѣло не съ познаніемъ трансцендентной *реальности*, а лишь съ познаніемъ мыслимыхъ *идеальныхъ* законовъ и отношеній количества и пространства. Здѣсь мы имѣемъ согласіе мысли съ самою собою, а не согласіе познанія съ дѣйствительностью, лежащей внѣ познающаго духа. Для послѣдней (т. е. дѣйствительности) мы въ данномъ случаѣ только требуемъ этого согласія (постулируемъ его), а далеко не всегда имѣемъ на лицо. Примѣръ математики, получающей свою достовѣрность отъ достовѣрности непосредственнаго усмотрѣнія простѣйшихъ истинъ и отношеній, не можетъ служить доказательствомъ приложимости Спенсера критерія къ провѣркѣ другихъ, такъ сказать, реальныхъ познаній. Математика не выходитъ изъ сферы чистой мысли и чистаго представленія. Реальное же познаніе ищетъ согласія представленія съ представляемой дѣйствительностью. Вотъ въ этомъ то случаѣ непосредственное усмотрѣніе и не можетъ быть надежнымъ руководствомъ; а исторія философіи и исто-

¹⁾ *Ibid.*, стр. 110.

рія наукъ представляютъ массу примѣровъ того, что считавшееся самоочевиднымъ и безспорнымъ въ одну эпоху оказывалось заблужденіемъ въ другую. Для примѣра достаточно указать хотя-бы на два положенія, казавшіяся нѣкогда аксіомами: 1) тѣло падаетъ быстрѣе, чѣмъ оно больше по объему и чѣмъ тяжелѣе; 2) *res ibi agere non potest, ubi non est*. Наконецъ, что касается третьяго вопроса, то само собою ясно: сколь простое предложеніе мы ни взяли-бы, его очевидность для мысли не можетъ быть ручательствомъ за его соотвѣтствіе съ трансцендентной дѣйствительностью;—субъективная необходимость мыслить нѣчто сама по себѣ, безъ нѣкотораго спеціальнаго предположенія, не служитъ показателемъ объективной необходимости или дѣйствительности.

И. Тихомировъ.

(Окончаніе будетъ).

ИЗБРАННЫЕ ТРАКТАТЫ ПЛОТИНА.

(Переводъ съ греческаго языка подъ редакціей профессора
Г. В. Малеванскаго).

(Продолженіе *).

7. Итакъ, душа становится свободною при посредствѣ ума съ помощію котораго безпрепятственно стремится къ Благу и всѣ ея дѣйствія, вытекающія изъ этого стремленія, зависятъ отъ ея воли, между тѣмъ какъ умъ свободенъ самъ по себѣ. Что же касается самого Блага, то по природѣ своей оно есть то, что само по себѣ вождельно (*αὐτὸ τὸ ἐμετὸν*), и вотъ почему отъ него собственно имѣютъ свободу и душа и умъ, вѣсколько свобода души состоитъ въ безпрепятственномъ стремленіи къ благу, а свобода ума въ обладаніи благомъ. Такъ какъ Благо имѣетъ господство надъ всѣми тѣми существами, которыя послѣ него заслуживаютъ почитанія, такъ какъ оно занимаетъ первый—самый высшій престолъ, такъ какъ къ нему стремятся приблизиться по мѣрѣ силъ всѣ существа, на немъ всѣ утверждаются и отъ него имѣютъ какъ свои силы, такъ и свою свободу, то развѣ мыслимо, чтобы его свобода была похожа на мою, или твою, когда, даже объ умѣ нельзя этого сказать безъ умаленія его свободы?!

Есть однако мнѣніе гораздо болѣе дерзкое, будто первое начало чистымъ случаемъ или судьбою опредѣлено быть тѣмъ, что оно есть; а такъ какъ оно не само чрезъ себя есть то, что есть, то оно не имѣетъ и власти надъ собою, не имѣетъ, слѣдовательно, ни независимости, ни свободы, но дѣйствуетъ или не дѣйствуетъ потому, что необходимость заставляетъ его быть дѣятельнымъ, или недѣятельнымъ. Мнѣніе это есть ни на чемъ не обоснованное, предвзятое, и вдобавокъ само себѣ

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1900 г. № 18.

противорѣчащее, насколько оно, отрицая всякую самопроизвольность, независимость, свободу, уничтожаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ весь смыслъ этихъ понятій и превращаетъ ихъ въ простые словесные звуки, не обозначающіе ничего дѣйствительнаго. Вѣдь, кто держится такого мнѣнія, тотъ долженъ не только утверждать, что ничто не зависитъ отъ нашей воли, но вмѣстѣ также сознаться, что слово свобода не соединяется у него ни съ какимъ понятіемъ, не имѣетъ для него совсѣмъ никакого смысла, ибо какъ только онъ сознался бы, что онъ это слово понимаетъ, то этимъ тотчасъ же изобличилъ-бы себя, что теперь уже признаетъ соотвѣтствіе этого слова и понятія съ чѣмъ то (дѣйствительнымъ), которое прежде отрицалъ. Вѣдь понятіе вещи и не измѣняетъ ея сущности и не прибавляетъ къ ней ничего, само по себѣ оно ничего не производитъ, ничему не даетъ отъ себя бытія; вся функція понятія ограничивается тѣмъ, что чрезъ него усматривается, что стоитъ въ необходимой зависимости отъ другого, что имѣетъ свободную волю, и что наконецъ совсѣмъ ни отъ чего не зависитъ, но всецѣло само господствуетъ надъ всею своею дѣятельностію,—преимущество существъ вѣчныхъ, а также и другихъ, насколько они тоже вѣчны, другими словами, какъ тѣхъ, которыя имѣютъ въ себѣ благо, такъ и тѣхъ, которыя безпрепятственно и добровольно стремятся къ Благу. А такъ какъ Благо выше всѣхъ ихъ и всего, то понятно, какъ нелѣпо полагать, что оно можетъ стремиться, кромѣ и помимо себя, еще къ какому нибудь иному благу.

Еще болѣе нелѣпо допущеніе, что бытіе Блага есть дѣло случая, или судьбы, ибо случай и судьба если и имѣютъ гдѣ либо мѣсто, то только въ вещахъ низшаго порядка, позднѣйшихъ, представляющихъ множественность, но развѣ мыслимо, чтобы само первое начало (всего существующаго) было бытіемъ случайнымъ? И почему не слѣдуетъ признать, что оно само есть виновникъ и властелинъ своего бытія? Развѣ потому только, что оно не есть существо происшедшее (а изначальное, вѣчное)?! Равно нелѣпо отрицать его свободу на томъ только основаніи, что оно дѣйствуетъ сообразно съ своею природою, такъ какъ это отрицаніе повидимому равносильно утвержденію, что свобода имѣетъ мѣсто только въ дѣйствіяхъ противныхъ природѣ. Нисколько не препятствуетъ ему быть сво-

боднымъ даже его единственность или уединенность (τὸ μοναχόν), такъ какъ она принадлежитъ ему вовсе не потому, что другое что либо не даетъ возможности быть ему инымъ, а единственно потому, что она есть такой подлинный образъ бытія, который единственно ему угоденъ, или потому, что нѣтъ ничего лучшаго, чѣмъ бы ему быть, и не согласиться съ этимъ значило бы допустить, что по мѣрѣ достиженія блага (не только не возрастаетъ, но и) уменьшается свобода. Если и это допущеніе есть явная нелѣпость, то уже чистою было бы безсмыслицей отрицать въ самомъ Благѣ свободу потому только, что оно есть Благо, что пребываетъ въ самомъ себѣ и что между тѣмъ какъ все прочее движется къ нему своими стремленіями, оно не желаетъ ничего другого кромѣ самого себя, такъ какъ ни въ чемъ другомъ не нуждается. Кромѣ того, если согласиться даже, что въ немъ есть нѣчто похожее на субстанцію и нѣчто похожее на энергію, съ тѣмъ однако ограниченіемъ, что эти два момента въ немъ не отличны другъ отъ друга, такъ какъ они даже въ умѣ совпадаютъ между собою, то и въ такомъ разѣ его энергія ничуть не болѣе сообразуется съ его субстанціей или сущностію, чѣмъ его сущность съ его энергіей. А это значитъ, что о немъ нельзя сказать даже, что оно дѣйствуетъ сообразно съ своею природою, насколько нельзя допустить, что въ немъ энергія появляется на подобіе нѣкоей жизни въ отличіе отъ того, что служить для нея какъ бы субстанціей. Нѣтъ, его сущность отъ вѣчности соприсуща энергіи и какъ-бы слита съ нею и составляетъ съ нею одно и то же, и вотъ почему Оно существуетъ само по себѣ и чрезъ себя, не завися ни отъ чего другого.

8. Все это однако вовсе не то значитъ, что мы усвоаемъ первому началу свободу или самопроизвольность (αὐτεξούσιον) какъ одну изъ акциденцій (субстанціи), или свойствъ; напротивъ, по нашему мнѣнію, оно должно быть мыслимо какъ существующее абсолютно само по себѣ и для себя, въ отрѣшеніи отъ всѣхъ тѣхъ различій и противоположностей, какія представляютъ собою другія существа, обладающія свободою; а если мы все таки перепосимъ на него разные атрибуты этихъ низшихъ существъ, то это лишь по невозможности найти термины вполне ему приличествующіе; говоримъ мы о

немъ, какъ умѣемъ, хотя отлично знаемъ, что не можемъ найти словъ и выраженій не только такихъ, которыя были бы сообразны съ существомъ его, но и такихъ, которыя бы хоть чтонибудь сказали о немъ. Это потому, что все самое прекрасное и самое высокое позднѣе и ниже его, такъ какъ оно есть начало этого всего, или пожалуй съ другой точки зрѣнія даже не начало, насколько мы изъ его понятія устраняемъ все прочее, какъ низшее, а въ томъ числѣ, конечно, свободу и самопроизвольность, такъ какъ эти термины намекаютъ на стремленіе къ чемунибудь другому, на безпрепятственность стремленія и на бытіе другихъ существъ, имѣющихъ такія же стремленія, между тѣмъ какъ ему (какъ Благу) нельзя усвоить никакого стремленія, ибо оно есть то, что есть прежде и выше всего прочаго. Мы не говоримъ даже „оно есть, существуетъ“, чтобъ не поставить его въ одинъ рядъ со всѣмъ прочимъ, что есть, что существуетъ, и тѣмъ болѣе нельзя уже о немъ сказать, что оно таково-то по природѣ (ὡς πέφυκε), ибо это выраженіе указываетъ на нѣчто еще болѣе позднее (чѣмъ бытіе), и если оно употребляется въ приложеніи къ ноуменамъ, то лишь для указанія, что они бытіе свое имѣютъ отъ другого, начала, и что прежде всего само бытіе, существованіе происходитъ отъ того перваго начала (ἐξ ἐκείνου ἔφθ). Строго говоря, къ области природы должно относить лично то, что появляется и есть во времени, а потому даже къ бытію нельзя прилагать этого выраженія (оно таково, какимъ сдѣлала его природа), насколько нельзя сказать, что бытіе не само по себѣ существуетъ, ибо сказать, что бытіе имѣетъ существованіе отъ чегонибудь другаго (отъ природы), значитъ отрицать, что оно существуетъ само чрезъ себя. Наконецъ, еще менѣе о первомъ началѣ можно сказать, „оно таково, какимъ ему пришлось, случилось быть (οὕτως συνέβη),—нельзя одинаково какъ тогда, когда оно мыслится само въ себѣ—такъ и тогда, когда разсматривается по отношенію ко всему прочему, ибо контингенція, случайность можетъ имѣть мѣсто лишь въ области множества такихъ вещей, изъ коихъ каждая, будучи извѣстною сущностію, подвергается разнымъ случайностямъ (отъ каждой другой). И какъ это, спрашивается, могло-бы случиться чтонибудь съ тѣмъ началомъ, которое есть самое первое, которое не произошло, не появилось

и относительно котораго не имѣетъ даже смысла вопросъ, какъ оно появилось? И въ самомъ дѣлѣ,—какъ?—ужь не случайность ли, не судьба-ли опредѣлила ему быть (тѣмъ, что оно есть)? Но вѣдь, тогда (ни прежде его, ни одновременно съ нимъ) не было еще ни того, что называется судьбою, ни того, что называется автоматичностію (безпричинностію, случайностію); а кромѣ того та и другая сами зависятъ всегда отъ чего нибудь другаго (какъ отъ своей причины) и потому имѣютъ мѣсто лишь въ вещахъ происшедшихъ и происходящихъ (во времени).

9. Если же кто нибудь все таки сталъ бы утверждать случайность Перваго начала, того мы спросили-бы, что же собственно разумѣетъ онъ тутъ подъ случайностію? То ли, что Первое начало имѣетъ извѣстную природу и силу, сообразно съ случаемъ, такъ что если-бы случилось ему получить другую природу, то оно все таки оставалось бы такимъ-же началомъ, какимъ и было, и если-бы пришлось ему стать худшимъ, менѣе совершеннымъ, то оно все таки продолжало-бы дѣйствовать сообразно съ своею сущностію? Противъ такого допущенія слѣдуетъ поставить на видъ, что съ началомъ всѣхъ вещей ничто подобное не можетъ случиться,—не только то, чтобъ оно стало худшимъ, но и то, чтобъ оно стало благомъ какъ нибудь иначе (чѣмъ какъ оно есть) т. е., какъ нѣчто нуждающееся (въ благѣ). Такъ какъ начало всего должно быть превосходнѣйшимъ всего того, что послѣ него слѣдуетъ, то оно есть опредѣленное (*ὄρισμένον*) въ томъ смыслѣ, что оно есть единственное въ своемъ родѣ и уединенное (*μοναχῶς*), а вовсе не въ томъ, что оно опредѣляется необходимостію, такъ какъ и необходимости-то никакой не существовало прежде его;—необходимость имѣетъ мѣсто только уже въ тѣхъ сущностяхъ, которыя послѣ и ниже его, да и въ нихъ, она вовсе не имѣетъ чего либо похожаго на принужденіе, насиліе. Итакъ, если Первое начало есть единственное и единственнымъ образомъ, то это единственное есть чрезъ самое себя; оно есть такое, а не иное, потому что такимъ ему слѣдовало быть (*ἐχρηῆν*); оно таково вовсе не потому что такъ пришлось, случилось, а потому что такъ должно было (*ἔδει*) быть, и такъ какъ оно есть, то, что (первымъ) должно быть, то оно есть начало всего того, что

(послѣ него) должно было получить бытіе. Повторяемъ, оно таково, каково есть, вовсе не случайно и акцидентально, а потому что такимъ ему слѣдовало быть,—хотя впрочемъ терминъ *слѣдовало*, не выражаетъ тутъ вполне существа дѣла. Чтобъ имѣть истинное понятіе о немъ, другіе существа (т. е. мы, люди) должны терпѣливо ожидать, пока не явится имъ этотъ ихъ Царь и тогда только мыслить его такимъ, какимъ онъ есть, въ самомъ себѣ, а не въ какомъ либо случайномъ явленіи,—какъ истиннаго царя, какъ истинное начало, какъ истинное Благо. О немъ нельзя даже говорить, что его энергія сообразуется съ благомъ, ибо это намекало-бы на его подчиненность другому началу; можно же и должно говорить лишь одно, что оно есть единственно то, что есть, или, что оно не сообразуется съ Благомъ, а есть само Благо.

Строго говоря, даже о сущемъ нельзя сказать, что оно случайное, ибо хотя съ сущимъ и можетъ пожалуй что-нибудь случиться, но само-то существо уже никакъ не можетъ случиться, ни вслѣдствіе встрѣчи съ чѣмъ-нибудь другимъ появиться и стать тѣмъ, что оно (прежде этого) есть, ибо сама природа сущаго состоитъ въ томъ, что оно есть сущее (а не случившееся). А если такъ, то кто дерзнетъ считать случайнымъ то начало, которое выше даже сущаго, и которому сущее обязано бытіемъ своимъ? Вѣдь и сущее не есть какъ-то случившееся, а есть существующее такъ, какъ оно есть, именно, съ одной стороны—какъ сущность, субстанціальность, самимъ бытіемъ своимъ выражающая то, что она есть (*ἡ οὐσία οὕσα ὁπερ ἐστὶ*), а съ другой—какъ умъ, который тоже есть то, что есть, а то иначе пожалуй кто-нибудь и о самомъ умѣ могъ бы сказать, что онъ таковъ случайно, какъ будто умъ можетъ быть чѣмъ-нибудь инымъ, а не тѣмъ только, что составляетъ природу или сущность ума. Вѣдь только тогда, если существо не выступаетъ изъ самого себя, ни на одну іоту не уклоняется отъ себя, съ полною смѣлостію можно говорить о немъ,—оно есть то, что есть. Поэтому, что же долженъ сказать тотъ, кто, поднявшись мыслию выше даже этого сущаго (сущности и ума), станетъ созерцать само высочайшее (начало)? Неужели, видя его таковымъ (какъ оно есть), онъ можетъ подумать, что оно таково лишь случайно? Конечно? нѣтъ, потому что если, никакой

другой образъ бытія не попался ему случайно, то и этотъ въ немъ не случаенъ, вообще потому что первое начало абсолютно исключаетъ изъ себя всякую случайность. Оно просто есть *такъ* (οὕτω), никакъ не иначе, а только *такъ* (οὕτως). Впрочемъ, даже слово *такъ* не совсѣмъ тутъ кстати, насколько можетъ намекать, что первое начало есть то-то, нѣчто опредѣленное (τό δε τι). Поэтому, когда вы мыслите первое начало, то не говорите о немъ ни что оно есть, ни что оно не есть *такъ-то*, а то иначе низведете его въ рядъ тѣхъ вещей, изъ коихъ одна есть то, другая—это, между тѣмъ какъ оно есть совсѣмъ иное помимо всѣхъ такихъ вещей. Когда вы созерцаете это безконечное, неопредѣлимое (ἀόριστον) начало, то можете обозначать, опредѣлять именами всѣ вещи, которыя послѣ него, но его выдѣляйте изъ ряда этихъ вещей и представляйте его какъ такую всеобъемлющую абсолютно-властную надъ собою силу (δύναμις πᾶσα αὐτῆς ὄντως κυρία), которая есть то, чѣмъ она хочетъ быть (τοῦτο οὖσα ὃ θέλει), даже болѣе этого, которая даже способность хотѣть—волю отстраняетъ отъ себя и отдаетъ другимъ существамъ, потому что сама будучи выше всякаго желанія, предоставляетъ желанія тому, что ниже ея; о ней нельзя даже сказать, что она сперва пожелала и согласно съ желаніемъ стала тѣмъ, что есть, и уже тѣмъ болѣе ничто другое не могло опредѣлить ее быть тѣмъ, что она есть.

10. А кто держится того мнѣнія, будто первое начало таково, каково есть, только потому что такъ случилось,—того мы спросимъ: а какъ же можно было бы доказать ложность гипотезы случая, если допустить, что гипотеза эта ложная, или (иначе говоря) кто, или что въ такомъ разѣ могло или должно было бы уничтожить всякую случайность (въ мірѣ)? Вѣдь, если допустить, что есть нѣкая такая природа, которая можетъ это сдѣлать, то съ такою природою уже никоимъ образомъ не совмѣстима случайность, потому что если бы даже сама она, долженствующая освободить отъ случайности все прочее, подчинена была случаю, тогда развѣ былъ бы во всемъ прочемъ гдѣ либо такой пунктъ, гдѣ не властвовалъ бы чистый случай?! Между тѣмъ, первое начало всѣхъ вещей устраняетъ (изъ міра ихъ) всякій случай уже тѣмъ, что каждой изъ нихъ даетъ опредѣленную идею, мѣру и форму (εἶδος καὶ πέρασ καὶ μορφὴν δίδουσα),

и само собою понятно, что наблюдаемый въ нихъ разумо-сообразный порядокъ никоимъ образомъ не можетъ быть приписанъ простому случаю, а долженъ быть изъясняемъ изъ довлѣющей причины, потому что случай имѣетъ мѣсто всегда только тамъ, гдѣ не видно никакого предначертаннаго плана и никакой внутренней связи, а замѣчается лишь простое сцѣпленіе (явленій). А если такъ, то развѣ мыслимо, чтобы верховное начало всякаго разума, всякаго порядка, всякой мѣры было обязано бытіемъ своимъ случаю?! Случай, пожалуй, силенъ многое совершить, но произвести разумъ, смыслъ, порядокъ,—это выше его силъ. Такъ какъ случай представляетъ прямую противоположность разума, то какъ это могъ бы онъ стать творцемъ разума?! А если онъ безсиленъ былъ произвести умъ, то уже тѣмъ болѣе не могъ произвести то начало, которое выше даже ума, не могъ потому, что не имѣлъ изъ чего произвести, такъ какъ самъ еще не существовалъ, да и всегда ему не было и нѣтъ мѣста въ мірѣ вѣчно-сущаго. Итакъ, поелику ничего нѣтъ прежде Бога, поелику Богъ есть первое начало, то на немъ мы должны остановиться и вмѣсто, того, чтобъ еще далѣе вести рѣчь о немъ, мы можемъ спрашивать лишь о всемъ томъ, что послѣ него, какъ оно произошло; о Немъ же спрашивать, какъ онъ произошелъ, совсѣмъ неумѣстно, потому что онъ и не происходилъ, а есть поистинѣ непронсшедшій. Однако, если онъ не произошелъ, а (отъ вѣчности) есть то, что есть, то не значитъ ли это, что Онъ не властенъ надъ своимъ существомъ. А если онъ не властенъ надъ своимъ существомъ, если будучи тѣмъ, что есть, онъ не самъ себѣ даетъ какое ему угодно бытіе, а лишь пользуется такимъ, какое имѣетъ, то не значитъ ли это, что онъ по необходимости есть то что есть, и что онъ не могъ и не можетъ быть инымъ, чѣмъ есть? На это мы отвѣтимъ такъ: онъ есть то, что есть вовсе не потому, что не могъ бы быть инымъ, а потому, что только будучи таковымъ, каковъ есть, онъ есть совершеннѣйшее существо (*ἀριστον οὐτως*). Въ самомъ дѣлѣ, если съ одной стороны не всегда въ волѣ и власти (разумно-свободнаго существа) стать лучшимъ, то съ другой стороны ничто постороннее не можетъ воспрепятствовать (ему) стать худшимъ. Это значитъ, что если Богъ не выступаетъ изъ своего существа

(οὐκ ἐλήλυθεν),—не измѣняетъ его, то это вовсе не потому, что что либо препятствуетъ этому, а единственно потому, что такъ ему угодно и что это въ его власти, и какъ невозможность для Него сдѣлаться худшимъ вовсе не есть признакъ Его безсилія, насколько Онъ единственно самъ по себѣ и чрезъ себя не допускаетъ умаленія своего совершенства, такъ напротивъ преизбытокъ своей силы и власти (ὑπερβολή τῆς δυνάμεως) онъ являетъ въ томъ, что не направляется ни на что другое, а только на самого себя, и вмѣсто того, чтобъ зависѣть отъ какой либо необходимости, самъ составляетъ необходимость и законъ всего существующаго. Развѣ жъ необходимость сама себѣ дала бытіе? Собственно говоря, она и совсѣмъ не получила и не имѣетъ бытія, потому что все, что послѣ и ниже перваго начала, существуетъ чрезъ него. И развѣ мыслимо, чтобы это начало, которое прежде и выше всякаго бытія, получило бытіе отъ чего нибудь другого, или даже отъ самаго себя?!

11. А если такъ, если объ этомъ началѣ нельзя сказать даже, что оно стало (само по себѣ) существовать, то что же больше можно сказать еще о немъ?! Тутъ уместно только, сознать свое безсиліе, умолкнуть и отказаться отъ всякихъ дальнѣйшихъ изысканій, ибо какъ и чего можно искать послѣ того, послѣ чего некуда уже дальше идти, такъ какъ всякое изысканіе обыкновенно доискивается начала и на немъ останавливается?! Притомъ-же, всякое изслѣдованіе обыкновенно ставитъ себѣ задачею установить или сущность, или свойства, или причину, или образъ существованія (предмета). Что первое начало существуетъ въ томъ смыслѣ какъ мы это выше показали,—это усматривается уже изъ существованія всего того, что получило бытіе отъ него и послѣ его; но задаваться о немъ вопросомъ почему (т. е., о причинѣ его существованія) значило бы искать для него какого-то начала, между тѣмъ какъ яснѣе дня, что начало всего существующаго ни въ чемъ другомъ (кромѣ себя) не можетъ имѣть себѣ начала. Равнымъ образомъ спрашивать, каково это начало, какія имѣетъ свойства, значило бы предполагать въ немъ акциденціи, между тѣмъ какъ оно исключаетъ изъ себя все акцидентальное. Наконецъ, когда мы ставимъ вопросъ: „что же оно есть, въ чемъ состоитъ сущность его“, то еще болѣе чувствуемъ, что тутъ невозможно никакое изысканіе и рѣшеніе, что вмѣсто положительнаго опре-

дѣленія, тутъ приходится прибѣгать лишь къ однимъ отрицаніямъ. Всѣ же эти и подобныя недоумѣнные вопросы относительно этого верховнаго существа возникаютъ у насъ обыкновенно вслѣдствіе того, что мы представляемъ, какъ первое и всему предшествующее, пространство или мѣсто, похожее на хаосъ, и потомъ уже вводимъ первое начало въ это пространство, нами воображаемое, или дѣйствительно существующее. Вполнѣ естественно, что введши его сюда, мы вслѣдъ затѣмъ начинаемъ спрашивать, откуда оно сюда пришло и какъ оно тутъ очутилось; трактуя его какъ пришельца, вынырнувшего изъ бездны или упавшаго свыше, мы любопытствуемъ узнать, почему и для чего оно сюда явилось, что такое оно есть, какое оно. Чтобы развѣ навсегда отстранить всѣ подобныя вопросы, мы должны устранить изъ понятія верховнаго начала всякій намекъ на пространство, не должны помѣщать это начало ни въ чемъ другомъ, не должны представлять его ни покоющимся отъ вѣчности и утверждающимся на самомъ себѣ, ни появляющимся откуда нибудь; довольно для насъ знать лишь то, что оно существуетъ, что бытіе его есть необходимое предположеніе разума, между тѣмъ какъ пространство не только позднѣе его наравнѣ со всѣми прочими вещами, но и позднѣе всего прочаго. Мысля его въ отрѣшеніи отъ всякаго пространства, насколько это возможно для нашего мышленія, мы не должны пытаться ни изобразить его посредствомъ какой либо фигуры, наприм. круга, ни измѣрить его величину, ни опредѣлить его количественно и качественно, потому что оно не имѣетъ никакой формы даже поуменальной и ни съ чѣмъ несравнимо; оно существуетъ въ самомъ себѣ прежде всего прочаго. А если такъ, то развѣ можно сказать о немъ, оно есть то, что есть, лишь случайно? Развѣ можетъ имѣть какой либо смыслъ усвоеніе ему этого предиката, когда мы принуждены отрицать о немъ всѣ и всякіе предикаты?! Поэтому истиннымъ относительно его будетъ не сужденіе „такъ случилось“ (что оно есть то, что есть), а сужденіе „тутъ не было мѣста случаю“, потому что понятіе его исключаетъ всякую случайность.

Профессоръ Г. В. Малеванскій.

(Продолженіе будетъ).

ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

15 Октября  № 19.  1900 года.

Содержаніе. Отъ Хозяйственнаго Управленія при Святѣйшемъ Синодѣ.—Журналы Съѣзда духовенства Сумскаго училищнаго округа, бывшаго 20 сентября н. г.—Записка о засѣданіяхъ Харьковскаго Миссіонерскаго Совѣта 18—20 августа н. г. съ участіемъ священниковъ изъ зараженныхъ сектантствомъ селеній (продолженіе).—Педагогическіе курсы для учителей одноклассныхъ церковно-приходскихъ школъ въ г. Харьковѣ въ 1900 г. (продолженіе).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

Отъ Хозяйственнаго Управленія при Святѣйшемъ Синодѣ.

Министръ Финансовъ, отношеніемъ отъ 5-го февраля сего года за № 76, сообщилъ Оберъ-Прокурору Святѣйшаго Синода слѣдующее:

Высочайше утвержденнымъ, 25 января сего года, положеніемъ Комитета Министровъ опредѣлено продлить срокъ обмѣна кредитныхъ билетовъ 25 руб., 10 руб. и 5 руб. достоинствъ образца 1887 года и 100 рублевыхъ билетовъ, образца 1866 г., до 1 января 1902 года.

Озабочиваясь, въ интересахъ населенія Имперіи, повсемѣстнымъ и наиболѣе широкимъ оглашеніемъ сего Высочайшаго повелѣнія, Статсъ-Секретарь Витте проситъ сдѣлать распоряженіе о томъ, чтобы объявленіе о вышеуказанной льготѣ было печатаемо ежемѣсячно, впредь до истеченія срока, какъ въ Церковныхъ, такъ и въ мѣстныхъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ, и чтобы приходскимъ священникамъ, въ особенности же сельскимъ, было поручено разъяснять прихожанамъ настоящее оповѣщеніе Министра Финансовъ:

При означенномъ отношеніи Министра Финансовъ препровождено, для ежемѣсячнаго печатанія въ Церковныхъ и Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ, нижеслѣдующее объявленіе:

Министерство Финансовъ объявляетъ во всеобщее свѣдѣніе, что:

I. Высочайше утвержденнымъ, въ 25 день января сего года, положеніемъ Комитета Министровъ опредѣлено: продлить обмѣнъ кредитныхъ билетовъ 25 руб., 10 руб. и 5 руб. достоинствъ образца 1887 года и 100 руб. билетовъ (радужнаго) образца 1866 года

до 1 января 1902 года.

Посему означенные билеты до 31-го декабря 1901 года включительно принимаются безпрепятственно всеми правительственными кассами.

Признаки кредитных билетов, обменъ и обращеніе коихъ прекращается 31 декабря 1901 года:

Билеты въ 5, 10 и 25 рублей.

Рисунокъ лицевой стороны билетовъ отпечатанъ густою синею краскою по свѣтлоричневому фону.

Года выпуска обозначены внизу лицевой стороны билетовъ—въ 5 руб. билетѣ (съ 1887 до 1894 г.) слѣва, а въ 10 руб. (съ 1887 до 1892 г.) и 25 руб. билетахъ (только 1887 г.) по серединѣ билета.

Оборотная сторона билета содержитъ поперечный рисунокъ съ Государственнымъ гербомъ по серединѣ, крупною цифрою влѣво и извлеченіемъ изъ Манифеста—вправо и отпечатана:

5 руб. бил. синею краскою. 10 руб. бил. красною краскою. 25 руб. бил. лиловою краскою.

Сторублевый билетъ—радужный, съ портретомъ Императрицы Еваторины II.

Образцы этихъ билетовъ выставлены во всѣхъ конторахъ и отдѣленіяхъ Государственнаго Банка и въ Казначействахъ.

II. Нижеслѣдующіе 7 родовъ кредитныхъ билетовъ оставлены въ обращеніи безъ всякаго ограниченія.

500 руб. бил. Цвѣтъ зеленоватый. Годъ 1898. Портретъ Императора Петра Великаго. 100 руб. бил. Цвѣтъ песочный, правая четверть бѣлая. Годъ 1898. Портретъ Императрицы Еваторины II. 25 руб. бил. Цвѣтъ лиловый. Годъ 1892. Справа портретъ Императора Александра III, видимый на свѣтъ. Слева жепская фигура (Россія) со щитомъ. 10 руб. бил. Цвѣтъ красный. Годъ 1894. Женская фигура (Россія) со щитомъ. 5 руб. бил. Цвѣтъ синій. Годъ 1895. Женская фигура (Россія) со щитомъ. 3 руб. бил. Цвѣтъ зеленый. Года разные. Двуглавый орелъ по серединѣ. Цифра 3 слѣва. 1 руб. бил. Цвѣтъ желтый. Года разные. Двуглавый орелъ по серединѣ. Цифра 1 слѣва.

Кромѣ того въ текущемъ году будетъ выпущенъ 50—рублевый билетъ. Цвѣтъ синеватый. Годъ 1899. Портретъ Императора Николая I.

О такомъ сообщеніи Министра Финансовъ Хозяйственное Управленіе, по распоряженію Синодальнаго Оберъ-Прокурора, имѣетъ честь объявить по духовному вѣдомству, для зависящихъ распоряженій.

Журналы Съезда духовенства Сумскаго училищнаго округа,
бывшаго 20 сентября настоящаго года.

Журналъ № 1.

Уполномоченные отъ духовенства Сумскаго училищнаго округа, въ числѣ девяти (9) человекъ, прибывъ въ 9 час. утра въ собраніе, состоявшееся въ зданіи Сумскаго духовнаго училища, и, по молитвѣ, избравъ, посредствомъ закрытой баллотировки, председателемъ съезда протоіеря Николая Фесенкова, а дѣлопроизводителемъ единогласно священника Алексѣя Станиславскаго, предварительно слушали журнальныя постановленія предъидущаго Съезда, съ резолюціями на нихъ Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнѣйшаго Амвросія, и, принявъ ихъ къ свѣдѣнію, приступили къ обсужденію вопросовъ, подлежащихъ рѣшенію Съезда духовенства.

1. Разсматривали составленную Правленіемъ училища смѣту прихода и расхода по содержанію училища въ 1900 году и объяснительную къ ней записку, при чемъ оказалось, что предполагаемый расходъ превышаетъ доходъ, а именно: на приходъ должно поступить 31,071 р. 6 коп., расходъ же исчисленъ въ 31,856 р. 81 к., слѣдовательно не остается по смѣтѣ 785 р. 75 к., каковая сумма, по мѣнію Правленія училища, можетъ быть покрыта при осмотрительномъ и бережливомъ исполненіи смѣты. Постановили: смѣту, составленную Правленіемъ училища, какъ соотвѣтствующую во всѣхъ статьяхъ прихода и расхода дѣйствительнымъ поступленіямъ и требованіямъ училищнымъ, принять безъ измѣненія.

2. Разсматривали вѣдомости за 1899 годъ: а) вѣчниковую, б) о движеніи церковныхъ суммъ и в) о заборѣ свѣчей изъ Епархіальнаго свѣчнаго завода церквами училищнаго округа. Постановили: принять къ свѣдѣнію.

3. Слушали докладъ Правленія училища отъ 20 сент. н. г. за № 314 объ устройствѣ имъ на счетъ училищныхъ остатковъ ватерклозетовъ по промывной системѣ въ квартирахъ о. смотрителя и его помощника съ проведеніемъ туда же и водопровода и о приспособленіи всѣхъ училищныхъ ватерклозетовъ по промывной системѣ на счетъ 1500 рублей, пожертвованныхъ на сей предметъ, по указанію о. смотрителя училища, Почетнымъ Блюстителемъ училища потомственнымъ почетнымъ гражданиномъ Павломъ Николаевичемъ Лещинскимъ. Въ докладѣ Правленія училища, между прочимъ, сообщается съезду, что на средства, пожертвованныя г. Лещинскимъ сдѣлана капитальная перестройка отхожихъ мѣстъ;

деревянные полы замѣнены плиточными на каменныхъ сводахъ съ рельсами, устроены вмѣсто двухъ четыре писсуара и въ каждомъ отдѣльнымъ ватерклозетѣ вмѣсто четырехъ поставлено по пяти приборовъ по промывной системѣ; кромѣ сего въ каждомъ помѣщеніи вмѣются отъемные гуттаперчивые рукава для промывки половъ, и среди послѣднихъ установлены сточныя трубы.

Справка. Вечерн. засѣд. 1899 г. № 2 п. 2. Просить Правленіе училища озаботиться проведеніемъ водопровода въ квартиры смотрителя и его помощника съ приспособленіемъ ватерклозетовъ при нихъ по промывной системѣ; кромѣ сего просить Правленіе училища представить будущему съѣзду смѣту на приспособленіе всѣхъ училищныхъ ватерклозетовъ по промывной системѣ.

Постановили: выразить Почетному Блюстителю училища, потомственному почетному гражданину Павлу Николаевичу Лещинскому, сердечную признательность и благодарность Съѣзда духовенства за сдѣланные имъ щедрыя пожертвованія на благоустройство Сумскаго духовнаго училища.

4. Слушали прошеніе бывшего учителя Сумскаго духовнаго училища Георгія Левитскаго объ оставленіи ему пособія въ размѣрѣ 50 рублей, выдававшегося ему Правленіемъ училища, съ утвержденія Его Высокопреосвященства, съ 1896 года на воспитаніе его сына въ гимназіи до окончанія курса оной; въ прошеніи г. Левитскаго сообщается, что сынъ его въ настоящемъ году окончилъ гимназію. Постановили: въ виду недостаточности училищныхъ средствъ отказать въ выдачѣ просимаго пособія.

5. Слушали прошеніе діакона села Марковки, Лебединскаго уѣзда, Іоанна Лободина о прощеніи ему долга училищу въ количествѣ 60 рублей, и объ ограниченіи годового взноса за содержаніе его сына, родившагося въ свѣтскомъ званіи отца, въ училищномъ общежитіи съ 210 рублей на 100 руб. Постановили: Въ виду бѣдности діакона Лободина простить ему училищный долгъ—60 руб., въ ограниченіи-же годового взноса за содержаніе его сына родившагося въ свѣтскомъ званіи отца, происходящаго изъ свѣтскаго званія, отказать.

6. Слушали прошеніе помощника смотрителя священника Іакова Матусевича о назначеніи ему пособія, каковое выдавалось и его предшественникамъ. Постановили: Въ виду скудости училищныхъ средствъ въ настоящее время отказать въ просимомъ пособіи. На семъ журналѣ резолюція Его Высокопреосвященства: „Сентября 27-го. Утверждается“.

№ 2. Вечернее засѣданіе того-же сентября.

Уполномоченные отъ духовенства Сумскаго училищнаго округа въ числѣ десяти (10) человекъ, прибывъ въ собраніе въ 6 час. вечера.

1. Слушали докладъ временно-ревизіоннаго комитета о повѣркѣ прихода и расхода суммъ по содержанію училища за 1899 годъ и объяснительную записку Правленія училища по сему же предмету. Постановили: принять къ свѣдѣнію.

2. Слушали докладъ Правленія объ окончаніи срока службы членовъ Правленія отъ духовенства протоіереевъ: Василія Ѳедорова и Павла Клементьева. Постановили: выразить признательность съѣзда духовенства протоіереямъ Ѳедорову и Клементьеву за ихъ многолѣтніе и весьма полезныя труды по обязанностямъ членовъ Правленія со внесеніемъ сего въ ихъ послужные списки, о чемъ почтительнѣйше ходатайствовать предъ Его Высокопреосвященствомъ; затѣмъ приступили къ избранію членовъ Правленія посредствомъ закрытой баллотировки, при чемъ оказались избранными: протоіерей Николай Фесенковъ большинствомъ 8 противъ 2, священникъ Іоаннъ Браиловскій большинствомъ 9 противъ 1—членами Правленія; священники: Алексѣй Станиславскій и Митрофанъ Краснѣй—единогласно кандидатами къ членамъ Правленія.

3. Слушали докладъ Правленія объ окончаніи срока службы членовъ ревизіоннаго комитета священниковъ: Филарета Григоровича, Платона Сорочинскаго и Александра Церковницкаго. Постановили: выразить признательность съѣзда за усердную службу по должности членовъ ревизіоннаго комитета священникамъ Филарету Григоровичу, Платону Сорочинскому и Александру Церковницкому; затѣмъ посредствомъ закрытой баллотировки избрали: священникъ Алексѣя Артюховскаго большинствомъ 9 противъ 1, священникъ Платона Сорочинскаго большинствомъ 8 противъ 2, священникъ Виктора Флоринскаго большинствомъ 9 противъ 1, членами ревизіоннаго комитета,—священниковъ: Александра Бѣляева большинствомъ 8 противъ 2, Павла Хижнякова большинствомъ 6 противъ 4,—кандидатами къ членамъ ревизіоннаго комитета. Баллотировочныя листы объ избраніи членовъ Правленія и ревизіоннаго комитета и кандидатовъ къ нимъ при семъ прилагаются.

4. Съѣздъ имѣетъ сужденіе по вопросу объ уменьшеніи числа блюдъ обѣденныхъ съ 3-хъ на 2 и объ установленіи вмѣсто уменьшаемаго блюда горячаго завтрака для учениковъ между 2-мъ и 3 уроками. Постановили: Просить Правленіе училища сдѣлать распоряженіе объ учрежденіи для учениковъ завтрака вмѣсто третьяго

объденнаго блюда, если окажется возможнымъ это сдѣлать, не прибѣгая къ повышенію платы за содержаніе въ училищномъ общежитіи.

5. Съѣздъ духовенства считаетъ пріятнымъ долгомъ отмѣтить отлично усердную и полезную для благоустройства училища дѣятельность отца смотрителя священника Аркадія Грузова; въ настоящее время хозяйство училища во всѣхъ частяхъ найдено съѣздомъ духовенства въ образцовомъ порядкѣ; учрежденное по пинціативѣ о. смотрителя братство Св. Амвросія Медиоланскаго оказало матеріальную помощь 37 бѣднѣйшимъ воспитанникамъ училища въ видѣ уплаты за ихъ содержаніе и снабженія одеждою, обувью и учебниками; кромѣ сего о. смотритель умѣетъ привлекать къ пожертвованію на нужды училища благотворителей, отъ которыхъ, какъ извѣстно съѣзду духовенства, такъ часто поступаютъ крупныя пожертвованія. Въ виду чего съѣздъ духовенства считаетъ для себя обязательнымъ долгомъ выразить ему глубокую благодарность съ занесеніемъ сего въ его послужной списокъ.

6. Слушали предложеніе депутата съѣзда священника Іоанна Браиловскаго о выраженіи благодарности съѣзда предсѣдателю онаго протоіерею Николаю Фесенко и дѣлопроизводителю священнику Алексѣю Станиславскому за ихъ труды, понесенныя на съѣздахъ духовенства въ указанныхъ должностяхъ въ теченіе трехъ лѣтъ непрерывно. Постановили: выразить благодарность съѣзда предсѣдателю онаго протоіерею Николаю Фесенко и дѣлопроизводителю священнику Алексѣю Станиславскому за ихъ труды во время съѣздовъ духовенства съ занесеніемъ сего въ ихъ послужные списки.

7. Время будущаго съѣзда назначить на 18-е сентября.

На семъ журналѣ резолюція Его Высокопреосвященства: „Сент. 27. Въмѣсто священника Браиловскаго назначается членомъ Правленія отъ духовенства снова протоіерей В. Фодоровъ, если согласится. Остальное утверждается“.

Записка о засѣданіяхъ Харьковскаго Миссіонерскаго Совѣта: 18—20 августа п. г. съ участіемъ священниковъ изъ зараженныхъ сектантствомъ селеній.

(Продолженіе *).

IX.

По характеру своего ученія скопчество тѣсно связано съ хлыстовствомъ и *раздѣляетъ всѣ главнѣйшія заблужденія послѣд-*

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1900 г. № 18.

няго, противонравственныя воззрѣнія и злусныя дѣянія, съ присоединеніемъ къ хлыстовству своихъ новыхъ, крайне дикихъ и нелѣпыхъ воззрѣній о лицѣ Искупителя в особливаго изувѣрства, выражающагося въ осконленіи. Что касается самаго осконленія, то оно имѣетъ разныя степени. „Первая чистота“, „малая печать“, „сѣсть на пѣлаго коня“—состоятъ въ отрѣзываніи ядеръ „удесныхъ близнать“ и называется ключемъ ада,—это для мужчинъ. Для женщинъ первая чистота состоитъ въ поврежденіи матки и отнятій clitoris. Вторая чистота, царская печать, сѣсть на бѣлаго коня—состоятъ въ отнятій ядеръ и дѣтороднаго члена и называется „ключъ бездны“. У женщинъ на этой ступени отрѣзываются груди, сосцы. Начало осконленія скопцы относятъ ко временамъ І. Христа и Его Апостоловъ. По мнѣнію скопцовъ, ветхозавѣтное обрѣзаніе у евреевъ служило прообразомъ великаго таинства осконленія. Чтобы открыть людямъ вѣрный путь къ чистотѣ и святости, Отецъ Небесный послалъ Своего Сына: освободить людей отъ плотской жизни, и Господь І. Христосъ принялъ осконленіе отъ Іоанна Крестителя, а на тайной вечери Самъ оскопилъ своихъ учениковъ, кромѣ Іуды, который „шелъ удавился“, т. е. женился. Въ наученіи людей осконленію, по мнѣнію скопцовъ, и заключается сущность самаго вскупленія, совершеннаго Господомъ, Котораго поэтому слѣдуетъ точнѣе именовать вмѣсто „Искупителя“—„оскопителемъ“. Когда же люди снова стали предаваться сладострастію, искупитель въ лицѣ крестьянина Селиванова и явился на землю вторично съ тою же цѣлію проповѣдывать осконленіе. Пришедшій во второй разъ искупитель явился въ славѣ, въ царскомъ величіи, какъ обѣщалъ Селивановъ, и былъ не кто иной, какъ Императоръ Петръ III Федоровичъ. Противъ него былъ сдѣланъ заговоръ, но вмѣсто него былъ убитъ оденъ часовой, а „государь—батюшка“ успѣлъ скрыться. Рожденіе „государя—батюшки“ было славное и чудное. Онъ родился отъ чистой и непорочной дѣвы—Елизаветы Петровны, которая также оставила престолъ и скрылась подъ именемъ хлыстовской богородицы Акулины Ивановны въ Орловской губерніи. Селивановъ умеръ въ 1832 году, но скопцы продолжаютъ вѣрить, что ихъ искупитель живъ въ Иркутской сторонѣ и прійдетъ оттуда со славою, и въ Петербургѣ сотворитъ страшный судъ, послѣ котораго настанетъ вѣчное царство скопцовъ. Частнѣе *спроученіе скопцовъ*, состоятъ въ слѣдующемъ. Скопцы вѣрятъ, что и въ настоящее время Богъ воплощается въ человѣкѣ подобно тому, какъ онъ воплотился во Христѣ. Но прежнее воплощеніе Господа имѣло значеніе только для того времени, а для настоящаго

времени вмѣютъ значеніе нынѣшнія боговоплощенія,—воплощенія Бога въ скопцахъ. Воплощенія эти происходятъ посредствомъ духовнаго наученія въ скопческой вѣрѣ, такъ что научившій кого-либо скопецъ называется отцомъ наученнаго, а самое наученіе понимается какъ богорожденіе. Степень божественности, получаемая каждымъ скопцомъ чрезъ наученіе скопческой вѣрѣ, бываетъ различна у различныхъ лицъ и зависитъ отъ степени усвоенія и, такъ сказать, проницновенія каждаго тайнами вѣры, и отъ нравственнаго совершенства каждаго, такъ что одинъ скопецъ, по степени воплощенія въ немъ божества, вмѣетъ достоинство Бога Отца, другой—Сына Божія, третья—Богородицы и проч. Для достиженія этихъ высшихъ степеней соединенія человѣка съ божествомъ или боговоплощенія, у скопцовъ служатъ средствами—молитва и особенно—посты, въ видѣ воздержанія отъ употребленія мясной пищи, спиртныхъ напитковъ и куренія табаку. Неупотребленіе мясной пищи стоитъ въ связи съ вѣрованіемъ скопцовъ, что по смерти человѣка душа его, для очищенія отъ грѣховъ, переселяется въ тѣла разныхъ животныхъ, пока снова не входитъ въ тѣло человѣка—скопца, гдѣ она становится болѣе чистой и святой. Скопецъ гнушается мяса животныхъ, представляя, что, быть можетъ, въ томъ самомъ кускѣ, который онъ сталъ бы ѣсть, нѣкогда жила душа одного изъ его братьевъ. Въ основныхъ своихъ понятіяхъ, каковы понятія о постоянныхъ перевоплощеніяхъ божества и о переселеніи душъ изъ человѣка въ животныхъ и обратно, скопческая секта въ строгомъ смыслѣ слова не есть секта христіанская, а скорѣе представляетъ собою смѣсь грубаго язычества съ пантеизмомъ. Изъ христіанства она позаимствовала только нѣкоторыя слова, но взвратила понятія этихъ словъ. Поэтому естественно, что къ чисто христіанскимъ понятіямъ—къ ученію Православной церкви,—скопческая секта стала въ отношеніе отрицательное и отвергла все это ученіе вполнѣ, безъ исключенія. Если же скопцы и исполняютъ нѣкоторые обряды Православной церкви, то дѣлаютъ это лицемѣрно, не желая подвергаться преслѣдованію за разрывъ съ церковію. Такъ, они большею частію посѣщаютъ православныя храмы, говѣютъ и причащаются, но только для вида; на самомъ же дѣлѣ отвергаютъ всѣ обряды и таинства Православной церкви. Въ домахъ своихъ они также для вида вмѣютъ православныя иконы, а на самомъ дѣлѣ иконопочтаніе и почитаніе святыхъ отвергаютъ и считаютъ идолопоклонствомъ. Даже о лицѣ Господа І. Христа скопцы учатъ, что онъ былъ обыкновенный, смертный человѣкъ, послужившій нравствен-

нымъ законоучителемъ для своего времени, а не Упостасный, Сынъ Божій. Не вѣруя въ божественность Христа, скопцы отвергаютъ и всѣ Его чудеса, свидѣтельствующія о Его божественной силѣ, и потому объясняютъ всѣ евангельскія чудесныя сказанія въ смыслѣ аллегорическомъ, т. е. такъ, что, напримѣръ, исцѣленіе Господомъ хромыхъ, слѣпыхъ, воскрешеніе мертвыхъ и проч. будто бы означаютъ не дѣйствительные факты, а лишь наученіе Христомъ людей добродѣтельной жизни. Вообще же всю Библию скопцы толкуютъ превратно, въ смыслѣ иносказательномъ, и не признаютъ ее Откровеніемъ Божиимъ, разъ навсегда даннымъ людямъ отъ Бога для руководства въ истинной вѣрѣ и жизни. Такимъ руководствомъ они считаютъ наставленія своихъ полуграмотныхъ учителей или главарей секты.

Отвергнувъ догматы Православной церкви и весь культъ церковный, скопцы имѣютъ свой собственный культъ, который стараются содержать въ большой тайнѣ ото всѣхъ, непосвященныхъ въ ихъ секту. Богослужебный культъ скопцовъ сосредоточивается въ ихъ религіозныхъ собраніяхъ, которыя происходятъ въ обыкновенныхъ крестьянскихъ домахъ подъ руководствомъ „кормщиковъ“ или начальника собранія и „кормщицы“, именуемой у скопцовъ „богородицею“, которой какъ и кормщику или главарю секты, скопцы воздаютъ особыя почести. Самые собранія или моленія состоятъ изъ чтенія и толкованія Св. Писанія и изъ пѣнія нѣкоторыхъ религіозныхъ пѣснопѣній, составленныхъ большею частію скопческимъ вожаками, а у иныхъ скопцовъ къ этому прибавляются особыя пляски, сходныя съ плясками сектантовъ-хлыстовъ.

Близкое отношеніе къ хлыстовству по религіознымъ воззрѣніямъ и полное сходство въ культѣ имѣетъ повоскопчество или секта духовныхъ скопцовъ. Нередко и миссіонеры и эксперты при вчиненіи судебныхъ дѣлъ противъ сектантовъ духовныхъ скопцовъ отождествляютъ ихъ съ хлыстами. Между тѣмъ повоскопчество составляетъ одну секту съ извѣстною сектою скопцевъ, признающихъ физическое оскотленіе единственнымъ средствомъ спасенія чловѣка (искупленія). Недоразумѣнія эти ведутъ къ вреднымъ для миссіи послѣдствіямъ и содѣйствуютъ живучести столь изуверной секты, которой въ настоящее время не знаетъ кромѣ русскаго ни одинъ христіанскій народъ. Священникъ о. Кутеповъ, авторъ извѣстнаго сочиненія „хлысты и скопцы“, докладывавалъ Казанскому Миссіонерскому съѣзду, что секта новыхъ или духовныхъ скопцовъ возникла въ 70 годахъ нашего столѣтія и мѣстомъ ея происхожденія былъ городъ Галацъ въ Румыніи. Основателемъ

секты считается нѣкто Лисинъ, задавшійся цѣлью поднять нравственный уровень скопчества. Послѣдователи Лисина ведутъ строгій образъ жизни и, повидимому, отрицаютъ фактическое оскотленіе, которое необходимо для спасенія по ученію староскопчества. Но по сообщенію Самарскаго миссіонера о. Матюшинскаго, распространенное въ этой епархіи новоскопчество предписываетъ своимъ членамъ оскотленіе на склонѣ лѣтъ, какъ необходимое для скопца условіе спасенія; откладывается же совершеніе этой операціи подл старость въ тѣхъ видахъ, чтобы не подвергнуться преслѣдованію гражданскаго закона за изувѣрство. Изъ недавняго дѣла о Самарскихъ ново-скопцахъ Толстыхъ обнаружилось, что привлеченные, въ качествѣ обвиняемыхъ, 14 сектантовъ, оказались еще неоскопленными, кромѣ одной старухи 60 лѣтъ. Въ деревнѣ этой скопчество существуетъ съ давняго времени; по судебному приговору скопцы изъ этой деревни были высланы въ закавказскій край, но и до сего времени духовные скопцы Самарской епархіи поддерживаютъ сношеніе съ ссыльными своими односельчанами. Рѣшившихся оскотлиться они посылаютъ въ г. Баку, гдѣ скопчество имѣетъ прочную организацію и искусныхъ въ операціи оскотленія мастеровъ.

Оренбургскій миссіонеръ г. Головкинъ докладывалъ тому же съѣзду, что, по его наблюденіямъ, скопчество изъ среды духовныхъ скопцовъ имѣетъ главнымъ образомъ своихъ разлѣзшихъ миссіонеровъ—распространителей и особыхъ мастеровъ, для производства операціи оскотленія. Оренбургскіе духовные скопцы вѣрують, что только оскотленные войдутъ въ царство небесное, такъ что хотя бы сектанты эти и не были оскотлены, но непременно должны быть подвергнуты этой операціи, которая является прямымъ послѣдствіемъ ихъ изувѣрнаго ученія.

Въ извѣстномъ Тамбовскомъ процессѣ о новыхъ скопцахъ привлекался моршанскій скопецъ Плотичинъ, при чемъ оказалось, что главарь этой секты оскотленъ былъ лишь въ глубокой старости.

Членъ Съѣзда В. М. Скворцовъ сообщаетъ, что въ извѣстномъ ему, по обязанностямъ эксперта, недавнемъ процессѣ о Чернскихъ скопцахъ Тульской епархіи, всѣ активные дѣятели по распространенію лжеученія этой изувѣрной секты были „духовными скопцами“, называемыми тамъ „сухолюбями“. Главный пророкъ общины былъ самъ не оскотленъ, хотя жена его имѣла большое оскотленіе (обрѣзаніе груди)—богородица скопческая также была оскотлена. Не оскотленныхъ въ общинѣ было около половины членовъ секты, прочіе же имѣли малыя и большія нечаты. Оскотленные и неоскопленные

одинаково раздѣляютъ всѣ догмы ученія скопчества, участвуютъ совмѣстно на радѣніяхъ и составляютъ одну, тѣсно сплоченную общину. Судъ призналъ виновными въ скопествѣ всѣхъ членовъ общины, но палата всѣхъ „духовныхъ скопцевъ“ признала не виновными по ст. 201 улож. Между тѣмъ послѣдніе по существу дѣла, какъ пропагандисты, играютъ активную роль. Физическіе же скопцы, сосланные въ Якутскъ, лишь несчастныя жертвы фанатизма духовныхъ скопцовъ.

Въ дальнѣйшихъ сообщеніяхъ выяснился цѣлый рядъ вышеуказанныхъ недоразумѣній, допускаемыхъ судебными учрежденіями, консисторіями и духовными экспертами, въ виду отсутствія признаковъ фактическаго оскотленія у послѣдователей ново-скопчества или духовныхъ скопцовъ. Съѣздъ пришелъ къ заключенію, что отнюдь нельзя смѣшивать духовныхъ скопцовъ съ хлыстами; главнымъ признакомъ непринадлежности новоскопцевъ къ хлыстовскимъ кораблямъ должно служить отсутствіе гнуснаго разврата въ корабляхъ новоскопцовъ.

На основаніи сообщенныхъ свѣдѣній и наблюденій специалистовъ и миссіонеровъ, ученіе новоскопчества, будучи тождественно по воззрѣніямъ своимъ съ догматами старо-скопчества, заключаетъ требованіе обязательнаго оскотленія, которое послѣдователь духовнаго скопчества рано или поздно долженъ совершить надъ собою, а потому Казанскій съѣздъ призналъ духовное скопчество въ равной мѣрѣ вредною сектою какъ и старо-скопчество, и просилъ г. Оберъ-Прокурора Св. Синода войти съ ходатайствомъ къ кому слѣдуетъ о распространеніи на послѣдователей секты „духовныхъ скопцовъ“ дѣйствія статей 201 и 203, I ч. улож. о наказ., а равно и объ измѣненіи редакціи послѣдней статьи, во второй ея половинѣ, слѣдующимъ образомъ: „лица, принадлежащія къ сектамъ, ученіе коихъ вызываетъ изувѣрныя дѣйствія, хотя бы сами эти лица еще и не обнаружили изувѣрства“ 1).

Въ основѣ нравственнаго ученія скопчества, какъ и хлыстовства лежатъ *дуализмъ* или ученіе о двухъ началахъ—добромъ и зломъ: духъ есть начало доброе, чистое, непорочное, заслуживающее заботъ и вниманія; тѣло же—начало злое,—созданіе діавола; оно грѣховно и нечисто, забота о немъ есть служеніе грѣху, угожденіе сатанѣ. Отсюда зановѣдь христіанскую объ умерщвленіи грѣховныхъ стремленій сектанты понимаютъ въ грубомъ, буквальномъ смыслѣ—умерщвленіе тѣла. Плоть, т. е. естественныя потребности тѣлесной природы, особенно же стремленіе къ продолженію рода,

1) Дѣян. Каз. Мисс. Съѣзда. М. В. Свворцовъ.

какъ источника бѣдствій и страданій человѣка, должна быть умерщвляема *всевозможными средствами* для того, чтобы заключающаяся въ тѣлѣ душа могла безпрепятственно достигнуть своего назначенія.

Изъ такого взгляда вытекаютъ и заповѣди этихъ сектъ: не пить хмѣльнаго, не ѣсть мяса, не жениться; отсюда же первыми добродѣтелями у сектантовъ являются: воздержаніе, трудъ и постъ. То же значеніе умерщвленія плоти имѣютъ между прочимъ и радѣнія, которыя у скопцовъ совершенно тождественны съ хлыстами.

Но несомнѣнно, что истинно-христіанское ученіе слишкомъ далеко отъ того ложнаго дуализма, который смотритъ на все мірское, матеріальное—какъ на нѣчто само по себѣ враждебное тому высокому духовному служенію, къ какому призывается человѣкъ въ христіанствѣ. Истинному христіанину долженъ быть совсѣмъ чуждъ тотъ взглядъ, что матерія и все, имѣющее чувственный характеръ, есть нѣчто само по себѣ „нечистое“, отъ чего нужно, насколько можно, удалиться. Извѣстно, что Ап. Павелъ въ своемъ посланіи къ церкви колосской съ особенною силою предостерегаетъ колоссянъ противъ лжеученія, признавашаго матерію вообще и тѣло въ особенности чѣмъ-то такимъ, чему внутренне присуще зло. Онъ въ самой основѣ опровергаетъ (Колос. 1, 15—17, 18) гностическій дуализмъ и доказываетъ, что матерія сама по себѣ не есть зло; что чрезъ воплотившееся Слово Иисуса Христа освящается вся вселенная не только въ ея существующемъ состояніи, но и въ самой матеріи и ея сущности, такъ что нѣтъ ничего внутренне враждебнаго святости ни въ матеріи, ни въ тѣлѣ человѣка. По ученію апостола, чувственный міръ, тѣло человѣка и всѣ вообще матеріальныя условія человѣческой жизни не суть что либо враждебное по отношенію къ духу, что либо противоборствующее его высшимъ стремленіямъ, что либо по себѣ злое и нечистое. Напротивъ, по ученію апостола *всякое твореніе Божіе хорошо* (1 Тим. IV, и) *для чистыхъ все чисто* (Тим. 1, 15) *и нѣтъ ничего въ себѣ самомъ нечистаго* (Римл. XIV, 14); *все человеку позволительно, если только ничто не будетъ обладать имъ* (1 Кор. VI 12).

Мы уже знаемъ, что основатель скопчества Селивановъ, доискиваясь причины нравственнаго разложенія хлыстовъ, будучи проникнутъ въ своихъ религіозно-нравственныхъ воззрѣніяхъ ложнымъ дуализмомъ, пришелъ къ заключенію, что причина упадка нравственности между хлыстами заключается всецѣло въ *плотскихъ пожеланіяхъ*. Не будь плотскихъ пожеланій, не было бы и разврата; человѣкъ сдѣлался бы безстрастнымъ, подобнымъ ангеламъ.

Понимая же въ грубомъ и буквальныйномъ смыслѣ слово Спасителя: *если же правый глазъ твой соблазняетъ тебя, вырви и брось отъ себя* (Мѡ. 5, 29), Селвановъ пришелъ къ убѣжденію, что единственное средство освободиться отъ нравственнаго зла заключается въ оскотленіи. Подтверженіемъ истинности такого убѣжденія для служатъ слѣдующія слова Спасителя: *„есть скопцы, которые изъ чрева матерняго родились такъ; и есть скопцы, которые оскотлены отъ людей; и есть скопцы, которые сдѣлали себя скопцами для царствія небснаго* (Мѡ. 19 12).

Но дѣйствительно ли вышеприведенныя слова Спасителя слѣдуетъ понимать въ буквальныйномъ смыслѣ; дѣйствительно ли они могутъ служить основаніемъ ученія о необходимости для нравственнаго усовершенствованія оскотленія? Нѣтъ, рѣчь Спасителя здѣсь вносказательная. Послушаемъ какъ понимаютъ ихъ святые отцы и учителя церкви. Окомъ и рукою правою, говоритъ св. Исидоръ Пелусіотъ, Христосъ наименовалъ близость зъ намъ друзей и преданныхъ намъ; за ихъ благорасположеніе искренно содѣйствовать намъ назвалъ именами тѣхъ членовъ, которыми приводимъ въ исполненіе, что намъ пріятно. Посему, какъ скоро кто либо изъ насъ дѣлается виновникомъ соблазна, погрязнетъ въ какомъ либо грѣхѣ, который и насъ подвергаетъ укоризнѣ, и ему приносятъ безчестіе, надлежитъ отсѣчь такого; иначе и ты подобно ему, утратишь тѣлесную чистоту. Ту же мысль выражаетъ и блаженный Феодоритъ. Святой Златоустъ говоритъ: „Спаситель произвесь означенныя слова не о членахъ. Онъ нигдѣ не осуждаетъ плоти, но вездѣ обвиняетъ развращенную волю. Не глазъ твой смотритъ, но чрезъ него умъ в сердце. Если бы І. Христосъ говорилъ о членахъ, то не объ одномъ бы глазѣ сказалъ и при томъ не о правомъ только, но объ обоихъ. И такъ, почему Спаситель упомянулъ только о *правомъ* глазѣ и о *правой* рукѣ? Дабы ты зналъ, что рѣчь идетъ не о членахъ“. „Исторгнемъ у себя соблазняющее око, но не чувственное (ибо и слѣпые прелюбодѣйствуютъ), а мысленное“ (Апок. 13).—Правый *глазъ* и *правая рука* суть самые полезныя члены и самые дорогіе органы нашего тѣла и они служатъ здѣсь *символами* всего драгоцѣннаго для насъ, которымъ мы должны пожертвовать ради того, чтобы искоренить страсть,—что бы это драгоцѣнное ни было: люди ли, привязанности ли, удовольствія ли; если они ведутъ къ соблазну и паденіямъ, ихъ должно удалить, ими надобно пожертвовать для искорененія страсти.

Св. ап. Павелъ въ своемъ посланіи къ колоссянамъ (гл. 3, 5) со всею опредѣленностію показываетъ, что подъ умерщвленіемъ

удовъ, *яже на земли* не разумѣются уды тѣла, а худыя страсти, которые и должны отсѣчь, и не мало не жалѣя. виѣшняго нашего человѣка“. „Умертвите земные члены ваши: блудъ, нечистоту, страсть, злую похоть и любостыжаніе, которое есть идолослуженіе (Колос. 3, 5). Св. церковь усѣкателей удовъ тѣлесныхъ, какъ нечестиво мыслящихъ, снова не иначе принимаетъ, какъ съ преличною эпитиміею, „Самъ себя оскотившъ, да не будетъ принятъ въ клиръ; самоубійца бо есть и врагъ Божія созданія (Прав. ап. 22). Мірянинъ, себя самаго оскотившій, на три года отлученъ онъ да будетъ отъ таинствъ, ибо навѣтникъ есть своей жизни (Прав. 24)..“

Какъ же понимать слова Спасителя, сказанныя о скопцахъ (Мѡ. 19, 12—13). Что значить оскопить себя ради царствія Небеснаго? Значить *посредствомъ борьбы съ плотскою похотью достигнуть такого состоянія, когда перестаетъ давать себя чувствовать похоть полового влеченія*. А что здѣсь разумѣется не самопроизвольное тѣлесное оскотленіе себя, это ясно показываетъ связь рѣчи: потерю члена тѣла можетъ „вмѣстить“ (т. е. вынести) всякій, — для этого не нужно даже особеннаго желанія и расположенія лишь бы операція отнятія члена произведена была искусно и силы подвергающагося операціи не были истощены прежде. Если же о тѣхъ, которые сдѣлали сами себя скопцами ради царствія небеснаго, сказано, что это дѣйствіе доступно не для всѣхъ не всѣ его вмѣщаютъ, что оно доступно только тѣмъ, коимъ дается какъ даръ — имже дано есть, и даже изъ тѣхъ, кому дано, можетъ вмѣстить и воспользоваться этимъ даромъ только „могій“, имѣющій на то силу, то очевидно, что все это сказано не о тѣлесномъ оскотленіи, которое можетъ сдѣлано всякимъ острымъ орудіемъ, можетъ быть произведено врагомъ и злодѣемъ, можетъ завлѣсть отъ случая и болѣзни и которое можетъ быть вмѣщено всякимъ. Святые отцы (Златоустъ, Василій Великій) самопроизвольное скопчество прямо называютъ дьявольскимъ изобрѣтеніемъ („Любовь“ Дѣя. 577), а правила св. апостоловъ и вселенскихъ соборовъ относятъ самопроизвольство скопцовъ къ разряду самоубійць и подвергаютъ ихъ церковному отлученію (Прав. ап. 22). Св. Златоустъ такъ объяснялъ смыслъ этихъ словъ Спасителя: „Когда І. Христосъ говоритъ: „скопшиа себѣ“, то подъ симъ не разумѣеть отсѣченіе членовъ, но встребленіе злыхъ помысловъ; ибо отсѣкшій членъ подвергается проклятію, какъ говоритъ ап. Павелъ (Гал. 5, 12). Пожеланія наши отсѣченіемъ членовъ не только не укрощаются, но еще болѣе раздражаются. (Изъ бесѣд. Злат. на еванг. Матѡ. 7, 2 стр. 65—67).

Есть скопцы отъ утробы матерней,—т. е. люди, которые по природному сложенію не имѣютъ влеченія къ похотямъ; но ихъ цѣломудріе не приносятъ имъ пользы, п. ч. цѣломудріе ихъ не подвергалось искушенію и не доказано опытомъ. Что сдѣлано добраго по естественному стремленію, то не заслуживаетъ одобренія, а что сдѣлано по свободному произволенію, то похвально. Какая честь огню, что жжетъ, или водѣ, что течетъ? (Греч. Бог.).

Есть и такіе, которые оскопляются людьми чрезъ насиліе и искаженіе природы лишены возможности проводить жизнь въ брачномъ союзѣ (евнухи..) и это—не добровольный подвигъ и слѣдовательно—не заслуга: *Оскопляющіе же сами себя ради царствія Божія* суть не тѣ, которые отрѣзываютъ у себя члены, ибо это преступленіе, но тѣ, которые воздерживаются. Понимай и такъ, говорятъ Блажен. Феодоритъ: бываетъ скопецъ отъ природы, т. е. по природному сложенію не склонный къ любострастію; оскопляемый отъ людей есть тотъ, кто удаляетъ отъ себя разженіе плотской похоти вслѣдствіе человѣческаго наставленія; наконецъ оскопляющій самъ себя есть тотъ, кто не по чужому, а по собственному расположенію, добровольно рѣшился на подвигъ цѣломудрія. Таковой очень хорошъ, п. ч. онъ не зависимо отъ другихъ, а самъ произвольно вступаетъ на путь къ царствію небесному. Желая же, чтобы мы добровольно подвизались въ добродѣтели (дѣвства), Господь говоритъ: „могій вмѣстити, да вмѣститъ“. Такимъ образомъ Онъ не принуждаетъ къ дѣвству, не возбраняетъ и брака, но дѣвство предпочитается.

Дѣвство и бракъ.

Требованіе *всеобщаго дѣвства* вело и ведетъ къ нарушенію цѣломудрія и противорѣчить духу ученія Христова, гдѣ дѣвство узаконяется и похваляется какъ высшій подвигъ для избранныхъ, а не какъ всеобщее требованіе. „*Не ость вмѣщаютъ слово сіе, но кому дано*, сказалъ Спаситель. *Кто можетъ вмѣстити, да вмѣститъ* (Мѡ. 19, 11—12). Способность къ безбрачной жизни есть даръ Божій нѣкоторымъ людямъ—даръ, обусловливаемый впрочемъ ихъ доброю волею и хотѣніемъ, почему есть вмѣстѣ и подвигъ съ ихъ стороны. При всеобщемъ безбрачїи не могло бы быть естественнаго распространенія рода человѣческаго, согласно повелѣнію Господа: *раститесь и множитесь и наполняйте землю* (Быт. 1, 28), равно какъ распространенія и поддержанія церкви Божіей на землѣ. (Нельзя же согласиться съ болѣе чѣмъ наивнымъ утверженіемъ скопцовъ, что дѣти будутъ рож-

даться отъ поцѣлуевъ!). Значить доколѣ будетъ существовать смерть, доколѣ долженъ быть и бракъ. Въ виду столь важнаго значенія брака, слово Божіе и правила церковныя строго осуждаютъ, порицающихъ законный бракъ. *Честна женитва во вѣсѣхъ и ложе нескверно*, говоритъ ап. Павелъ (Евр. зач. 333). „Аще кто законный бракъ порокуеть, *да будетъ проклятъ* (толков. на 51 пр. апост.). Христіанское ученіе о бракѣ и безбрачїи обстоятельно изложено апостоломъ Павломъ въ первомъ посланїи къ Коринѳяномъ (7, 1—40). Апостоль говоритъ, что онъ желалъ бы, чтобы всѣ вели такую же безбрачную жизнь, какъ и онъ; но такъ какъ не всѣ могутъ владѣть собою, то онъ совѣтуетъ такимъ лучше вступать въ бракъ, чѣмъ разжигаться (7, 6—9) и такимъ образомъ находить, что супружеское сожитіе даже необходимо во избѣжаніе блуда.—Относительно дѣвства апостоль предлагаетъ свой личный совѣтъ, а не повелѣніе Господа. Предпочтая дѣвство супружеству, но не порицая и брака, апостоль только показываетъ относительное преимущество перваго предъ вторымъ въ томъ, что не вступившіе въ бракъ заботятся объ угожденїи Богу, а оженившіеся стараются угождать супругамъ (25—35). „Но дарованіе дѣвства, говоритъ св. Василій Великій, заключаетъ въ себѣ не то одно, чтобы воздержаться отъ дѣторожденія, весь образъ жизни и самая жизнь и нравы должны быть дѣйствительны, во всякомъ занятїи безбрачнаго не растлѣнность. Можно и словомъ соблудить, и окомъ прелюбодѣйствовать, и слухомъ оскверниться, и въ сердцѣ прїять нечистоту, и немѣренностію въ пищѣ и питїи преступить законы цѣломудрїя“ (въ 1 словѣ о подвижничествѣ).

Идеаломъ нравственнаго совершенства по ученїю скопцовъ служитъ достиженіе полнаго безстрастія, въ этомъ полагается необходимое условіе—вся сущность дѣйствительнаго спасенія. Единственнымъ же средствомъ къ достиженію полнаго безстрастія служитъ оскотленіе, т. е. *уничтоженіе* въ человѣкѣ половыхъ потребностей, половыхъ вистинетовъ. По ихъ ученїю, непременно нужно скопчествомъ спустить жидовскую кровь, а кто не прольетъ крови, тотъ и не спасется. Слѣдовательно, по ученїю скопцовъ, достигнуть спасенія—каждому легко: необходимо только произвести извѣстную операцію, и человѣкъ на всю жизнь обезпеченъ отъ всякихъ искушеній, такъ какъ у него чрезъ это отнимается всякая способность къ половымъ стремленїямъ, слѣдовательно, отнимается возможность грѣшить. Въ чемъ же собственно состоитъ заслуга человѣка въ дѣлѣ спасенія? Въ скоропроходящей физической болѣзни—послѣ совершенной операціи!—Но развѣ такой взглядъ

на дѣло спасенія согласенъ съ христіанскимъ ученіемъ? Всякая добродѣтель, по христіанскому вѣроученію, есть дѣйствіе непремѣнно произвольное, свободное, а не вынужденное необходимостію. Чтобы стяжать добродѣтель, необходимо со стороны человѣка, воздержаніе, подавленіе всѣхъ страстей въ самихъ себѣ, борьба съ нашими злыми склонностями и стремленіями. Иже Христовы суть, говоритъ ап. Павелъ, плоть распяша со страстьми и похотьми (Галат. 5, 24). Если кто хочетъ стяжать добродѣтель, говоритъ Св. подвижникъ Іоаннъ, то не прежде можетъ стяжать ее, какъ когда возненавидитъ противный ей порокъ. Хочешь быть цѣломудреннымъ? возненавидь сладострастіе. Приучи себя къ самоиспытанію и къ воздержанію. Есть люди, отъ природы не могуціе вести брачную жизнь; но это—не подвигъ, не заслуга. Не думайте о себѣ скопцы по природѣ, говоритъ св. Григорій Богословъ, высоко, и. ч. цѣломудріе ваше не подвергалось искушенію и не доказано опытомъ. Что сдѣлано добраго по естественному влеченію, то не заслуживаетъ одобренія, а что сдѣлано по свободному произволенію, то похвально. Какая честь огню, что жжетъ, или водѣ, что течетъ.

Защитники хлыстовъ и скопцовъ приравниваютъ ученіе ихъ о безбрачїи къ монашеству. Но основныя начала ихъ ученія о безбрачїи совершенно отмѣнены отъ основныхъ началъ о монашествѣ. Хлысты считаютъ тѣло злымъ началомъ въ человѣкѣ, дѣтей утѣхой сатаны, а монашество—считаетъ тѣло необходимымъ органомъ нравственнаго развитія и преуспѣянія человѣка въ добрѣ въ земной его жизни, а дѣтей—благоволеніемъ Божиимъ. Извѣстно, что съ самыхъ первыхъ временъ своего появленія монастыри служили разсадниками школьнаго обученія дѣтей.

Секта скопцевъ принадлежитъ къ сектамъ наиболѣе вреднымъ.

1) Отрицая главнѣйшіе догматы христіанства, секта эта проповѣдуетъ грубо языческія заблужденія; въ ихъ ученіи встрѣчаются только слова и выраженія, заимствованныя изъ христіанства, но этимъ словамъ и выраженіямъ сектанты придаютъ свое особое, нехристіанское значеніе. Св. Троица..., Христосъ..., Св. Духъ..., Библия п Евангеліе..., таинства..., судъ, безсмертіе души и т. д. отвергаются. Такимъ образомъ секта эта стремится къ испроверженію господствующей въ Россіи православной церкви и христіанской религіи.

2) Въ основу нравственнаго поведенія и жизни своихъ послѣдователей скопчество поставляетъ притиво-нравственныя *заповѣди своихъ* учителей, произвольно измыслило свои догматы (предсуществованіе душъ, переселеніе душъ воплощенія...) и обряды, соединенныя съ изуверствомъ и гнусными дѣянїями (родѣнія, осконленіе..).

3) Отрицая бракъ и проповѣдая всеобщее безбрачіе, секта эта подрываетъ въ самомъ корнѣ и зародышѣ правильную семейную жизнь, освященную церковію и обеспеченную государственными законами, составляющую самый прочный фундаментъ правильнаго и прочнаго развитія гражданской и государственной жизни. Если бы можно было представить все государство принявшимъ скопческое ученіе и строго логично проводящимъ въ жизни своей основныя начала скопческаго безбрачія, то это государство должно было бы вскорѣ уничтожиться путемъ естественнаго вымиранія; оно и уничтожилось бы, если бы не населялось новыми прозелитами, приобрѣтаемыми пропагандою скопчества.

4) Приучая своихъ послѣдователей воображать себя воплощенными богами, ученіе скопцовъ тѣмъ самымъ способствуетъ необузданному броженію мысли простаго человѣка, располагаетъ простаго человѣка освящать авторитетомъ божества всякую бессмысленную выдумку на почвѣ религіи.

5) Секта эта, будучи релігіозно-нравственною общиною, усвоила себѣ и своеобразныя политическія возрѣнія: она мыслить себя какъ бы особымъ царствомъ въ государствѣ. Скопцы, какъ извѣстно, не считаютъ себя подданными царствующимъ Императоровъ, а считаютъ своимъ законнымъ царемъ императора Петра III Федоровича, онъ же и Селивановъ, о которомъ держится убѣжденіе, что онъ чудеснымъ образомъ остался живъ (вмѣсто него похоронили другое лицо) до настоящаго времени и скрывается въ Сибири; онъ непременно явится въ Россію, когда количество скопцовъ достигнетъ 144000; явится онъ въ славѣ и силѣ. Царствующимъ Императоровъ считаютъ только *временными* царями, *намѣстниками* своего „тайнаго царя“, въ отличіе отъ котораго царствующихъ императоровъ называютъ „*явными царями*“. „Тайный царь“ обратно возьметъ свой царскій престолъ и тогда наставетъ царство „людей Божіихъ“, т. е. скопцовъ. Властей, поставленныхъ явными царями, не считаютъ законными и если имъ подчиняются, то единственно только потому, чтобы они не тѣснили „людей Божіихъ“ и чтобы скорѣе число ихъ достигло 144000; на самомъ же дѣлѣ скопцы отрицаютъ всякое уваженіе къ существующему строю государственной жизни и законамъ и если не обнаруживаютъ этого открытымъ неповиновеніемъ государственнымъ законамъ, то дѣлаютъ это лишь изъ боязни строгаго наказанія.

Само собою разумѣется, что относительно скопческой секты не должно быть в рѣчи о вѣротеривности, такъ какъ она подрыв-

заеть самыя основы человѣческаго общежитія. При самой широкой свободѣ ни одно цивилизованное общество не можетъ терпѣть эту секту.

Съ точки зрѣнія юридической скопчество есть преступленіе, преслѣдуемое закономъ—закономъ, специально для этого установленнымъ, закономъ строгимъ, который караетъ *членовредительство*, въ высшей степени вредное и опасное, имѣющее цѣлью уничтожать въ человѣкѣ половыя потребности, половыя инстинкты и функціи и, такимъ образомъ, уничтожать возможность дѣторожденія,—слѣдовательно, скопчество, съ точки зрѣнія закона, есть членовредительство, за которое отвѣтственность усиливается въ законѣ потому, что это есть дѣйствіе фанатизма и отступленія отъ религіи.

Законоположенія о скопцахъ.

Всѣ *законоположенія* о скопцахъ сводятся къ слѣдующимъ 5 пунктамъ: 1) всякій, оскотившій себя, наказывается ссылкой въ Восточную Сибирь; 2) всякій, найденный оскотленнымъ, если не уважетъ оскотителя, считается оскотившимъ себя самъ и ссылается въ Восточную Сибирь; 3) всякій, оскотляющій другихъ, подвергается ссылкѣ въ каторжныя работы на срокъ до 6 лѣтъ; 4) хозяинъ скопецъ, держащій у себя другихъ, не обозначенныхъ въ паспортѣ скопцами, считается оскотившимъ ихъ и подвергается наказанію какъ оскотитель; 5) наконецъ, тотъ, кто распространяетъ скопческую ересь и совращаетъ въ оную другихъ, подвергается, по 197 ст. улож. ссылкѣ въ отдаленныя мѣста Восточной Сибири.

В. Давыденко.

(Продолженіе будетъ).

Педагогическіе курсы для учителей одноклассныхъ церковно-приходскихъ школъ въ г. Харьковѣ въ 1900 г.

(Продолженіе *).

Касательно собственно методики Закона Божія о. лекторомъ были сдѣланы существеннѣйшія указанія объ общемъ характерѣ и формѣ преподаванія Закона Божія, о распредѣленіи учебнаго матеріала Закона Божія въ одноклассной церковной школѣ, о наилучшихъ способахъ и приѣмахъ преподаванія Священной Исторіи, молитвъ, катихизиса и объясненія Богослуженія

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1900 г. № 18.

Методическія указанія относительно вышеуказанныхъ предметовъ Закона Божія иллюстрировалось на курсахъ уроками образцовымъ и пробными. О. лекторъ сдѣлалъ предметомъ своего образцоваго урока (съ старшимъ отдѣленіемъ школы при курсахъ) наиболѣе простое и естественное объясненіе катихизиса при помощи Свящ. Исторіи. Воспроизведши съ дѣтьми соотвѣтствующіе факты изъ Ветхаго и Новаго Завѣта, о. лекторъ объяснилъ имъ первый членъ сивбола вѣры и научилъ дѣтей связно рассказывать содержаніе его. На пробныхъ урокахъ (съ первымъ и среднимъ отдѣленіями школы) одинъ курсистъ, діаконъ Ковалевскій, подъ руководствомъ о. лектора методически правильно разучилъ съ дѣтьми священно-историческое событіе сошествія Св. Духа на Апостоловъ, другой же, діаконъ Брайловскій, съ этимъ отдѣленіемъ школы объяснилъ ва основѣ священно-историческаго повѣствованія молитву Св. Духу. Курсистами были усмотрѣны нѣкоторые недостатки въ урокахъ пробныхъ, особенно второмъ, но были ими же самими объяснены основательно и всесторонне, и сдѣланы были методическіе выводы правильные, что дало о. лектору право положительно надѣяться, что методика Закона Божія курсистами была усвоена удовлетворительно и будетъ съ успѣхомъ приложена къ дѣлу.

Сверхъ всего этого курсисты подъ руководствомъ о. лектора практически знакомились съ главнѣйшими основаніями церковно-богослужебнаго устава.

Въ занятіяхъ (какъ теоретическихъ, такъ и практическихъ) на педагогическихъ курсахъ особенное вниманіе было отдано церковному пѣнію, какъ одному изъ важнѣйшихъ и труднѣйшихъ предметовъ обученія въ начальной школѣ. Ему было посвящено 52 учебныхъ часа въ младшей группѣ и 50 часовъ въ старшей, полагая въ томъ числѣ 15 уроковъ хороваго пѣнія, 12 уроковъ скрипичной игры для желающихъ и 2 образцовыхъ урока по обученію дѣтей пѣнію на самой первой ступени.

Предъ началомъ учебныхъ занятій по предмету церковнаго пѣнія учителямъ и учительницамъ было произведено предварительное испытаніе съ цѣлью раздѣленія ихъ на двѣ группы—старшую и младшую. Дѣленіе курсистовъ на двѣ группы по степени ихъ пѣвческихъ познаній было сдѣлано путемъ.

опроса каждого изъ нихъ, какими познаніями онъ обладаетъ. Курсистовъ спрашивали, имѣютъ ли они знакомство съ нотами и музыкальными ключами, знаютъ ли интервалы, устройство гаммы, умѣютъ ли читать ноты, насколько знакомы съ регентскимъ искусствомъ и кто, наконецъ, состоялъ или состоитъ регентомъ. По испытаніи оказалось, что около 15 учителей состоятъ регентами мѣстныхъ хоровъ и 20 человекъ *) обладаютъ удовлетворительными свѣдѣніями въ хоровомъ пѣніи, общей теоріи пѣнія и элементарной гармоніи, которые были зачислены въ старшую группу. Остальные 61 были зачислены въ младшую группу.

Общая задача относительно всѣхъ вообще слушателей курсовъ старшей и младшей группы сводилась частнѣе къ тому, чтобы пополнить и привести въ систему знаній курсистовъ въ церковномъ пѣніи, или частнѣе: а) научить пѣть по церковнымъ (квадратнымъ) и итальянскимъ нотамъ; б) научить пѣть по нотамъ главнымъ мелодіямъ и такимъ образомъ изучить все осмогласіе московскаго напѣва; в) сообщить элементарныя свѣдѣнія изъ теоріи пѣнія въ связи съ элементарными свѣдѣніями изъ гармоніи, поскольку свѣдѣнія изъ гармоніи необходимы при организаціи хора и управленіи имъ и, наконецъ, г) преподавать слушателямъ курсовъ методическія указанія о преподаваніи пѣнія въ школахъ въ связи съ ознакомленіемъ ихъ съ регентскимъ искусствомъ для устройства церковныхъ хоровъ.

Что касается самаго содержанія преподаванія церковнаго пѣнія на курсахъ, то оно точно и обстоятельно изложено въ „Программѣ о временныхъ педагогическихъ курсахъ, почему мы и не останавливаемся на подробномъ его изложеніи.

На ряду съ преподаваніемъ курсистамъ старшей группы элементарной теоріи и гармоніи музыки особенно вниманіе преподавателя Ведринскаго было обращено на ознакомленіе ихъ съ правильнымъ устройствомъ хора въ самомъ началѣ его образованія. Для этой цѣли имъ были взяты дѣти изъ

*) Протопоповъ Леонтій, Протопоповъ Павелъ, Любичъ Косма, Яковлевъ Александръ, Рудневъ Кирилль, Торанскій Григорій, Цуруновъ Александръ, Момоть Григорій, Черенковъ Семень, Рубинскій Павелъ, Масловъ Иванъ, Иванчикій Константинъ, Бѣллевъ Макарій, діакопъ, Иванченко Михаилъ, Царевскій Василій, Семаковъ Иванъ, Новгородскій Феодоръ, Шепелевскій Іуліанъ, Крпницкій Александръ, Орленко Зинаида.

образцовой школы при курсахъ и въ присутствіи курсистовъ произведено было испытаніе дѣтскихъ голосовъ. Сдѣлавши распределеніе дѣтскихъ голосовъ на дискантовъ и альтовъ, Ведринскій распредѣлилъ и самихъ курсистовъ по голосамъ на басовъ и теноровъ для составленія полнаго хора. Вслѣдъ затѣмъ было приступлено, въ присутствіи курсистовъ, къ упражненіямъ въ систематическомъ порядкѣ на звукъ *a* съ указаніемъ всѣхъ правилъ постановки голоса какъ для дискантовъ, такъ равно и для альтовъ, какъ на низкихъ, такъ на среднихъ и на верхнихъ тонахъ. Точно такія же упражненія были продѣланы самими курсистами для того, чтобы они по собственному опыту ознакомились съ подготовкой неопытныхъ въ большинствѣ случаевъ голосовъ взрослыхъ. Когда въ продолженіе нѣкотораго времени преподаватель достигъ полнаго развитія дѣтскаго слуха, продолжительной тягучести и чистоты звуковъ и когда курсисты ознакомились съ закрытыми и открытыми звуками, онъ перешелъ къ совмѣстному упражненію дѣтей и курсистовъ и къ изученію гаммы *do* мажоръ, при чемъ руководствомъ служили упражненія Рожнова.

Проходя съ дѣтьми гамму, преподаватель совмѣстно съ курсистами знакомилъ дѣтей съ цѣльными тонами и полутонами, нотной системой, размѣромъ, съ постепеннымъ переходомъ отъ тихаго звука къ громкому и наоборотъ. Одновременно съ этимъ курсисты были ознакомлены съ постановкой голосовъ баса и тенора; при этомъ было обращено особенное вниманіе на подробное объясненіе діафрагмы, какъ на мускулъ, играющій важную роль въ правильности постановки голоса. При этомъ каждый курсистъ подъ наблюденіемъ преподавателя упряжнялъ свой голосъ въ правильномъ пѣніи настолько, чтобы могъ передать умѣнье всѣмъ голосамъ, будущимъ въ его хорѣ. Затѣмъ дѣти упражнялись въ элементарныхъ понятіяхъ по пѣнію, какъ-то: въ изученіи діезовъ, бемолей, бекаровъ, въ пѣніи терціи, кварты, квинты и наконецъ, шли упражненія въ хроматической гаммѣ, что продѣлывали также и сами курсисты.

Къ концу учительскихъ курсовъ, учителя увидѣли передъ собой совершенно правильно организованный хоръ, подготовленный настолько, что была полная возможность приступить къ изученію простаго придворнаго пѣнія Божеств. Литургіи.

Курсисты упражнялись въ регентованіи на этомъ хорѣ и въ заключеніе курсовъ была пропѣта вышеупомянутымъ хоромъ обѣдя придворнаго напѣва, подъ управленіемъ одного изъ учителей. Пройденная на курсахъ программа настолько принесла пользы курсистамъ старшей группы, что въ концѣ концовъ въ каждомъ изъ нихъ можно было видѣть опытнаго, толковаго и увѣреннаго регента, который принесетъ несомнѣнную пользу не только деревенскому, но и городскому хору.

В. Давыденко.

(Продолженіе будетъ).

Епархіальныя извѣщенія.

Священникъ церкви м. Базалѣвки, Волчанскаго уѣзда, Іаковъ *Поповъ*, назначенъ и. д. благочиннаго.

— Священникъ сл. Мартовой Іоаннъ *Діаконовъ* назначенъ помощникомъ благочиннаго.

— Священникъ м. Большой Бабки Василій *Івановъ* утвержденъ депутатомъ для производства слѣдствій.

— Окончившій курсъ Семинаріи Порфирій *Улановъ* опредѣленъ на священническое мѣсто при церкви сл. Тапюшевки, Старобѣльскаго уѣзда.

— Окончившій курсъ Семинаріи Леонидъ *Склярровъ* опредѣленъ на мѣсто священника при церкви м. Кононовки, того же уѣзда.

— Заштатный священникъ Николаевской церкви с. Наугольнаго, Купянскаго уѣзда, Александръ *Стефановскій*, волею Божіею, умеръ.

— Псаломщикъ с. Половинкипой, Старобѣльскаго уѣзда, Филимонъ *Черняевъ* рукоположенъ во діакона къ Іосифо-Обручицкой церкви сл. Мечебиловой, Изюмскаго уѣзда.

— Псаломщикъ Николаевской церкви с. Груни, Лебединскаго уѣзда, Іустинъ *Краснополъскій* рукоположенъ въ санъ діакона съ оставленіемъ на псаломщицкой вакансіи при той же церкви.

— Окончившій курсъ въ Харьковской Духовной Семинаріи Димитрій *Поповъ* опредѣленъ псаломщикомъ къ Вознесенской церкви с. Песокъ, Изюмскаго уѣзда.

— Бывшій воспитанникъ Семинаріи Викторъ *Сабининъ* допущенъ къ исправленію должности псаломщика при церкви Стрѣлецкаго Коннаго завода.

— Псаломщикъ церкви Стрѣлецкаго завода Павелъ *Лядскій* перемѣщенъ къ церкви сл. Зориковки, Старобѣльскаго уѣзда.

— Псаломщикъ Преображенской церкви заштатнаго г. Бѣлополья, Сумскаго уѣзда, Стефанъ *Вербинскій* 7 сентября, волею Божіею, умеръ.

— Утверждены въ должности церковнаго старосты: къ Троицкой церкви с. Славгородка, Ахтырскаго уѣзда, крест. Мпхаилъ *Антоненко*; къ Христорождественской церкви с. Назшей Верхосулки, Сумскаго уѣзда, крест. Аввакумъ *Максименко*; къ Успенской церкви сл. Верхней-Сыроватки, Сумскаго уѣзда, крест. Василій *Руденко*.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Пятидесятилѣтній юбилей Рижской епархіи.—Паломничество учениковъ церковно-приходскихъ школъ.—Некрологи.

Православное населеніе г. Риги на дняхъ торжественно отпраздновало 50-лѣтній юбилей существованія Рижской епархіи. Церковныя празднества продолжались три дня—30 сентября 1 и 2 октября; 29 сентября совершены были во всѣхъ церквахъ города Риги заупокойныя всенощныя бдѣнія, а 30 сентября заупокойныя литургіи и панихиды по всѣмъ въ Бозѣ почившимъ Императорамъ, начиная съ Императора Николая I, державною волею котораго положено начало самостоятельному бытію Рижской епархіи, а также митрополитамъ, бывшимъ Рижскимъ архіепископамъ и епископамъ. Въ бывшемъ Рижскомъ кафедральномъ соборѣ, нынѣ эстонской приходской Петропавловской церкви, гдѣ погребены въ Бозѣ почившіе бывшіе Рижскіе архіепастыря—Веніаминъ и Филаретъ II, литургіи и панихиды были совершены архіерейскимъ служеніемъ, при огромномъ стеченіи народа. Въ тотъ же день, въ 5 часовъ вечера, Псковско-Печерская Чудотворная икона Божіей Матери, находящаяся нынѣ въ городѣ Ригѣ, была перенесена съ крестнымъ ходомъ въ новый Кафедральный соборъ ко всенощному бдѣнію, которое началось въ 6 часовъ вечера и совершено было высокопреосвященнымъ Арсеніемъ, архіепископомъ Казанскимъ и Свіяжскимъ, при участіи большаго числа духовенства, прибывшаго отовсюду на рѣдкое юбилейное торжество. Во время всенощнаго бдѣнія, продолжавшаго до 9¹/₂ часовъ вечера, обширный Кафедральный соборъ былъ переполненъ молящися. Главнымъ днемъ юбилейнаго торжества было воскресенье, 1-го октября. Съ ранняго утра уже стали собираться православный народъ къ литургіи въ Кафедральный соборъ. Въ 10 часовъ утра ударили въ большой (болѣе 300 пудовъ вѣсомъ) колоколъ; раздался звонъ и въ другихъ православныхъ церквахъ Риги—звонъ праздничный и для православныхъ радостный. Архіерейское служеніе Божественной литургіи совершалось тремя святителями: архіепископомъ Арсеніемъ, епископами: Агаѳангеломъ и Іоакимомъ, въ сослуженіи многочисленнаго сонма священниковъ-депутатовъ и благочинныхъ. Всѣ начальствующія лица города, прибывшіе депутаты изъ разныхъ городовъ и мѣстъ—духовные и свѣтскіе, учителя учебныхъ заведеній города Риги, учащіеся и великое множество народа наполняли величественный кафедральный соборъ (напоминающій своею архитектурой храмъ Спасителя въ

Москвѣ). На благодарственный молебенъ, кромѣ трехъ высшихъ іерарховъ, вышло множество протоіереевъ и священниковъ. Послѣ прочтенія Евангелія на молебнѣ, соединенный крестный ходъ, съ участіемъ въ немъ Псковско-Печерской чудотворной иконы Божіей Матери, направился изъ кафедральнаго собора въ бывший кафедральный соборъ, нынѣ эстонскую Петропавловскую церковь, гдѣ молебенъ былъ оконченъ и провозглашено многолѣтіе. Послѣ молебна крестный ходъ возвратился. 2 октября, въ Петропавловской церкви, въ 9 часовъ утра, совершено соборное, съ архимандритами во главѣ, служеніе божественной литургіи и молебенъ Божіей Матери предъ чудотворною Ея иконой. Въ этотъ же день, въ 1 часъ дня, въ домѣ общественнаго собранія „Улей“ состоялось торжественное собраніе, на которомъ присутствовали многочисленныя депутаціи, между прочимъ и отъ Юрьевского Университета, въ составѣ ректора Университета А. С. Будиловича и профессора богословія и настоятеля Университетской церкви протоіерея А. С. Царевскаго. «Моск. Вѣдом.»

— 22-го прошлаго мая, съ разрѣшенія подлежащаго Начальства, по предложенію Сумскаго уѣзднаго наблюдателя, свящ. о. Сумеона Недѣльки, учащими и учащимися всѣхъ 7-ми церковно-приход. школъ, находящихся въ г. Сумахъ, было совершено наломничество въ с. Малую Чернетчину. Это село находится верстахъ въ 9—10 отъ г. Сумъ и расположено въ живописной мѣстности, окруженной съ 3-хъ сторонъ громаднымъ вѣковымъ казеннымъ лѣсомъ. Село это въ простомъ народѣ называется „монастыркомъ“. Названіе это имѣетъ и свое основаніе. Дѣйствительно, въ давно прошедшія времена здѣсь былъ монастырь, который былъ закрытъ, какъ говорятъ, въ царствованіе императрицы Екатерины II-й. Отъ упраздненнаго монастыря въ цѣлости остался только одинъ трапезный храмъ—теперь приходская церковь, да колокольня; отъ главнаго-же соборнаго храма и другихъ монастырскихъ построекъ остался только фундаментъ, свидѣтельствующій о дѣйствительно когда-то бывшихъ здѣсь строеніяхъ. Теперешній Мало-Чернетчинскій храмъ замѣчателенъ своей древней, оригинальной архитектурой; главную-же достопримѣчательность его, которая привлекаетъ сюда каждое лѣто массу богомольцевъ изъ окрестныхъ селъ, составляетъ чудотворный образъ страждущаго Іисуса Христа, на поклоненіе которому и совершенно было маленькое путешествіе воспитателей и воспитанниковъ Сумскихъ городскихъ церковно-приходскихъ школъ. Съ истинно неподдѣльнымъ радостнымъ дѣтскимъ чувствомъ всѣ учащіеся дѣти

приняли извѣстiе отъ своихъ завѣдующихъ, что 22 числа они будутъ путешествовать на богомолье, а потому въ этотъ день, еще съ ранняго утра, стали собираться каждый въ свою школу. Къ 8 часамъ утра обширный Сумской соборъ уже наполнился учащимися въ церковныхъ школахъ съ своими учителями и завѣдующими. Дѣтей собралось болѣе 600 человекъ. Настоятель собора (онъ же и Предсѣдатель уѣзднаго Отдѣленiя) Протоіерей о. В. Никольскій вмѣстѣ съ Уѣзднымъ Наблюдателемъ и завѣдующими школами совершилъ напутственный молебенъ, который дѣти пѣли сами. Общее впечатлѣнiе, вынесенное очевидцами отъ этого пѣнiя, было прекрасное. Послѣ молебна всѣ учащiяся дѣти въ предшествiи Предсѣдателя Уѣзднаго Отдѣленiя, Уѣзднаго Наблюдателя и завѣдующихъ школами отправились въ путь. Чудрую и можно сказать величественную картину представляло это шествiе въ особенности, когда оно двигалось по городу. Школьники каждой школы шли отдѣльно, на небольшомъ разстоянiи отъ учениковъ другой школы,—каждая школа, вмѣя во главѣ своихъ завѣдующаго и учителя, впереди же всѣхъ школъ шелъ маститый старецъ, любимецъ всего населенiя г. Сумъ, заслуженный Протоіерей о. Василій Никольскій вмѣстѣ съ Уѣзднымъ Наблюдателемъ. Многіе изъ зрителей, стоявшіе на тротуарахъ улицы, не зная цѣли путешествiя маленькихъ паломниковъ, спрашивали, куда это дѣти идутъ вмѣстѣ съ батюшками. Когда имъ отвѣчали, что на богомолье, то старики и старухи, крестясь говорили: „помоги имъ Господи! доброе дѣло дѣлаютъ. Спаси Господь и батюшекъ, что съ малолѣтства приучаютъ нашихъ дѣтокъ ходить на поклоненiе къ св. мѣстамъ“? По выходѣ изъ города, дѣтямъ предоставлена была свобода порѣзвиться и побѣгать, и всѣ они разсыпались по прилегающимъ къ дорогѣ лужайкамъ и пригоркамъ. Такъ какъ большинство изъ учащихъ были дѣти горожанъ, которымъ быть можетъ въ первый разъ пришлось побывать въ полѣ именно тогда, когда хлѣбъ былъ еще не убранъ, то они съ большою любознательностію выслушивали разъясняемыя имъ наглядно сообщенiя учителей о хлѣбныхъ злакахъ и различiи ихъ. На пути въ Чернетчину надо было проходить черезъ одну небольшую деревню. При входѣ въ нее, дѣти выстроились въ ряды и чинно прошли по улицѣ съ пѣніемъ: „Спаси Господи люди Твоя“. Вышедшіе на улицу крестьяне съ умилениемъ смотрѣли на юныхъ богомольцевъ и, желая чѣмъ нибудь услужить имъ, предлагали: кто водицы испить, кто кваску... На дальнѣйшемъ пути, за 1½ вер. до Чернетчины, изъ за горы показался крестъ Чернетчинскаго храма, и

дѣти, увидѣвъ его, пришли въ неописанный восторгъ, что не далека уже цѣль ихъ путешествія. По предложенію о. наблюдателя, всѣ поющіе изъ школьниковъ, которыхъ набралось *человѣкъ до 250, сгруппировались около него и подъ его руководствомъ заѣли: „Кресту Твоему поклоняемся, Владыко“. Скоро показался весь храмъ, а черезъ нѣсколько минутъ паломники вошли въ село. Около храма на встрѣчу прибывшимъ богомольцамъ вышелъ завѣдующій Мало-Чернетчинскою церковно-приходскою школою и настоятель церкви о. Стефанъ Крохатскій вмѣстѣ съ своими учениками и ученицами. Послѣ небольшого отдыха всѣ прибывшіе отправились въ храмъ помолиться Милостивому Спасу Господу Іисусу Христу. Небольшой Мало-Чернетчинскій храмъ едва могъ вмѣстить всѣхъ прибывшихъ юныхъ богомольцевъ. Начался молебенъ съ акаѳистомъ Іисусу Сладчайшему. Молебенъ былъ торжественно совершенъ о. Протоіереемъ В. Никольскимъ соборне съ о. наблюдателемъ, многими священниками и нѣсколькими діаконами. Весь молебенъ стройно и величественно былъ пропѣтъ учащимся. Особенно хорошо и трогательно исполненъ былъ тропарь: „Пречистому Твоему Образу поклоняемся, Благій“. Нельзя было не умиляться, слушая прекрасное пѣніе, изливающееся изъ нѣсколькихъ сотенъ дѣтскихъ невинныхъ устъ и наполняющее своею чудною мелодіею весь небольшой деревенскій храмъ. И мысль знавшихъ о прошломъ этого храма невольно переносилась къ отдаленному прошлому этого храма, когда онъ былъ монастыремъ, и когда во время Богослуженій въ немъ раздавались трогательныя мелодіи знаменнаго и столповаго распѣвовъ, исполняемыхъ благочестивыми насельниками св. обители. По окончаніи молебна, всѣ дѣти подошли ко кресту, окроплены были св. водою и приложились къ чудотворному Образу Христа Спасителя. На память объ этомъ паломничествѣ о. Протоіерей В. Никольскій роздалъ всѣмъ дѣтямъ крестики. По выходѣ изъ храма паломникамъ былъ предложенъ завтракъ, который заравѣе былъ приготовленъ, благодаря заботамъ о. наблюдателя и Мало-Чернетчинской матушки. Мѣстныя крестьянки съ удовольствіемъ предложили для стола свои скатерти, ложки и необходимую посуду. Послѣ закуски дѣти бѣгали и рѣзвились, а нѣкоторыя, собравшись въ кружки, пѣли разныя церковныя пѣснопѣнія. Часовъ въ 5 веч. всѣмъ предложенъ былъ чай, а послѣ чаю, такъ какъ начало уже вечерѣть, дѣти, по предложенію о. наблюдателя, снова всѣ собрались въ церковь, пропѣли здѣсь тропарь Іисусу Сладчайшему и приложились къ св. Образу еще разъ. По выходѣ изъ церковной ограды, всѣмъ ученикамъ предложено

было пропѣть Русскій гимнъ: „Боже Царя храни“, что и исполнено было ими съ большимъ воодушевленіемъ, подъ управленіемъ о наблюдателя, который, надо сказать, благодаря умѣнью ласково и сердечно обращаться съ дѣтьми, пользуется всеобщою любовью „церковныхъ школьникъ“. Поблагодаривъ о. завѣдующаго Мало-Черпетчинскою школою и его супругу за радушный пріемъ, маленькіе богомольцы отправились въ обратный путь, къ 9 ч. вечера они были уже въ Сумахъ и, расходясь по своимъ домамъ, уносили съ собою самыя радостныя и пріятныя воспоминанія о совершенномъ ими путешествіи, которое навѣрно долго останется памятнымъ для нихъ.

Н Е К Р О Л О Г И.

Въ селѣ Толстомъ Лебединскаго уѣзда 7 августа и. г. скончался священникъ Іоанно-Воипской церкви Николай Петровичъ Рубинскій, 57 лѣтъ отъ роду. 6 августа о. Николай былъ напутствованъ св. таинствами покаянія и причащенія, а 7-го смерть окончательно пресѣкла жизнь его. Покойный о. Николай былъ сынъ священника, родился въ томъ же селѣ Толстомъ въ 1843 г. По окончаніи курса въ Харьковской Семинаріи, онъ былъ рукоположенъ во священника въ 1870 году, въ село Толстое къ Іоанно-Воипской церкви, на мѣсто отца своего; съ того же года и по день смерти своей состоялъ законоучителемъ Толстянскаго народнаго училища; съ 1881 года состоялъ членомъ благочинническаго совѣта; въ 1880 году награжденъ набедренникомъ; въ 1896 году—фіолетовою скуфіею; въ 1896 году за отлично ревностную двадцатипятилѣтнюю службу по народному образованію награжденъ орденомъ Св. Анны 3 степени. Покойный о. Николай прослужилъ около 30 лѣтъ. Жизнь его полна заботъ и непрестанныхъ попеченій о воспитаніи дѣтей своихъ. Живя на бѣдномъ приходѣ и имѣя въ то же время 9 душъ дѣтей, онъ не мало долженъ былъ заботиться объ ихъ содержаніи и воспитаніи. Изъ 9 душъ одна лишь дочь пристроена и состоитъ въ замужествѣ за священникомъ; 3 сына находятся и въ настоящее время въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ; одна дочь состоитъ учительницей народнаго училища, а 2 сына и малолѣтняя дочь остаются при матери. Мать и сироты остались безъ всякихъ средствъ къ жизни. Все, что получалось покойнымъ изъ доходовъ, шло на воспитаніе дѣтей. У сиротъ нѣтъ даже и дома своего, что крайне печаливаетъ ихъ.

Усопшій о. Николай по службѣ своей былъ отлично рачителемъ, характеръ имѣлъ простой, отличался всегашнимъ миролюбіемъ, не было случая въ жизни его, чтобы онъ поссорился съ кѣмъ либо; въ обращеніи его со всѣми ближними выражалась искренняя любезность и предупредительность. Духовенство любило его за его радушіе и гостепримство. Онъ каждого встрѣчалъ и провожалъ какъ искренняго друга и брата своего; съ прихожанами обращался за-просто, безъ гордости и тщеславія. Поэтому и они любили его какъ добраго пастыря и отца своего и относились къ нему съ полнымъ довѣріемъ и открытой душой, и въ день погребенія его собрались въ такомъ множествѣ, что храмъ не могъ вмѣстить ихъ,—каждому

хотѣлось проститься въ послѣдній разъ съ своимъ любимымъ отцомъ и оплатить духовнаго пастыря и учителя своего.

Погребеніе усопшаго было совершено мѣстнымъ о. благочиннымъ въ сослуженіи 6 священниковъ. Во время отпѣванія произнесено было 3 прочувствованныя рѣчи.

Миръ праху твоему, пряснопамятный собратъ нашъ и вѣрный служитель Христовъ!

25 авг. н. г., въ 8 ч. утра, скончался неожиданно священникъ Петропавловской церкви слоб. Петропавловки, Старобѣльскаго уѣзда, о. Матвѣй Моисеевъ, на 69-мъ году жизни. Покойный родился 9 авг. 1832 г. въ селѣ Ястребовомъ, Бѣлгородскаго уѣзда, Курской губерніи, гдѣ отецъ покойнаго былъ пономаремъ. Черезъ два года, по рожденіи о. Матвѣя, село Ястребово посѣтилъ мѣстный Преосвященный, и пономарь Моисеевъ „за пріятный голосъ и искусное пѣніе“ переведенъ былъ въ Бѣлгородъ къ Преображенской церкви дьячкомъ. Съ переходомъ въ городъ, положеніе семьи Моисеева, бывшее раньше крайне бѣдственнымъ, нѣсколько измѣнилось къ лучшему, хотя многочисленность ея (9 душъ) и требовала неусыпныхъ трудовъ и заботъ родителей о. Матвѣя. Во время своего обученія о. Матвѣй, будучи въ высшемъ отдѣленіи семинаріи, считался лучшимъ ученикомъ и помогалъ своей семьѣ заработкамъ отъ репетицій.

Въ 1855 г. покойный закончилъ курсъ семинаріи и открылъ въ домѣ отца частную школу, въ которой проработалъ годъ, и всѣ добываемыя средства употреблялъ на содержаніе братьевъ и сестеръ. Въ маѣ 1856 г. покойный отпѣвался въ г. Харьковѣ и здѣсь, при содѣйствіи добрыхъ людей, женился на сиротѣ, дочери священника о. Василія Калачова, воспитанницѣ генерала Щербины, по ходатайству котораго Преосвященный Филаретъ и предоставилъ покойному священническое мѣсто въ слободѣ Савицахъ, Изюмскаго уѣзда, рукоположивъ его въ санъ священника 31 янв. 1857 г. Въ скоромъ времени, 5 февр. того-же года, состоялось опредѣленіе Консисторіи о перемѣщеніи на представленное о. Матвѣю при Савинской Успенской церкви мѣсто священника, того же уѣзда, села Богуславска Благовѣщенской церкви Петра Томеенкова, а на мѣсто послѣдняго его, Моисеева, каковое постановленіе и было утверждено Его Преосвященствомъ 6-го февраля.

Въ 1860 г. о. Матвѣй, согласно его прошенію, былъ перемѣщенъ къ Петропавловской церкви слободы Петропавловки, Старобѣльскаго уѣзда, гдѣ въ слѣдующемъ году лишился своей супруги, оставивъ послѣ нея съ двумя дѣтьми: сыномъ двухъ лѣтъ и дочерью 8-ми мѣсяцевъ. Какъ ни тяжело былъ крестъ вдовства для молодого іерея, но о. Матвѣй рѣшилъ не покидать мѣста упокоенія праха любимой своей жены и остался навсегда въ Петропавловкѣ.

Сорокалѣтняя жизнь о. Матвѣя на этомъ приходѣ представляетъ собою поучительный примѣръ ревностной пастырской дѣятельности. Съ открытіемъ 25 февр. 1862 г. въ сл. Петропавловкѣ народной школы, о. Матвѣй, будучи утвержденъ наставникомъ оной, свои молодые силы прилагалъ на святое дѣло народнаго образованія со свойственною ему любовію и ревностію. Его стараніемъ, при соучастіи прихожанина П. З-скаго, на обще-

ственные средства былъ приобрѣтенъ обширный домъ для земской школы. Усердно заботился о. Матвѣй и о благоустройствѣ приходскихъ храмовъ, былъ ревностнымъ проповѣдникомъ слова Божія и много трудился надъ искорененіемъ пороковъ среди своихъ пасомыхъ. По его инициативѣ Петропавловское общество составило приговоръ о неупотребленіи бранныхъ словъ, и выработало къ тому соотвѣтствующія мѣры. Видя развивающееся въ приходѣ зло пьянства, о. Матвѣй открылъ общество трезвости, членами котораго теперь состоятъ до 200 человекъ.

Труды покойнаго не были оставлены безъ вниманія и поощренія со стороны епархіальнаго начальства: въ 1865 г. онъ награжденъ былъ набедренникомъ. 1872 г. скуфьею, 1880 г. кампавкою, 1885 г. наперстнымъ крестомъ. Кроме того, онъ былъ награжденъ орденомъ Анны 3-й ст., имѣлъ знакъ краснаго креста и медаль въ память государя Александра III, а за отлично ревностные и полезныя труды по народному образованію въ церковно-приходской школѣ ему было преподано архипастырское благословеніе. Отъ 10 приходовъ онъ былъ избираемъ уполномоченнымъ на окружныя и епархіальныя сѣзды духовенства.

Покойный былъ человекъ глубоко-религіозный, твердыхъ убѣжденій. Особенно онъ любилъ пестовое Богослуженіе, внятное чтеніе, стройное пѣніе и почти ежегодно содержалъ регента, а пѣвчихъ любителей поощрялъ разными способами. Если на это святое дѣло не удавалась подписка или общественная помощь, то онъ расходовалъ свои средства. Какъ семьянинъ, онъ былъ примѣрно попечительнымъ отцомъ, который для блага дѣтей тратилъ все, что имѣлъ. Не остался онъ въ долгу и предъ своими родителями, воспитавшими его, которымъ онъ благовременно и безвременно помогалъ во всю свою жизнь, а при старости перевезъ ихъ къ себѣ въ Петропавловку, содержалъ здѣсь до ихъ смерти и похоронилъ прежде мать 72 л., а потомъ отца 84 л., ослѣпшаго за 15 лѣтъ до смерти, и устроилъ имъ приличные надгробныя памятники.

Пристроивши дѣтей, покойный все свои сбереженія употреблялъ на благотворительныя дѣла, преимущественно на благолѣпіе своего приходскаго храма, устроивъ весьма цѣнные кіоты, иконы, евангеліе и нѣкоторыя вещи изъ ризницы. Кроме того, имъ положено начало въ своей церкви причтовому капиталу (500 р.), который его стараніемъ чрезъ приглашеніе прихожанъ церкви и знакомыхъ изъ Донской области восходитъ теперь до 2000 р. Имъ же сдѣланы оклады на вѣчное поминовеніе: а) въ церковь Сиротскаго пріюта (400 р.) на поминъ души его со сродниками, б) въ Успенскую церковь г. Харькова (200 р.) на поминовеніе сына и в) въ Успенскую церковь сл. Петропавловки 100 р. на поминовеніе себя. Родственникамъ своимъ, которымъ предполагалъ оказать помощь по смерти своей, онъ сдѣлалъ пожертвованія еще при жизни.

Съ 1890 г. покойный началъ посѣщать различные монастыри, чтобы выбрать себѣ, на случай надобности, мѣстечко, и предполагалъ, по окончаніи устройства въ мѣстномъ храмѣ ограды, оставить приходъ. Но въ 1898 г. 20 апрѣля въ 6 часовъ вечера, когда покойный приближался къ оградѣ осмотрѣть работы, набросился на него прихожанинъ (душевно больной) Иванъ Дудченко, нанесъ ему три удара по головѣ палкою, свалилъ на землю и началъ тянуть за волосы, при чемъ поранилъ его довольно серьезно, такъ что потребовалась медицинская помощь, и онъ отнесенъ былъ

въ больницу. Прихожане, пораженные несчастіемъ своего любимаго батюшки, поднесли ему въ знакъ искренняго уваженія, преданности и любви сочувственный адресъ и икону Христа Спасителя, прося его еще служить имъ. На докладѣ мѣстнаго о. благочиннаго Высокопреосвященнѣйшему Амвросію объ этомъ происшествіи послѣдовала резолюція, отъ 17 іюня, такая: „Сожалѣю о несчастіи, постигшемъ священника Мопсева. Пусть приметъ его какъ испытаніе, допущенное по волѣ Божіей. Призываю на него Божіе благословеніе. Хвалю прихожанъ за сочувствіе къ скорби пастыря. Сообщить это благочинному для объявленія священнику и прихожанъ въ церкви“. Видя сердечное расположеніе и просьбы прихожанъ, и милостивѣйшее вниманіе Владыки, о. Матвѣй отложилъ свое намѣреніе поступить въ монастырь до окончанія расширенія приходскаго храма, для чего и приступилъ къ собиранію капитала.

Обладая отъ природы крѣпкимъ тѣлосложеніемъ, покойный казался бодрымъ старцемъ. Но въ настоящемъ году онъ началъ побаливать серьезно, что съ нимъ случилось въ Великій постъ и въ концѣ іюня мѣсяца; однако въ тотъ и въ другой разъ своевременная помощь участковаго врача Лещинскаго оказала свое дѣйствіе. Въ іюлѣ мѣсяцѣ о. Матвѣй началъ поправляться, исполнять требы и богослуженія, такъ что отъ 11 августа онъ писалъ своему затию: „Службу Божію совершаю безъ особеннаго затрудненія“, и, узнавъ о пожарѣ въ слоб. Трехизбянскѣ, собиралъ по приходу 16—17 августа пожертвованія въ пользу несчастныхъ. 24 авг. о. Матвѣй совершалъ заупокойную литургію, служилъ панихиду на могилѣ умершаго и отправилъ младенческое погребеніе; затѣмъ онъ явился домой и, отдохнувъ, вышелъ за дворъ, гдѣ бесѣдовалъ съ сосѣдями. Когда же онъ послѣ этого вошелъ въ комнату, то почувствовалъ себя дурно, жалуясь на обычное свое удушье. „Дышать нечѣмъ“, говорилъ онъ, и послалъ за докторомъ. Подана была помощь, но ночь онъ провелъ безъ сна. Къ утру онъ выпелъ на крылечко квартиры, но повторились симптомы горлового удушья, и къ 8 ч. утра, въ присутствіи врача, онъ скончался отъ параличнаго состоянія дыхательныхъ вѣтвей, прослуживъ у престола Божія 43 года 6 мѣс. и 23 дня.

Погребеніе усопшаго совершено было 27 августа мѣстнымъ благочиннымъ, протоіереемъ Васи́лемъ Алексѣевскимъ съ соучастіемъ духовника покойнаго протоіерея Михаила Павлова, 8 священниковъ, 4 діаконъ и 5 псаломщиковъ при весьма многочисленномъ стеченіи молящихся изъ обокъ Петропавловскихъ приходовъ и сосѣднихъ хуторовъ Области Войска Донскаго. По окончаніи погребенія о. благочиннымъ сказано было весьма назидательное и прочувственное слово.

Миръ праху твоему, добрый человекъ, любящій сынъ и отецъ, и нечестивый пастырь! Да упокоитъ Господь душу твою въ селеніяхъ праведныхъ!

О Б Ъ Я В Л Е Н І Я

ПОСТУПИЛИ ВЪ ПРОДАЖУ НОВЫЯ ИЗДАНІЯ

П. П. С О Й К И Н А:

Русскіе подвижники XIX вѣка. Историко-біографическіе очерки Е. Поселанина. Сиб 1900 г. 440 стр. Ц. 75 к. Вѣрнымъ путемъ. Повѣсть изъ современной жизни въ 2-хъ частяхъ А. И. Красницкаго. Сиб. 1900 г. 226 стр. Ц. 50 к. За святу об-

тель. Историческая повесть изъ смутнаго времени, В. П. Лебедева. Спб. 1900 г. 238 стр. Ц. 50 к. Русскія миссиі на окраинахъ. Историко-этнографическій очеркъ протоіерея І. Бѣлена. Спб. 1900 г. 308 стр. Ц. 50 к. Соломея. Повесть изъ быта поволжскихъ сектантовъ. Соч. Л. Воронина. Спб. 1899 г. 132 стр. Ц. 75 к. Последние дни Іерусалима. Историческая повесть Д. Л. Мордовцева. Спб. 1899 г. 138 стр. Ц. 75 к. Соломонъ, его жизнь и время. Соч. Ф. В. Фаррара, 240 стр. Ц. 50 к. Патриархъ Нинонъ. Историческій романъ М. А. Филиппова, въ 2-хъ том., 812 стр. Ц. за оба т. 1 р. 50 к. Авонскій подвижникъ. Разсказъ изъ жизни па Аевонѣ, въ двухъ ч. 300 стр. Ц. 75 к. Размышленія о жизни, страданіяхъ и воскресеніи Іисуса Христа. Соч. Фомы Кемпійскаго, переводъ съ англ. свещ. М. Славнптскаго, 264 стр. Ц. 50 к. Константинопольское монашество отъ основанія города до кончины патриарха Фотія (330—898 гг.). Извлечено изъ соч. Аб. Марена. 306 стр. Ц. 50 к. Мученичество за Христа. Соч. С. П. 28 стр. Ц. 10 к. Съ требов. обрац. въ Кн. Складъ П. П. Сойкина. С.-Петербургъ, Стрелянная, 12, собств. д. Гг. виноградніе прилагаютъ на пересылку приблизит. 20% стоимости заказа. Требованія исполняются за наличныя и съ наложен. платежемъ. Исполненіе скорое и аккуратное.

Вышла ШЕСТЫМЪ (вновь пересмотрѣннымъ) изданіемъ

МЕТОДИКА ЗАКОНА БОЖІЯ,

Н. СТРАХОВА. Ц. 50 к.

Включена въ списокъ книгъ для учит. библиотекъ церк.-прих. школъ.

Находятся въ продажѣ книги того же автора:

Методика русской грамоты и начальныхъ упражненій въ русскомъ языкѣ. Изд. 2-е, 1900 г. Ц. 1 р. *Опредѣленіемъ особаго отдѣла Ученаго Комитета М. Н. П. книга эта ОДОБРЕНА для учительскихъ библиотекъ начальныхъ школъ, для учительскихъ семинарій и институтовъ и для дополнительныхъ педагогическихъ классовъ женскихъ гимназій, въ качествѣ учебнаго руководства.*

Включена въ списокъ книгъ для учит. библиотекъ церк.-прих. школъ.

Очеркъ исторіи философіи съ древнѣйшихъ временъ философіи до настоящаго времени. Изд. 2-е, 1894 г. Ц. 65 к.

Учебнымъ Комитетомъ при Св. Синодѣ книга эта одобрена въ качествѣ учебнаго руководства для употребленія въ духовныхъ семинаріяхъ.

Ученіе о Богѣ по началомъ разума. 1893 г. Ц. 40 к.

Книги: „Очеркъ исторіи ф—фіи“ и „Ученіе о Богѣ“ Ученымъ Комитетомъ М. Н. Пр. одобрены для библиотекъ всѣхъ среднихъ, мужскихъ и женскихъ учебныхъ заведеній М. Н. Пр.

Философское ученіе о познаніи и достовѣрности познаваемаго. Изд. 2-е, 1896 г. Ц. 50 к.

Христіанское ученіе о бракѣ и противники этого ученія. Стр. IV+370. Изд. 1895 г. Ц. 1 р. 75 к.

Складъ изданій у автора, преподавателя духовной семинаріи въ Харьковѣ, Н. Н. Страхова.

Журналъ „ВѢРА и РАЗУМЪ“ издается съ 1884 года; за первые десять лѣтъ 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 религиозномъ сектанствѣ въ нашемъ образованномъ обществѣ“; кромѣ того пастырскія воззванія 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.—„Религиозно-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 в 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 церквахъ христіанскихъ“.—„Графъ Левъ Николаевичъ Толстой“. Критическій разборъ проф. М. Остроумова.—„Образованные евреи въ своихъ отношеніяхъ къ христіанству“. Т. Стоянова.—„Церковно-религиозное 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. Шугаевскаго.—„Имѣютъ-ли каноническія или общеправовыя основанія притязанія мірянъ на управленіе церковными имуществомъ“? В. Ковалевскаго.—„Основныя 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. Рождественскаго.—„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.—„Православенъ-ли intercom-union, предлагаемый намъ старокатоликами“. Прот. Е. К. Смирнова.—„Разборъ протестантскаго ученія о крещеніи дѣтей—съ догматической точки зрѣнія“. Прот. А. Мартынова 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 не полученіе 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 заглавные 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.

Редакторы: { Рectorъ Семинаріи, Протоіерей Іоаннъ ЗНАМЕНСКІЙ
{ и Инспекторъ Семинаріи, Константинъ ИСТОМИНЪ.