

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1901.

№ 7.

АПРѢЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Письмо графини С. А. Толстой къ Митрополиту Антонію	379—380
Отвѣтъ Митрополита Антонія	380—383
Теорія фетишизма (окончаніе). Профессора Харьковскаго Университета, <i>Прот. Т. Буттевича.</i>	384—406
Государственное значеніе всероссійскихъ патріарховъ (окончаніе). <i>Г. М—ва.</i>	407—427
„Тайноводственное ученіе“ и приготовленіе вѣрующихъ къ принятію въ св. Церковь въ первые вѣка христіанства (окончаніе). <i>К. Сильченкова.</i>	428—447
О религіозно-нравственномъ воспитаніи и наученіи дѣтей Закону Божию въ семьѣ. <i>Д.</i>	448—454
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Реальность внѣшняго міра (продолженіе). Профессора <i>Алексыя Все-</i> <i>деноваго.</i>	271—303
Значеніе идеи Бога въ философіи Декарта (продолженіе). <i>С. Моложавого.</i>	304—310
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:]	
Содержаніе. Отчетъ о состоящей при Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ учи- лищѣ образцовой одноклассной церковно-приходской школѣ за 1899—1900 учебный годъ.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

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

1901.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

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

2. Отдѣлъ 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 исканій лучшихъ людей древняго міра.

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

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТѢ 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 линіи, контора В. Галаровскаго, Столбшиниковъ переулокъ, д. Корзикина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея 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, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. „Послѣднее сочиненіе графа Л. Н. Толстого. „Царствіе Вожіе внутри васъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Панство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетты. Переводъ съ французск. Б. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ перес.

Πιστεῖ νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣаемъ.

Евр. XI

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Апрѣля 1901 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солтисъ.*

Письмо графини С. А. Толстой къ Митрополиту Антонію.

Ваше Высокопреосвященство!

Прочитавъ вчера въ газетахъ жестокое распоряженіе Синода объ отлученіи отъ церкви мужа моего, графа Льва Николаевича Толстого, и увидавъ въ числѣ подписей пастырей церкви и вашу подпись, я не могла остаться къ этому вполнѣ равнодушна. Горестному негодованію моему нѣтъ предѣловъ. И не съ точки зрѣнія того, что отъ этой бумаги погибнетъ духовно мужъ мой: это не дѣло людей, а дѣло Божье. Жизнь души человѣческой, съ религіозной точки зрѣнія—никому, кромѣ Бога, невѣдома и, къ счастью, не подвластна. Но съ точки зрѣнія той Церкви, къ которой я принадлежу и отъ которой никогда не отступлю,—которая создана Христомъ для благословенія именемъ Божьимъ всѣхъ значительнѣйшихъ моментовъ человѣческой жизни: рожденій, браковъ, смертей, горестей и радостей людскихъ...—которая громко должна провозглашать законъ любви, всепрощенія, любовь къ врагамъ, къ ненавидящимъ насъ, молиться за всѣхъ,—съ этой точки зрѣнія для меня непостижимо распоряженіе Синода.

Оно вызоветъ не сочувствіе (развѣ только Моск. Вѣдомостей), а негодованіе въ людяхъ и большую любовь и сочувствіе Льву Николаевичу. Уже мы получаемъ такіа изъясненія и имъ не будетъ конца отъ всего міра.

Не могу не упомянуть еще о горѣ, испытанномъ мною отъ той безсмысленницы, о которой я слышала раньше, а именно: о секретномъ распоряженіи Синода священникамъ не отпѣвать въ церкви Льва Николаевича, въ случаѣ его смерти.

Кого же хотятъ наказывать?—умершаго, не чувствующаго уже ничего, человѣка, или окружающихъ его, вѣрующихъ и близкихъ ему людей? Если это угроза, то кому и чему?

Неужели для того, чтобы отпѣвать моего мужа и молиться за него въ церкви, я не найду—или такого порядочнаго священника, который не побоится людей передъ настоящимъ Богомъ любви, или *не* порядочнаго, котораго я подкуплю большими деньгами для этой цѣли?

Но мнѣ этого и не нужно. Для меня церковь есть понятіе отвлеченное, и служителями ея я признаю только тѣхъ, кто истинно понимаетъ значеніе церкви.

Если же признать церковью людей, дерзающихъ своей злобой нарушать высшій законъ—любовь Христа, то давно бы всѣ мы, истинно вѣрующіе и посѣщающіе церковь, ушли бы отъ нея.

И виновны въ грѣшныхъ отступленіяхъ отъ церкви—не заблудившіеся люди, а тѣ, которые гордо признали себя во главѣ ея, и, вмѣсто любви, смиренія и всепрощенія, стали духовными палачами тѣхъ, кого вѣрнѣе проститъ Богъ за ихъ смиренную, полную отреченія отъ земныхъ благъ, любви и помощи людямъ, жизнь, хотя и внѣ церкви, чѣмъ носящихъ брилліантовыя митры и звѣзды, но карающихъ и отлучающихъ отъ церкви—пастырей ея.

Опровергнуть мои слова лицемѣрными доводами—легко. Но глубокое пониманіе истины и настоящихъ намѣреній людей—никого не обманеть.

Графиня Софія Толстая.

26 Февраля 1901 г.

Отвѣтъ Митрополита Антонія.

Милостивая Государыня,

Графиня Софія Андреевна!

Не то жестоко, что сдѣлалъ Синодъ, объявивъ объ отпадении отъ Церкви вашего мужа, а жестоко то, что самъ онъ съ

собой сдѣлалъ, отрехшись отъ вѣры въ Иисуса Христа, Сына Бога живаго, Искупителя и Спасителя нашего. На это-то отреченіе и слѣдовало давно излиться вашему горестному негодованію. И не отъ клочка, конечно, печатной бумаги гибнетъ мужъ вашъ, а отъ того, что отворотился отъ Источника жизни вѣчной. Для христіанина не мыслима жизнь безъ Христа, по словамъ Котораго „*отвернувшій* въ Него имѣетъ жизнь вѣчную и переходитъ отъ смерти въ жизнь, а *неотвернувшій* не увидитъ жизни, но гнѣвъ Божій пребываетъ на немъ“ (Іоанн. III, 15. 16. 36. V, 24), и потому объ отрекающемся отъ Христа одно только и можно сказать, что онъ перешелъ отъ жизни въ смерть. Въ этомъ и состоитъ гибель вашего мужа, но въ этой гибели повиненъ только онъ самъ одинъ, а не кто-либо другой.

Изъ вѣрующихъ во Христа состоитъ Церковь, къ которой вы себя считаете принадлежащей, и для вѣрующихъ, для членовъ своихъ Церковь эта благословляетъ именемъ Божиимъ всѣ значительнѣйшіе моменты человѣческой жизни: рожденій, браковъ, смертей, горестей и радостей людскихъ, *но никогда не дѣлаетъ* она этого и *не можетъ* дѣлать для невѣрующихъ, для язычниковъ, для хулящихъ имя Божіе, для отрехшихся отъ нея и не желающихъ получить отъ нея ни молитвъ, ни благословеній, и вообще для всѣхъ тѣхъ, которые не суть члены ея. И потому съ точки зрѣнія этой Церкви распоряженіе Синода вполне постижимо, понятно и ясно, какъ Божій день. И законъ любви и всепрощенія этимъ ничуть не нарушается. Любовь Божія безконечна, но и Она прощаетъ не всѣхъ и не за все. Хула на Духа Святаго не прощается ни въ сей, ни въ будущей жизни (Матѣ. XII, 32). Господь всегда ищетъ человѣка Своею любовію, но человѣкъ иногда не хочетъ идти на встрѣчу этой любви и бѣжитъ отъ Лица Божія, а потому и погибаетъ. Христосъ молился на крестѣ за враговъ Своихъ, но и Онъ въ Своей первосвященнической молитвѣ изрекъ горькое для любви Его слово, что погибъ сынъ погибельный (Іоан. 17, 12). О вашемъ мужѣ, пока живъ онъ, нельзя еще сказать, что онъ погибъ, но совершенная правда сказана о

немъ, что онъ отъ Церкви отпалъ и не состоитъ ея членомъ, пока не покается и не воссоединится съ нею.

Въ своемъ посланіи, говоря объ этомъ, Синодъ засвидѣтельствовалъ лишь существующій фактъ, и потому негодовать на него могутъ только тѣ, которые не разумѣютъ, что творять. Вы получаете выраженія сочувствія отъ всего міра. Не удивляюсь сему, но думаю, что утѣшаться вамъ тутъ не чѣмъ. Есть слава человѣческая и есть слава Божія. „Слава человѣческая какъ цвѣтъ на травѣ: засохла трава, и цвѣтъ ея опалъ, но слово Господне пребываетъ во вѣкъ“ (I Петр. I, 24. 25).

Когда въ прошломъ году газеты разнесли вѣсть о болѣзни графа, то для священнослужителей во всей силѣ сталъ вопросъ: слѣдуетъ ли его, отпавшаго отъ вѣры и Церкви, удостоивать христіанскаго погребанія и молитвъ? Послѣдовали обращенія къ Синоду, и онъ въ руководство священнослужителямъ секретно далъ и могъ дать только *одинъ* отвѣтъ: не слѣдуетъ, если умретъ, не возстановивъ своего общенія съ Церковію. Никому тутъ никакой угрозы нѣтъ, и *много* отвѣта быть не могло. И я не думаю, чтобы нашелся какой-нибудь, даже не порядочный, священникъ, который бы рѣшился совершить надъ графомъ христіанское погребеніе, а если бы и совершилъ, то такое погребеніе надъ невѣрующимъ было бы преступной профанаціей священнаго обряда. Да и зачѣмъ творить насиліе надъ мужемъ вашимъ? Вѣдь, безъ сомнѣнія, онъ самъ не желаетъ совершенія надъ нимъ христіанскаго погребенія!

Разъ вы—*живой* человѣкъ, хотите считать себя членомъ Церкви, и она дѣйствительно есть союзъ *живыхъ* разумныхъ существъ во имя Бога *живаго*, то ужъ падаетъ само собою ваше заявленіе, что Церковь для васъ есть понятіе отвлеченное. И напрасно вы упрекаете служителей Церкви въ злобѣ и нарушеніи высшаго закона любви, Христомъ заповѣданной. Въ Синодальномъ актѣ нарушенія этого закона нѣтъ. Это напротивъ есть актъ любви, актъ призыва мужа вашего къ возврату въ Церковь и вѣрующихъ къ молитвѣ о немъ.

Пастырей Церкви поставляетъ Господь, а не сами они гордо, какъ вы говорите, признали себя во главѣ ея. Носятъ они

бриллиантовья митры и звѣзды, по это въ ихъ служеніи со-
вѣтъ не существенное. Оставались они пастырями, одѣваясь
и въ рубище, гонимые и преслѣдуемые, останутся таковыми
и всегда, хотя бы и въ рубище пришлось имъ опять одѣться,
какъ бы ихъ ни хулили, и какими бы презрительными словами
ни обзывали.

Въ заключеніе прошу прощенія, что не сразу вамъ отвѣ-
тилъ. Я ожидалъ, пока пройдетъ первый, острый порывъ ва-
шего огорченія.

Благослови васъ Господь и храни, и графа—мужа ва-
шего—помилуй!

Антоній, Митрополитъ С.-Петербургскій.

1901.

Марта 16.

ТЕОРІЯ ФЕТИШИЗМА.

(Обобщаюіе *).

Ф. Шульце расширилъ понятіе фетишизма до такой степени, что сталъ разумѣть подъ нимъ почитаніе не только камней, чурбановъ, палокъ, рыбьихъ костей, львиныхъ хвостовъ, деревьевъ, горъ, морей и рѣкъ, но также и солнца, луны, звѣздъ, неба, земли, животныхъ и вообще всего, что только, по мнѣнію дикарей, не произведено руками человѣка ¹⁾. По убѣжденію Шульце, вѣра въ боговъ обязана своимъ происхожденіемъ естественному стремленію человѣка отыскивать для каждаго явленія какую либо причину. Разрушительныя или благотворныя явленія, производимыя силами природы, какъ напр., гроза, бури, дожди и т. п. не могли быть предметомъ наблюденія первобытнаго человѣка; пока онъ не началъ заниматься земледѣліемъ, небо для него какъ бы не существовало; едва-ли онъ даже замѣчалъ его; кругъ его наблюденія былъ весьма узокъ, да и самъ онъ, ничѣмъ существенно не отличаясь отъ животнаго, по своему умственному невѣжеству и тупости, былъ неспособенъ производить наблюденія дальше того, что съ нимъ непосредственно соприкасалось. Такимъ жалкимъ существомъ, по словамъ Шульце, является, напр., *пешерей* въ Огненной Землѣ еще и въ настоящее время. Его никогда не касалась цивилизація, абстрактное представленіе не проникало въ его ухо, онъ ничего

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1901 г. № 5.

¹⁾ Подъ фетишизмомъ, говоритъ Шульце, разумѣется религіозное почитаніе чувственныхъ предметовъ вообще (стр. 29).

не знаетъ объ остальномъ мірѣ; старый свѣтъ онъ знаетъ столь же мало, какъ европейцы до Колумба—новый. Онъ знаетъ только обнаженную пустыню своего жалкаго отечества, гдѣ нѣтъ ни одного дома, нѣтъ богатаго города. Онъ никогда не ходилъ въ школу, онъ всегда хотѣлъ только ѣсть, рождать и покоиться. Есть ли у него чувственныя представленія и сколько ихъ? Только тѣ, которыя показывали ему пару миль Огненной Земли: пустыня безъ растеній, голыя скалы и подобныя ему дикари. Мыслительная дѣятельность бушменноровъ ограничивается самыми дѣтскими понятіями и переходитъ въ тупоуміе. Сравнительно болѣе образованные абигоны имѣютъ только числа до трехъ; пять они обозначаютъ пальцами руки; гвинейцы считаютъ до пяти, нѣкоторые бразильцы до четырехъ. Запасъ словъ у дикарей крайне скуденъ. Бушмены Южной Африки еще и теперь не называются именами. За то вся природа имъ кажется живою и одушевленной, такою, каковы сами дикари, т. е., мыслящею, хотящею, произвольно дѣйствующею. Былъ случай, что занесенный волнами Атлантическаго океана португальскій карабль дикари посчитали за слетѣвшую съ облаковъ птицу. Чувство страха и опасенія за свое благосостояніе, по инстинкту самосохраненія, не могли у первобытнаго человѣка простираеться дальше камней и пней. Но этому самый грубый фетишизмъ былъ только естественною ступеню, съ которой началось развитіе его религіознаго сознанія. Боготвореніе бездушныхъ предметовъ, по мнѣнію Шульце, у первобытныхъ людей происходило случайно и просто. Морскія волны, напр., выбрасывали на берегъ большой камень. Самое появленіе камня на берегу, гдѣ его прежде не было, производило изумленіе среди первобытныхъ дикарей; но если кто нибудь изъ нихъ, ударивъ его, откололъ отъ него кусочекъ и потомъ умеръ отъ какой либо болѣзни, то смерть его дикари могли объяснить только причиненнымъ камню оскорбленіемъ, а камень послѣ этого считали уже фетишемъ или вещью, которой были присущи сверхъестественныя, магическія силы. Одинъ почтенный негръ рѣшился вмѣстѣ съ своимъ семействомъ уйти въ датскій фортъ, чтобы спастись отъ преслѣдовавшихъ его враговъ. Когда утромъ онъ вышелъ

изъ дому, говоритъ Шульце, онъ такъ сильно наступилъ на какой-то камень, что почувствовалъ жгучую боль. Этотъ случай заставилъ его признать камень фетишемъ. Онъ мгновенно поднялъ его и никогда съ нимъ не разставался, даже когда онъ достигъ своей дѣли и счастливо избѣжалъ опасностей, которыя ему угрожали. Одинъ кафръ (говоритъ Шульце со словъ Альберта) отбилъ кусокъ якоря стоявшаго на берегу карабля и вскорѣ послѣ этого умеръ. Съ тѣхъ поръ кафры приписали якорю божескую силу и стали оказывать ему божескія почести, чтобы избѣжать его гнѣва. Якорь для дикарей, совершенно незнакомыхъ съ его назначеніемъ, является столь поразительною, странною вещью, что всѣ они сбѣгаются смотрѣть на него и приходятъ отъ него въ изумленіе. Вообще же все, что поражало, удивляло или устрашало и приводило первобытнаго человѣка въ возбужденіе, говоритъ Шульце, становилось для него своего рода божествомъ. И чѣмъ больше онъ знакомился съ окружающими его предметами, тѣмъ больше увеличивалось число его боговъ, такъ какъ каждый новый предметъ, интересовавшій первобытнаго человѣка и вызывавшій у него удивленіе, былъ для него богомъ. Такимъ образомъ, по мнѣнію Шульце, нужно признать *четыре* фактора, подъ вліяніемъ которыхъ развивается фетишизмъ: во-первыхъ, представленіе о весьма рѣдкомъ объектѣ, какъ особенномъ, чрезвычайномъ, достойномъ удивленія; во-вторыхъ, антропатическое пониманіе этого объекта какъ живо чувствующаго и хотящаго; въ третьихъ, установленіе причинной связи между этимъ объектомъ и другими представленіями, въ непосредственной причинной связи съ нимъ не находящимися; въ четвертыхъ, признаніе объекта могущественнымъ, къ которому поэтому нужно относиться съ почтеніемъ, чтобы онъ былъ настроенъ и дѣйствовалъ не враждебно, а дружественно. Кратко сказать: по мнѣнію Шульце, удивленіе съ одной стороны, умственное невѣжество и неразвитость съ другой были первыми и естественными причинами въ процессѣ постепеннаго развитія религіознаго сознанія человѣчества. Къ такому заключенію Шульце пришелъ на основаніи свидѣтельствъ этнографовъ и путешественниковъ, что, по своему умствен-

ному невѣжеству, дикарь совершенно не имѣетъ никакого представленія о предметѣ, который онъ боготворить, и даже не знаетъ, что онъ способенъ сдѣлать и чего онъ не можетъ сдѣлать, а затѣмъ что дикарь будто бы не знаетъ дѣйствительнаго отношенія между причиною и слѣдствіемъ, но побуждаемый своею духовною природою къ отысканію такого отношенія, онъ перѣдко приписываетъ тѣ или другія дѣйствія какъ причинамъ, такимъ предметамъ, которые на самомъ дѣлѣ наблюдаемыхъ дѣйствій произвести не могли. Кроме того, по словамъ Шульце, нельзя не имѣть въ виду, что первобытный дикарь, подобно малолѣтнимъ дѣтямъ, могъ судить о вещахъ только по аналогіи съ собою и потому легко смотрѣлъ на каждую вещь какъ на существо живое и человѣкоподобное, обладавшее волею и способное дѣйствовать по собственной инициативѣ. Особенной сущности каждой отдѣльной вещи, говоритъ Шульце, первобытный человѣкъ еще не позналъ, потому что еще не подвергалъ ее изслѣдованію. Специфическихъ внутреннихъ свойствъ и существенныхъ особенностей различныхъ объектовъ природы онъ еще не знаетъ; онъ знаетъ только различіе ихъ внѣшняго явленія по формѣ, цвѣту, запаху, вкусу. Во-вторыхъ,—что касается его собственнаго человѣческаго существа, то онъ еще не дѣлалъ предметнымъ также и его; онъ никогда еще не размышлялъ о себѣ самомъ ни въ психологическомъ, ни въ фізіологическомъ отношеніи. Слѣдовательно, что составляетъ различіе между его собственнымъ существомъ и существомъ другой природы,—этого онъ еще не узналъ. Представить вещи каковы онѣ по своей внутренней природѣ, онъ не могъ. Онъ могъ дѣлать представленія о вещи только такія, какія соотвѣтствовали его собственнымъ возрѣніямъ и повиманію, т. е., онъ переносилъ на вещь свое собственное возрѣніе. Впрочемъ, развиваясь умственно и знакомясь постепенно съ окружающимъ міромъ, первобытный дикарь мало-по-малу привыкалъ къ обоготвореннымъ вещамъ; они теряли вслѣдствіе этого способность изумлять его и переставали быть для него божествами. Такимъ образомъ кругъ божествъ его, съ развитіемъ его ума и пріобрѣтеніемъ познаній, постепенно суживался, хотя въ новой области, съ

которой онъ соприкасался, появлялись новые неизвѣстные ему до тѣхъ поръ предметы, которые онъ также, не умѣя объяснить себѣ, обращалъ въ божества, если только они возбуждали въ немъ удивленіе, интересъ, любопытство, страхъ или надежду. Такимъ образомъ отъ боготворенія простыхъ камней и чурбановъ, первобытный человѣкъ переходилъ постепенно къ боготворенію скалъ, горъ, морей и рѣкъ, вѣтра, огня и растений, а затѣмъ животныхъ и человѣка; далѣе онъ поднималъ свой взоръ вверхъ, къ тому, что выше земли, къ небу, — и начиналъ боготворить солнце, луну и звѣзды, пока не стало предметомъ его боготворенія и все небо, взятое вмѣстѣ. Наконецъ, увлекаемый закономъ причинности, онъ не могъ остановиться въ предѣлахъ видимаго міра, переступилъ ихъ и, при помощи своей богатой фантазіи, сталъ боготворить предметы невидимые, но имъ же самимъ измышленные; а отъ спиритуализма ему оставалось сдѣлать только одинъ шагъ къ монотеизму: изъ политеизма естественно, хотя и постепенно развилась вѣра въ бытіе единаго Бога, какъ наивысшаго существа, виновника всего видимаго міра. Но и монотеизмомъ не полагается предѣлъ развитію религіознаго сознанія человѣчества: монотеизмъ долженъ перейти въ деизмъ и пантеизмъ, гдѣ и должно прекратиться развитіе религіознаго сознанія чрезъ его окончательное уничтоженіе.

Другимъ выдающимся защитникомъ теоріи фетишизма въ наше время является *Оскаръ Пешель* (*Völkerkunde, Leipzig, 1874*). Въ своихъ основныхъ взглядахъ на религію, ея сущность и происхожденіе онъ вполне согласенъ съ Шульце. На всѣхъ ступеняхъ цивилизаціи и у всѣхъ человѣческихъ племенъ, говоритъ онъ, религіозныя ощущенія постоянно возбуждаются однимъ и тѣмъ же внутреннимъ влеченіемъ, именно потребностію—для каждаго явленія и событія—находить причину или виновника. Къ этому присоединяется у дикарей неспособность—мыслить предметы чувственныхъ воспріятій ипаче, какъ одушевленными. Даже камнямъ и скаламъ они приписываютъ дѣйствія воли и человѣческую воспримчивость. Даяки, говоритъ *Пешель*, приписываютъ душевное существо—*semungat* или *semungi*—не, только животнымъ, но даже

растеніямъ. Если приболѣетъ растеніе, то они видятъ въ этомъ временное отсутствіе его невидимаго я, и если гніетъ ристь, то значитъ ушла его душа. Когда миссіонеръ *Филлипсъ* жаловался одному молодому обитателю Огненной Земли въ душный день на жару, юноша воскликнулъ со страхомъ: „не говори, что солнце жжетъ, оно тотчасъ скроется и подуеетъ холодный вѣтеръ“! Но если вещи вѣшняго міра представляются одушевленными, дѣйствующими по своей волѣ и страстными, то онѣ могутъ считаться также и виновниками бѣдствій, истинная причина которыхъ непостижима для мыслительной способности. Что совершается при такихъ настроеніяхъ среди неразвитыхъ человѣческихъ племенъ въ темнотѣ душъ, уясняется часто цитруемымъ сообщеніемъ африканскаго путешественника *Михтенштейна*. При этомъ Пешель приводитъ пзвѣстный уже намъ случай, какъ африканскіе кафры стали воздавать религіозное почитаніе якорю. Затѣмъ онъ присоединяетъ и другіе рассказы путешественниковъ такого же рода. Такъ, австралійцы въ Новомъ Южномъ Валесѣ считаютъ преступленіемъ свистать вблизи скалъ, ибо когда-то нѣкоторые изъ ихъ соплеменниковъ свистали у подошвы одной скалы и были умерщвлены скатившимся внизъ большимъ каменнымъ обломкомъ. Далѣе сюда относится то, что папуасскіе горные народы или Вука въ Новой Гвинее произносятъ свои клятвы у высокой горы, которая, въ случаѣ нарушенія клятвы, можетъ ихъ засыпать. Однажды на бирманскій берегъ вытаскивали военный ботъ, причемъ было задавлено болѣе ста человѣкъ; дикари и теперь считаютъ это мѣсто заколдованнымъ, демоническимъ.—Въ 1698 году умеръ царь Кумасси, а вскорѣ послѣ этого сошелъ въ могилу и его жестокій врагъ, голландскій управляющій форта Эльмина; въ смерти послѣдняго негры увидѣли дѣло своего бывшего князя. Жители Камчатки почитаютъ трясогузокъ, какъ распространительницъ весны, потому что съ ихъ прибытіемъ устанавливается лучшее время года. Такимъ образомъ виновники страшныхъ или желательныхъ событій становились предметомъ религіознаго почитанія. Мексиканскій царь Тецкукосъ Нетцахуалькойотцикъ почиталъ неизвѣстнаго Бога подъ именемъ *Причины причинъ*.

Такъ влеченіе къ невидимому виновнику приводитъ къ тому, что бездушнымъ предметамъ, почитаемымъ одушевленными, приписывается божественное управленіе судьбами людей. Такъ, говоритъ Пешель, объясняется естественно происхожденіе фетишизма. Что привлекаетъ къ себѣ наблюдательный взоръ дикаря, можетъ стать для него мѣстопробываніемъ Божества. Части растений, змѣяная кожа, перья, клевы, раковины, каменные стрѣлы, живыя творенія, всѣ виды животныхъ, кратко—все, что можетъ приковывать къ себѣ вниманіе краснокожихъ индійцевъ, послѣдніе признаютъ и почитаютъ ватѣмъ какъ своего духа покровителя. Выборъ почитаемыхъ вещей однако же не безразличенъ, потому что онъ, идя отъ низкаго къ возвышенному, можетъ объяснить фетишизмъ какъ ступень къ вѣрѣ въ наивысшее и нравственно совершенное существо. Необлагороженнымъ остается человѣкъ только до тѣхъ поръ, пока его благоговѣніе направляется къ *носимымъ* вещамъ, потому что эти вещи вмѣстѣ съ ихъ мнимою божественною силою могутъ переходить во владѣніе хозяина. Тогда владѣлецъ пользуется услугами такихъ духовъ—покровителей. Когда какое либо предпріятіе его удастся, то уваженіе къ фетишу усиливается, а въ случаѣ неудачъ фетишъ обращается въ свое прежнее состояніе.

Къ бездушнымъ вещамъ, вызывавшимъ къ себѣ человѣческое благоговѣніе,—говоритъ Пешель,—повсюду принадлежали камни. Никто не изумится, что поклоненіе было совершаемо метеоритамъ, которые, ниспадая раскаленными, вбивались въ землю. Камень, упавшій при Хикомоцототлѣ или *семи пещерахъ*, важномъ мѣстѣ въ мѣстеческой топографіи древнихъ мексиканцевъ, былъ почитаемъ послѣдними какъ сынъ божеской четы Ометеуктли и Омецигуатла. Черный камень, величайшая святыня магометанъ въ Меккѣ, вначалѣ будто бы ярко блестѣлъ, но скоро принялъ черный цвѣтъ по грѣховности рода человѣческаго. Онъ несомнѣнно есть остатокъ фетишизма доисламскихъ арабовъ, какъ и камень, который теперь заложенъ въ стѣну іерусалимской мечети Омара и т. д. Болѣе понятно для насъ это заблужденіе.—говоритъ Пешель,—когда благоговѣніе простирается на вер-

шины горъ. При этомъ онъ указываетъ на гору Олимпъ, какъ на мѣстожителство эпическихъ боговъ, и на Синай, какъ на гору законодательства, при чемъ относительно послѣдней замѣчаетъ, что на возвышеніи Сербаль есть кругъ изъ камней, на который бедуны ступаютъ не иначе, какъ снявъ обувь. То же случилось, говоритъ онъ, съ сосѣднею горою Джебель Мунадшатъ, которую арабы называютъ *горою разговора* (именно Моисея съ Іеговою) и въ каменномъ кругѣ которой они полагаютъ свои дары воскуренія. Затѣмъ Пешель указываетъ еще на шаманскій камень монгольскихъ бурятъ, скалу на полуостровѣ Ольхонѣ въ Байкальскомъ озерѣ, и на гору Тирма или Тирмакъ, у которой жители канарскихъ острововъ давали свои торжественныя клятвы и съ которой, воодушевленные, они добровольно, какъ жертва, низвергались внизъ.

Выше боготворенія камней Пешель ставитъ поклоненіе деревьямъ и рощамъ, послѣ чего человѣчество будто бы перешло уже къ религіозному почитанію животныхъ, воды, солнца и вообще силъ природы.

Вѣру въ продолженіе существованія послѣ смерти Пешель признаетъ существеннымъ моментомъ въ религіозномъ сознаніи человѣчества. Эта вѣра, говоритъ онъ, почти безъ исключенія встрѣчается у первобытныхъ обитателей Америки, затѣмъ также у полинезійцевъ, папуановъ и австралійцевъ, у большинства азіатовъ, у древнихъ жителей Европы, у всѣхъ хамитовъ сѣверной Африки отъ Нила до Канарскихъ острововъ. Гдѣ нѣтъ непосредственныхъ свидѣтельствъ, о вѣрѣ въ безсмертіе можно заключать изъ способа погребенія мертвыхъ. Если бы мы не имѣли положительныхъ свѣдѣній относительно представленій египтянъ о будущей жизни, мы ясно усмотрѣли бы ихъ ожиданія и изъ того обстоятельства, что они снабжали свои муміи шпеницею, чтобы накормить ихъ этими зернами по воскресеніи. Надежда на загробное существованіе у древнихъ вавилонянъ для насъ подтверждается тѣмъ, что въ ихъ могилахъ постоянно находятся финиковыя косточки, и то же самое нужно сказать о жителяхъ карабійскаго залива, которые даютъ въ руки своимъ мертвецамъ маисовыя зерна. Человѣческая жертва у могилъ главарей или царей, какъ пред-

писываетъ это Ада или „великій обычай“, свидѣтельствуешь намъ о вѣрѣ въ безсмертіе въ Дагомѣ, а удавленіе жень при смерти князя подтверждаетъ намъ то же самое и относительно жителей Фиджевыхъ острововъ. Если бы мы ничего положительнаго не знали о взглядахъ духовно столь высоко одаренныхъ, а раньше столь грубо цѣнимыхъ готтентотовъ, то достаточно было бы уже и того, что предъ погребеніемъ они даютъ умершимъ то же положеніе, которое они нѣкогда какъ зародыши занимали въ материнскомъ лонѣ, ибо значеніе этого чувственнаго обряда то, что въ лонѣ земли мертвые должны созрѣть для новаго рожденія. Такъ какъ неразвитые народы, какъ мы видѣли, говоритъ Пешель, всѣ вещи считаютъ одушевленными, то продолженіе существованія послѣ смерти они распространяютъ не на однихъ только людей. Жители Камчатки вѣруютъ въ возобновленіе всѣхъ твореній „до малѣйшей мушки“. Такую же вѣру находятъ у древнѣйшихъ обитателей Сѣверной Америки и у дикарей Фиджевыхъ острововъ. Только у негровъ можно встрѣтить отрицаніе безсмертія; но это обстоятельство Пешель объясняетъ тѣмъ, что негры въ особенности не откровенны и недовѣрчивы къ европейцамъ.

Вѣра въ личное безсмертіе, по словамъ Пешеля, создала культъ предкопочитанія. Въ Конго сынъ умерщвлялъ свою престарѣлую мать въ надеждѣ, что она, какъ прославленный духъ, можетъ оказывать ему самую могущественную помощь. Въ средней Африкѣ дикари возносятъ ежедневно слѣдующую молитву своему умершему главарю: „О Моссе, сынъ Мотланки, брось на насъ твой взглядъ! Ты, дыханіе котораго видитъ каждый, направь сегодня твои глаза на насъ и защити насъ, ты нашъ богъ!“ бушмены также молились въ присутствіи Ливингстона у могилы какого-то предка. Такъ какъ въ Полинезій главарямъ приписывается божественное происхожденіе, то и неудивительно, что послѣ ихъ смерти имъ устроятся капища.

Отъ предкопочитанія человѣчество, по словамъ Пешеля, перешло къ культу героевъ, затѣмъ къ шаманству, браманству и персидскому дуализму, изъ котораго уже развился еврей-

скій монотеизмъ, послужившій основаніемъ для монотеизма христіанскаго и магометанскаго.

Вотъ въ чемъ состоитъ сущность эволюціонной теоріи фетишизма.

Чтобы правильно судить о достоинствахъ и недостаткахъ этой теоріи, необходимо предварительно разрѣшить слѣдующіе вопросы: 1) дѣйствительно ли религіозное сознаніе въ своемъ развитіи проходитъ постепенно всѣ тѣ ступени или состоянія—отъ фетишизма до монотеизма, которыя съ полною самоувѣренностію указываютъ эволюціонисты? и 2) дѣйствительно ли фетишизмъ всегда представляетъ въ ходѣ развитія религіознаго сознанія первоначальную ступень или форму религіозныхъ вѣрованій?

Такъ какъ сами эволюціонисты утверждаютъ, что начала духовнаго развитія первобытныхъ людей, а въ томъ числѣ и начала религіознаго развитія ихъ должны быть отнесены въ отдаленную отъ насъ, до-историческую эпоху, то само собою понятно, что несомнѣнныхъ или фактическихъ указаній на то, какъ началось и въ какой первоначально формѣ выразилось религіозное сознаніе, намъ ожидать отъ исторіи нельзя; исторія не знаетъ этой эпохи, а потому въ ней нѣтъ и отвѣта на поставленные нами вопросы. Ясно, что мы должны имѣть дѣло только съ предположеніями, догадками, гипотезами, находящимися въ связи и генетической зависимости отъ новыхъ гипотезъ и предположеній. Въ этомъ сознаются и сами писатели, признающіе правдоподобнымъ постепенное развитіе религіознаго сознанія, въ смыслѣ перехода его изъ одного состоянія въ другое, отъ низшаго къ высшему. „Въ наше время, говоритъ, напр., *Бендеръ*, вопросъ о происхожденіи и развитіи религій сталъ любимой темой не только для богослововъ, но также для историковъ культуры и антропологовъ. Впрочемъ, если затронуть этотъ вопросъ съ чисто исторической стороны, то мы должны сознаться, что всѣ данныя до сихъ поръ отвѣты могутъ претендовать только на достоинство болѣе или менѣе вѣроятныхъ гипотезъ. Мы не имѣемъ ни достаточнаго, ни надежнаго матеріала для того, чтобы воспроизвести доисторическое время нашего рода. И даже

начала народовъ, историческое развитіе которыхъ мы обозрѣваемъ, покрыты густымъ мракомъ. Если же мы захотѣли бы уяснить себѣ доисторическое время по образцу такъ называемыхъ (съ сомнительнымъ однако же правомъ) естественныхъ народовъ, то мы всегда должны быть готовыми къ возраженію, что не можетъ быть доказано, что въ ихъ нравахъ и образѣ мышленія первоначально и что слѣдуетъ понимать какъ дальнѣйшее развитіе или даже какъ вырожденіе первоначальныхъ обычаевъ“ и т. д.

Что указанная выше различныя состоянія религіознаго сознанія существуютъ въ дѣйствительности,—это, конечно, вѣрно и не подлежитъ никакому сомнѣнію; но что тотъ или другой народъ послѣдовательно прошелъ въ своей исторической и доисторической жизни такія ступени развитія своего религіознаго сознанія,—этого доказать невозможно. Скорѣе можно утверждать противное: по крайней мѣрѣ, несомнѣнно, что ни одинъ изъ извѣстныхъ исторіи народовъ не достигъ до чистаго монотеизма путемъ естественнаго, т. е., постепеннаго развитія. Даже ученіе древне-греческаго философа Платона о Богѣ ничего не говоритъ противъ нашего мнѣнія, потому что и Платонъ, допустивъ рядомъ съ Богомъ сосуществованіе вѣчной матеріи, не былъ, очевидно, совершенно свободенъ отъ дуалистическаго представленія, а потому и его ученія о Богѣ еще нельзя назвать чистымъ монотеизмомъ.

Затѣмъ нельзя не обратить вниманія на то, что у самыхъ эволюціонистовъ нѣтъ твердо установившагося взгляда на то, въ какой именно послѣдовательности религіозное сознаніе чловѣка проходило различныя ступени или состоянія своего развитія. Выше мы представили такую послѣдовательность состояній религіознаго сознанія по *Ф. Шульце* и *Пешелю*; но самъ глава эволюціонистовъ *Гербертъ Спенсеръ* и затѣмъ *Каспаръ*, какъ увидимъ въ свое время, увѣряютъ насъ, что ходъ развитія религіознаго сознанія былъ совсѣмъ иной, даже противоположный тому, какой указываютъ Шульце и Пешель. Кому же вѣрить? Принципъ у нихъ одинъ, а примѣненія его оказываются различными. Въ чемъ же ошибка—въ принципѣ или въ его примѣненіяхъ? Вѣрнѣе всего, что ошибка допущена и въ принципѣ, и въ его примѣненіяхъ.

Самый принципъ эволюціонизма или предположеніе о томъ, что религіозное сознаніе человѣчества въ своемъ развитіи шло путемъ постепенности отъ фетишизма къ монотеизму, находится въ генетической зависимости отъ другого предположенія, именно,—что человѣкъ произошелъ отъ обезьяны, находился первоначально въ животномъ состояніи и только постепенно вышелъ изъ него. Ясно, что и научное достоинство перваго предположенія зависятъ отъ такого же достоинства втораго. Но можно ли признать доказаннымъ ученіе дарвинизма, что человѣкъ произошелъ отъ обезьяны и въ своемъ первобытномъ состояніи ничѣмъ не отличался существенно отъ животныхъ? Это предположеніе легче опровергнуть, чѣмъ доказать.

Перейдемъ теперь ко второму изъ поставленныхъ нами вопросовъ: можно ли фетишизмъ признать не низшею, а первоначальною формою религіознаго сознанія человѣка? Разрѣшая этотъ вопросъ, мы найдемъ новыя основанія и для отвѣта на первый. Несомнѣнно, чѣмъ ниже умственное развитіе того или другаго племени, тѣмъ больше мы встрѣтимъ у него такихъ религіозныхъ вѣрованій, которыя эволюціонистами относятся къ фетишизму. Но рассматривая вѣрованія различныхъ народовъ, находившихся или находящихся на различныхъ ступеняхъ умственнаго и религіознаго развитія—отъ африканскихъ и австралійскихъ негровъ до индійскихъ брамановъ и буддистовъ, отъ дикихъ скифовъ до культурныхъ грековъ, мы должны будемъ неизбѣжно прійти къ тому заключенію, что нигдѣ мы не найдемъ ни одного изъ тѣхъ состояній религіознаго сознанія, на которыя намъ указываютъ эволюціонисты, въ его *чистомъ* видѣ. Народы стоящіе на высшей ступени умственнаго и религіознаго развитія, часто высказываютъ такія вѣрованія, которыя могли быть свойственны только какому нибудь дикарю—фетишисту; напротивъ у дикарей нерѣдко хранятся вѣрованія, свойственныя только высокому монотеистическому состоянію религіознаго сознанія. И что особенно удивительно, такъ это то, что у народовъ, достигшихъ высшаго развитія, вѣрованія, свойственныя только фетишизму, представляются какъ бы заимствованными лишь

впослѣдствіи со стороны, а у дикарей—фетишистовъ монотеистическія представленія носятъ на себѣ всѣ признаки вѣрованій первоначальныхъ и коренныхъ,—что, очевидно, говоритъ, не въ пользу защищаемаго эволюціонистами положенія о постепенномъ развитіи религіознаго сознанія человѣчества, а скорѣе—объ упадкѣ, регрессѣ или дегенераціи первоначальныхъ монотеистическихъ вѣрованій.

Въ доказательство сказаннаго представимъ нѣсколько примѣровъ. У индійцевъ мы имѣемъ возможность прослѣдить религіозныя вѣрованія до глубокой древности и нигдѣ мы не найдемъ у нихъ такихъ грубыхъ вѣрованій, которыя можно было бы отнести къ фетишизму; но въ болѣе позднее время индійцы стали оказывать религіозное почитаніе коровамъ, обезьянамъ, змѣямъ. То же самое нужно сказать и объ индійскихъ буддистахъ, нынѣ поклоняющихся слѣдамъ и нечистотамъ Шакья—муни.

То же мы видимъ у дикихъ и грубыхъ народовъ, которыхъ эволюціонисты называютъ обыкновенно фетишистами, напр., у негровъ. „Если собрать обыкновенныя описанія миссіонеровъ и другихъ путешественниковъ о социальномъ и религіозномъ состояніи негровъ,—говоритъ *Эбрардъ*, то можно составить себѣ понятіе, что эти племена не имѣютъ почти никакой религіи, или, по крайней мѣрѣ, что ихъ религія состоитъ въ грубомъ служеніи фетишамъ, такъ какъ на всякій черепокъ, на всякую разбитую стклянку, на всякую брошенную дрянь, они смотрятъ, какъ на фетишъ, т. е., какъ на страшное могущественное существо и въ то же время какъ на амулетъ,—почитаютъ всѣ эти предметы и питаютъ страхъ къ нимъ. Справедливо, что у многихъ негрскихъ племенъ религія исчезла до того, что превратилась въ фетишизмъ и состоитъ только въ фетишизмѣ съ тѣхъ поръ, какъ стала вообще оказывать на негровъ свое страшно разрушительное вліяніе въ социальномъ, нравственномъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и въ религіозномъ отношеніи введенная съ 1517 года называющими себя христіанами—европейцами торговля невольниками и водка. Но и сохранившіеся еще остатки ихъ общественнаго, часто довольно сложнаго, строя достаточно ясно показываютъ, что

эти племена *ниспали* съ гораздо высшей степени культурнаго состоянія,—и если вспомнить при этомъ, что у большей части этихъ племенъ, кромѣ этихъ, возбуждающихъ смѣхъ, частныхъ фетишей, у тѣхъ или другихъ негровъ, и ихъ чародѣйства, существовали *капища* и *идолы*, что, напр., Йоруба городъ (Ioruba—stadt) Аббеокута (Abbeokuta), передъ обращеніемъ его жителей въ христіанство, кипѣлъ идолами, и что въ немъ совершались празднества, съ торжественными процессіями въ честь боговъ, главный изъ которыхъ назывался Shango, что у аквапимскихъ негровъ (Aquarin—Neger) извѣстнымъ божествамъ приносились человѣческія жертвы въ страшномъ количествѣ не только во время войны, но и при погребеніи знатныхъ лицъ,—что уже ясно указываетъ на представленіе о богѣ смерти,—то нельзя будетъ сомнѣваться въ томъ, что въ основѣ этого *служенія фетишамъ*, даже и тамъ, гдѣ оно еще существуетъ, первоначально лежалъ видъ какого-то высшаго *политеистическаго богопочитанія*. Но мы считаемъ себя счастливыми, что имѣемъ возможность самымъ определеннымъ образомъ доказать это относительно негрскаго племени, и не только одно это, но и показать *ясныя слѣды первоначальнаго монотеизма*, который существовалъ у нихъ ранѣе политеизма, и въ высшей степени вѣроятно, что, при дальнѣйшемъ точномъ изслѣдованіи Африки, открыты будутъ точно такіе же слѣды и въ другихъ мѣстахъ“. И Эбрардъ исполнилъ свое обѣщаніе. Оказывается, что самое грубое негрское племя *Отши*, которое эволюціонисты всегда причисляютъ къ фетишистамъ и которое обитаетъ въ Аквапимскихъ горахъ, на Золотомъ берегу Африки, не только знаетъ, но и почитаетъ единого Бога и верховнаго творца міра, называемаго Onjanz-ko ronз или сокращенно—Onjame (отъ слова pjam—„блистать“ и korong или bong—Богъ, духъ, —лучезарный духъ). Своихъ пизшихъ боговъ эти негры называютъ только „дѣтьми Божіими“ и считаютъ ихъ *сотворенными* существами и притомъ—духами (ahonhom).

Эбрардъ, впрочемъ, въ этомъ отношеніи не представляетъ исключенія. Такія же свидѣтельства, какія привелъ онъ относительно мнимыхъ фетишистовъ негровъ, мы можемъ встрѣ-

титъ въ сочиненіяхъ многихъ путешественниковъ и антропологовъ, заслуживающихъ полного научнаго довѣрія, напр., у *Вайтца*, *Ливингстона*, *Станлея*, *Ревилля*, *Шисидера*, *Уильсона*, *Целлера*, *Хр. Пеша* и др. Всѣ они вмѣстѣ съ Вайтцомъ ¹⁾ готовы сказать, „что нѣкоторые племена негровъ, у которыхъ до сихъ поръ не доказано и едва ли можно предполагать вліяніе болѣе цивилизованныхъ народовъ, въ развитіи своихъ представленій ушли впередъ гораздо далѣе, чѣмъ всѣ другіе некультурные народы,—и даже такъ далеко, что если мы и не называемъ ихъ еще монотеистами, то во всякомъ случаѣ должны сказать о нихъ, что они стоятъ на порогѣ монотеизма, хотя и ихъ религія также смѣшана со множествомъ грубаго суевѣрія“.

Ливингстонъ говоритъ объ африканскихъ неграхъ: „Первоначальная ихъ вѣра состоитъ въ слѣдующемъ. Они вѣруютъ, что существуетъ всемогущій Творецъ неба и земли, что Онъ даровалъ людямъ на землѣ различныя растенія, чтобы они служили посредниками между Нимъ и тѣмъ духовнымъ міромъ, въ которомъ продолжаютъ жить всѣ, рожденные и умершіе,— что грѣхъ состоитъ въ несправедливости противъ ближнихъ, живы ли они еще или уже умерли, и что смерть часто бываетъ наказаніемъ за вину, напр., чародѣйство. Понятіе ихъ о нравственно дурномъ нисколько не отличается отъ нашего. Злыя рѣчи, ложь, ненависть, непослушаніе родителямъ и презрѣніе ихъ называются у нихъ вещами, которыя они, прежде чѣмъ узнали нѣчто объ европейцахъ и ихъ ученіи, уже признавали грѣховными столько же, какъ воровство, убійство и прелюбодѣяніе“.

Тотъ же ученый и вполне добросовѣстный путешественникъ говоритъ и о другомъ племени африканскихъ негровъ: „Не подвергшіеся еще чуждымъ вліяніемъ, африканцы вѣруютъ, что Морунго, великій духъ, создавшій всѣ вещи, живетъ надъ звѣздами“.

Впрочемъ, не у однихъ только *Отшійцевъ*, но и у другихъ африканскихъ негровъ, называемыхъ обыкновенно фетиши-

¹⁾ Срв. *Anthropologie*, II, стр. 167.

стамп, какъ, напр., *ваниковъ* (Wanika), *кимбундовъ* (Kimbunda), *Мпониве* (M'rongwe), *Йеву* и *Кру*—путешественники и антропологи находятъ первоначальныя монотеистическія вѣрованія. Поэтому неудивительно, что многіе ученые приходятъ къ заключенію совершенно противоположному тому, чѣмъ какое высказываютъ эволюціонисты, что въ своемъ религіозномъ сознаніи люди шли не отъ фетишизма къ монотеизму, а наоборотъ отъ монотеизма къ фетишизму. *Максъ Мюллеръ*, по принципу, не враждебенъ ученію эволюціонистовъ: онъ стоитъ къ нимъ ближе, чѣмъ къ ученію Божественнаго Откровенія, однако же и онъ говоритъ слѣдующее: „Я утверждаю, что до сихъ поръ никѣмъ не доказано, что гдѣ либо, въ Африкѣ ли то или въ другихъ странахъ, фетишизмъ составляетъ всю религію народа. Гдѣ только представлялся случай подвергнуть продолжительному и тщательному изслѣдованію религіозныя вѣрованія самихъ низшихъ племенъ (негровъ), никогда однако же не было найдено, чтобы все племя ничего не могло указать изъ религіи, кромѣ простого служенія фетишу. Я утверждаю, что служеніе фетишу въ Африкѣ, точно также какъ и гдѣ либо въ другомъ мѣстѣ, означаетъ лишь *упадокъ* религіи, что первоначально негръ имѣлъ болѣе возвышенныя религіозныя понятія, чѣмъ почитаніе палокъ и камней, и что многіе, вѣрующіе въ фетиша, въ то же время имѣютъ болѣе высокія, болѣе чистыя и болѣе истинныя представленія о божественномъ“... Мало того, *М. Мюллеръ*, хотя и увлекся въ послѣднее время эволюціонизмомъ, но всетаки объявилъ себя самымъ непримиримымъ противникомъ теоріи фетишизма вообще. Въ свое время мы увидимъ, что онъ съ полнымъ основаніемъ обнаруживаетъ несостоятельность этой теоріи. Фетиши, т. е., камни, чурбаны, якоря, скалы, львиные хвосты и т. п., суть вещи „осязаемыя“. Но „осязаемыя“ вещи, говоритъ *М. Мюллеръ*, не могли быть предметомъ поклоненія или религіознаго почитанія, потому что человѣкъ всегда имѣлъ возможность разсмотрѣть ихъ, осязать, ощупать и признать совершенно понятными, вслѣдствіе чего онѣ и не могли производить впечатлѣнія чего то непостижимаго, загадочнаго или сверхъестественнаго, а что позоветъ человѣкъ, то, и по словамъ

защитниковъ теоріи фетишизма, перестаетъ быть для него богомъ. Вотъ почему,—говоритъ М. Мюллеръ,—фетишизмъ, состоящій въ боготвореніи указанныхъ вещей, не могъ быть первоначальною религіею, а является формою производною, выродившеюся изъ другихъ болѣе древнихъ формъ.

Послѣ всего сказаннаго ясно, что фетишизмъ не можетъ быть признанъ корнемъ и источникомъ религіознаго сознанія человѣчества, а слѣдовательно въ своемъ развитіи человѣчество не могло и идти тѣмъ путемъ, который ему указываютъ эволюціонисты и въ частности защитники теоріи фетишизма—*Шульце* и *Пешель*. А если такъ, то очевидно, что и самая гипотеза ихъ должна быть признана научно несостоятельною.

Впрочемъ, несостоятельность гипотезы фетишизма обнаруживается и при провѣркѣ ея основныхъ положеній самихъ по себѣ.

По словамъ *Шульце* происхожденіе вѣры въ Бога обуславливалось естественнымъ побужденіемъ человѣка каждому явленію указать его причину; но не зная дѣйствительнаго отношенія между причинами и дѣйствіями, не имѣя понятія о томъ, что извѣстная вещь можетъ произвести и чего не можетъ, и судя о вещахъ только по аналогіи съ собою, человѣкъ будто бы случайно указывалъ на первый попавшійся ему предметъ, какъ на причину изумившаго его дѣйствія и приписывалъ ему чудодѣйственныя силы. Но откуда,—спрашивается,—*Шульце* знаетъ объ этомъ? На этотъ вопросъ отвѣтъ можетъ быть только одинъ: это его предположеніе, это—его догадка, которую онъ признаетъ наиболѣе вѣроятною для объясненія происхожденія тѣхъ религіозныхъ вѣрованій, которыя принято называть фетишизмомъ. Но *Шульце* глубоко ошибается: онъ выпустилъ изъ виду, что происхожденіе религіозныхъ вѣрованій фетишизма можетъ быть объяснено фактически, т. е., историческими фактами, совершенно дѣлающими ненужнымъ измышленіе какихъ бы то ни было произвольныхъ предположеній. Въ самой жизни дикарей можно находить множество указаній на то, почему они стали боготворить ту или другую неодушевленную и, повидимому, совершенно пустую вещь. Такъ, напр., извѣстно, что многіе дикари боготворили простую палку, потому что эта палка принадлежала какому-либо шаману,

волхву или вообще уважаемому лицу; сначала они дорожили этою вещью, какъ знакомъ священной памяти, а затѣмъ въ отдаленныхъ потомствахъ это дорогое воспоминаніе уже принимало религіозный характеръ. Почитаніе камней устанавливалось также по различнымъ мотивамъ: одни обозначали мѣсто какой либо побѣды, другіе составляли остатокъ забытаго святилища или капища; третьи были положены на могилѣ какого либо святого или вождя, или царя, четвертые обозначали границу владѣній между племенами и семействами, были жертвенникомъ или мѣстомъ судебного производства и т. п. Были камни, какъ находимые еще и въ настоящее время въ озерахъ Швейцаріи, которые, какъ святилище или жертвенники были переносимы племенами, при переселеніяхъ, изъ одного мѣста въ другое. Нерѣдко встрѣчается у грубыхъ язычниковъ религіозное почитаніе аэролитовъ потому, что они упали съ неба, т. е., изъ мѣстожительства боговъ, а не потому, что въ этихъ камняхъ дикари видѣли причину какихъ либо непонятныхъ для нихъ дѣйствій.

Странно читать у Шульце, равно какъ и у другихъ эволюціонистовъ, будто бы первобытные дикари не интересовались небесными явленіями и все вниманіе свое сосредоточивали только на предметахъ, которые ихъ окружали и съ которыми они непосредственно соприкасались. „Какъ ни распространена въ наше время, благодаря господству эволюціонной теоріи, тенденція ограничивать всѣ интересы ума дикаря только предметами его непосредственнаго сосѣдства,—говоритъ Джонъ Рей ¹⁾, но для подобной тенденции никакого подтвержденія не представляютъ извѣстія о жизни дикарей. Конечно, главнымъ образомъ ихъ мысли заняты бываютъ предметами окружающими и особенно тѣми, которые приносятъ пользу или вредъ имъ: но въ этомъ случаѣ и цивилизованные народы сходятся съ ними. Утверждать, какъ дѣлаетъ Шульце, будто было время, когда дикарь не видѣлъ неба, распростершагося надъ нимъ, не обращалъ вниманія на солнце, освѣщавшее и согревавшее землю, потому что занятъ былъ всецѣло болѣе низкими

1) Хр. Чт. 1831. ч. II, стр. 27.

и близкими ему предметами, значить—говорить самоочевиднѣйшую нелѣпость. Притомъ, что обыкновенно и постоянно подъ руками, то не возбуждаетъ удивленія, не можетъ вызывать благоговѣнія и религіознаго поклоненія къ себѣ. Объяснить поклоненіе пнямъ и камнямъ разительными случаями, вызывавшими въ дикаряхъ ложныя толкованія этихъ случаевъ, или такъ называемымъ „фальшивымъ провиденціализмомъ“, тоже очень рискованно, какъ и вообще производить поклоненіе челоуѣка предметамъ внѣшней природы отъ дѣйствій этихъ предметовъ на челоуѣка—односторонне“.

У Шульце мы встрѣчаемъ даже довольно странное представленіе о фетишахъ дикихъ народовъ; по его мнѣнію, дикари будто бы считали своихъ фетишей *богами*. Такое, впрочемъ, мнѣніе о фетишизмѣ весьма распространено. Но на самомъ дѣлѣ оно невѣрно; по крайней мѣрѣ иное рассказываютъ намъ лица, имѣвшія возможность внимательно и въ теченіе долгаго времени изучать жизнь фетишистовъ. По ихъ рассказамъ, дикари, воздавая религіозное поклоненіе различнымъ камнямъ, чурбанамъ, горамъ, источникамъ и деревьямъ, вовсе не считаютъ ихъ богами въ собственномъ смыслѣ, а только мѣстопробываніемъ *боговъ*, символами или носителями почитаемыхъ ими *духовъ* или *демоновъ*, которые чрезъ самое присутствіе свое сообщили будто бы своимъ носителямъ необычайную магическую силу, какъ и народы, достигшіе высшей ступени своего развитія, въ идолахъ или истуканахъ видѣли только символы своихъ боговъ. У грековъ было, напр., много истукановъ въ честь Зевса; но этихъ истукановъ греки никогда не отождествляли съ богомъ Громовержцемъ, который, по ихъ вѣрованію, проживалъ только на Олимпѣ. При такомъ пониманіи фетишизма, становятся, понятными и рассказы выше приведенныхъ ученыхъ, усматривавшихъ въ вѣрѣ фетишистовъ—дикарей даже слѣды монотеизма. Свѣдѣнія о фетишистахъ—лучшія, чѣмъ у другихъ европейскихъ путешественниковъ, мы встрѣчаемъ у католическаго миссіонера, патера *Лойера* (Loyer), предпринимавшаго путешествіе еще въ 1701 году на Золотой берегъ Африки. „До сихъ поръ, говоритъ онъ, религію этихъ черныхъ дикарей мы представляли себѣ весьма

ложно. Между прочимъ, ошибается даже и Villault von Bellefont, думая, что эти черные люди молятся фетишамъ, какъ богамъ, что они сами совершенно отрицаютъ. Они знаютъ единого Бога, какъ Творца всѣхъ вещей, но въ особенности чтутъ фетишей (камни, аэролиты), которыхъ онъ послалъ на землю для служенія людямъ“. Далѣе Лойеръ подробно говоритъ о томъ, какъ эти негры воздавали еще въ 1701 году поклоненіе единому Богу. Каждое утро они идутъ къ рѣкѣ, совершаютъ тамъ нѣчто въ родѣ очищенія съ извѣстными церемоніями и при этомъ, глядя на небо, громко произносятъ: „Anghime tame maго, tame orie, tame skikke e okkori, tame akaка, tame brembi, tame anguan e awusan“, т. е. „Боже мой, дай мнѣ на этотъ день рису и ямссу, дай мнѣ золота и серебра, дай мнѣ рабовъ и богатства, дай мнѣ здоровья, и чтобы я могъ быть скорымъ и проворнымъ“. „Они считаютъ Бога столь добрымъ, что Онъ не можетъ сдѣлать имъ никакого зла, потому что Онъ всю свою силу предоставилъ фетишамъ и никакой не удержалъ для себя“. Впрочемъ, и Лойеръ замѣчаетъ, что у нѣкоторыхъ отдѣльныхъ лицъ почитаніе фетишей простирается до боготворенія въ собственномъ смыслѣ, что однако же и самими неграми не одобряется и считается исключеніемъ. Кромѣ того нельзя не обратить вниманія еще и на то обстоятельство, что фетишисты не всегда одинаково почтительно обращаются съ своими истуканами, часто они бываютъ къ нимъ чрезвычайно грубы и непочтительны: топчутъ ихъ ногами, сожигаютъ на огнѣ, нерѣдко плюютъ на нихъ и выбрасываютъ въ море. Такъ они поступаютъ съ своими фетишами тогда, когда ихъ молитвы оказываются неслышанными. Это поведеніе фетишистовъ—дикарей было бы совершенно необъяснимо, если бы они признавали своихъ фетишей богами, предъ которыми, какъ передъ порожденіями страха, они должны были бы лишь трепетать и благоговѣть. Говорятъ, будто бы нѣчто подобное дѣлаютъ и католики съ своими иконами. Это обстоятельство, если рассказы о немъ справедливы, не только ничего не говоритъ противъ высказаннаго мнѣнія о фетишизмѣ, а только подтверждаетъ его: и католики не рѣшились бы относиться непочтительно къ своимъ иконамъ, если бы почитали ихъ богами.

Наконецъ, самый существенный недостатокъ гипотезы фетишизма, какъ она изложена у Шульце и Пешеля, тотъ, что она совершенно не разрѣшаетъ вопроса о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ; она даже, собственно говоря, и не затрогиваетъ этого вопроса. Прочитавъ книгу Шульце, мы пришли къ такому заключенію: авторъ предполагаетъ идею о Богѣ существующею отначала, т. е., присущею самому духу человѣческому,—и въ своей книгѣ хотѣлъ только показать читателямъ, какъ человѣкъ на различныхъ ступеняхъ своего умственного развитія старался воплотить эту идею въ наиболѣе соответствующую ей форму. Въ самомъ дѣлѣ, Шульце хочетъ объяснить намъ, какъ первобытный дикарь началъ боготворить камень, выброшенный на берегъ морскими волнами и представляетъ дѣло такимъ образомъ: отъ этого камня дикарь отбилъ небольшой кусокъ и вскорѣ послѣ этого умеръ; другіе дикари объясняли смерть своего товарища тѣмъ, что онъ оскорбилъ камень, обладавшій силами необычайными, божественными, могущими причинить человѣку смерть, значитъ, этотъ камень есть богъ,—порѣшили дикари, и стали почитать камень богомъ. Пусть будетъ такъ; допустимъ, что объясненіе Шульце правдоподобно. Но откуда же дикари пришли къ мысли, что существуютъ какія то необычайныя, сверхъестественныя, божественныя силы и что эти силы должны принадлежать какому то живому и личному существу—Богу? Ясно, что дикари эти уже раньше имѣли идею о Богѣ и представленіе о божественныхъ силахъ, чѣмъ приписали ихъ камню. Откуда же у нихъ эта идея? Не надо при этомъ забывать, что первобытнаго человѣка Шульце представляетъ слишкомъ неразвитымъ умственно, тупымъ, ничѣмъ существенно не отличавшимся отъ животныхъ, не интересовавшимся еще ни небомъ, ни землею, не замѣчавшимъ ни солнца, ни луны, ни звѣздъ, не обращающимъ вниманія ни на молнію, ни на громъ. Такой человѣкъ, возившійся только съ одними своими камнями и пнями, не могъ имѣть никакого представленія даже и о могущественныхъ силахъ природы. Откуда же, спрашиваемъ, могла взяться у него идея о Богѣ и Его силахъ?—Отвѣтъ одинъ: она присуща ему отъ природы!...

Въ иномъ пунктѣ, но въ томъ же смыслѣ, какъ и мы, усматриваетъ существенный недостатокъ къ теоріи фетишизма *О. Пфлейдереръ*. „За первую путаницею, которая состоитъ въ произвольномъ распространеніи понятія фетиша на великія явленія природы, говоритъ онъ, мы наталкиваемся здѣсь тотъ часъ и на вторую: по этой теоріи духъ долженъ явиться предметомъ почитанія только въ концѣ на самой высшей ступени столь длинной лѣстницы чисто чувственныхъ фетишей, а между тѣмъ духи (умершихъ) были будто бы почитаемы уже раньше. Какъ соединить то и другое? Зачѣмъ бы понадобилось въ послѣдствіи пробѣгать всю лѣстницу чувственныхъ объектовъ, если уже раньше было извѣстно высшее понятіе? И какъ мало вѣроятною вообще является эта гипотеза, что вначалѣ были почитаемы какъ фетиши частію простые матеріальные предметы, частію простые безтѣлесные духи! Но какимъ образомъ могли стать когда либо объектами почитанія простыя матеріальныя вещи, въ которыхъ не предполагалось бы никакой знающей и хотящей души? Какъ можно было даже только прійти къ той мысли, чтобы приписать вышечеловѣческія, божескія качества и силы мертвымъ вещамъ, какъ, напр., камнямъ, перьямъ птицъ, искусственнымъ изображеніямъ, отъ которыхъ не исходятъ никакія видимыя дѣйствія, если бы это представленіе не было отвлечено уже отъ другихъ объектовъ, именно—отъ поражающихъ дѣйствій силъ великихъ явленій природы? Какъ легко понять, что уже раньше существовавшее понятіе о чудесныхъ божественныхъ силахъ было *перечесено* на мертвыя вещи, какъ ихъ мѣсто-пребываніе и центръ, такъ было бы непонятно, чтобы отъ послѣднихъ *вышло* первоначально такое понятіе. Во всякомъ случаѣ это затрудненіе облегчается нѣкоторымъ образомъ для тѣхъ, которые признаютъ, что уже отначала, а не только въ концѣ процесса, образъ представленія фетишистической былъ соединенъ со спиритистическимъ или анимистическимъ такъ, что въ каждомъ фетишѣ дикари видѣли мѣсто-пребываніе Бога и такимъ образомъ ради этого духа дѣлали предметомъ почитанія содержащую его матеріальную вещь. Тѣмъ не менѣе и эта комбинація фетишистической и анимистической теоріи—

она особенно защищается *Тилемъ* и *Тэйлоромъ*—ни въ какомъ случаѣ еще не разрѣшаетъ затрудненій. Правда, она объясняетъ почитаніе фетиша совершенно правильно пзъ представленія о мѣстожительствѣ чародѣйствующаго духа, который не одно съ чувственною вещью, не всегда даже связанъ съ нею, а живетъ въ ней по временамъ. Но чтобы духовъ можно было представить воплотившимися въ мертвыя вещи, для этого, очевидно, пужно было уже напередъ обладать понятіемъ о безтѣлесныхъ духахъ, а чтобы приписать этимъ духамъ чародѣйственныя силы, для этого нужно было уже раньше образовать понятіе о сверхъестественныхъ, таинственно дѣйствующихъ силахъ. Такимъ образомъ эти два совершенно абстрактныя понятія слѣдуетъ *предполагать* уже необходимымъ основаніемъ вѣры въ фетиши“.

Не будемъ останавливать своего вниманія на второстепенныхъ и несущественныхъ недостаткахъ фетишистической теоріи, которую Шульце и Пешель хотѣли разрѣшить вопросомъ о религіи, ея сущности и происхожденіи въ родѣ человѣческомъ. И сказаннаго вполне достаточно, чтобы видѣть, какъ бессильна эта гипотеза и какъ неудачны попытки ея защитниковъ. Только еще люди неглубокомысленные могутъ допускать, что изъ грубаго фетишизма путемъ постепеннаго развитія (т. е., путемъ эволюціи) религія могла достигнуть своего высшаго пункта въ христіанскомъ монотеизмѣ. Даже болѣе серьезные эволюціонисты остались недовольны фантастическими гипотезами своихъ передовыхъ застрѣльщиковъ—Шульце и Пешеля: и ими найдены легкомысленными стремленія этихъ писателей—въ основу религіозной эволюціи положить фетишизмъ африканскихъ и австралійскихъ дикарей. Чтобы спасти свой принципъ отъ губельнаго крушенія, они увидѣли себя вынужденными создать новую гипотезу, которая удачнѣе бы предшествовавшей разрѣшала вопросъ о происхожденіи религіи въ человѣческомъ родѣ. Такую задачу раньше другихъ принялъ на себя извѣстный приверженецъ эволюціонизма—*Киспери*.

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

Государственное значеніе всероссійскихъ патріарховъ.

(Окончаніе *).

IV.

На соборѣ 1666 г. при разграниченіи власти церковной и гражданской было постановлено: „епископъ да не пріобщитъ себе мірскимъ дѣломъ, аще кто сіе творити дерзнетъ, анаѳемой казненъ будетъ“¹⁾. На основаніи этого опредѣленія п. Никонъ обвинялся въ вмѣшательствѣ въ дѣла государственныя и послѣ его осужденія повидимому долженъ былъ наступить конецъ государственному значенію патріаршей русской церкви. Но опредѣленія вселенскихъ патріарховъ, сдѣланныя примѣнительно къ обстоятельствамъ, были не согласны съ установившимися взглядами и практикой на Руси, по которымъ участіе церкви въ государственныхъ дѣлахъ не считалось вмѣшательствомъ, а было предпринимаемо по уполномочию верховной власти. Чтобы это постановленіе вошло въ силу, необходимо было измѣнить весь строй русской государственной и общественной жизни, измѣнить отношенія церкви къ государству. Прежде всего трудно было церкви отказаться отъ всякаго участія въ дѣлахъ государства: нужны были года, чтобы она забыла обширную государственную дѣятельность Никона и предшествовавшихъ ему патріарховъ. Хотя Никонъ былъ осужденъ, но оставался патріаршій титулъ, напоминавшій послѣдующимъ его носителямъ о бывшемъ величій церкви и

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1901 г. № 4.

¹⁾) Собр. госуд. гр. и договоровъ IV, стр. 89, 103 в д.

разъ приобрѣтенныхъ ею привилегіяхъ. Отсюда послѣдующіе пастыри церкви не только, какъ увидимъ дальше, слѣдуютъ въ нѣкоторыхъ вопросахъ политикѣ п. Никона, но замѣчаются попытки поддержать созданное значеніе патріаршей власти. Въ 1672 г. Чудовскій архимандритъ Іоакимъ, въ послѣдствіи патріархъ Московскій, поучая свою паству повиноваться начальнику какъ гражданскому, такъ и церковному, добавлялъ, что послѣдній „многимъ вядшій“ перваго и что „елико разнствуеть тѣло души, или елико отстоитъ небо отъ земли, толико паче много вядщее разнство и разстояніе виѣшней власти и церковныя.... Сію и сицевую власть имущимъ долженствуютъ подвластнии со всякимъ смиреніемъ и покореніемъ подчинитися“ ¹⁾. Въ одномъ рукописномъ отрывкѣ, повидимому, также послѣ Никоновскаго времени, авторъ, толкуя значеніе патріаршаго облаченія, вмѣстѣ съ тѣмъ выясняетъ высокое значеніе патріаршей власти. Патріархъ по своей одеждѣ изображаетъ страждущаго Христа, обидящій его, обидитъ Христа. Власть патріарха, подобно лучамъ солнца, распространяется на весь міръ, она и необходима, какъ эти лучи. Власть царя превысока, но и патріархъ вѣнчается такимъ же вѣнцомъ, какъ и царица. Выясняя значеніе омофора, авторъ соединяетъ съ нимъ обязанность патріарха печаловаться за невинныхъ и обличать неправду ²⁾. Можно думать, что такія наминаванія о высотѣ патріарха были не единичны.

Но если трудно было отказаться отъ обширнаго круга дѣятельности церкви, то еще труднѣе было обходиться безъ содѣйствія ея государству. Существеннаго разлада между ними не произошло. Нѣкоторые крайніе взгляды п. Никона, болѣе непріятные, чѣмъ опасные для верховной власти, имѣли чисто теоретическій характеръ и вредныхъ послѣдствій отъ нихъ не было. Церковь попрежнему была необходима государству, такъ какъ владѣла силою, господствовавшею въ странѣ—религіей. Благодаря ей, церковь не теряла уваженія въ народѣ, счи-

¹⁾ Н. О. Каптеревъ. Сужденіе большого М. собора. Богословскій Вѣстникъ. 1892 г., № 10, стр. 69—70.

²⁾ Отрывокъ разсужденія о патріаршемъ облаченіи М. Ар. Мвн. Ин. Дѣль, Россійскія духовныя дѣла VII/8 к. 8.

тавшемъ духовную власть выше мірской ¹⁾ и склонявшемся предъ величіемъ и святостою священнаго сана даже въ самый разгаръ народныхъ страстей. „Какъ вы, братцы, на такой санъ хотите руки поднять?“ говорятъ бунтовщики своимъ сотоварищамъ—на ихъ крики убить обличавшаго ихъ архіерея. „Намъ къ такому сану и прикоснуться нельзя“ ²⁾. Еще больше уваженія, прямо благоговѣнія, народъ питалъ къ самому патріарху, въ которомъ попрежнему видѣлъ защитника своихъ не только религіозныхъ, но и національныхъ интересовъ. Когда началась реформа, то народъ защиту своихъ идеаловъ хотѣлъ обосновать на авторитетѣ патріарха и требовалъ отъ него обличенія царя ³⁾. Не только простой народъ, но и болѣе просвѣщенное русское общество, въ которое уже начали проникать новые взгляды, настолько привыкло видѣть патріарха у кормила правленія, пользоваться его нравственнымъ вліяніемъ и духовнымъ авторитетомъ, что само призывало его къ государственной дѣятельности, къ воздѣйствію на верховную власть, особенно когда дѣло шло о проявленіи правды и христіанскаго милосердія. Упомянутый раньше бояринъ Матвѣевъ писалъ п. Іоакиму: „власть великую, святитель, превысокую имѣешь и милость и любве у великаго государя, христіанскаго царя милосердаго видя и слыша обиды мои невинныя и тѣсноты нестерпимыя, не отрицайся архіерее Божій заступити“ ⁴⁾. Исполняя завѣты своихъ предшественниковъ и подражая примѣру ихъ, патріархи конца XVII в. не только не „отрицались“ печалованій, но шли на встрѣчу имъ и цѣлыя тысячи осужденныхъ благодаря имъ получали жизнь и свободу ⁵⁾.

Участіе патріарха и всей церкви въ дѣлахъ гражданскихъ было необходимо не только для народа, общества, но и для самаго правительства Московскаго. Оно хорошо сознавало силу нравственнаго вліянія церкви и потому искало въ ней опоры въ своихъ столкновеніяхъ съ народомъ и боярами,

1) Посошковъ. Цитованное мѣсто выше.

2) Знаменскій. Руководство по исторіи русской церкви 1896 г. ст. 285.

3) Соловьевъ. Исторія XV, 117.

4) Повпковъ. Исторія невиннаго заточенія б. Матвѣева, стр. 261.

5) Знаменскій. Руководство къ изуч. ист. рус. церкви, стр. 259, 293.

дорожило совѣтами пастырей церкви, какъ лучшихъ совѣтниковъ. Смутное время оставило замѣтные слѣды на характерѣ русскаго народа, отчего прежде легкое кажется теперь тяжелымъ, терпимое—несноснымъ. Къ этой народной раздражительности присоединилось дѣйствительно затруднительное финансовое положеніе государства и злоупотребленія. Отсюда вся вторая половина XVII вѣка наполнена народными мятежами, которые, ослабѣвая въ однихъ городахъ, вспыхиваютъ въ другихъ. Единственная сила, сдерживавшая и усмирявшая буйныя толпы народа, была церковь съ своимъ нравственнымъ вліяніемъ, почему при первыхъ извѣстіяхъ о бунтѣ является мысль послать туда духовенство и это посольство большею частью достигало желанныхъ результатовъ. Менѣе опасную, хотя и болѣе скрытую силу представляло Московское боярство. Въ продолженіи всего XVII в. оно ведетъ явную и подпольную интригу съ цѣлью поставить свое сословіе на ту высоту, на которой оно находилось при Грозномъ. Появленіе самозванцевъ, избраніе иновѣрнаго королевича, избраніе царя изъ простыхъ бояръ съ ограниченіями въ пользу боярства—все это стояло въ тѣсной связи съ боярской интригой. Церковь, будучи охранительницей національныхъ интересовъ и монархическихъ началъ, всегда старалась составить оппозицію властолюбивымъ олигархическимъ стремленіямъ боярства. Въ союзѣ съ земствомъ она въ смутное время парализовала хитро сплетенную интригу бояръ. Благодаря дѣятельности патріарха Филарета, власть государя Михаила Теодоровича (избраннаго народомъ и церковью) была возведена на надлежащую высоту и сдѣлалась неограниченною. Къ этому же огражденію монархической власти стремились и прочіе патріархи и особенную услугу оказали патріархъ Іоакимъ, при которомъ въ царствованіе больного и слабого царя Теодора Алексѣевича особенно проснулись олигархическія стремленія бояръ. Въ 1681 г., когда не трудно было предвидѣть скорое уничтоженіе мѣстничества, среди Московскаго боярства возникла мысль на мѣсто родовой аристократіи поставить служебную. Въ видахъ этого „палатетіи“ бояре составили проэктъ, по которому все Московское государство

предполагалось раздѣлить на области и въ нихъ поставить вѣчныхъ намѣстниковъ изъ великородныхъ бояръ, которые бы носили „титла тѣхъ царствъ, гдѣ кто будетъ“. Понятно, какая опасность грозила Московскому государству при осуществленіи этого проэкта. Это было бы возвращеніемъ къ удѣльному времени, это былъ бы смертный приговоръ Московскому единовластію, словомъ, могла бы произойти такая революція, послѣ которой трудно было бы узнать лицо земли русской. Слабый царь Θεодоръ Алексѣевичъ согласился на предложеніе бояръ, оставалось склонить патріарха. По установившемуся обычаю, не только законодательные сборники, но и важнѣйшіе законодательные проэкта, послѣ утвержденія государемъ и думою, скрѣплялись подписью патріарха, послѣ чего они получали силу дѣйствующихъ законовъ. Когда означенный проэктъ поднесенъ былъ для подписи п. Іоакиму, то онъ, понявъ смыслъ его, „всеконечно воспротивился“ замыслу бояръ. По его мнѣнію, вѣчные намѣстники, разгордѣвъ, разрушатъ единовластіе, подѣлятъ верховную власть, поэтому и царство, раздѣлившись на части, по слову евангелія, не состоитъ долго. Ни угрозы, ни просьбы бояръ не могли склонить патріарха, благодаря энергическому дѣйствию котораго проэктъ не былъ осуществленъ и тѣмъ спасено было московское единовластіе ¹⁾).

Къ содѣйствию церкви въ дѣлахъ государства представлялась и еще одна необходимость—недостатокъ у престола опытныхъ государственныхъ совѣтниковъ. Прежде ихъ составляло боярство, какъ правящій классъ. На боярство второй половины XVII в. положиться нельзя было. Его составляли жалкіе остатки „стародавнихъ честныхъ родовъ“, какъ выражался Алексѣй Михайловичъ. Послѣ того какъ въ смутное время прекратился политическій строй, опиравшійся на обычай, боярство осталось безъ политическихъ традицій, безъ привычекъ къ власти, съ одной постоянной заботой о своихъ сословныхъ интересахъ. Это было по мѣстному выраженію дьяка Шекловитаго „зяблосе упавшее дерево“. Понятно, что такой классъ, не понимавшій интересовъ государства, не могъ быть

¹⁾ В. О. Ключевскій. Боярская дума древней Руси. Стр. 482—489.

полезнымъ совѣтникомъ царя. И дѣйствительно, ни одинъ изъ совѣтовъ бояръ царю не принесъ пользы. Во время финансоваго затрудненія 1661 г. бояре ничего иного не выдумали, кромѣ выпуска мѣдныхъ денегъ, что повело къ разоренію массы народа и было причиною бунта. Недостатокъ и упадокъ правительственнаго класса заставлялъ верховную власть чаще обращаться къ своимъ обычнымъ совѣтникамъ—пастырямъ церкви, которымъ она довѣряла и которые по своей близости къ народу и вліянію представляли постоянный оплотъ. Къ тому же къ пастырямъ церкви влекло царей ихъ неослабѣвавшее религіозное уваженіе, благодаря которому они, какъ и прежде, не предпринимали безъ пастырскаго благословенія ни одного важнаго дѣла.

Наконецъ, надо принять во вниманіе то весьма важное обстоятельство, что патріархъ и вся церковь русская представляли не только силу духовную, но и матеріальную: ея земельныя владѣнія, по свидѣтельству Катошихина, занимали $\frac{1}{3}$ всей территоріи государства московскаго, такъ что патріархъ былъ самый богатый русскій вотчинникъ. Съ патріарха и всѣхъ церковныхъ земель шли разныя повинности (подводныя, мостовыя, рекрутскія и др.), дѣлались постоянные сборы въ казну и чрезвычайные сборы на военныя дѣла. Всякое финансовое затрудненіе, требовавшее новыхъ сборовъ, разрѣшалось при дѣятельномъ участіи церкви, всегда отзывчивой на государственныя нужды. Припомнимъ, что во время польско-русской войны одинъ п. Никонъ выставилъ 10000 вооруженныхъ воиновъ и настолько заботился о помощи въ этомъ дѣлѣ государству, что заслужилъ упреки современниковъ, укорявшихъ его за предпочтеніе дѣлъ государственныхъ церковнымъ. Правительству русскому, ведшему почти непрерывныя войны и пережившему въ XVII в. не одинъ финансовый кризисъ, обойтись безъ содѣйствія церкви было немыслимо.

Всѣ означенныя причины вели къ тому, что несмотря на опредѣленіе вселенскихъ патріарховъ о невмѣшательствѣ церкви въ дѣла мірскія, она попрежнему дѣйствуетъ въ этой области по призыву верховной власти и не теряетъ своего государственнаго значенія. Хотя ни одинъ изъ послѣдующихъ

за Никономъ патріарховъ не носилъ титула „великаго государя“, но они оказывали большое вліяніе на всѣ сферы государственной дѣятельности, ни одно важное дѣло безъ ихъ участія не обходилось. Какъ и прежде, патріархи призывались на совѣщаніе къ царю, причемъ, при Θεодорѣ Алексѣевичѣ совѣщанія эти были очень часты; во время ихъ въ мѣсто пріема (столовая сѣни), кромѣ патріарха, никому входить не дозволялось, это означало особую близость царя къ п. Іоакиму и его довѣренность къ нему ¹⁾. Церковь въ лицѣ своихъ представителей присутствуетъ также на засѣданіяхъ думы и земскихъ соборовъ. Въ отсутствіе правительства патріархъ попрежнему становился во главѣ думы. Такъ было въ 1682 г., когда, послѣ стрѣлецкихъ мятежей, дворъ удалился въ Троицкую Лавру ²⁾. Такъ особенно часто повторялось во время пребыванія юнаго Петра на „его марсовыхъ потѣхахъ“ ³⁾. Вообще единеніе между церковью и государствомъ, повидимому нарушенное тяжбою Никона съ царемъ, возстановилось очень скоро. Начавшее крѣпнуть еще со смутнаго времени оно въ рассматриваемый періодъ становится еще тѣснѣе. Церковь какъ бы сливается съ государственнымъ организмомъ, принимаетъ близко къ сердцу его интересы, живетъ съ нимъ одною жизнью, вмѣстѣ скорбитъ, вмѣстѣ торжествуетъ побѣды. Это тѣсное единеніе представляетъ характеристическую черту какъ всей древнерусской исторіи, такъ и рассматриваемаго нами періода, когда особенно была необходима государственная дѣятельность патріаршей Церкви. XVII вѣкъ, извѣстный въ русской исторіи подъ именемъ „переходной эпохи“, былъ временемъ усиленной работы въ области администраціи и законодательства, временемъ усовершенствованія и подготовительной работы къ реформѣ, которая, по выраженію С. М. Соловьева, уже „усиленно стучала въ двери и даже народился самъ преобразователь“. Русь спѣшила одѣться въ лучшую одежду, чтобы достойно встрѣтить преобразователя и вмѣстѣ съ нимъ вступить въ семью европейскихъ народовъ. Требовалось напряженіе

¹⁾ П. С. з № 790.

²⁾ А. И. V, №№ 94—98.

³⁾ В. О. Ключевскій Боярская дума, стр. 445.

всѣхъ народныхъ силъ для укрѣпленія государственнаго организма, для того, чтобы создать государственное единство, укрѣпить власть, собрать казну, увеличить войско, улучшить состояніе администраціи и гражданскаго судопроизводства. Отсюда законодательство получаетъ чисто „государственный характеръ“ ¹⁾, государственные интересы захватываютъ всѣ стороны быта, предъ „Его Великаго Государя дѣломъ“ должны были исчезнуть интересы отдѣльныхъ личностей, а иногда интересы нравственные и религіозныя ²⁾. Въ жертву государственныхъ интересовъ приносилось имущество отдѣльныхъ лицъ и цѣлыхъ учрежденій, не щадились даже и жизнь чело-вѣческая. По своему тѣсному союзу съ государствомъ и политическому значенію Церковь втягивается въ круговоротъ государственной жизни, принимаетъ дѣятельное участіе въ управленіи и еще болѣе въ законодательствѣ. Но захваченная колесомъ государственной жизнедѣятельности, Церковь однако не потерялась среди начавшагося шума и передвиженія, не забыла своей задачи, не увлеклась государственнымъ направленіемъ законодательства, но даже старается удержать его въ тѣхъ случаяхъ, когда оно является несогласнымъ съ задачею Церкви, проповѣдуемымъ ею ученіемъ и съ ея каноническими постановленіями.

Въ области администраціи Церковь, идя рука объ руку съ государствомъ, своимъ нравственнымъ вліяніемъ содѣйствовала мирному устроенію государственнаго порядка: она стремилась отворать внѣшнія столкновенія государства, и усмирить внутреннія волненія. Силою того же вліянія она освящала и охраняла самодержавіе Московскихъ царей и существующій гражданскій порядокъ, облегчала бѣдствія народа, заботилась о его просвѣщеніи и т. п.

Въ области же собственно права содѣйствіе Церкви выразилось въ томъ, что она, по порученію верховной власти, пополняла пробѣлы и дѣлала поправки въ законодательствѣ. Хотя такую дѣятельность Церкви на пользу государства принято называть законодательной, но это не совсѣмъ вѣрно:

¹⁾ Чечеринъ. Областные учрежденія XVI и XVII в.в. 578 стр.

²⁾ Напр., въ лѣтнемъ вопросѣ и въ вопросѣ объ иноземцахъ.

церковь не представляла собою государственнаго законодательнаго учрежденія, какими были боярская дума и земскій соборъ. Кругъ, задача, характеръ дѣятельности послѣднихъ рѣзко отличается отъ дѣятельности церкви въ сферѣ гражданской. Они имѣли въ виду гражданъ, а церковь прежде всего общество вѣрующихъ. Ея отправления не были подчинены общей дѣли государственнаго организма. Помня заповѣдь І. Христа воздавать Кесарево-Кесареви, а Божіе—Богви, церковь никогда не стремилась къ устроенію формъ гражданской жизни, къ самовольному измѣненію существующихъ юридическихъ нормъ—это предметъ попеченія для гражданской власти, а у нея, повторяемъ, была своя область: религія, нравственность, совѣсть. Церковь хорошо помнила эту территорію, за которой начиналась уже область Кесарева, а потому, когда ей предлагаютъ вопросъ: воевать, или нѣтъ, сдать городъ или нѣтъ, то на это она прямо заявляетъ, что это не ея дѣло, ея дѣло молиться. Затѣмъ государственныя законодательныя учрежденія имѣютъ своею задачею обосновать отношенія гражданъ на внѣшнемъ правѣ, правѣ формальномъ, выраженномъ въ положительныхъ законахъ. Выше задача церкви по отношенію къ тому же государственному зданію. Послѣднее держится не на положительныхъ только законахъ, которые всегда есть возможность обойти и безнаказанно нарушить, а преимущественно на нравственномъ грунтѣ, на сознаниі гражданскаго долга, на свободномъ, руководимомъ совѣстью соизволеніи. Ослабѣй этотъ грунтъ, огрубѣй совѣсть и зданіе рухнетъ—не возстановятъ его тогда никакія искусственныя мѣры. На этой то внутренней правдѣ, повинующейся голосу совѣсти, стремится обосновать церковь гражданскій порядокъ. Такъ, имѣя въ виду человека—христіанина, его совѣсть, вѣчность, имѣя въ виду отношенія людскія, построенныя по идеалу вѣчной правды, церковь уже по кругу своего вѣдѣнія, по своей задачѣ не можетъ быть смѣшиваема съ учрежденіями политическими, государственными. Послѣднія даже и по характеру своихъ дѣйствій рѣзко отличаются отъ церкви. Опираясь на формальное право, они дѣйствуютъ принудительно—внѣшней силой, церковь же—

нравственной силой, своимъ вліяніемъ на совѣсть вѣрующаго, ея оружіе—проповѣдь, исповѣдь, церковныя наказанія. Обладая такимъ оружіемъ, будучи нравственной силой государства, безъ которой оно не могло бы существовать, какъ всякое общество безъ религіозно-нравственныхъ началъ, церковь никогда не прибѣгала къ принудительной силѣ, никогда не воспользовалась своимъ авторитетомъ и вліяніемъ на народъ для какихъ либо властолюбивыхъ цѣлей, что позволяла себѣ церковь на западѣ, даже въ рассматриваемую нами эпоху, эпоху наибольшаго государственнаго значенія церкви мы не видѣли ни одного случая, когда бы она для приобрѣтенія вліянія воспользовалась средствами, не соотвѣтствующими ея достоинству. Никонъ, котораго нѣкоторые ученые считали особенно способнымъ взяться за мірское оружіе, писалъ Стрешневу: „намъ архіереомъ и прочимъ священнаго чина довольно есть на отмщеніе лаятелемъ нашимъ Божественное отмщеніе“¹⁾. Отсюда все участіе духовенства въ государственныя дѣла, въ совѣтахъ царей и въ законодательствѣ носятъ вполне нравственный характеръ. Оно не было произвольнымъ вмѣшательствомъ церкви или ея стремленіемъ владѣть правомъ государственнымъ ради преобладанія, но было только „церковною помощью ради страха Божія“, что допускали и церковныя каноны.

V.

Мы попытались изложить историческія и національныя основы государственнаго значенія русской патріаршей церкви, а также теоретическое обоснованіе (во взглядахъ п. Никона) и характеръ государственной дѣятельности высшихъ іерарховъ. Личность послѣднихъ въ этой дѣятельности, какъ мы говорили, создавала лишь количественную разность, такъ какъ существенное значеніе имѣлъ ихъ санъ, авторитетъ, традиціи, и создавшіяся отношенія церкви къ государству. Все это, создавая извѣстное положеніе патріарха въ государственной жизни, открывало ему опредѣленную сферу вліянія на извѣстный кругъ дѣлъ. Послѣдній былъ очень обширенъ, онъ охватывалъ

¹⁾ Записки Отд. р. археологін II, 414 стр.

почти всѣ проявленія государственной, гражданской и общественной жизни. Струя церковнаго вліянія проникала въ право государственное, гражданское, уголовное. Эта струя, часто незамѣтная, иногда усиливается до того, что въ нѣкоторыхъ отдѣлахъ даетъ новое направленіе законодательству. Въ нашу задачу не входитъ полное опредѣленіе размѣровъ государственной дѣятельности патріаршей церкви, мы укажемъ лишь главнѣйшія ея проявленія въ администраціи и сферы вліянія въ законодательствѣ.

Церковь по своему общественному положенію въ государствѣ являлась не только какъ учрежденіе религіозное, институтъ духовныхъ лицъ, но и какъ гражданское лицо. Въ послѣднемъ случаѣ она представляла привилегированное сословіе, надѣленное льготами, которыхъ не было у другихъ сословій. Основныхъ привилегій Церкви въ сферѣ гражданской были двѣ: вотчинная и судебно-гражданская. Благодаря жалованнымъ грамотамъ князей, она изстари прибрѣла льготу владѣть движимыми имуществами и нѣкоторыми экономическими привилегіями. Кромѣ того, до Уложенія лица духовнаго вѣдомства пользовались правами самосуда: они судились у своихъ духовныхъ судей не только по дѣламъ, касающимся церковнаго благочинія, но и по гражданскимъ тяжбамъ, исключая важныхъ уголовныхъ дѣлъ (разбоя, душегубства). Высшей судебной инстанціей для духовенства былъ соборъ, который судилъ патріарха, митрополитовъ и епископовъ. Суду послѣднихъ подлежали всѣ священно-церковно-служители, а также (еще со времени князя Владиміра) обширный классъ т. н. „церковныхъ людей“, принятыхъ церковью подъ покровительство вслѣдствіе ихъ особаго общественнаго положенія. Наконецъ, жалованными грамотами князей и царей церкви вмѣстѣ съ правомъ владѣльческимъ предоставлено было право суда надъ людьми живущими на ея земляхъ. Съ теченіемъ времени эти привилегіи все больше и больше расширялись, вмѣстѣ съ тѣмъ въ убѣжденіи церкви, правительства и общества, онѣ получили какъ-бы юридическо-каноническое освященіе, слились съ существенными правами церкви, и стали считаться также неотъемлемыми. Послѣдствіемъ этихъ привилегій было во-пер-

выхъ, то, что церковь являлась своего рода гражданской инстанціей, которой былъ подвѣдомъ очень многочисленный классъ людей, судившихся у церковныхъ судей не только по дѣламъ гражданскимъ, но часто и по уголовнымъ, во-вторыхъ, благодаря тѣмъ же привилегіямъ, церковь, кромѣ гражданского судопроизводства, принимала участие и въ законодательствѣ государства, такъ какъ вопросы, касающіеся вотчинныхъ и судебно-гражданскихъ правъ церкви, рѣшались правительствомъ при совмѣстномъ совѣщаніи съ высшими іерархами. Въ патріаршій періодъ вопросы эти были самыми жизненными и оставили послѣ себя большой слѣдъ въ законодательствѣ. Кромѣ судебно-гражданскаго права Церкви, по которому ей былъ подвѣдомъ обширный кругъ гражданскихъ лицъ, вѣдѣнію ея по порученію верховной власти издавна принадлежалъ также обширный кругъ гражданскихъ дѣлъ, по которымъ ей были подсудны всѣ члены государства. Это были преимущественно дѣла соприкосновенныя съ религіей, нравственностью, совѣстью; дѣла недоступныя вполнѣ для права формальнаго и вмѣстѣ способствовавшія проведенію христіанскаго нравственнаго начала въ гражданское общество. Сюда относились дѣла семейныя, дѣла т. н. вѣрнаго управленія, охраненіе религіозной совѣсти, отношеніе къ иноземцамъ и т. п. ¹⁾ Являясь и въ этомъ случаѣ обширной судебной инстанціей, съ своими приказами, приставами, дьяками и тюрьмами, Церковь помогала государству въ судопроизводствѣ, содѣйствуя его улучшенію, а также пополняла пробѣлы законодательства въ области своей юрисдикціи, пользуясь при этомъ Номоканономъ. Подъ вліяніемъ п. Никона, поклонника всего греческаго, и въ частности византійскаго права въ русскомъ законодательствѣ патріаршаго періода, обнаруживается особое тяготѣніе къ Кормчей, въ ея списки („изводы“) у насъ входили памятники не только духовнаго, но и свѣтскаго греко-римскаго законо-

¹⁾ Дѣла подвѣдомыя церковной юрисдикціи подробно перечислены въ уставахъ первыхъ русскихъ книзей, въ опредѣленіяхъ собора 1667 г. (П. С. З. № 412; А. Э. IV, № 155); въ грамотѣ п. Адріана (А, Э, IV, № 309), въ его инструкціи старостамъ (П. С. З. № 1612). Отчасти въ А. Э. IV, № 198 и слѣд. А. И. IV, №№ 151, 240, 259; V и № 290.

дательства, каковы: Эклога, Прохиронъ, Законъ судный. Съ этими памятниками Кормчей пользуются при кодификаціи Уложенія при составленіи новоуказныхъ статей ¹⁾; она начинаетъ употребляться въ судебно гражданской практикѣ ²⁾. Но лучшею проводницею Кормчей въ русское законодательство являлась сама Церковь. Ею она пользуется для пополненія пробѣловъ законодательства, въ тѣхъ случаяхъ, когда призывается къ участию въ кодификаціи, когда участвуетъ на законодательныхъ совѣщаніяхъ, какъ религіозное учрежденіе и какъ гражданское лицо, наконецъ при своей судебной практикѣ. Стоитъ только вспомнить весь объемъ церковной компетенціи и юрисдикціи разсматриваемаго времени, чтобы представить себѣ, какое разнообразіе гражданскихъ и общественныхъ вопросовъ подлежало ежедневно разбирательству и суду церкви, которая рѣшала ихъ на основаніи Кормчей. А такъ какъ древне-русское право, по свидѣтельству нашихъ юристовъ, „создавалось не столько законодательствомъ, сколько практикой, переходившей въ обычай“ ³⁾, то подобныя рѣшенія церковью конкретныхъ случаевъ, на основаніи Кормчей, переходили въ обычай, получали санкцію положительныхъ законовъ.

Еще болѣе церковь принимала участіе, оказывала свое вліяніе на законодательство и управленіе государства московскаго своимъ непосредственнымъ дѣйствіемъ на верховную власть. Мы уже говорили, что взаимное влеченіе и общіе интересы власти церковной и гражданской издавна создали такое между ними единство, при которомъ цари русскіе добровольно предоставляли духовенству значительное участіе въ государственномъ законодательствѣ и управленіи и не предпринимали ни одного важнаго рѣшенія безъ совѣщанія съ церковными властями. Историческіе памятники разсматриваемаго періода постоянно говорятъ о подобныхъ совѣщаніяхъ великихъ государей съ церковными властями, какъ о самомъ

¹⁾ Напр. П. С. З. 1 т. № 1441 стр. 87, 109.

²⁾ Калачева. О значеніи Кормчей книги въ системѣ русскаго права.

³⁾ Сергѣевичъ. Лекція по исторіи русскаго права II п. 594 стр., также Чичеринъ—Областн. уряд. 577 стр.

обычномъ дѣлѣ. Такъ смотрѣли на это и сами русскіе люди. Въ 1610 году московскіе послы говорили полякамъ: „изначала у насъ въ русскомъ царствѣ такъ велось: если великія государственныя или земскія дѣла начнутся, то великіе государи наши призывали къ себѣ на соборъ патріарховъ, митрополитовъ и архіепископовъ и съ ними о всякихъ дѣлахъ совѣтовались, безъ ихъ совѣта ничего не приговаривали“¹⁾.

На совѣщанія съ верховной гражданскою властью чаще всего являлся глава русской церкви—патріархъ. Мѣстомъ для совѣщаній въ царскій періодъ была золотая палата (служившая болѣе для оффиціальныхъ пріемовъ) и столовая сѣни. Въ послѣднихъ велись болѣе секретныя совѣщанія царя съ патріархомъ, во время которыхъ при Θεодорѣ Алексѣевичѣ входитъ никому не дозволялось²⁾. Предметы совѣщаній были различны и обыкновенно чѣмъ благочестивѣе былъ царь, чѣмъ большимъ вліаніемъ на него пользовался представитель церкви, тѣмъ чаще были совѣщанія, тѣмъ шире былъ кругъ обыденныхъ вопросовъ, подлежащихъ обсужденію. Результатомъ такихъ совѣщаній часто бывали грамоты, указы, въ которыхъ помѣчалось, что они составлены, изданы „по благословенію“, „по совѣту“ съ патріархомъ, а иногда просто: „Мы, Великій Государь, совѣтовавъ (или „сгадавъ“) съ Святѣйшимъ отцомъ нашимъ и богомольцемъ... указали“³⁾.

Иногда вмѣстѣ съ высшимъ іерархомъ на совѣщанія къ царю являлись церковныя власти, или же весь освященный соборъ. Это было высшее церковное коллегіальное учрежденіе, о которомъ сохранились очень неопредѣленныя свѣдѣнія. Известно, что въ русской церкви на первыхъ порахъ существовали при епископскихъ кафедрахъ постоянныя административно-судебныя коллегіи, или соборы, помогавшіе епископу въ управленіи и судѣ⁴⁾. Мы не знаемъ, какъ долго существовали подобные постоянные соборы въ послѣдующее время. Хотя стоглавый Соборъ⁵⁾ и постановилъ, что судъ надъ епи-

¹⁾ Соловьевъ. Исторія VIII, стр. 410.

²⁾ П. С. З. № 790.

³⁾ Напр. Собр. Госуд. гр. и договоровъ I №№ 28, 30, 32, 33, 36, 38 и др. П. С. З. №№ 47, 106, 647, 738 и др. А. Э. IV № 184 и т. д.

⁴⁾ Голубинскій. Исторія р. Ц. I. I гл., стр. 327.

⁵⁾ Стоглавъ. Изд. Кожанчинова 68 гл. стр. 209.

скопомъ долженъ быть совершенъ соборомъ духовныхъ лицъ съ постояннымъ предсѣдателемъ митрополитомъ Сарскимъ и Подонскимъ, проживавшимъ всегда въ Москвѣ, но такой соборъ не былъ постояннымъ и вызывался потребностями времени. Достоверно извѣстно также, что при русскомъ патріархѣ не было постояннаго собора, подобнаго синоду Константинопольскаго патріарха. Но патріархъ всегда имѣлъ возможность по возникшему вопросу открыть соборъ. Для этого не требовалось непременно вызывать въ Москву епархіальныхъ архіереевъ, что дѣлалось очень рѣдко ¹⁾. Соборъ временный могли составлять и составляли, во 1-хъ, духовные сановники, тѣсно связанные съ московскою кафедрой, напр.—митрополитъ Сарскій и Подонскій, архимандритъ и игумены важнѣйшихъ монастырей, во 2-хъ, тѣ епархіальные архіереи, которымъ „прилучится“ быть въ Москвѣ. А такихъ случаевъ или поводовъ было много. При Никонѣ, напримѣръ, существовалъ обычай, по которому каждый епископъ долженъ былъ три раза въ годъ явиться въ Москву съ поздравленіями и подарками царю и другимъ лицамъ ²⁾. Кромѣ того, всѣ вновь посвященные епископы имѣли обыкновеніе нѣкоторое время послѣ посвященія проживать въ Москвѣ при патріархахъ. Нѣкоторыхъ замѣтно намѣренно задерживали долго, такъ что они не ѣздили даже въ свою епархію нѣсколько лѣтъ. Про одного изъ нихъ —Корнилія Казанскаго и Свіяжскаго говорится, что онъ „на Казани не былъ, а какъ былъ поставленъ въ Казань въ митрополиты, отъ того времени все на Москвѣ жилъ до своего переведенія на митрополію Новгородскую“ ³⁾. Всѣ подобныя лица въ виду государственной или церковной потребности собирались по назначенію патріарха и царя и составляли освященный соборъ, который когда являлся къ царю, то законодательные вопросы рѣшались совмѣстнымъ совѣщаніемъ ⁴⁾.

Хотя Великій Князь, а потомъ царь Московскій былъ еди-

1) По выраженію о.о. собора 1667 г. русскіе архіереи „необыкоша собирашася часто“ П. С. З. № 412, стр. 700.

2) Путешествіе п. Макарія. Цер. Муркосъ X, VI, 20.

3) Дополненія къ А. II, V, № 26, стр. 150.

4) Напр. П. С. З. №№ 365, 442 и др.

нымъ законодателемъ и московской Руси, но въ его законодательномъ творествѣ ему помогали постоянное государственное учрежденіе—боярская дума и временныя собранія всѣхъ государственныхъ чиновъ—земскіе соборы. Въ законодательной дѣятельности этихъ учреждений, дѣйствовавшихъ подъ авторитетомъ государя, принимала участіе и церковь. Разсмотримъ прежде участіе церкви въ засѣданіяхъ боярской думы. Это было высшее правительственное и вмѣстѣ законодательное учрежденіе, въ которомъ обсуждались и рѣшались политическіе, административные, судебные и законодательные вопросы въ присутствіи царя, или одними боярами. Дѣйствительными членами думы считались также по своему сану патріархъ, митрополиты и другія власти, составлявшія освященный соборъ, но они присутствовали на засѣданіяхъ только по приглашенію государя, когда рѣшались дѣла, входившія въ кругъ церковной компетенціи, или когда церковныя дѣла близко соприкасались съ государственными интересами. Во время отъѣздовъ государя изъ Москвы, во главѣ оставшейся малой думы иногда становился представитель церкви, подъ предсѣдательствомъ котораго рѣшались текущія дѣла. Въ безгосударное время патріархъ, какъ „начальный человекъ“, становился во главѣ соединеннаго временнаго управленія—думы и освященнаго собора ¹⁾. Въ обыкновенное время на засѣданіи думы являлся или одинъ высшій іерархъ русской церкви, или съ освященнымъ соборомъ. Оффиціальныя бумаги, бывшія результатомъ перваго собранія, имѣли обыкновенно такое надписаніе: „Великій Государь, совѣтовавъ съ Святѣйшимъ патріархомъ.... и говоря съ бояры, указалъ“.... Соединенное собраніе освященнаго собора и думы носило спеціальное названіе собора. На немъ вмѣстѣ съ боярами спрашивалось мнѣніе и духовныхъ лицъ, которое иногда послѣ преній одерживало верхъ. Въ оффиціальныхъ актахъ такого собора писалось: „Мы, Великій Государь, совѣтовавъ съ отцемъ своимъ богомольцемъ.... и со всѣмъ освященнымъ соборомъ и со всѣми бояры, окольничими, и думными людьми, приговорили... ²⁾.

¹⁾ В. О. Ключевскій. Боярская дума и др. Руси стр. 525, 141, 521. При Лжедмитріѣ архіереи входили въ составъ сената, образованнаго вмѣсто боярской думы, съ званіемъ сенаторовъ. Собр. Гр. II, № 177.

²⁾ Напр. II, С. 3, №№ 106, 547 и др.

Церковь принимала дѣятельное участіе и на земскихъ соборахъ. Они собирались въ то время, когда правительство и государство были въ затруднительномъ положеніи, изъ котораго хотѣли выйти при помощи народа, или же когда хотѣли знать народныя нужды и народную волю. Въ „безгосударное время“ земскіе соборы собирались патриархомъ или боярами. Тогда они какъ бы замѣняли высшее правительство: имъ принадлежало законодательство, администрація, избраніе и утвержденіе царя и пр. При государѣ соборы назначались имъ самимъ, были органами его власти и имѣли преимущественно совѣщательное значеніе, хотя имъ и не была чужда законодательная дѣятельность¹⁾. Въ составъ земскихъ соборовъ входили, во первыхъ, выборные люди „всѣхъ членовъ московскаго государства“: низшіе чины бѣлаго духовенства, низшіе чины служилаго сословія и чины тяглаго сословія (изъ котораго крестьяне были только на соборахъ 1613 г. и 1682 г.); во вторыхъ, члены боярской думы и освященный соборъ. Духовенство являлось на соборахъ земскихъ въ силу своего званія и приглашенія правительства, чтобы вмѣстѣ съ прочими сословіями „помыслить на крѣпко и государю мысль свою объявить, чтобы ему, государю про то все было извѣстно. „Обыкновенно на земскіе соборы являлось все высшее духовенство, которое было въ Москвѣ на лицо, т. е. безъ выборовъ. Исключеніе составляетъ неполный соборъ, отмѣнившій мѣстничество (1682 г.), который, подобно собору 1649 г., раздѣлялся на низшую и высшую палаты, при чемъ послѣдняя состояла изъ государя, думы боярской и освященнаго собора, состоявшаго изъ патриарха „со архіереи и выборными властью“. Какъ производились эти выборы—неизвѣстно.

Англичанинъ Флетчеръ, бывшій въ Москвѣ во второй половинѣ XVI вѣка, такъ описываетъ порядокъ засѣданія земскихъ соборовъ. Они происходили въ столовой палатѣ дворца (Флетчеръ называетъ ее просто „стола“), гдѣ помѣщался царь

¹⁾ Это признають за земскими сборами тѣ ученые изслѣдователи, которые не идеализируютъ ихъ (подобно К. Аксакову) и не унижаютъ ихъ (какъ Б. Н. Чичеринъ), таковы: Сергѣевичъ (Необразовъ. Собраніе госуд. знаній II), Загоскинъ (Исторія русскаго права I п.), Латкинъ (земскіе соборы древней Руси).

скій тронъ. Невдали отъ послѣдняго за столомъ помѣщался патриархъ съ архіереями, важнѣйшіе бояре, думные дьяки. Прочіе члены разсаживались вдоль палаты на скамьяхъ. Послѣ встрѣчи царя, присутствующіе разсаживаются по мѣстамъ, секретарь объявляетъ причину собранія и проситъ высказать свое мнѣніе. Первыми подавали свое мнѣніе духовныя лица. „Но маѣнія ихъ, говоритъ Флетчеръ, бываютъ всегда однообразны и произносятся безъ всякаго разсужденія, какъ бы затверженный урокъ. На всѣ дѣла у нихъ одинъ отвѣтъ: царь и дума его премудры, опыты въ дѣлахъ политическихъ и общественныхъ и способнѣе ихъ судить о томъ, что полезно для государства, ибо они занимаются служеніемъ Богу, а потому, вмѣсто совѣтовъ, они будутъ вспомоствовать имъ молитвами по своей обязанности и должности“¹⁾. Такъ Флетчеръ описываетъ засѣданія земскихъ соборовъ и роль на нихъ духовенства. Но онъ въ своемъ описаніи многое перепуталъ и какой нибудь одинъ случай изъ историческихъ земскихъ соборовъ, слышанный отъ другихъ, онъ возвелъ въ общее правило. Въ дѣйствительности же мнѣніе церкви на соборахъ не было затверженнымъ урокомъ. На соборахъ допускалась свобода мнѣній, мнѣніемъ духовенства дорожили, почему они могли всегда свободно подавать свой голосъ по своему убѣжденію. Если же церковь когда и даетъ уклончивый отвѣтъ, подобно приведенному, то въ этомъ случаѣ она держится своего постояннаго принципа: Кесарево—Кесареви, Божіе—Богови. Когда же дѣло касалось церковныхъ имущественныхъ вопросовъ, защиты и освобожденія православныхъ, клятвопреступленія и т. п., тогда духовенство смѣло возвышаетъ свой голосъ: „покажи, государь, говоритъ оно, ревность и благочестіе, чтобы тебѣ... своихъ отъ бесерменскихъ рукъ и злого мученія какъ мочно освободить, а царская твоя казна тѣмъ скудна не будетъ“. Извѣстно также, какое дѣ-

¹⁾ Самъ Флетчеръ быть очевидцемъ собора не могъ: во время его пребыванія въ Россіи (1588—1589 г.) не было созванія выборныхъ, не было собора. Проф. Латкинъ предполагаетъ, что Флетчеръ слышалъ о порядкѣ собора отъ Герсея, знавшаго соборъ 1584 г., который по своимъ обстоятельствамъ могъ вызвать поведеніе духовенства, описанное Флетчеромъ. Латкинъ. Земскіе соборы др. Русск 279—280.

ятельное участіе принимала церковь на земскихъ соборахъ во время междоусобствія, призывая земское ополченіе, казаковъ, приглашая богатыхъ людей къ пожертвованіямъ. Впослѣдствіи мы увидимъ, что и при составленіи уложенія на соборѣ 1649 г., мнѣнія патриаршей церкви не были затверженнымъ урокомъ и что она вообще принимала дѣятельное участіе въ земскихъ соборахъ.

Церковь, кромѣ непосредственнаго своего вліянія на законодательную власть и ея органы, дѣйствовала на нее посредствомъ докладовъ и челобитій. Мы видимъ, что иногда докладъ, внесенный въ думу высшимъ іерархомъ, служить предметомъ ея разсужденія и ведетъ къ составленію законоположенія ¹⁾. Еще чаще къ этому вели челобитныя. Онѣ были въ большомъ употребленіи на Руся; правомъ подавать челобитныя царю пользовались всѣ сословія, исключая рабовъ. Когда уложеніемъ царя Алексѣя Михайловича подача челобитій царю была окончательно запрещена (Ул. X, 20), тогда челобитныя стали подаваться въ соответствующіе челобитнымъ указы, или же въ специально устроенный челобитный указъ. ²⁾ Отсюда онѣ поступали на разсмотрѣніе думы, если же въ думѣ „противъ челобитнаго указа не учинятъ“, то челобитныя поступали къ царю. Челобитныя, возвращенныя въ соответствующій указъ съ надписью словъ: „царь указалъ и бояре приговорили“, обращались уже въ законъ. Такъ челобитныя имѣли важное значеніе въ законодательствѣ древней Руси: онѣ служили прецедентомъ закона. Не имѣя законодательнаго оружія и располагая только косвенными средствами, для вліянія на законодательство, церковь чаще другихъ сословій прибѣгала къ помощи челобитій, чрезъ которыя она дѣйствуетъ на законодательную власть и ея органы. Челобитныя церковныхъ властей составляютъ значительную часть законодательнаго матеріала въ рассматриваемый періодъ. Если мы обратимся къ законодательнымъ памятникамъ, хоть за Московскій періодъ, то увидимъ, что почти большинство ихъ составляютъ жалованныя грамоты, данныя

¹⁾ Напр. П. С. З. II № 859.

²⁾ Котошхивъ. Россія въ ц. Алексѣя Михайловича VII, 28.

царями духовнымъ лицамъ и учрежденіямъ. Почти всѣ эти грамоты, утверждавшія извѣстныя права и привилегіи церкви, возникли по инициативѣ церковныхъ властей и суть отвѣтъ на ихъ челобитья. За это говоритъ самая форма жалованныхъ грамотъ: „били намъ, Великому Государю, челомъ“ такія-то власти, или патріархъ „и мы пожаловали“. Кромѣ просьбъ о привилегіяхъ въ челобитьяхъ церковныхъ властей содержалось иногда указаніе на недостатки и пробѣлы юридическаго быта, иногда заключалось ходатайство за своихъ насомыхъ ¹⁾).

До сихъ поръ мы видѣли, какъ русская законодательная дѣятельность проявлялась въ непрерывномъ потокѣ грамотъ, указовъ и другихъ законодательныхъ актовъ, издаваемыхъ самою верховною властью, или подъ ея авторитетомъ. Самую свѣтлую и сильную струю въ этотъ потокъ вливала церковь чрезъ свое участіе въ законодательной дѣятельности государства. При невыработанности и неопредѣленности формъ общественной и гражданской древне-русской жизни и самый законодательный потокъ не имѣетъ опредѣленнаго направленія: въ немъ замѣтны колебанія, быстрая смѣна однихъ постановленій другими. Но при всей своей измѣнчивости онъ однако не проносился безслѣдно: изъ его осадковъ, по мѣрѣ жизненныхъ потребностей, составлялись цѣлые законодательные сборники или кодексы. Кодификація представляла очень трудную законодательную работу, въ которой принимала участіе и церковь, впервые познакомившая Русь съ приемами кодификаціи, извѣстными ей изъ византійскаго права. Такъ, первый кодексъ древней Руси, какъ полагаютъ ²⁾, есть результатъ кодификаціонной дѣятельности церкви. Послѣдующіе сборники сами говорятъ объ этомъ участіи. Судебникъ, Уложеніе составлены, какъ видно изъ предисловія къ нимъ, съ благословенія и при участіи духовныхъ властей. Что это участіе состояло не въ рукоприклад-

¹⁾ Напр. Чтенія Общ. Исторіи и др. 1887 г. III, 42. Зерцалова Приложеніи о новыхъ даныхъ собора 1648—1649 г.г.

²⁾ В. О. Ключевскій и Н. Колячевъ (Исслѣдованіе о „Русской Правдѣ“, стр. 141—151).

ствѣ, а было дѣятельнымъ, это видно, во-первыхъ, непосредственно изъ самаго текста Уложенія, гдѣ значится, что статьи „о вотчинахъ“ (XVII, 92—94), „о бѣглыхъ холопехъ“ (XI, 1—2=d. и IV, № 30), „о искупленіи плѣнныхъ“ (VIII, 1—7=a. и IV, № 43) составлены по совѣту и при участіи церковныхъ властей. Во-2-хъ, въ Уложеніе вошло 20 статей, составленныхъ при участіи духовенства въ предшествующее царствованіе и входившихъ въ кругъ церковной юрисдикціи. Въ 3-хъ, подъ вліяніемъ духовенства въ Уложеніе вошли 22 статьи, составленныя на основаніи Кормчей. Но и этими статьями не ограничивается вліяніе церкви на составленіе Уложенія. При всей тенденціозности Уложенія по отношенію къ церкви, что объясняется духомъ времени и государственными потребностями, оно носитъ на себѣ отпечатокъ столь сильнаго вліянія церкви, что нѣкоторые юристы (хотя и преувеличенно) готовы видѣть въ законодателѣ его особу, облеченную въ духовную мантию, или монашескую рясу ¹⁾.

Итакъ, что же сдѣлала патриаршая церковь въ лицѣ своихъ представителей для государства? Очень много. Заслуги церкви были такъ велики, вліяніе ея такъ обширно, что обстоятельный отвѣтъ на это можетъ дать только обширное историко-юридическое изслѣдованіе.

Г. М—въ.

¹⁾ Проф. Бернеръ. Учебникъ уголовн. права 213, 215—216 стр. Проф. Загоскинъ—Рѣчь объ Уложеніи ц. Алексѣя Михайловича.

„Тайноводственное учение“ и приготовленіе вѣрующихъ къ принятію въ св. Церковь въ первые вѣка христіанства.

(Окончаніе *).

VIII.

Существуетъ еще нѣсколько теорій и мнѣній по вопросу о сущности и происхожденіи „Тайноводственнаго ученія“ въ Церкви; эти теоріи и мнѣнія не представляются опасными и тенденціозными, подобно только что нами изложенному и разобранному, но представляютъ несомнѣнный интересъ и важность для всесторонняго разсмотрѣнія и разрѣшенія самаго вопроса. Изъ нихъ наиболѣе разработанное, обоснованное и содержательное мнѣніе принадлежитъ *Целмиотцу* и поставляетъ происхожденіе „Тайноводственнаго ученія“ въ непосредственную связь съ системой оглашенія въ древней Церкви.

Вотъ сущность этого мнѣнія „...Въ третьемъ столѣтіи (или около того), какъ и въ первомъ, закрытою была только тайнодѣйственная часть богослуженія, а гомилетическая была для всѣхъ открытою“ ¹⁾. „Временами терпимости Церковь воспользовалась для цѣлей миссіонерскихъ: Церковь широко раскрыла двери, призывая и приглашая къ проповѣди“ ²⁾. Въ этихъ обстоятельствахъ и было положено начало „Тайноводственному ученію“. Въ проповѣди умалчивалось обо всемъ, что „для языческихъ ушей могло послужить къ озлобленію или насмѣшкѣ“. Отъ проповѣди устной естественно перешли и къ пись-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1901 г. № 5.

1) Zezschwitz: System. d. Katechetik, T. 1. S. 191.

2) Ibid.

менности и здѣсь начали соблюдать тайну относительно извѣстныхъ предметовъ ученія.

Съ другой стороны, народныя массы, стремившіяся въ двери Церкви, не могли сразу и во всемъ составѣ оказаться достойными Крещенія и полного участія въ жизни христіанской Церкви. „Такъ какъ на этотъ счетъ и не обманывались, то въ это время рѣшились тѣ пункты (христіанскаго ученія), чрезъ которые выражалась полная принадлежность къ Церкви, сохранять (въ тайнѣ), какъ можно заботливѣе, и сдѣлать ихъ святыней (ἁγίων—недоступнымъ, святая святыхъ), которой достигали только долго испытанные. Устроили узкій путь двухлѣтняго оглашенія между широко раскрытыми дверями гомилетическаго богослуженія и—въ глубокомъ удаленіи стоящимъ алтаремъ таинствъ“... „На этомъ основываемъ мы, говоритъ Цецшвитцъ, наше утвержденіе, что выразившаяся въ оглашеніи идея народнаго, при посредствѣ Церкви, воспитанія (Massenpädagogik) и составляетъ существенный мотивъ „Disciplina arcana“¹⁾.

При разборѣ изложеннаго мнѣнія, руководящій вопросъ долженъ заключаться не въ томъ: была или не была связь между оглашеніемъ готовящихся къ Крещенію и—„Тайноводственнымъ ученіемъ“. „Что таковая существовала,—это, говоритъ Бонвечъ, можетъ быть допущено безспорно, только относительно того, была ли эта связь причиною, возможно сужденіе“²⁾. Дѣйствительное существованіе въ данномъ случаѣ именно причинной связи Цецшвитцъ доказываетъ: а) связью по времени происхожденія и одновременностью цвѣтенія и паденія обоихъ институтовъ³⁾ и в) развитіемъ всего „Тайноводственнаго ученія“ изъ молчанія, которымъ первоначально окружался крещальный символъ⁴⁾.

а. Уже первое предположеніе Цецшвитца, лежащее въ основѣ всей его теоріи, представляется далеко не безспорнымъ. Мы видѣли, что „Тайноводственное ученіе“ возникло въ Церкви въ концѣ II столѣтія, слѣдовательно и вся система оглашенія,

¹⁾ Ibid. S. 198.

³⁾ Ibid. S. 251.

²⁾ Bonwetsch I. c. S. 250.

⁴⁾ Ibid. S. 249.

съ дѣленіемъ оглашенныхъ на классы и пр., должна была-бы, по мнѣнію Цецшвитца, существовать не только въ это время, но даже и ранѣе, такъ какъ изъ нея уже возникло будто-бы „Тайноводственное ученіе“. Цецшвитцъ прямо говоритъ, что порядокъ оглашенія долгое время существовалъ самостоятельно, и изъ него потомъ постепенно развилось „Тайноводственное ученіе“ ¹⁾. Однако, историческихъ основаній для такого утвержденія такъ мало, что оказывается возможнымъ и совершенно обратное предположеніе. Такъ, Бонвечъ говоритъ, что „связанный съ богослуженіемъ (т. е. раздѣленный на классы по степени участія въ богослуженіи) институтъ оглашенныхъ возникъ, вѣроятно, послѣ осуществленія въ богослуженіи понятія о тайвѣ“ ²⁾. „Какъ въ эдиктѣ Траяна мы находимъ предлогъ къ полной замкнутости богослуженія, такъ въ законѣ Севера—поводъ къ открытію гомилетической части для оглашенныхъ“; до этого-же времени должно „принять за болѣе вѣроятное—полное исключеніе оглашенныхъ отъ участія въ богослуженіи“ ³⁾, въ виду чего не могло быть и дѣленія на классы ⁴⁾.

Не входя въ подробный разборъ и разрѣшеніе поставленнаго вопроса,—такъ какъ это слишкомъ далеко уклонило-бы насъ отъ нашей собственной задачи, мы ограничимся только подтвержденіемъ, что историческія свидѣтельства о существованіи института оглашенныхъ ко времени возникновенія „Тайноводственнаго ученія“ въ Церкви слишкомъ, дѣйствительно, недостаточны и скудны, а потому и вся теорія, производящая „Тайноводственное ученіе“ изъ системы оглашенія, въ этомъ первомъ своемъ основаніи представляется весьма шаткою и малодостоувѣрною.

Собственно говоря, имѣется только два историческихъ свидѣтельства въ пользу мнѣнія Цецшвитца, и оба они—условнаго значенія. Это—свидѣтельство Іустина Мученика и Тертуллиана. Іустинъ Мученикъ свидѣтельствуетъ о запрещеніи въ его время некрещеннымъ и тяжкимъ грѣшникамъ присутствовать при совершеніи таинства Евхаристіи,—отсюда вы-

¹⁾ Ibid.

²⁾ Ibid. S. 249.

³⁾ Ibid. S. 253.

⁴⁾ То же говоритъ и Th. Harnack. l. c. S. 28—44.

водятъ заключеніе, что къ прочимъ богослуженіямъ они допускались, и, слѣдовательно, было дѣленіе на классы, смотря по степени участія въ богослуженіи, что, какъ извѣстно, и характеризуетъ институтъ оглашенныхъ. Заключеніе, очевидно, только предположительное и условное ¹⁾. Болѣе повидимому ясно свидѣтельство Тертуліана.

Тертуліанъ писалъ въ обличеніе Маркіонитовъ (мѣсто уже было разъ приводимо): „кто оглашенный, кто вѣрный—(у нихъ) неизвѣстно: вмѣстѣ (или одинаково) приходятъ, вмѣстѣ слушаютъ, вмѣстѣ молятся, даже—если язычники прійдутъ; они повергаютъ святая—псамъ и жемчужины, хотя и не дѣйствительныя,—свиньямъ... Со всѣми безъ различія имѣютъ миръ... Впереди стоятъ оглашенные „совершенные“ (perfecti), а за ними „наученные“ (edocti)“ ²⁾. Тертуліанъ прямо, такимъ образомъ, упоминаетъ въ приведенныхъ словахъ объ „оглашенныхъ“. Но для подтвержденія мнѣнія Цецшвитца этого мало. Дѣло въ томъ, что „оглашеніе“, какъ наученіе истинамъ христіанскимъ предварительно Крещенія, несомнѣнно, существовало въ Церкви изначала, но когда Цецшвитцъ утверждаетъ возникновеніе „Тайноводственнаго ученія“ изъ „оглашенія“, онъ подъ послѣднимъ разумѣетъ, какъ мы уже и видѣли, цѣлую систему, вполне развитый институтъ, съ дѣленіемъ на классы, обусловленнымъ различною степенью участія въ богослуженіи. Но

¹⁾ Вотъ подлинныя слова Іустина Мученика: „нища эта у насъ называется Евхаристією (благодареніемъ), и никому другому не позволено участвовать въ ней, какъ только тому, кто вѣруетъ въ истину ученія нашего и омылся омовеніемъ во оставленіе грѣховъ и возрожденіе и живетъ такъ, какъ преподалъ Христосъ (Apolog. c. LXVI). Бонвечъ утверждаетъ, что „это мѣсто изъ Іустина показываетъ только, что въ случаѣ, если все богослуженіе, а также слушаніе проповѣдя—было запрещено для оглашенныхъ, то это было сдѣлано ради евхаристической части, по это не показываетъ того, что тогда доступъ къ первой (гоmilетической) части богослуженія былъ открытъ“. (Bonwetsch. I. c. S. 242). Можно, однако, рассуждать и иначе. Дѣло въ томъ, что Іустинъ Мученикъ въ данномъ мѣстѣ говоритъ лишь объ евхаристическомъ богослуженіи въ день воскресный,—его слова къ этому именно богослуженію и имѣютъ отношеніе; распространять же здѣсь указанное Іустиномъ М. запрещеніе некрещенымъ присутствовать при этомъ богослуженіи и на все богослуженіе во всѣ остальные дни—нѣтъ основаній.

²⁾ De praescr. haer. 41.

что бы въ такомъ именно смыслѣ Тертуліанъ говорилъ объ оглашеніи, доказать это съ полной несомнѣнностью нельзя ¹⁾).

В. Вторымъ основаніемъ для разбираемой теоріи служатъ предположеніе, что все „Тайноводственное ученіе“ развилось изъ первоначальнаго обычая сохранять въ тайнѣ „правила вѣры“ (*regula fidei*) и символъ крещальный, обычая, въ основаніи своемъ имѣвшаго виды и цѣли катехизическіе. „Какъ тайна и святыня вѣрующихъ, сначала, говорятъ Цецшвитцъ, имѣло значеніе только содержаніе *regula fidei*, которыя скрывали въ лонѣ своемъ неразвитый еще символъ“ ²⁾. А что, дѣй-

¹⁾ Въ приведенныхъ словахъ два мѣста подлежатъ толкованію: 1) „вмѣстѣ приходятъ, вмѣстѣ слушаютъ, вмѣстѣ молятся“—*pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant* и 2) „впередъ стоятъ оглашенные *perfecti*, а потомъ *edocti*“—*ante sunt perfecti catechumeni, quam edocti*.

Относительно перваго мѣста нельзя не согласиться съ Вонвечемъ (*Bonwetsch* I. c. S. 245—246), что трудно опредѣлять, что именно порицаетъ у еретиковъ Тертуліанъ, и къ чему собственно относится сила его обличеній: къ *pariter*, или къ *adeunt, audiunt et orant*?—Порицается ли одинаковость правъ при богослуженіи у крещенныхъ и некрещенныхъ, или же самое участіе послѣднихъ при богослуженіи?—Въ первомъ случаѣ должно думать, что участіе некрещенныхъ въ богослуженіи—только съ извѣстными ограниченіями—Тертуліанъ не порицаетъ, и слѣд.,—оно было допущено въ то время въ Церкви. Во второмъ случаѣ необходимо заключить къ полному исключенію въ Церкви оглашенныхъ отъ участія въ богослуженіи. Можно склониться на сторону перваго предположенія и допустить, что Тертуліанъ упрекалъ еретиковъ именно за допущеніе некрещенныхъ ко *всему* богослуженію (*pariter*), ибо въ дальнѣйшемъ продолженіи рѣчи онъ порицаетъ ихъ за метаніе святыхъ—исамъ и бисера, хотя и ложнаго, —свпнѣямъ,—довольно ясное указаніе на таинство Евхаристіи,—за безпорядочное раздѣленіе пощблуд мвра („миръ имѣють со всѣми безъ разбора“),—не менѣе ясное указаніе на то же таинство. Если же только таинство Евхаристіи имѣлъ въ виду Тертуліанъ, то тогда его увреки касались допущенія оглашенныхъ у еретиковъ только къ извѣстной части богослуженія, а не вообще допущенія къ богослужебнымъ собраніямъ и, слѣд., въ Церкви того времени къ этимъ собраніямъ некрещенные то же допускались и исключались только отъ присутствія при евхаристическомъ богослуженіи. Но Вонвечь, напр., защищаетъ обратное предположеніе.—Во второй части приведенныхъ словъ Тертуліана уже прямо указывается на дѣленіе оглашенныхъ по классамъ и называются имена послѣднихъ: *perfecti* и *edocti*. Вонвечь предполагаетъ, что подъ *perfecti catechumeni* Тертуліанъ разумѣетъ крещенныхъ и что, слѣдов., *perfecti catechumeni* и *edocti* у него вовсе не было названіемъ различныхъ классовъ оглашенныхъ (*Bonwetsch* I. c. S. 146). Но Гарнакъ говоритъ: „если изъ этихъ словъ (т. е. приведен. словъ Тертуліана) и нельзя заключать къ существованію двухъ формально организованныхъ классовъ оглашенныхъ, то несомнѣнно, однако, что Тертуліанъ здѣсь все—же дѣлаетъ различіе между оглашенными и—оглашенными“ (*Th. Harnack*, I. c. S. 31).

²⁾ *Zeischwitz*. I. c. S. 133.

ствительно, „правила вѣры“ (*regula fidei*) были сохраняемы въ тайнѣ, объ этомъ, какъ утверждаетъ Цецшвитцъ, свидѣтельствуется еще Иринею, ничего, какъ уже сказано, не говорящій о „Тайноводственномъ ученіи“, и Тертулліанъ.

Приведемъ слова Иринея, свидѣтельствующія, по мнѣнію Цецшвитца, о тайной передачѣ въ Церкви „правиль вѣры“ (*regula fidei*) еще до возникновенія „Тайноводственного ученія“. „Не должно-ли слѣдовать порядку преданія, заповѣданному тѣмъ, кому они (Апостолы) вѣрили Церковь? Этому порядку слѣдуютъ и многія племена варваровъ, вѣрующихъ во Христа, которые имѣютъ свое спасеніе безъ хартіи или чернилъ написаннымъ въ сердцахъ ихъ Духомъ и тщательно блюдутъ древнее преданіе, вѣруя во Единого, Творца неба и земли и всего, что въ нихъ, чрезъ Іисуса Христа, Сына Божія, Который, по безмѣрной любви къ Своему созданію, снизошелъ до рожденія отъ Дѣвы, чрезъ Себя Самого соединяя челоуѣка съ Богомъ, пострадалъ при Понтіи Пилатѣ, воскресъ, во славу взявъ на небо и со славою придетъ, какъ Спаситель спасаемыхъ и Судія осуждаемыхъ, и пошлетъ въ вѣчный огонь исказителей истины и презрителей Его Отца и Его истины... Принявшіе эту вѣру безъ письмени суть варвары относительно нашего языка, но въ отношеніи ученія, нрава и образа жизни, они, по вѣрѣ своей, весьма мудры и угождаютъ Богу, живя по всякой правдѣ, чистотѣ и мудрости“¹⁾. Въ другомъ случаѣ св. Иринея пишетъ: „всѣ, желающіе видѣть истину, могутъ во всякой Церкви узнать преданіе Апостоловъ, открытое во всемъ мірѣ; и мы можемъ неречислить епископовъ, поставленныхъ Апостолами въ церквахъ, и преемниковъ ихъ до насъ, которые ничего не учили и не знали такого, о чемъ они (еретики) бредятъ. Ибо, если-бы Апостолы знали сокровенныя таинства, которыя они сообщали совершеннымъ, то предали-бы ихъ въ особенности тѣмъ, кому поручали самыя церкви“²⁾. Опъ-же, наконецъ, жалуется на еретиковъ: „когда мы отсылаемъ ихъ къ тому преданію, которое происходитъ отъ Апостоловъ и сохраняется въ церквахъ чрезъ преемство пре-

1) *Irin. Adv. haer. Liber III. c. IV. 1.*

2) *ibid. L. III, c. III, 1.*

свитеровъ, они противятся преданію, говоря, что они премудрѣе не только пресвитеровъ, но и Апостоловъ, и что они нашли чистую истину“¹⁾).

Приведенными словами св. Иринея желаютъ доказать, что „правила вѣры“ (*regula fidei*) сохранялись въ тайнѣ и до возникновенія „Тайноводственнаго ученія“, и послѣднее развилось именно изъ этого источника и на этой почвѣ. Нельзя вновь не видѣть, что во всей своей полнотѣ такое мнѣніе не находитъ въ нихъ поддержки. Что „правила вѣры“ (*regula fidei*) окружались тайною,—изъ нихъ вывести нельзя. Въ нихъ говорится только объ устной передачѣ ученія христіанскаго преемственно чрезъ Епископовъ, и можно согласиться съ Бонвечемъ, что „св. Иринея учить только понимать, какъ заботливая передача *regula fidei* чрезъ епископовъ позднѣе способствовала тому, что символъ крещальный былъ отнесенъ къ „*Disciplina arcana*“ (*Arcanstück wurde*“²⁾). Внутренней необходимости тайны при передачѣ „правилъ вѣры“ (*regula fidei*) чрезъ Епископовъ не было, но внѣшнія условія этой передачи были таковы, что съ теченіемъ времени могли, дѣйствительно, способствовать тому, что и „правила вѣры“ (*regula fidei*) и тѣсно связанный съ ними символъ крещальный явились окруженными тайною.

Свидѣтельство Тертуліана относительно „правилъ вѣры“ (*regula fidei*) повидимому скорѣе подтверждаетъ мнѣніе, что послѣднія сохранялись въ тайнѣ въ древней Церкви еще до появленія „Тайноводственнаго ученія“. Такъ, Тертуліанъ называетъ крещальный символъ, какъ и „правила вѣры“—(*regula fidei*) *таинствомъ* (*sacramentum*), напр., онъ говоритъ: „мы призваны на военную службу Богу живому уже тогда, когда дали обѣты на слова *таинства* (т. е. символа: *in verba sacramenti respondemus*“³⁾).

1) *Ibid.* с. II, 2.

2) *Bonwetsch.* I. с. S. 252.

3) *Tert. ad mart.* с. III.—„Уже имя „таинство“ (*sacramentum*), которое у Тертуліана символъ, какъ и *regula fidei*, и исповѣзаніе вѣры при Крещеніи, носятъ въ техническомъ значеніи, говоритъ Цециватцъ, обозначаетъ его содержаніе, какъ святыню, почитаемую наравнѣ со святынями, которыя, какъ напр. таинства, всѣ были въ то время болѣе или менѣе облечены формою тайны.

Важнымъ подтвержденіемъ мнѣнія о возникновеніи всей системы „Тайноводственного ученія“ изъ тайны, которою первоначально окружались только „правила вѣры“ (*regula fidei*) и крещальный символъ, служитъ, наконецъ, то обстоятельство, что связь съ послѣднимъ была причиною молчанія даже о нѣкоторыхъ догматахъ въ церковной проповѣди. Именно— догматъ о троичности Лиць въ Богѣ никогда не излагался въ той формѣ, въ какой онъ былъ изложенъ въ крещальномъ символѣ ¹⁾.

Причина-же, по которой „правила вѣры“ (*regula fidei*) и символъ крещальный сохранялись въ тайнѣ еще до появленія въ Церкви „Тайноводственного ученія“, заключалась въ томъ особомъ отношеніи, какое они имѣли именно къ оглашенію. Сообщеніе крещальнаго символа было знакомъ довѣрія со стороны Церкви къ новокрещаемымъ. Передъ самымъ крещеніемъ было „сообщеніе символа“ (*traditio Symboli*), т. е. символъ сообщался оглашеннымъ, по словамъ Деллингера въ его церковной исторіи, даже написаннымъ на бумагѣ ²⁾. Этотъ символъ оглашенные и должны были никому не выдавать, какъ ве-

(Zeischwitz. I. c. S. 186). Сверхъ того, Цециптцъ указываетъ на глаголь „*contesserarint*“, употребленный Тертуліаномъ *Praescr.* р. 372 относительно Символа, и поэтому поводу разсуждаетъ: „символъ, какъ *tessara* (пароль, лозунгъ) военный, является тайною для тѣхъ, которые поставлены въ положеніи бойцовъ *во оны* (Церкви, т. е. для некрещенныхъ), объединяющее и связующее таинство есть Евхаристія,—вирное положеніе *внутри* святилища, находящее себѣ выраженіе въ символѣ святаго поцѣлуя“. (*Ibid.* S. 208).

Бонвечъ свлү приведенныхъ свидѣтельствъ стремится ослабить указаніемъ на то, что Тертуліанъ самъ говорить открыто обо всемъ, что служило содержаніемъ *regula fidei* (наприм., *de Virg. vel. 1.*; *de Praescr. 13.*; *Adv. Prax. 2.* Bonwetsch. I. c. S. 254). Достаточнымъ возраженіемъ на это могутъ служить слѣдующія слова Цециптца: „подобное же противорѣчіе, еще непосредственнѣе возникающее, встрѣчалось намъ въ томъ, что не только Тертуліанъ и Оригенъ, но и Григорій Нисскій обнародовали „Отче нашъ“ съ комментаріями, и не смотря на то Амвросій говорить: *save, ne incavte symboli vel dominicae orationis divulges misterium. De Cain et Abel. 1. 9.* Что означаетъ, однако, это запрещеніе, когда и непосвященному могло подробно сообщаться содержаніе этого (т. е. *Symboli et dominicae orationis*)? Скорѣе всего эта параллель научаетъ понимать ближайшую идею каждой *fides commissum* такъ, что тѣ, которымъ, какъ напр., оглашеннымъ, что-ли было передано, изъли показать свою вѣрность въ полномъ молчаніи о содержаніи (переданнаго)“. (У Herzog'a I. c. S. 643).

¹⁾ *Ibid.* S. 644.

²⁾ Dollinger. I. c. S. 243.

личайшую тайну, въ чемъ они и свидѣтельствовали свою вѣрность и достаточную подготовку ко вступленію въ Церковь. При крещеніи же было „возвращеніе символа“ (*redditio symboli*), т. е. возвращеніе листковъ съ начертаннымъ на нихъ символомъ, вѣрность оглашенныхъ признавалась доказанною, и тогда слѣдовало болѣе подробное изложеніе для нихъ христіанскаго ученія, какъ награда за эту доказанную вѣрность ¹⁾. И все это, по словамъ Цецшвитца, имѣло ближайшее отношеніе не къ таинству (крещенія), а къ оглашенію, представляло важность не въ богослужебномъ, а въ педагогическомъ отношеніи.

Несмотря, однако, на видимую правдоподобность всѣхъ этихъ объясненій Цецшвитца, нельзя не признать въ концѣ всего, что и второе основаніе для его теоріи является неустойчивымъ и даже прямо шаткимъ. Если слова св. Иринея не подтверждаютъ даже прямо мысли о передачѣ въ тайнѣ „правилъ вѣры“ и символа крещальнаго, то слова Тертуліана, подтверждая это, не доказываютъ того, что именно и должно было бы доказать для оправданія разбираемой теоріи: что тайна, окружавшая „правила вѣры“ и крещальный символъ, породила всю систему „Тайноводственнаго ученія“, а не наоборотъ. Не доказываютъ этого и всѣ другія историческія свидѣтельства и ссылки. А между тѣмъ есть одно обстоятельство, которое уже прямо говоритъ противъ происхожденія „Тайноводственнаго ученія“ указываемымъ образомъ. Дѣло въ томъ, что содержаніе „правилъ вѣры“ (*regula fidei*) было почти исключительно догматическое, предметомъ же „Тайноводственнаго ученія“ было почти исключительно богослуженіе христіанское, какъ мы уже видѣли. Было ли бы это дѣломъ естественнымъ, если бы „Тайноводственное ученіе“ стояло въ указываемой теоріей связи съ „правилами вѣры“ (*regula fidei*)?....

Ученый археологъ *Августинъ* (*Augusti*) причину возникновенія въ Церкви „Тайноводственнаго ученія“ усматриваетъ въ гоненіяхъ на христіанъ со стороны язычниковъ. Такое мнѣніе менѣе всѣхъ другихъ можетъ имѣть право на самостоятельное значеніе и менѣе всѣхъ другихъ можетъ дать удовлетво-

¹⁾ У Herzog'a I, с. 644.

рительное рѣшеніе вопроса, если ограничиваться только имъ и гоненія принимать за *единственную* причину появленія въ Церкви „Тайноводственного ученія“.

Сущность даннаго мнѣнія кратко выражается въ слѣдующихъ словахъ Августи: „христіане (во время гоненій) должны были скрывать свои святыни. Вполнѣ естественно и изъ аналогичныхъ случаевъ можетъ быть представлено вѣроятнымъ, что, при большой продолжительности состоянія преслѣдованія, и священныя дѣйствія христіанъ также приняли характеръ таинственности“ ¹⁾.

Болѣе подробнаго раскрытія и обоснованія своего мнѣнія самъ Августинъ не предлагаетъ, а между тѣмъ, признавая его вѣрность въ главной мысли, нельзя не видѣть, что оно представляетъ и затрудненія, оставленныя имъ безъ разрѣшенія. Такъ, прежде всего, если гоненія безспорно привели къ тому результату, что богослуженіе, бывшее во времена Апостоловъ доступнымъ для всѣхъ не-христіанъ (за исключеніемъ, конечно, евхаристической своей части),—ко времени Іустина Мученика оказалось все закрытымъ, недоступнымъ ни для кого изъ не крещенныхъ, то съ другой стороны—тѣ же гоненія нисколько, повидимому, не мѣшали христіанамъ, по крайней мѣрѣ, *говорить* о своемъ богослуженіи ясно и открыто. А между тѣмъ, „Тайноводственное ученіе“ характеризуется именно, какъ преднамѣренная тайна, въ силу которой запрещалось не только допускать невѣрныхъ и некрещенныхъ къ извѣстнымъ богослуженіямъ, но и говорить предъ ними о послѣднихъ. Чѣмъ же была вызвана тайна такого именно рода?

Еще болѣе трудно объяснимымъ является то обстоятельство, что „Тайноводственное ученіе“ было въ полной силѣ и тогда, когда о гоненіяхъ остались одни только воспоминанія (IV и V в.в.). Если бы связь его съ гоненіями была такъ тѣсна, какъ думаетъ Августинъ, то оно уже въ IV в. было бы анахронизмомъ.

Къ изложеннымъ мнѣніямъ должно прибавить краткое замѣчаніе еще объ одномъ, именно—о мнѣніи *Неандера*, совер-

¹⁾ Augusti l. c. S. 287.

шенно отрицающаго существованіе когда либо въ Церкви „Тайноводственнаго ученія“. Онъ говоритъ о немъ лишь мимоходомъ—и въ томъ смыслѣ, что „мистицизмъ далъ поводъ къ измышленію неясной, неопредѣленной и чуждой исторіи идеи *Disciplina arcana*, изъ которой, въ силу того, что она была чѣмъ-то очень неопредѣленнымъ, можно было дѣлать все“¹⁾.

На основаніи приведенныхъ словъ можно предположить, что Неандеръ къ своему выводу пришелъ, вѣроятно, подъ впечатлѣніемъ того чуждаго ученаго безпристрастія отношенія къ „Тайноводственному ученію“, какое наблюдается, какъ мы видѣли, со стороны католическихъ богослововъ. Но, конечно, относительно Неандера нельзя допустить и того, чтобы онъ рѣшился на голословное отрицаніе историческаго факта только въ виду какихъ либо стороннихъ соображеній. А такъ какъ съ другой стороны самъ онъ не указываетъ никакихъ историко-фактическихъ основаній для своего мнѣнія, то позволительно допустить догадку объ этихъ основаніяхъ. Такую именно догадку дѣлаетъ Бонвечъ, когда говоритъ: „если бы не было разницы между (простымъ) оглашеніемъ и тайноводственнымъ“²⁾, то Неандеръ былъ бы правъ, совершенно отрицая практику молчанія (т. е. *Disciplina arcana*), ибо тогда она не была бы явленіемъ особаго рода“³⁾. Дѣйствительно, это единственно вѣроятное объясненіе отрицанія самаго существованія въ Церкви „Тайноводственнаго ученія“ у Неандера: онъ счелъ его явленіемъ несамостоятельнымъ, а одною изъ частныхъ системы оглашенія—и подъ „Тайноводственнымъ ученіемъ“ разумѣлъ не болѣе, какъ только постепенный ходъ въ оглашеніи, при чемъ сообщеніе болѣе глубокихъ истинъ до времени отлагалось (именно изъ чисто катехизическихъ видовъ).

IX.

Когда въ жизни приходится рѣшать вопросъ о причинѣ того или другаго явленія, рѣдко можно бываетъ прямо и опре-

¹⁾ Neander l. c. S. 169.

²⁾ Тайноводственное оглашеніе, совершавшееся уже послѣ Крещенія, явилось, какъ мы видѣли, слѣдствіемъ введенія въ церковную жизнь „Тайноводственнаго ученія“.

³⁾ Bonwetsch. l. c. S. 228.

дѣленно указать эту причину въ какомъ либо одномъ предшествующемъ явленіи; въ громадномъ большинствѣ случаевъ ее приходится искать и находить во множествѣ предшествующихъ обстоятельствъ и условій, въ сложной ихъ группировкѣ и связи. Когда забываютъ это, часто получается одностороннее и потому неправильное пониманіе самихъ явленій жизни.

Въ разобранныхъ нами теоріяхъ мы видимъ довольно яркій примѣръ подобной односторонности. „Тайноводственное учение“ въ древней Церкви, относясь къ богослуженію ея, было, очевидно, явленіемъ жизненно-практическаго характера и, такъ какъ оно не имѣло для себя прямыхъ основаній ни въ ученіи, ни въ примѣрѣ Спасителя и Апостоловъ, то и причины его должны были быть также жизненно-практическаго характера. Но, повторяемъ, жизнь есть сложный процессъ, и ея явленія, чѣмъ сложнѣе, тѣмъ менѣе даютъ основаній надѣяться на возможность полнаго объясненія своего изъ какой либо одной причины. Это одно должно было бы предостеречь ученыхъ, рѣшавшихъ вопросъ о происхожденіи и сущности столь загадочнаго историческаго явленія, какъ „Тайноводственное учение“, отъ стремленія—все дѣло изъяснить изъ какой либо одной идеи, лежащей въ основѣ каждой отдѣльной теоріи. Увлечшись же такимъ одностороннимъ стремленіемъ, они, естественно, не могли дать правильнаго рѣшенія вопроса.

Такъ какъ „Тайноводственное учение“ предметомъ своимъ имѣло христіанское богослуженіе, то рѣшая вопросъ объ его сущности, значеніи и причинѣ его появленія, естественно, конечно, обратиться къ явленіямъ подобнаго-же характера, имѣвшимъ мѣсто въ жизни христіанской Церкви съ самыхъ первыхъ временъ ея существованія. Мы и видимъ, дѣйствительно, подобное явленіе въ такъ называемомъ закрытомъ, т. е. недоступномъ для некрещенныхъ, богослуженіи. Закрытое богослуженіе и „Тайноводственное учение“, какъ уже было замѣчено, далеко не одно и то же, но между ними было и много общаго, поскольку, во-первыхъ и въ томъ, и въ другомъ случаѣ дѣло касалось христіанскаго богослуженія, и поскольку, во-вторыхъ, они одинаково требовали тайны. Нельзя ихъ отождествлять, но нѣтъ основаній отрицать той полной возможности, что одно послужило подготовленіемъ для другого.

Прослѣдимъ, какъ эта возможность, при вліяніи другихъ благопріятныхъ условій и обстоятельствъ, естественно, постепенно перешла въ дѣйствительность.

Сначала христіанское богослуженіе было закрытымъ по неудобству совершать Евхаристію въ присутствіи невѣрныхъ, по вскорѣ того-же потребовали и начавшіяся противъ христіанъ гоненія. Подъ вліяніемъ гоненій, богослуженіе христіанское сдѣлалось въ собственномъ смыслѣ тайнымъ и притомъ не въ евхаристической только части, но во всемъ своемъ объемѣ. Тайна въ это время, можно сказать, сроднилась съ нимъ и стала даже какъ-бы его принадлежностію. Гонимые, стираемые съ лица земли, христіане искали убѣжища подъ землею,—и вотъ мракъ катакомбъ озарили свѣтомъ богослужебныхъ огней, а ихъ могильная тишина огласилась звуками христіанскихъ молитвъ и пѣснопѣній.. Таинственна была обстановка священныхъ пещеръ сама по себѣ, но еще большею таинственностію окружены были богослужебныя собранія въ нихъ христіанъ, потому что раскрытіе тайны каждаго такого собранія влекло за собою занятіе солдатами всѣхъ входовъ и выходовъ катакомбы, гдѣ оно происходило, и вслѣдъ за тѣмъ—истязанія и смерть для участниковъ въ немъ. Понятно, какъ строга должна была быть въ данномъ случаѣ тайна, какимъ тяжкимъ преступленіемъ въ глазахъ христіанъ было даже невольное нарушеніе ея, и какая заботливость прилагалась къ ея сохраненію.

А между тѣмъ—эпоха гоненій не была кратковременной и непродолжительной,—нѣтъ, гоненія тянулись столѣтія, и въ теченіе этихъ столѣтій христіане свыклись съ тайной, какъ-бы воспитались на ней. Тяжкими обстоятельствами времени была создана необходимость въ ней, но самая тайна должна была стать, наконецъ, дорогой для христіанъ, потому что тамъ, въ глубинѣ катакомбъ, гдѣ въ своихъ богослужебныхъ собраніяхъ они находили силы „презирать жизнь и смерть“, находили источникъ не только утѣшенія, но и несравненнаго блаженства, гдѣ служеніе Богу исполняло ихъ неземного восторга,—тайна сочеталась въ ихъ представленіи съ самымъ богослуженіемъ ихъ, сдѣлалась обычной его обстановкой, его принадлежностію. И долговременная привычка, и священныя, дорогія

воспоминанія, и общечеловѣческая, наконецъ, склонность къ таинственности, всегда имѣющей особую обаятельность для человѣческаго сердца,—все это было причиной того, что тайна въ извѣстномъ видѣ удержалась въ христіанскомъ богослуженіи и тогда, когда гоненія кончились, и прямой необходимости въ ней уже не было.

Но здѣсь возникаетъ вопросъ, имѣющій существеннѣйшее значеніе для всего нашего разсужденія. Если та тайна, которою облакалось христіанское богослуженіе во времена гоненій, была тайной внѣшняго характера, то-есть, если она простиралась только на время и мѣсто богослужебныхъ собраній христіанъ и требовала только удаленія язычниковъ отъ самаго совершенія богослуженія,—то возможенъ ли былъ переходъ отъ этой внѣшней тайны—къ тайнѣ внутренняго характера, то-есть, къ сокрытію отъ невѣрныхъ уже не самыхъ богослужебныхъ дѣйствій, не самаго отправленія богослуженія, но даже и свѣдѣній о томъ, что такое богослуженіе христіанское,—въ чемъ оно состоитъ, какое его содержаніе?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ долженъ быть, несомнѣнно, утвердительнымъ. Психологически не только естественно, но въ извѣстной степени даже необходимо изъ первой тайны возникнуть второй. Когда въ жизни извѣстный предметъ признается подлежащимъ тайнѣ съ одной стороны,—какъ естественно, что, при особомъ желаніи тщательно сохранить тайну и при столь же напряженномъ опасеніи нарушить ее, избѣгаютъ и вообще касаться ея и умалчиваютъ о предметѣ уже *во всемъ объемъ его!*... А въ христіанахъ самыми историческими обстоятельствами была воспитана ревность къ строжайшему соблюденію тайны своего богослуженія, и какъ естественно также, что изъ необходимости блюсти тайну его отъ невѣрнаго ока, при столь пламенной ревности, возникло стремленіе сохранить въ тайнѣ святыню его и отъ невѣрнаго слуха!...

Съ другой стороны, если христіане воспитались въ возрѣніи на свое богослуженіе, какъ на нѣкоторую священную тайну, то въ знаніи этой тайны они не могли не видѣть извѣстнаго *преимущества*, котораго удостоенъ можетъ быть только тотъ, кто его заслуживаетъ. Съ развитіемъ этого

взгляда мѣнялись, однако, уже самыя основанія для тайны: язычникъ и вообще невѣрный не посвящался въ тайну уже не потому, что онъ былъ опасенъ, но потому, что онъ былъ *недостойнъ*. И отсюда становится понятнымъ не только вповѣто, почему тайна удержалась въ христіанскомъ богослуженіи, когда вызвавшія ее гоненія уже прекратились, но также и то, почему теперь ближайшее примѣненіе себѣ она получила въ *системѣ оглашенія*. Не только невѣрный не считался достойнымъ знать ее, но и обращающемуся ко Христу она сообщалась лишь постепенно, а во всей полнотѣ—только при совершенномъ вступленіи его въ Церковь.

Нашедши же примѣненіе въ системѣ оглашенія, тайна прочно и уже надолго здѣсь утвердилась, потому что здѣсь она имѣла и особое значеніе и важность. Вѣрностью ей испытывалась искренность и благонадежность оглашаемыхъ, а осторожностью и торжественностью ея сообщенія воспитывалось въ нихъ чувство благоговѣнія предъ христіанской религіей и ея богослуженіемъ. Послѣднее обстоятельство пріобрѣло особое значеніе, когда обращеніе въ христіанство язычниковъ начало совершаться цѣлыми массами, при чемъ, какъ это и всегда бываетъ, количество обращеній оказывалось въ обратномъ отношеніи къ качеству: въ массѣ желавшихъ вступить въ лоно Церкви теперь все чаще встрѣчались люди, на дѣлѣ равнодушные къ новой религіи, быть можетъ, даже презиравшіе ее, подчинявшіеся же лишь общему движенію. Къ нимъ то Церковь и должна была примѣнить мѣры не только наученія, но и воспитанія въ собственномъ смыслѣ: имъ необходимо надлежало внушить представленіе о непостижимой высотѣ христіанства и святыхъ его, его таинствъ, составляющихъ средоточіе его богослуженія; въ нихъ надлежало возбудить духовную жажду участія въ полнотѣ церковной жизни, стремленіе къ обладанію всей полнотой религіознаго христіанскаго позванія, чтобы сдѣлать для нихъ затѣмъ драгоцѣннымъ сознаніе сего обладанія. Вся система „Тайноводственнаго ученія“ и служила цѣли такого воспитанія.

Такъ какъ „Тайноводственное ученіе“, повторимъ вновь, было явленіемъ жизненно-практическаго характера, то

понять все значеніе его въ служеніи указанной сейчасъ цѣли, рассмотримъ практическое его примѣненіе при постепенномъ введеніи въ Церковь новыхъ ея членовъ.

Уже со вступленіемъ оглашенныхъ на ступень „колѣнопреклоненныхъ“, Церковь начинала посвящать ихъ въ тайны своего богослуженія, хотя ограничивала присутствіе ихъ при немъ только слушаніемъ молитвъ, слѣдующихъ за прочтеніемъ Евангелія ¹⁾. Со вступленіемъ же ихъ на ступень „просвѣщаемыхъ“ (*competentes*—*φωτισόμενοι*), они, по выраженію Цецшвитца, уже „вкушали тайны“ ²⁾, имѣвшихъ прямое отношеніе къ „Тайноводственному ученію“; имъ вручалось знамя (*tessera*) христіанъ—символь крещальный, и этотъ символъ, начертанный на особыхъ листахъ, они обязывались хранить, какъ величайшую тайну (*sacramentum*) христіанства ³⁾. Имъ, далѣе, объяснялась молитва Господня, хотя и не въ подлинныхъ выраженіяхъ и безъ права молиться ею ⁴⁾. Затѣмъ начинались „испытанія“ (*scrutinia*), т. е. собранія христіанъ для испытанія готовности оглашенныхъ ко крещенію. Ихъ было отъ пяти до семи, и всѣ они носили тотъ же характеръ таинственности,—дѣйствія, совершаемыя на нихъ, какъ то: заклинанія чрезъ молитвы, призываніе имени Іисуса, знаменіе креста и руковозложенія, вложеніе въ уста освященной соли, прикосновеніе къ ушамъ въ знакъ открытія ихъ для всего таинственного, чтеніе введенія къ четвероевангелію ⁵⁾ и т. д., все это должно было сохраняться ими въ строгой тайнѣ ⁶⁾, какою тайною оно было доселѣ и для нихъ самихъ.

Но все это было только приготовленіемъ къ торжественнѣйшему священнодѣйствию вступленія въ Церковь.—Крещеніе совершалось въ ночь подъ величайшіе праздники—Пасху по преимуществу—и Пятидесятницу ⁷⁾. Вся ночь посвящалась бдѣнію, во время котораго совершались обряды, всецѣло также

1) Bonwetsch. I. c. S. 290. Dollinger. I. c. S. 243.

2) Zezschwitz. I. c. S. 208.

3) Dollinger. I. c. S. 242.

4) Herzog. I. c. S. 643.; Bonwetsch. I. c. S. 284.

5) Dollinger. I. c. S. 243.

6) Bonwetsch. I. c. S. 290.

7) Pressansé I. c. S. 16.

обреченные на глубочайшую тайну. Это богослуженіе подъ торжественнѣйшіе христіанскіе праздники, совершавшееся во мракѣ ночи, среди всегда дѣйствующей на душу человѣка ночной обстановки, облеченное всѣмъ обаяніемъ тайны, должно было производить неизгладимое впечатлѣніе на всѣхъ, но особенно—на тѣхъ, кто впервые къ нему допускался!.. Пресапсе такъ описываетъ богослуженіе въ ночь подъ Пасху: „Когда начиналось великое всенощное бдѣніе, къ вечеру дня, въ который Церковь, какъ Марія при крестѣ, созерцая Спасителя и благоговѣя, проливала слезы,—собирались оглашенные въ зданіе, гдѣ происходило богослуженіе. Мужчины и женщины стояли отдѣльно. „На колѣни“,—возглашалъ Епископъ,—и молитесь“! Собраніе падало ницъ, и тогда Епископъ простиралъ надъ ними свои руки и произносилъ слова перваго заклинанія, которое должно было отогнать злыхъ духовъ, подъ господствомъ коихъ жили бывшіе доселѣ язычниками“... 1).

„Послѣ совершенія перваго заклинанія, Епископъ дулъ на оглашенныхъ, какъ Іисусъ дулъ на Учениковъ Своихъ къ вечеру воскреснаго дня въ горницѣ Іерусалимской, и говорилъ къ нимъ: „примите Духъ Святъ“! Послѣ этого онъ касался перстомъ своимъ чела, ноздрей и ушей крещаемыхъ“ 2)... „Такъ начиналось крещальное бдѣніе. Вся ночь проводилась въ молитвахъ, воспоминаніи и публичной исповѣди совершенныхъ грѣховъ; покаяніе было лучшимъ приготовленіемъ ко крещенію.—Оглашенные не имѣли права брать съ собою никакой пищи, кромѣ хлѣба, который они приносили для евхаристической трапезы. Теперь въ первый разъ они имѣли право принять въ ней участіе, и это было знакомъ новаго ихъ достоинства“ 3).

Одинъ обрядъ торжественнѣе другого, одинъ знаменательнѣе другого непрерывно слѣдовали одинъ за другимъ, и только „при появленіи зари“ и при первомъ крикѣ пѣтуха 4) совершалось, наконецъ, самое крещеніе. Все богослуженіе заканчивалось таинствомъ Евхаристіи.

Являясь средоточеніемъ всего чина приема въ Церковь огла-

1) Ibid. S. 17.

2) Ibid. S. 18.

3) Ibid.

4) Pressansé. I. c. S. 20.

шенныхъ, таинства Крещенія и Евхаристіи и были главнѣйшимъ предметомъ „Тайноводственнаго ученія“. Прочія таинства вошли въ составъ его уже по аналогіи съ первыми двумя.

Х.

Исслѣдованіе о „Тайноводственномъ ученіи“ въ древне-христіанской Церкви заключимъ нѣсколькими словами о времени прекращенія его существованія въ Церкви. Конечно, опредѣленно это время указать такъ-же нельзя, какъ и время возникновенія его; такія направленія въ исторической жизни не могутъ появляться и исчезать сразу. Но можно вообще указать на VI столѣтіе, какъ на время, въ которое постепенно теряло значеніе и, наконецъ, совершенно исчезло „Тайноводственное ученіе“. Причинъ его исчезновенія было двѣ: первая заключалась въ томъ, что въ VI и VII столѣтіи пало окончательно язычество въ Римской Имперіи; вторая—въ томъ, что повсемѣстно распространился обычай крещенія дѣтей. Легко видѣть, что указанныя причины сводятся собственно къ одной: къ упраздненію системы оглашенія, въ ближайшемъ отношеніи къ которой и стояло „Тайноводственное ученіе“.

Но для одного изъ указанныхъ нами ученыхъ, и именно—для Бонвеча, признать окончательное исчезновеніе въ VI ст. „Тайноводственнаго ученія“ значило бы отказаться отъ всей своей, по вопросу о немъ, теоріи. И потому онъ относитъ къ VI в. только видимое, „кажущееся“ (scheinbare) паденіе „Тайноводственнаго ученія“. „Если мы“,—разсуждаетъ онъ,—„поступили правильно, видя въ „Disciplina arсана“ дѣйствительный, а не внѣшне только на христіанскомъ богослуженіи отразившійся характеръ мистерій, то чрезъ измѣненіе объектовъ, въ которыхъ она выражалась, не могло измѣниться ея дѣйствительное существованіе“¹⁾. Все дѣло, по Бонвечу, въ томъ, что прежде „Тайноводственное ученіе“ (Disc. arc.) простиралось на одни „объекты“, а теперь оно выражается въ другихъ. Исчезнуть же изъ церковной жизни оно не могло, поскольку оно связано съ существеннымъ преобразованіемъ христіанскаго богослуженія въ языческія мистеріи.

¹⁾ Bonwetsch. I. c. S. 295.

Послѣ всего сказаннаго по поводу теоріи Бонвеча, нѣтъ собственно необходимости возражать ему въ данномъ случаѣ. Но въ развитіи своей только что изложенной мысли о современномъ намъ существованіи въ Церкви „Тайноводственнаго ученія“ Бонвечь ссылается на богослуженіе Православной Церкви, и эта его ссылка не чужда нѣкотораго интереса, представляя характерный примѣръ того, какъ вообще понимаютъ протестанты православіе.

„Въ богослуженіи Греко-Восточной церкви, пишетъ Бонвечь, сохранилось самое существо *Disciplina arcana*“... Это ясно прежде всего изъ того, что все богослуженіе ея представляетъ—„мистическую драму, подобную драмамъ древнихъ мистерій“. „Вечеромъ излагается исторія о твореніи и грѣхопаденіи—до Христа, на утрени—исторія Христа до Его публичнаго выступленія, въ самомъ главномъ богослуженіи—до Его вознесенія на небо“ ¹⁾ „Проповѣдь—вытѣснена (?), продолжаетъ Бонвечь,—она не могла ужиться со строго-выдержаннымъ характеромъ мистерій“ ²⁾. „Богослуженіе, не обращая вниманія на возбужденіе вѣры, является только мистической жертвой. Драматическое дѣйствіе скрываетъ отъ „душевнаго“ (христіанина) мистическую мысль,—онъ остается при внѣшнемъ взложеніи; „гностическій“ человѣкъ,—нынѣ пресвитеръ,—усматриваетъ подъ символическимъ покровомъ исторію Христа, въ особенности Его *πάθη* (страсти), и что „душевному“ (христіанину) кажется алтаремъ,—для него—гробъ Христовъ, и въ мистическомъ сочувствіи погружается онъ въ состраданіе этимъ (т. е. Христовымъ) страстямъ (*πάθη*)“ ³⁾... „Пресвитеръ, аскетизмъ (?) котораго охраняется дозволенностию только одного брака, и который для рѣзкаго различія отъ всѣхъ мірянъ можетъ брать жену только изъ священническаго сословія (?),—въ богослуженіи строго обособленъ“. „Его приготовленіе, одѣяніе, входы и выходы,—все имѣетъ значеніе при богослуженіи“ ⁴⁾ и т. д., и т. д.

Такъ Бонвечь, человѣкъ ученый и къ тому-же обитатель Саратовской губерніи ⁵⁾, описываетъ богослуженія Православ-

¹⁾ Ibid.

²⁾ Ibid. S. 294.

⁴⁾ Ibid.

³⁾ Ibid. S. 296.

⁵⁾ Ibid. S. 203.

ной Церкви!.. Чему послѣ этого удивляться во всѣхъ неслѣпостяхъ, распространяющихся среди иностранцевъ о Россіи и о русскихъ, когда даже тѣ изъ нихъ, которымъ пришлось жить въ русскихъ губерніяхъ, такимъ образомъ описываютъ различныя стороны русской жизни?..

Въ самомъ дѣлѣ: откуда узналъ Бонвечъ, что проповѣдь у насъ — вытѣснена, все богослуженіе имѣетъ характеръ *только* жертвы, что въ виду этого при немъ не обращается вниманія на возбужденіе вѣры (точно вѣра и жертва исключаютъ другъ друга, а не наоборотъ — жертва не предполагаетъ вѣры), что пресвитеръ у насъ — гностикъ, для котораго одного только доступно прозрѣніе за алтаремъ — гроба Господня, а за Евхаристіей — страстей Его, тогда какъ міряне являются только „душевными“ христіанами, для которыхъ все это неизвѣстно и сокрыто въ тайнѣ? (У насъ всему этому обучаютъ даже въ начальныхъ школахъ...).

На самомъ дѣлѣ въ нашей литургіи, дѣйствительно, сохранились слѣды нѣкогда существовавшаго „Тайноводственнаго ученія“, но даже самъ Бонвечъ относительно этихъ слѣдовъ признаетъ, что они не имѣютъ уже прежняго значенія ¹⁾. Эти слѣды сохранились: а) въ дѣленіи литургіи на двѣ части: вѣрныхъ и оглашенныхъ и раздѣляющемъ ихъ возгласѣ: Елицы оглашенніи изыдите... б) въ возгласѣ объ охраненіи дверей, предъ возглашеніемъ символа вѣры: двери, двери... с) въ возгласѣ священнодѣйствующаго надъ Св. Дарами: Святая Святымъ... Какъ на древнемъ зданіи остаются въ видѣ драгоценныхъ историческихъ памятниковъ прежнія архитектурныя украшенія и приспособленія, такъ и въ нашей многовѣковой литургіи остались дѣйствія и обряды, — какъ памятникъ временъ минувшихъ, не имѣя уже того отношенія къ дѣйствительности, какое они имѣли прежде.

К. Сильченковъ.

¹⁾ Bonwetsch. l. c. S. 294.

О религіозно-нравственномъ воспитаніи и наученіи дѣтей Закону Божию въ семьѣ.¹⁾

Религіозно-нравственное воспитаніе дѣтей въ до-школьный періодъ ихъ жизни, въ семьѣ, составляетъ предметъ перво-степенной важности. Къ сожалѣнію, въ послѣднее время, съ развитіемъ школъ, пансіоновъ, интернатовъ для учащихся дѣтей, въ значительной степени упалъ интересъ къ этому вопросу не только со стороны родителей, возлагающихъ свою надежду на школу и наемныхъ воспитателей, но даже въ литературѣ, посвящающей свои изслѣдованія, главнымъ образомъ, вопросамъ школьнаго обученія и воспитанія. Между тѣмъ правильное семейное воспитаніе полагаетъ основу и для дальнѣйшаго религіозно-нравственнаго развитія дитяти въ школьный и даже послѣ-школьный періодъ его жизни. Первые впечатлѣнія дѣтства настолько глубоко западаютъ въ нѣжныя души дѣтей, что остаются съ ними на всю жизнь.

Самыя важныя и дорогія впечатлѣнія, среди которыхъ дитя должно воспитываться въ семьѣ, безспорно принадлежатъ религіи, а отсюда и вопросъ о религіозномъ наученіи и воспитаніи дѣтей въ семьѣ является весьма серьезнымъ и требующимъ надлежащаго рѣшенія.

Попытки къ составленію руководствъ по Закону Божию при домашнемъ изученіи сего предмета не разъ дѣлались разными

¹⁾ Замятца по поводу брошюръ: „Первая книжка по Закону Божию для дѣтей“, съ 34 рисунками. С.-Петербургъ 1901 г. ц. 40 к.—руководство для дѣтей, и „Какъ учить дѣтей Закону Божию по первой книжкѣ“. С.-Петербургъ 1901 г. ц. 60 к. Прот. А. П. Малиревскаго.

благонамѣренными педагогами, среди которыхъ можно для примѣра указать: „Самыя первоначальныя нравственныя бесѣды съ дѣтьми“ (изложенныя въ формѣ бесѣды матери съ дѣтьми. 1887 г.), „Самоучитель Закона Божіа“ (изъ домашнихъ уроковъ 1880 г. и др.). Но всѣ указанныя руководства, имѣя свои достоинства, значительно уступаютъ недавно вышедшей „Первой книжки по Закону Божію“ прот. А. Маляревскаго по той цѣли и задачамъ, какія слѣдуетъ имѣть при наученіи дѣтей Закону Божію въ семьѣ. Эти цѣли и задачи ясно изложены и обстоятельно раскрыты въ другой, одновременно изданной тѣмъ же авторомъ, книжкѣ, составляющей пособіе для родителей: „Какъ учить дѣтей Закону Божію по первой книжкѣ“.

По словамъ автора, при составленіи и изданіи названныхъ книгъ имъ руководило искреннее желаніе принести возможную пользу тѣмъ дѣтямъ, которымъ придется первыя основы религіи узнавать по плану и указаніямъ сихъ книжекъ, а также облегчить родителямъ исполненіе священной обязанности воспитывать дѣтей въ наказаніи и ученіи Господнемъ.

„Первая книжка“ заключаетъ въ себѣ 9 выразительнѣйшихъ рассказовъ изъ Св. Исторіи Ветхаго Завѣта, 17 рассказовъ изъ Св. Исторіи Новаго Завѣта, обнимающихъ жизнь Іисуса Христа и важнѣйшіе христіанскіе праздники, 4 параграфа жизненно-практическаго содержанія и повседневныя молитвы. Именно въ ней содержится ученіе о Богѣ, объ ангелахъ, сотвореніи міра, жизни первыхъ людей въ раю, ихъ грѣхѣ и изгнаніи изъ рая, о Каинѣ и Авелѣ, о потопѣ, объ Авраамѣ, объ Іосифѣ, Моисеѣ и о заповѣдяхъ, о Рождествѣ Богородицы, Введеніи во храмъ, Благовѣщеніи, Рождествѣ Христовомъ, Поклоненіи пастырей, Срѣтеніи Господнемъ, Крещеніи Господа Іисуса Христа, объ ученіи и чудесахъ Христовыхъ, Преображеніи Господнемъ, Воскресеніи Лазаря, Входѣ Господнемъ во Іерусалимъ, о Тайной вечери, о крестныхъ страданіяхъ и смерти Іисуса Христа, о Воскресеніи Христовомъ, Вознесеніи Іисуса Христа на небо, Сошествіи Св. Духа на апостоловъ, Успеніи Божіей Матери, Обрѣтеніи Креста Господня, о почитаніи креста и иконъ; а также молитвы утреннія и вечернія, мо-

литвы въ теченіе дня и Символь вѣры, и какъ вести себя добрымъ дѣтямъ въ теченіе дня.

Такимъ образомъ „Первая книжка“, обнимающая въ существенныхъ чертахъ все содержаніе христіанскаго вѣро-и-правовѣченія, поскольку оно доступно дѣтскому пониманію и сумму знаній, требующихся для поступленія въ приготовительныя классы мужскихъ и женскихъ среднихъ учебныхъ заведеній, а также тѣ знанія, которыя должны имѣть дѣти, приступая къ первой исповѣди, одновременно можетъ служить тремъ цѣлямъ: первоначальному обученію Закону Божию въ семьѣ, приготовленію ихъ къ исповѣди и приготовленію ихъ къ вступительнымъ экзаменамъ.

Когда же слѣдуетъ начинать обученіе дѣтей Закону Божию и какъ дѣти могутъ пользоваться „Первою книжкою“?

„Въ педагогической литературѣ, замѣчаетъ авторъ, общей и богословской и въ обществѣ распространено мнѣніе, что до пробужденія въ дѣтяхъ полного сознанія, по крайней мѣрѣ, до того времени, пока они не научатся бѣгло читать, для дѣтей книжка не нужна и рассказы матерей о Богѣ, Его природѣ, свойствахъ, Его Провиденіи скорѣе вредны, чѣмъ полезны. Находя такое мнѣніе крайнимъ, авторъ отводитъ широкій просторъ семейному религіозно-нравственному воспитанію, и средствами такого воспитанія признаетъ: языкъ, дѣйствія и примѣры, наглядныя священноисторическія картины, изустныя рассказы и чтенія дѣтямъ по книгѣ. Примѣръ матери авторъ полагаетъ въ основу религіознаго воспитанія: „матери благочестивыя, матери, нѣжно любящія, читаемъ въ пособіи того же автора для родителей, помните это твердо: именно, живя предъ Богомъ всѣмъ вашимъ поведеніемъ, всею вашей жизнію, любя Бога, благословляя Его, молясь Ему, вы научите ваше дитя, ибо его сердце, его душа, естественно, по сочувствію, соединится съ вашею душою, и оно будетъ вѣрить, какъ вы, будетъ любить, будетъ благословлять, будетъ молиться подобно вамъ. Также переходя отъ предмета къ предмету, отъ явленія къ явленію, въ природѣ ли то, или въ человѣческой душѣ, указывая дѣтямъ всюду присутствіе Бога—Его могущество, Его мудрость, Его прав-

ду, Его благодать, вы заставите дитя чувствовать божественное дѣйствіе, вы пробудите пламя, которое поконится въ его сердцѣ, и которое при первомъ случаѣ загорится яркимъ огнемъ и согрѣвающей теплотой“.

„Особенно важно для дѣтей, читаемъ тамъ же, благочестіе самой воспитательницы. Если оно выражается во всемъ ея поведеніи, во всѣхъ мысляхъ, чувствахъ и дѣлахъ, тогда несомнѣнно неотразимое и благотворное вліяніе матери на дѣтей, каждое ея слово, каждое паставленіе запечатлѣваются въ ихъ сердцахъ и памяти. Кромѣ того изъ ея вѣры и сообразною съ нею жизни, какъ изъ чистаго источника, будутъ происходить всѣ нравственныя качества, необходимыя для успѣшнаго нравственно-религіознаго воспитанія дѣтей и обученія ихъ Закону Божію. Благочестивая воспитательница будетъ ревностна въ исполненіи своихъ обязанностей, будетъ обладать терпѣньемъ и кротостью въ обращеніи съ дѣтьми, неподдѣльною къ нимъ любовью и желаніемъ имъ вѣчнаго спасенія; одушевлять ее будетъ сознаніе важности и святости того дѣла, которое ей поручено, въ немъ она найдетъ для себя великое наслажденіе. Мы знаемъ, что только тамъ, гдѣ были благочестивыя матери или воспитательницы, созрѣли и являлись великіе и святые люди, прославившіеся подвигами великой любви и самоотверженія, нравственною силою и святостью жизни“.

На ряду съ такимъ добрымъ вліяніемъ матери, хорошо составленная книжка, по замѣчанію автора, можетъ быть другомъ дѣтей съ первыхъ лѣтъ жизни. Всѣмъ извѣстно, что дѣти любятъ разсматривать картинки. Картинки привлекаютъ ихъ, сосредоточиваютъ ихъ вниманіе и возбуждаютъ ихъ любознательность, заставляя постоянно обращаться къ взрослымъ за разъясненіемъ тѣхъ или другихъ непонятныхъ изображеній.

То же самое и относительно рассказовъ. Что дѣти любятъ въ самомъ раннемъ возрастѣ слушать сказки и рассказы взрослыхъ—это никѣмъ не оспаривается. Рассказы библейскіе, по всеобщему признанію, выслушиваются дѣтьми съ особеннымъ интересомъ. Самое отрадное, что я помню изъ своего дѣтства, признавался одинъ академическій товарищъ автора,

это то время, когда въ сумерки отецъ мнѣ съ братьями рассказывалъ священную исторію.

Замѣчательно при этомъ, что самыя дѣти требуютъ иногда рассказы смѣнять чтеніемъ ихъ по книгѣ. „Мои, напримѣръ, трехъ—четырехъ лѣтнія дѣти, замѣчаетъ авторъ, зачастую заставляютъ старшую сестру или брата, а иногда и меня съ матерью непременно почитать имъ что нибудь по книжкѣ, которую при этомъ навязчиво совали въ руки, развернувъ на томъ мѣстѣ, гдѣ находился избранный ими рассказъ. По тому напряженному вниманію, съ которымъ они видимо слушаютъ въ теченіе иногда полчаса и болѣе, можно заключить, что чтеніе по книгѣ не случайное бесполезное времяпрепровожденіе, а что—то болѣе или менѣе важное, чѣмъ можно воспользоваться для воспитательныхъ цѣлей“.

Рассказы „Первой книжки“ и должны служить пособіемъ для родителей, которые могутъ пользоваться ими какъ матеріаломъ для бесѣды съ дѣтьми по картинкамъ или для чтенія имъ вслухъ.

Признавая главное значеніе въ дѣлѣ семейнаго воспитанія за самими воспитателями, прот. А. Маляревскій составляетъ для нихъ особое руководство, какъ руководство къ обученію дѣтей по „Первой книжкѣ“. Книжка для родителей состоитъ изъ четырехъ отдѣловъ: 1) бесѣда съ родителями, 2) разъясненіе къ рассказу, 3) вопросы и 4) урокъ и назиданіе. Въ первый отдѣлъ, названный „бесѣдою съ родителями“, вошли педагогическія указанія теоретическаго и практическаго характера, касающіяся каждаго параграфа „Первой книжки“. Во второй отдѣлъ внесены разъясненія къ отдѣльнымъ словамъ и выраженіямъ „Первой книжки“, а также и свѣдѣнія, удовлетворяющія дѣтской любознательности. Третій отдѣлъ составляютъ вопросы, исчерпывающіе содержаніе каждаго рассказа въ отдѣльности, и, наконецъ, назначеніе четвертаго отдѣла „книжную мудрость сблизить съ жизнью, сухости придать оживленіе, теорію перевести въ правило жизни“.

Таковъ общій характеръ и содержаніе обоихъ названныхъ книжекъ прот. А. Маляревскаго.

Мы остановились своимъ вниманіемъ на означенныхъ из-

даніяхъ въ виду современности указываемой ими задачи, какая предъявляется родителямъ особенно въ настоящее время и осуществленіе которой значительно облегчается при ихъ пособіи. Едвали не послѣднее дѣло, въ большинствѣ современныхъ интеллигентныхъ семействъ, составляетъ нынѣ религіозное воспитаніе. Такъ называемое свѣтское воспитаніе вытѣснило и замѣнило собою воспитаніе истинно-христіанское. Обученіе иностраннымъ языкамъ, свѣтскимъ манерамъ, тапцамъ и разнаго рода художества повсюду является предметомъ главныхъ заботъ со стороны родителей по отношенію къ дѣтямъ съ первыхъ мѣсяцевъ ихъ жизни. Избранный авторомъ этиграфъ св. Тихона Задонскаго заставляеть одуматься современныхъ родителей: „Ивитесь и вы и дѣти ваши на судѣ Христовомъ и за нихъ отвѣтъ дадите Судіи праведному. Онъ у васъ не спроситъ: учили ли вы дѣтей вашихъ художествамъ, учили ли по-французски, по-нѣмецки, по-италіански говорить, но научили-ли вы ихъ по христіански жить?“

Изданія прот. А. Маляревскаго заслуживаютъ вниманія не только по своему замыслу, но и со стороны его осуществленія. „Первая книжка“ представляетъ собою изящное иллюстрированное 34-рисунками изданіе, напечатанное четкимъ, крупнымъ и красивымъ шрифтомъ. Языкъ составителя ясный, точный и вполне доступный дѣтскому пониманію. Авторъ не приспособляется искусственно къ дѣтскому пониманію и языку, но естественно говоритъ понятною рѣчью въ духѣ библейскаго повѣствованія. Видно, что составитель излагаетъ библейскія и евангельскія событія языкомъ, выработаннымъ продолжительнымъ опытомъ собственной практики. Главнѣйшія мѣста приводятся дословно языкомъ самой Библии. Священно-историческія изображенія исполнены вполне удачно: отличаясь истинно библейскимъ характеромъ, библейской простотой и естественностью, они въ большинствѣ напоминаютъ иконную живопись, исполненную лучшими художниками. Однимъ словомъ, „Первая книжка“ въ ряду существующихъ изданій по Закону Божію, имѣющихъ цѣль наученія дѣтей Закону Божію въ семьѣ, изданіе лучшее, могущее удовлетворить вкусу

и требованіямъ домашняго религіознаго воспитанія дѣтей интеллигентныхъ семействъ.

Неменьшими достоинствами отличается и пособие „Какъ учить дѣтей Закону Божию по Первой книжкѣ“. Это своего рода методическое пособие для родителей, приспособленное къ сознательному и болѣе глубокому усвоенію дѣтьми cadaго въ отдѣльности параграфа „Первой книжки“. Насколько намъ извѣстно, пособие А. Маляревскаго является первымъ въ этомъ родѣ изданіемъ. Какъ замѣчено выше, каждый параграфъ Первой книжки сопровождается четырьмя видами объясненій — бесѣдою съ родителями, разъясненіемъ къ разсказу, повторительными вопросами и назиданіемъ. Собранныя вмѣстѣ бесѣды съ родителями могли бы составить довольно разносторонній педагогическій матеріалъ для воспитателей и преподавателей Закона Божія по главѣйшимъ вопросамъ вѣро-и-нравоученія, священной исторіи и воспитанія дѣтей въ духѣ церковной жизни. Разъясненія къ разсказамъ чужды скрупулезности. Вопросы точны и удобопонятны. Нравоучительная часть не представляетъ собою искусственно созданной морали, сопровождающей каждый отдѣльный разсказъ, какъ это можно находить въ старинныхъ учебникахъ по Священной Исторіи, а отличаются полною своею приложимостью къ предмету и естественностью вывода. Значительная доля назиданій взята прямо изъ Библии, другая часть представляетъ собою произведенія нашихъ лучшихъ поэтовъ въ стихотворной формѣ или составлена самимъ авторомъ, какъ результатъ его продолжительной практики въ семьѣ и школѣ.

Да послужатъ же указанная нами изданія автора дѣлу развитія и пробужденія въ нашихъ интеллигентныхъ семействахъ религіознаго чувства и нравственной потребности воспитывать дѣтей своихъ въ духѣ и вѣры и церкви православной.

Д.

РЕАЛЬНОСТЬ ВНѢШНЯГО МІРА.

(Продолженіе *).

8 Доказательство реальности внѣшняго міра „отъ противнаго“: критика послѣдовательнаго феноменализма ¹⁾).

Давъ себѣ отчетъ въ *принудительной постановкѣ* элементовъ дѣйствительности и продумавъ вопросъ о законмѣрной *связности явленій*, размышляющее сознаніе не успокоивается, однако на этихъ, то есть *прямыхъ*, основаніяхъ признанія внѣшней дѣйствительности, но хочетъ отстранить и возникающія предъ нимъ возраженія, хочетъ утвердить установленный тезисъ путемъ *косвеннымъ*, такъ называемымъ „доказательствомъ отъ противнаго“,—именно *черезъ критику феноменализма*. Въ предыдущихъ нашихъ разсужденіяхъ намъ не разъ уже приходилось касаться частныхъ аргументовъ феноменализма. Но теперь намъ необходимо,—чтобы не оставлять въ тылу серьезнаго непріятеля,—взять аргументацію феноменализма въ цѣломъ и внимательно изучить занятую имъ критическую позицію.

Что такое феноменализмъ? Въ чемъ сущность его аргументаціи, направленной противъ реальности внѣшняго міра?

Основной тезисъ феноменализма можетъ быть выраженъ такъ:

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1901 г., № 4.

¹⁾ Ср. къ этому §: 1) *Eduard von Hartmann—Das Grundproblem der Erkenntnistheorie*, Leipzig. 2) Сочиненія *В. Д. Кудрявцева-Платонова*, т. I., выпускъ 2-й—„*Метафизическій анализъ эмпирическаго познанія*“. 3) *Philosophie Berlin*, историческій и критическій очеркъ *А. Смирнова*, Варшава. 1873.

„Я знаю *только* состояніе своего сознанія и мыслю *только* свои собственныя мысли. Говоря иначе, я не могу ни мыслить, ни знать ни о чемъ такомъ, что лежало бы за предѣлами моего сознанія (было-бы ему трансцендентно),—ни о какихъ предметахъ или вещахъ, существующихъ внѣ и прежде моего сознанія. Всякая попытка сдѣлать это неизбѣжно должна окончиться неудачею, по самому условію задачи. Въ самомъ дѣлѣ, если бы мнѣ удалось мыслить нѣчто, по предположенію лежащее внѣ моего сознанія, то въ актѣ мышленія это нѣчто уже вступило-бы въ мое сознаніе и, слѣдовательно, я мыслилъ-бы все же лишь *свою* мысль, познавалъ-бы лишь нѣчто свое, а не трансцендентное моему сознанію: условіе задачи было-бы, такимъ образомъ, не выполнено, цѣль оставалась бы не достигнутою и мы сполна оставались бы въ области лишь *субъективныхъ явленій* (феноменовъ,—отсюда *феноменализмъ*). Тутъ дилемма: познаваемое, предметъ познанія *или* внѣ меня и тогда я не могу его уловить, ибо вѣдь не могу же я выступить пзъ себя, за предѣлы своего сознанія, *или* во мнѣ, но тогда я познаю свое, а не внѣшнее мнѣ. Такимъ образомъ, когда, мысля о чемъ нибудь, я воображаю, будто мыслю о предметѣ самомъ въ себѣ, то я впадаю не только въ самообманъ, но и въ самопротиворѣчіе. Ибо уже тѣмъ самымъ, что я нѣчто смыслю, я доказываю, что мыслимое не трансцендентно въ отношеніи къ моему сознанію, но ему имманентно, слѣдовательно, не вещь въ себѣ, не внѣшній мнѣ предметъ, но именно лишь субъективное явленіе, мое внутреннее состояніе“.

Не смотря на очевидный діалектико-софистическій характеръ изложеннаго аргумента, онъ составляетъ самую суть феноменализма, его основной жизненный нервъ. Что ни говорятъ феноменалисты, но подъ ихъ разсужденіями всегда слышится,—конечно, съ различными оттѣнками и въ различныхъ варіаціяхъ,—именно этотъ аргументъ. Разоблачить его внутреннюю фальшь, умертвить этотъ нервъ феноменализма значитъ въ корнѣ подорвать самую доктрину. И сдѣлать это совершенно возможно.

Совершенно очевидно, прежде всего, что изложенный нами

аргументъ не вѣренъ уже въ формально-логическомъ отноше-
ніи. Въ самомъ дѣлѣ, изъ того, что моя мысль о предметѣ нахо-
дится въ моемъ сознаніи вѣдь никоимъ образомъ не слѣдуетъ,
будто предмета этой мысли нѣтъ внѣ моего сознанія, будто
вообще нѣтъ внѣшней дѣйствительности: моя мысль должна быть
имманента моему сознанію, но предметъ можетъ быть ему и транс-
цендентенъ (хотя можетъ быть и имманентенъ, если я мыслю о
своей собственной мысли). Одно другому нисколько не мѣшаетъ
и тѣмъ болѣе одно другого не исключаетъ. Разъяснимъ на при-
мѣрѣ, насколько наивна, не смотря на свою діалектиче-
скую утонченность, аргументація феноменализма, коль скоро
мы возьмемъ ее въ конкретномъ примѣненіи. Я указываю ре-
бенку рукою какую нибудь вещь, которую онъ долженъ при-
нести; указываю какому нибудь молодому домашнему живот-
ному (котенку, щенку) кусокъ, который онъ можетъ съѣсть.
Какъ они отнесутся къ моимъ знакамъ? Если они очень мо-
лоды и неопытны, они не поймутъ меня; ребенокъ будетъ
смотрѣть на мою руку, на меня, пожалуй на предметъ, будетъ
переводить глаза съ него на меня и обратно; щенокъ или ко-
тенокъ будетъ обнюхивать палецъ, какъ будто въ немъ все
дѣло, но на кусокъ, пока не заинтересовано его обоняніе, не
обратитъ вниманія. Подлиннаго значенія моихъ знаковъ они
не поймутъ: ребенокъ научится понимать ихъ лишь позднѣе,
съ развитіемъ его сознанія, а у животныхъ должна, для по-
ниманія моихъ знаковъ, установиться предварительная ассо-
ціація, въ которой преобладающее значеніе получили бы вку-
совыя и обонятельныя ощущенія. Если бы теперь, допустимъ
возможность этого, я сталъ выражать свое неудовольствіе на
ихъ непопятливость, а они стали бы мнѣ возражать, то они
разсуждали бы, какъ настоящіе феноменалисты. Какъ феноме-
налистъ реалиста, такъ и они стали бы уличать меня въ про-
тиворѣчій, самопротиворѣчій и нелѣпости: „Ты“,—такъ при-
близительно сказали бы они, „ты показываешь намъ различныя
знаки рукою, а хочешь чтобы мы разумѣли подъ ними нѣчто
иное, хочешь чтобы мы догадались относительно того, что
пустьпо дѣлать съ предметами, къ которымъ твои знаки, въ
сущности, не имѣютъ никакого отношенія“! Точь въ точь въ

такомъ же положеніи оказывается и феноменалистъ, когда онъ усиливается разъяснить реалисту, что тотъ не имѣетъ будто бы права переходить отъ состояній своего сознанія или отъ своей мысли къ предметамъ, лежащимъ внѣ сознанія: „ты-де мыслишь мысль, свое собственное представленіе, а хочешь, чтобы я разумѣлъ подъ нею, считалъ ее выраженіемъ чего-то объективно существующаго“! А между тѣмъ, если тутъ и есть несообразность, противорѣчіе и нелѣпость, то развѣ лишь для такой примитивной интеллигенціи, какова интеллигенція очень маленькаго ребенка или даже животнаго.

Вѣдь совершенно ясно, что одно дѣло *знакъ* и совсѣмъ другое дѣло *обозначаемое*. Въ приведенныхъ выше примѣрахъ дѣло, конечно, вовсе не въ моей рукѣ и не въ знакахъ, которые я показываю, а въ томъ, *что* своими знаками я хочу обозначить. Подобнымъ же образомъ и мое представленіе какаго бы то ни было предмета, конечно, есть *знакъ*, помѣтка чего то, сдѣланная моимъ эмпирическимъ сознаніемъ. Но это отнюдь не мѣшаетъ ему выражать предметъ и указывать на него: никакого противорѣчія тутъ нѣтъ. Нужно только, чтобы, представляя предметъ, я помнилъ, что мое представленіе относится къ чему-то трансцендентному для меня, къ чему-то такому, что уже не есть мое представленіе,—чтобы я „примышлялъ“ къ моему представленію соотвѣтствующій предметъ.

Буквы и другіе знаки, которыми я передаю свою мысль на бумагѣ суть, для меня самаго и для другихъ, прежде всего именно внѣшніе знаки,—знаки, различаемые глазомъ. Но они обозначаютъ нѣчто совсѣмъ иное, слова, которыя тоже суть знаки, но различаемые уже не глазомъ, а слухомъ. Въ свою очередь, и слова обозначаютъ нѣчто совсѣмъ иное—представленія, которыя опять таки суть знаки, но различаемые уже не слухомъ, а мыслью: Далѣе, и представленія обозначаютъ такъ же нѣчто совсѣмъ иное, уже не мои субъективныя состоянія, но соотвѣтствующіе имъ предметы. Когда я читаю, напр., въ газетѣ сообщеніе, что тамъ то случился пожаръ, желѣзнодорожная катастрофа и т. д., то вѣдь смыслъ выражающихъ эти извѣстія предложеній, ихъ объективное значеніе, состоитъ вовсе не въ томъ, что, подъ вліяніемъ провесшихся въ

моемъ сознаніи словъ, которыя, въ свою очередь, вызваны напечатанными знаками, въ моемъ сознаніи возникаютъ, въ извѣстномъ соотношеніи, представленія, а въ томъ, что, какъ я узнаю изъ этого сообщенія, объективно, внѣ независимо отъ чьего бы то ни было сознанія, совершились извѣстные факты, взволновавшіе общественное мнѣніе. Если газетное сообщеніе не обозначаетъ этого, то оно не обозначаетъ вовсе ничего,— есть сочетаніе словъ, съ которыми я или вовсе ничего не соединяю, или соединяю мысль невѣрную, не выражающую никакого дѣйствительнаго факта.

Если, послѣ этихъ примѣровъ и разъясненій, мы обратимся къ нашему вопросу, то увидимъ, что выходъ изъ тисковъ феноменализма для насъ теперь открытъ: наши состоянія сознанія или мысли суть лишь *знаки* того, что лежитъ внѣ сознанія, подобно тому какъ извѣстныя напечатанныя сочетанія буквъ суть знаки словъ, слова знаки понятій и т. д.

Однако, такъ можетъ возразить феноменалистъ, ваша аналогія не вполне вѣрна. Если обозначаемое и обозначающее *однородно*, то она уместна и логически законна, но коль скоро обозначающее и обозначаемое *разнородно*, то на подстановку одного вмѣсто другаго мы уже не имѣемъ права. Но внѣшняя реальность совершенно инородна въ сравненіи съ состояніями моего сознанія или моею мыслью и, потому о выраженіи внѣшней дѣйствительности въ моихъ представленіяхъ и понятіяхъ, о ея замѣщеніи этими послѣдними,—такъ заключить свои возраженія феноменалистъ, говорить совершенно нельзя.

Однако,—спросимъ, въ свою очередь, и мы,—справедливо ли, будто только однородное допускаетъ замѣщеніе или обозначеніе одного другимъ? Отнюдь нѣтъ. Мы можемъ совершенно условно и до нѣкоторой степени произвольно обозначать какимъ нибудь предметомъ А другой, *совершенно не сходный съ нимъ* предметъ В. Разъ я желаю такой символизаціи, то ничто не препятствуетъ мнѣ ее установить. Хорошіе примѣры для открывающихся здѣсь возможностей даетъ юридическая практика. Она знаетъ случаи замѣщенія, условнаго обозначенія или юридическаго представительства, не только лицъ существующихъ (хотя бы и отсутствующихъ) или наоборотъ,

завѣдомо несуществующихъ (умершихъ), но и такихъ, существованіе которыхъ совершенно *проблематично* (наприм., безъ вѣсти пропавшихъ, возможныхъ, но еще совершенно гадательныхъ, дѣтей умершаго мужа, не найденныхъ еще пока родственниковъ и т. д.). Подобнымъ же образомъ и существованіе внѣшняго міра,—пусть, какъ говорятъ феноменалисты, оно проблематично и даже вовсе сомнительно, можетъ быть обозначено и выражено системою условныхъ и произвольно выбранныхъ знаковъ, каковы и суть слова, обозначающія наши представленія или вообще состоянія сознанія.

Этого однако, еще мало. До сихъ поръ мы исходили изъ предположенія, что реальность внѣшняго міра совершенно *инородна* сравнительно съ состояніями нашего сознанія. Если такъ, то, конечно, наши представленія внѣшней дѣйствительности имѣютъ лишь гипотетическій характеръ: можетъ быть (и вѣроятно), они выражаютъ въ себѣ внѣшнюю дѣйствительность, но можетъ быть (пусть даже это менѣе вѣроятно) и не выражаютъ. Въ такомъ случаѣ, защитники реализма, очевидно, въ сущности не имѣли бы никакихъ преимуществъ предъ феноменалистами. Какое же, въ самомъ дѣлѣ, значеніе теоретическое ли то, или практическое, могутъ имѣть эти гипотетическія представленія внѣшней реальности? Вѣдь произвольная игра въ возможности, такъ сказали бы тогда феноменалисты, никакъ не можетъ быть одобрена и рекомендована трезво и критически мыслящему сознанію. Все это такъ, конечно, *разъ допущена* радикальная инородность внѣшней дѣйствительности сравнительно съ нашими представленіями о ней, сравнительно съ эмпирическими состояніями нашего сознанія. Но правда-ли, что внѣшняя дѣйствительность совершенно инородна, въ сравненіи съ содержаніемъ нашего сознанія, такъ что о ней возможно будто бы лишь гипотетическое понятіе? Отнюдь нѣтъ. Въ самомъ дѣлѣ, думать, какъ это считаютъ необходимыми феноменалисты, будто о внѣшней дѣйствительности, если даже она и существуетъ, мы ничего не знаемъ, и въ то же время утверждать, что она совершенно инородна въ сравненіи съ нашими представленіями о ней,

думать такъ значитъ впадать въ очевидное противорѣчіе. Тутъ одно изъ двухъ: *или* феноменализмъ дѣйствительно ничего не знаетъ о внѣшней дѣйствительности и тогда онъ не въ правѣ утверждать и ея инородности, въ сравненіи съ нашимъ о ней представленіемъ, *или же* онъ знаетъ объ этомъ ея характерѣ (несходствѣ съ нашими о ней представленіями) и тогда онъ стоитъ въ очевидномъ противорѣчій съ собою. Въ томъ и другомъ случаѣ онъ принципиально побѣжденъ.

Что же касается направленнаго со стороны феноменализма противъ реализма замѣчанія о бесплодности игры въ гипотетическія понятія, то логика отнюдь не всегда запрещаетъ построеніе такихъ понятій и далеко не всегда находитъ ихъ „бесплодными“. Совершенно напротивъ, она *прямо рекомендуетъ* въ нѣкоторыхъ случаяхъ построеніе гипотезъ, чтобы, изучивъ гипотезу въ ея слѣдствіяхъ, принять ее или отвергнуть. Въ такихъ случаяхъ, построивъ гипотезу, необходимо прежде всего, изслѣдовать, насколько она пригодна, то-есть насколько помогаетъ разбираться въ относящихся къ ея области фактахъ и объяснять ихъ.

Этотъ пріемъ умѣстенъ и въ нашемъ случаѣ. Именно, здѣсь возможно построеніе двухъ гипотезъ: феноменалистической и реалистической. Построивъ эти гипотезы, необходимо внимательно разсмотрѣть, насколько та и другая помогаютъ намъ ориентироваться теоретически въ окружающемъ насъ мірѣ и устанавливать къ нему правильныя практическія отношенія. Это, повторяемъ, логически совершенно законный пріемъ и если защитники феноменализма возстаютъ иногда противъ него, какъ противъ бесплодной будто бы игры въ гипотетическія понятія, то въ этомъ нельзя не видѣть вліянія на нихъ феноменалистическаго *догмата*, то-есть вѣры въ совершенную будто бы инородность внѣшней дѣйствительности въ сравненіи съ содержаніемъ нашего эмпирическаго сознанія. Конечно, кто пришелъ къ убѣжденію въ реальности внѣшняго міра путемъ прямого прогрессивнаго доказательства, тому это критическое сопоставленіе двухъ названныхъ нами гипотезъ, реалистической и феноменалистической, не необходимо. Но у кого остаются колебанія, тотъ можетъ

найти косвенную поддержку для своего прямого удостовѣренія во внѣшней реальности въ критикѣ гипотезы феноменализма и отъ ея нелѣпости (черезъ ея *reductio ad absurdum*) заключать къ состоятельности гипотезы противоположной. Впрочемъ, и независимо отъ этого, сопоставленіе указанныхъ гипотезъ отнюдь не „безплодно“ для всякаго, кто хочетъ продумать вопросъ „до конца“.

Но какое же заключеніе мы должны сдѣлать на основаніи сравнительной оцѣнки гипотезъ реализма и феноменализма? Какой гипотезѣ должны отдать преимущество на основаніи ихъ провѣрки слѣдствіями? Очевидно, выбора здѣсь быть не можетъ: конечно—гипотезѣ реалистической! Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь феноменализмъ никогда не будетъ въ состояніи доказать, что его гипотеза совершенной инородности внѣшней реальности и (при томъ еще проблемматичной!) въ сравненіи съ нашими о ней представленіями, а тѣмъ болѣе полной субъективности послѣднихъ,—что эта гипотеза теоретически и практически будто бы болѣе пригодна, чѣмъ гипотеза реалистическая, будто первая обладаетъ, въ сравненіи съ послѣднею, преимуществами простоты и ясности. Какое, въ самомъ дѣлѣ, значеніе можемъ мы усвоить міросозерцанію, строго ограничивающемуся предѣлами сознанія и отрицающему всякое, какое бы то ни было, отношеніе его къ бытію предметному? Возможна-ли, при условіи такого міросозерцанія, нормальная духовная, умственная и нравственно-практическая жизнь? Конечно, нѣтъ: для строго послѣдовательнаго феноменалиста жизнь была бы не жизнью, а миражемъ, сонною грезой. Еще Фихте изобразилъ, съ чарующею, но вмѣстѣ и пугающею правдивостью, Майю этого невозможнаго феноменалистическаго сна, этихъ грезъ образами, которые стремительно проносятся мимо, не имѣя, однако, того дѣйствительнаго нѣчто, мимо котораго они проносятся, и не принадлежа никакому существу, которое ихъ видитъ, которое ими грезитъ. Со времени Фихте, сближеніе философіи послѣдовательнаго феноменализма съ грезами сновидѣнія сдѣлалось обычнымъ въ полемикѣ противъ этой странной философіи и нельзя сказать, чтобы оно было несправедливою утрировкой. Въ самомъ дѣлѣ,

что такое сонъ? Въ чемъ его характерная особенность, сравнительно съ состояніями сознанія бодрствующаго? Во снѣ мы усвояемъ своимъ грезамъ и психическимъ состояніемъ реальность. Но бодрственное сознаніе говоритъ намъ, что это ошибка, иллюзія сна и что фактически всѣ наши сонные образы, включая и первое лицо въ грамматическомъ смыслѣ („я“, какъ грамматическій субъектъ образуемыхъ во снѣ сужденій) суть лишь безпредметныя грезы. Бодрствующее сознаніе тѣмъ существенно отличается отъ соннаго, что оно не только усвояетъ представляемымъ предметамъ (объектамъ своихъ воспріятій) трансцендентальную реальность (ибо вѣдь это мы дѣлаемъ и во снѣ), но *отрицать въ истинность* такого усвоенія. Такъ какъ, теперь, феноменализмъ отрицаетъ именно законность такой вѣры, правильность отнесенія нашихъ представленій къ дѣйствительности, то, очевидно, онъ уничтожаетъ единственно надежную границу между состояніями бодрствующаго сознанія и сонными, чтобы оставаться себѣ вѣрнымъ, онъ долженъ истолковывать все содержаніе сознанія, и бодрственного и соннаго (если только о последнемъ можно говорить), во всѣхъ мелочахъ и подробностяхъ, въ смыслѣ миража и грезы. Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія послѣдовательнаго феноменализма, всѣ и всякія наши душевныя состоянія, бодрственные, сонныя, сомнамбулизмъ, галлюцинаціи, все это явленія одного и того-же порядка. Возможная здѣсь со стороны феноменализма ссылка на то, что въ бодрственномъ состояніи мы относимъ свои состоянія къ себѣ, какъ субъекту, ихъ переживающему, къ „я“, —эта ссылка не имѣла бы, въ данномъ случаѣ, никакого смысла, такъ какъ вѣдь это „я“, какъ и „ты“ и „онъ“, при послѣдовательномъ проведеніи началъ феноменализма, обращается опять таки въ грезу и призрачный образъ. Словомъ, все какъ во снѣ или въ состояніи сознанія галлюцинирующаго. Жизнь для послѣдовательнаго феноменалиста есть именно призракъ, иллюзія, такъ что феноменалиста совершенно справедливо называютъ „иллюзионистомъ“, иногда съ неменѣе законною логически добавкою: „абсолютный“. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь его царство грезы ничѣмъ не обусловлено, ни отъ чего не зависитъ. Оно есть единое

абсолютное, которое ни рядомъ съ собою, ни прежде, ни послѣ себя, не допускаетъ подобныхъ-же абсолютныхъ, то есть безпричинныхъ и безпредметныхъ грезъ. Все міросозерцаніе феноменализма вырисовывается, такимъ образомъ, предъ нами, именно какъ *абсолютный иллюзионизмъ*, безысходный, давящій, кошмарный, парализующій мысль и жизнь.

Выясненный характеръ феноменализма показываетъ, что если бы онъ къмъ либо совершенно искренно былъ принятъ теоретически и вполне послѣдовательно проведенъ практически, то онъ неизбѣжно внесъ бы въ жизнь человѣка, умственную и нравственную, коренную двойственность и разрушительное самопротиворѣчіе. Въ самомъ дѣлѣ, нашъ духъ такъ организованъ, что онъ усваиваетъ содержанію своего бодрствующаго сознанія предметную дѣйствительность (въ смыслѣ соответствія бытію и реального переживанія этихъ состояній дѣйствительно существующимъ, а не призракнымъ, субъектомъ. Но феноменализмъ заявляетъ, что все это—сонъ и иллюзія. Мы ясно отличаемъ отъ состояній сна состоянія бодрствования, когда, какъ мы убѣждены, мы дѣйствительно живемъ, а не грезимъ. Но феноменализмъ говоритъ, что мы *всегда* грезимъ и что въ сущности наше бодрственное сознаніе ничѣмъ не отличается отъ соннаго... Этими заявленіями феноменализмъ способенъ такъ спутать того, кто захотѣлъ бы принять его тезисы, въ строгомъ и собственномъ смыслѣ, такъ парализовать-бы всѣ реалистическіе инстинкты и потребности человѣка, что у него были бы отрѣзаны всѣ пути къ выходу изъ заколдованнаго круга иллюзій. Если существуетъ Богъ (чего впрочемъ, какъ сейчасъ увидимъ, послѣдовательный феноменалистъ признать не можетъ) и если, по невѣдомымъ намъ цѣлямъ, Онъ захотѣлъ бы стъ насъ сокрыть истину и окутать насъ мракомъ призраковъ, то и Онъ, при всемъ Своемъ всемогуществѣ, не смогъ бы сдѣлать для этой цѣли ничего другаго въ сравненіи съ тѣмъ, что дѣлаетъ послѣдовательный феноменалистъ, который объявляетъ, что все нами переживаемое есть лишь рядъ иллюзій, изъ которыхъ нѣтъ выхода. Ясно, что при такомъ условіи, у человѣка не можетъ быть охоты что бы то ни было дѣлать, къ чему-либо стремиться, о чемъ-нибудь сосредоточенно и съ опредѣленною цѣлью думать.

Этимъ уже достаточно опредѣляется научная цѣнность феноменализма. Логика требуетъ провѣрки гипотезы слѣдствіями. И вотъ, если мы взвѣсимъ слѣдствія феноменалистическаго отрицанія внѣшней реальности, то убѣдимся въ его радикальной несостоятельности. Предъ нами, въ самомъ дѣлѣ, раскрывается роковая дилемма: *или* наша психофизическая организація, съ ея существенно реалистическими стремленіями, потребностями и характеромъ, или—феноменализмъ, съ своимъ абсолютнымъ иллюзіонизмомъ. *Tertium non datur!* Мы должны выбрать что нибудь одно,—должны принять одинъ изъ членовъ этой альтернативы. И ясно, какой членъ мы изберемъ.

Феноменализму, для его самооправданія, теперь остается только одна возможность, къ которой его представители дѣйствительно иногда и прибѣгали. Это—сказать, что, хотя наше представленіе внѣшней реальности и есть иллюзія, но иллюзія плодотворная, необходимая въ цѣляхъ высшихъ,—въ цѣляхъ нравственнаго усовершенствованія и подъема религіознаго сознанія. Однако, и это значеніе феноменализма въ высокой степени сомнительно.

И прежде всего, можно-ли ожидать отъ феноменализма благотворнаго вліянія въ отношеніи религіозномъ? Ни въ какомъ случаѣ. Если, въ самомъ дѣлѣ, Богъ, какъ это выходитъ съ точки зрѣнія послѣдовательнаго феноменализма, есть *лишь мое представленіе*, безъ соотвѣтствующей реальности, то какъ я могу становиться къ Нему въ *дѣйствительныя* религіозныя отношенія? При надлежащей вдумчивости, которая обыкновенно характеризуетъ философовъ,—а объ нихъ именно и идетъ здѣсь рѣчь,—иллюзорность религіозныхъ чувствованій, вытекающая изъ иллюзорныхъ религіозныхъ представленій, рано или поздно неизбежно обнаружится и разрушитъ искренность религіозной жизни. Далѣе, психологически невозможно, чтобы отношеніе къ Божеству, которое есть *лишь мое представленіе*, могло, въ свою очередь, послужить надежнымъ фундаментомъ для нравственной жизни. Разъ человѣкъ (послѣдовательный феноменалистъ) началъ прозрѣвать иллюзорность своей религіозной вѣры, она неизбежно будетъ утрачивать, въ отношеніи къ волѣ, свою мотивирующую силу и та цѣль, которая прежде

достигалась этимъ средствомъ, неизбежно останется въ сторонѣ, если на мѣсто разрушенной „иллюзи“ не выступятъ иные, болѣе могущественные, мотивы.

Но такихъ мотивовъ въ философіи послѣдовательнаго феноменализма нѣтъ и быть не можетъ. Симпатія, альтруистическія побужденія и пр. подобное, на что указываетъ такъ называемая „независимая мораль“, здѣсь не можетъ имѣть мѣста: все это исключается здѣсь отрицаніемъ реального существованія другихъ людей, точно такъ же какъ основанія религіозной жизни подкапываются отрицаніемъ реального существованія Божества. Феноменалистъ можетъ, правда, сказать, что за представленіемъ безнравственныхъ поступковъ слѣдуетъ чувство неудовольствія, а за представленіемъ поступковъ нравственныхъ—чувство удовольствія, *независимо отъ того*, существуютъ въ дѣйствительности люди и какія-либо другія существа или нѣтъ. Однако, если, съ точки зрѣнія послѣдовательнаго феноменализма, сонъ есть нѣчто абсолютное и всеохватывающее и я самъ есмь лишь одинъ изъ безчисленныхъ моментовъ этого универсальнаго сна, то трудно понять, какое я могу имѣть вліяніе на его ходъ и характеръ,—зачѣмъ мнѣ дѣйствовать „нравственно“ и почему, при этомъ условіи, „нравственные“ дѣйствія должны сопровождаться удовольствіями и наоборотъ. Мои желанія остаются, насколько возможно, далекимъ отъ безнравственныхъ дѣяній будутъ, во всякомъ случаѣ при такомъ условіи, лишь бесплодными благонамѣренными желаніями. Если мои ближніе и мои отношенія къ нимъ суть лишь сонныя грезы, миражъ и иллюзія, то какое могутъ имѣть для меня значеніе испытываемыя мною муки совѣсти, страхи предъ возможными наказаніями и т. д.? Вѣдь феноменализмъ снялъ уже повязку съ моихъ глазъ и мнѣ нѣтъ побужденій бояться этихъ „призраковъ“...

Такимъ образомъ, иллюзорность всего содержанія нашего эмпирическаго сознанія, религіозное равнодушіе и нравственный индифферентизмъ: вотъ неизбежныя слѣдствія послѣдовательно проведенной въ жизнь феноменалистической гипотезы. Феноменализмъ столько же противорѣчитъ кореннымъ реалистическимъ тенденціямъ непосредственнаго сознанія, сколько

и всѣмъ основнымъ критеріямъ, которыми при установкѣ истины, руководится сознание научно развитое. И вотъ почему, хотя онъ и можетъ иногда увлекать нѣкоторые единичные умы, склонные къ теоретической самозаклученности и практической замкнутости, по общимъ вѣрованіемъ никогда не сдѣлается и надъ противоположною философіею реализма никогда не восторжествуетъ.

9. *Разборъ теорій: универсальнаго движенія и такъ называемыхъ специфическихъ энергій органовъ чувствъ въ связи съ вопросомъ объ умѣстности, въ сознательной и научно мотивированной постановкѣ внѣшняго міра, эстетическаго аргумента* ¹⁾.

Мы нашли, что по вопросу о реальности внѣшняго міра наука, въ сущности, не расходится съ непосредственнымъ сознаниемъ: она лишь углубляетъ его пониманіе, чрезъ то сообщая ему бѣльшую отчетливость и стойкость. Именно наука, но не проникнутые феноменалистическими тенденціями, „ученые“, не философы и представители, спеціального знанія: они, по крайней мѣрѣ въ одномъ пунктѣ, расходятся съ непосредственнымъ сознаниемъ самымъ радикальнымъ образомъ. Это— по вопросу о *качественной сторонѣ внѣшней дѣйствительности*, о тѣхъ ея чертахъ и свойствахъ, которыя, по приговору непосредственнаго сознанія, должны съ объективной стороны соотвѣтствовать нашимъ ощущеніямъ. „Какъ извѣстно (!)“,—такъ обыкновенно говорятъ теперь, касаясь этого вопроса,—„внѣ насъ не существуетъ ни запаховъ, ни звуковъ, ни цвѣтовъ и т. д., такъ какъ все это суть лишь субъективныя состоянія нашихъ чувствъ, а не объективныя опредѣленія вещей“... Вотъ афоризмъ, который столь же часто повторяется въ современной „научной“ и популярно-философской литературѣ, проникнутой феноменалистическими тенденціями, переходя отсюда и въ обыденный житейскій обиходъ, сколь мало мотивируется и серьезно доказывается. Доказательства

¹⁾ Ср. къ этому §: 1) Dr. Engelbert Lorenz Fischer—Theorie der Gesichtswahrnehmung, Untersuchungen zur physiologischen Psychologie und Erkenntnisstheorie. Mainz. 1891. 2) L'objectivité de la perception des sens externes et les théories modernes par Albert Farges. 3-me éd., Paris. 1893.

здѣсь обыкновенно считаются излишними, ибо въ истину приведеннаго афоризма склонны *отрывать* безъ доказательствъ.

Однако, обычное сознаніе протестуетъ противъ этого афоризма, со всею силою непосредственности, какъ оно протестуетъ противъ всякаго вообще феноменалистическаго толкованія внѣшней дѣйствительности. Конечно, его возраженія противъ этой quasi—„научной“ гипотезы носятъ отрывочный и черезчуръ элементарный характеръ. „По этой гипотезѣ выходить“,—такъ приблизительно возражаютъ представители непосредственнаго воззрѣнія,—„что, наприм., загасить лампу значитъ просто закрыть глаза (ибо вѣдь свѣтъ есть лишь субъективное состояніе моего чувства), остановить трескъ разрушающагося зданія значитъ просто заткнуть уши и д. т. Все выходитъ, такимъ образомъ, просто, но, можетъ быть, уже черезчуръ просто,—такъ просто, что даже невѣроятно“. Повторяемъ, возраженія эти, конечно, слишкомъ элементарны. Но за ними чувствуется непоколебимая вѣра непосредственнаго сознанія въ свою истину и, разъ мы убѣдились, что *наука*,—именно наука, а не тѣ или другіе отдѣльные „ученые“,—въ концѣ концовъ, все же должна возвратиться по вопросу о реальности внѣшняго міра къ реализму общаго сознанія и санкціонировать его, то само собою напрашивается предположеніе, не окажется-ли она въ концѣ концовъ, солидарною съ нимъ такъ-же и въ этомъ пунктѣ? Не признаетъ-ли она и соответствія нашимъ ощущеніямъ объективныхъ свойствъ вещей, нѣкоторыхъ *объективныхъ коррелятовъ*,—хотя, быть можетъ, и не въ томъ объемѣ и смыслѣ, какъ признаетъ это соответствіе „наивное“ сознаніе?

Вѣроятность положительнаго отвѣта на этотъ послѣдній вопросъ видна уже изъ того, что противъ указанной нами „научной“ гипотезы протестуютъ не только чувство и непосредственный инстинктъ реальности, но и формальная логика. Въ самомъ дѣлѣ, если вскрыть логическую схему субъективистическаго толкованія чувственныхъ свойствъ внѣшнихъ вещей, то нетрудно будетъ убѣдиться, что весь этотъ отрицательный аргументъ, построенный по общей схемѣ феноменализма, столь же несостоятеленъ, какъ и этотъ послѣдній, уже и съ чисто

формальной стороны. Что такое запахъ, звукъ, цвѣтъ и т. д.? Это—то, что мы обоняемъ, слышимъ, видимъ. Ergo,—заклю-
чаетъ теорія,—сущность всѣхъ чувственныхъ свойствъ пред-
метовъ состоитъ именно въ томъ, что мы ихъ ощущаемъ, то
есть въ нашемъ субъективномъ процессѣ. Ergo, они и суть
лишь нашъ субъективный процессъ и ничего болѣе. Софизмъ
очевидный! Здѣсь смѣшиваются, какъ и повсюду въ феноме-
нализмѣ, опять таки двѣ совершенно разнородныхъ вещи: *res-
ciri*—подлежатъ воспріятію, быть воспринимаемымъ, суще-
ствовать въ нашемъ воспріятіи и *esse*—быть объектомъ вос-
пріятія, быть для этого пригоднымъ, *предлежатъ* воспріятію.
Тамъ смыслъ, какъ говорила старая логика, *подлежательный*
(субъективный), здѣсь *предлежательный* (объективный). Но
одинъ другаго отнюдь не исключаетъ. Предметъ существуетъ
со всѣми своими свойствами объективно, независимо отъ того,
воспринимаю его я (или какое-либо другое существо), или
нѣтъ,—остается, пользуясь выраженіемъ Милля, именно какъ
объектъ *возможныхъ* ощущеній и воспріятій. Дѣло просто и
ошибка, съ формально-логической точки зрѣнія, очевидная.

Однако, быть можетъ, въ данномъ вопросѣ есть такія сто-
роны, для обсужденія которыхъ недостаточно ни „непосред-
ственного сознанія“, ни „трезвой логики“. Представители „нау-
ки“, проникнутые началами феноменализма, говорятъ, что имен-
но такъ оно и есть. Для освѣщенія этихъ, ускользающихъ отъ
непосредственного сознанія и обычной логики, сторонъ вопро-
са въ послѣднее время придуманы особенныя теоріи и постав-
ленный нами вопросъ остался бы незаконченнымъ, если бы мы
коснулись этихъ теорій. Но, конечно, намъ нѣтъ необходи-
мости входить здѣсь въ подробности: достаточно для нашихъ
цѣлей выяснить лишь методологическую сторону вопроса.

Отрицаніе объективности чувственныхъ воспріятій (ощуще-
ній) основывается на двухъ гипотезахъ, изъ которыхъ одну
даетъ современная физика, а другую фізіологическая психологія.

1. Современная физика или общѣе—современное естество-
знаніе имѣетъ стремленіе все во внѣшнемъ мірѣ, всѣ пред-
меты, явленія и процессы, сводитъ къ движенію; оно проник-
нуто одною основною тенденціею: свести всѣ тѣла, съ мате-

риальной стороны, къ одному, пока еще лишь искомому, безкачественному матеріальному субстрату, процессы же, совершающіеся въ этихъ тѣлахъ, простыхъ и сложныхъ, свести ко всеобщему, всеохватывающему (универсальному) движенію. Съ этой точки зрѣнія, запахи, звуки, цвѣта, всё вообще чувственныя свойства предполагаемыхъ непосредственнымъ сознаниемъ вещей должны, конечно, оказаться лишь различными формами или моментами единаго космическаго процесса, частичными системами необъятной космической динамики. Такъ и учитъ современная физика. По ея ученію, серія молекулярныхъ вибрацій воздуха, въ извѣстныхъ предѣлахъ (отъ 16 до 30 тысячъ колебаній въ секунду), производитъ то, въ своей объективной сущности намъ совсѣмъ невѣдомое явленіе, которое мы называемъ, на своемъ условномъ субъективномъ языкѣ, звукомъ, при чемъ *нота* соотвѣтствуетъ числу вибрацій, а *тембръ*—математически строго опредѣленному соотношенію этихъ вибрацій. Подобнымъ же образомъ, колебанія или вибраціи нѣкоторой точкой, проникающей всё тѣла („интермолекулярной“), жидкости, называемой эфиромъ, опять таки въ опредѣленныхъ предѣлахъ (отъ 450 до 785 билліоновъ въ секунду), воспринимается нами какъ свѣтъ и цвѣта. Вибраціи менѣе быстрыя воспринимаются, какъ теплота, химическія свойства тѣлъ и т. д. Такимъ образомъ, субъективный звукъ есть лишь знакъ или символъ вибрацій сравнительно малой интенсивности; ощущенія цвѣтовые и свѣтовые суть знакъ или символъ вибрацій высшей интенсивности; ощущеніе теплоты, равно какъ ощущенія обонятельныя и вкусовыя, есть знаки вибрацій интенсивности средней, быстроты колебаній въ степени промежуточной. Такимъ образомъ однѣ и тѣ же молекулярныя вибраціи, увеличиваясь или уменьшаясь численно, каждая въ своихъ предѣлахъ, обуславливаютъ въ нашихъ ощущеніяхъ всё измѣненія не только со стороны ихъ интенсивности, но и со стороны ихъ специфическихъ качествъ и то, что ощущается нами какъ качественно разнородное, съ объективной стороны, для физики, или вообще для естествознанія, совершенно одвородно *по существу* („по природѣ“) и дифференцировано лишь *по степени* (по числу колебаній).

2. Современная фізіологическая психологія или, какъ ее чаще называютъ, психофізіологія, съ своей стороны, существенно дополняетъ, по занимающему насъ вопросу, физику. Последняя говоритъ: *тамъ*, въ объективной дѣйствительности, нѣтъ качественныхъ различій, соответствующихъ нашимъ ощущеніямъ. Психофізіологія добавляетъ: эти различія имѣютъ свой источникъ *здѣсь* и по своему происхожденію насквозь субъективной природы. Каждое наше чувство, такъ можетъ быть изложена въ общихъ чертахъ эта теорія, извѣстная подъ именемъ *теоріи специфическихъ энергій чувствъ*,—каждое наше чувство способно реагировать на внѣшнее раздраженіе только своимъ *специфическимъ образомъ*: зрѣніе только ощущеніями свѣтовыми и цвѣтовыми, слухъ только звуковыми и т. д.,—*совершенно независимо отъ характера вызывающихъ ощущенія внѣшнихъ впечатлѣній*. Одно и то же раздраженіе, наприм., молекулярное движеніе, въ различныхъ органахъ чувствъ, именно вслѣдствіе специфичности ихъ энергій, вызываетъ различныя ощущенія. Равно и наоборотъ: различныя раздраженія, дѣйствуя на одинъ и тотъ же органъ, вызываютъ одинаковое, со стороны своей специфической качественной природы, ощущеніе. Такъ, мы ощущаемъ свѣтъ не только въ томъ случаѣ, когда нашъ глазъ возбужденъ колебаніями эѳира, но и въ томъ, когда онъ аффицированъ, наприм., простымъ механическимъ давленіемъ, электрическимъ токомъ, просто ударомъ и т. д. Равнымъ образомъ, и слышимъ мы не только тогда, когда нашъ слуховой аппаратъ приведенъ въ возбужденіе волнообразнымъ колебаніемъ воздуха, но и тогда, когда чувствительность слуховаго нерва ненормально повышена, наприм., притокомъ крови къ слуховому аппарату: шумъ и звонъ въ ушахъ всего чаще именно *такого* происхожденія. Вотъ почему общеизвѣстный фактъ, при ударѣ въ лице или, какъ говорятъ, „по уху“, одновременно изъ глазъ „сыплются искры“, а въ ушахъ „раздается звонъ“. Такимъ образомъ, такъ заключаетъ на основаніи этихъ фактовъ теорія,—внѣшнее раздраженіе, по отношенію къ ощущенію, есть нѣчто случайное и, слѣдовательно, говоритъ о соотвѣтствіи нашихъ ощущеній дѣйствительности совсѣмъ нель-

зл: краски, свѣтъ, тоны, теплота и проч., все это, вообще всѣ мнимо *воспринимаемыя* свойства вещей, съ этой точки зрѣнія, суть не что иное, какъ наши субъективныя ощущенія, вызываемыя въ насъ разнообразными движеніями частицъ вещества, которыя однѣ только реальны внѣ насъ, и проектируемыя нами вовнѣ. „Благодареніе нашимъ чувствамъ“, говоритъ Гельмгольцъ, „они очаровываютъ насъ, производя какою-то волшебною силою изъ однихъ колебательныхъ отношеній атомовъ цвѣта, свѣтъ и теплоту, изъ другихъ тоны; химическая сила сцѣпленія ими же переводится на языкъ субъективныхъ ощущеній, какъ вкусъ и запахъ; словомъ, всѣмъ, столь восхищающимъ насъ, великолѣпіемъ и жизненною свѣжестію чувственного міра мы обязаны исключительно тѣмъ символамъ, въ какихъ насъ извѣщаютъ о немъ наши чувства“¹⁾).

Изъ сопоставленія намѣченныхъ нами теорій философіи феноменалистическаго направленія выводятъ заключеніе о совершенной будто-бы прозрачности того, „разноцвѣтно-золотканнаго“, говоря языкомъ поэтовъ, покрыва внѣшняго міра, въ какомъ онъ предстоить непосредственному созерцанію. Мы сами, говорятъ они, одѣваемъ міръ, какъ художникъ полотно своею кистью. Если бы не было насъ, то солнце не послало бы на землю своихъ яркихъ лучей, полевые цвѣты лишились бы своего благоуханія и своей красоты, міръ не оглашался бы никакими звуками. Все, вся жизнь міра свелась бы тогда къ однообразно-правильнымъ вибраціямъ атомовъ. Громъ, если позволительно такъ выразиться, гремѣлъ бы беззвучно. Молніи слѣдовали бы одна за другою безъ блеска. Не шумѣлъ бы вѣтеръ въ лѣсахъ. Природа была бы мертва и безмолвна. Реально было бы одно только движеніе: ибо движеніе, вотъ, по характерному выраженію Фулье, „идолъ современной пауки,— ея Юпитеръ или даже самъ Іегова“. Только оно дѣйствительно и существуетъ воистину. Все-же остальное иллюзія и призракъ.

Такова эта популярная гипотеза, въ ея двойной основѣ. Какъ мы должны отнестись къ ней? Должны-ли мы ее принять или, исходя изъ того недовѣрія, которымъ проникнуто

¹⁾ *Helmholtz: Wissenschaftliche Abhandlungen, B. II, S. 608.*

къ ней непосредственное сознаніе, и возстановляя нарушаемая ею (какъ мы видѣли выше) права „трезвой логики“, должны сдѣлать въ ней, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыя поправки и ограниченія?

Всмотримся въ дѣло ближе.

Начнемъ наши критическія замѣчанія съ выясненія подлиннаго смысла гипотезы универсальнаго движенія, въ ея отношеніи къ нашему вопросу. Допустимъ, что физика права, когда, съ объективной стороны, аналитически разрѣшаетъ всю внѣшнюю дѣйствительность въ сложную систему ритмическихъ колебаній кѣкотораго безкачественнаго космическаго субстрата. Но исключаетъ-ли это допущеніе реальности чувственныхъ свойствъ предметовъ? Отнюдь нѣтъ. Одинъ и тотъ-же молекулярный процессъ, съ одной стороны и въ одномъ отношеніи, можетъ быть вибраціею молекулъ, а съ другой и въ другомъ отношеніи—*объективнымъ явленіемъ*¹⁾ свѣта, звука и т. д., какъ бы мы ни понимали эти явленія. Такое пониманіе дѣйствительности не только возможно, но и необходимо, такъ какъ оно, въ этомъ частномъ случаѣ, до нѣкоторой степени уже предопредѣлено общею организаціею нашего теоретическаго сознанія. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь мы повсюду различаемъ сущность (субстанцію) и ея *объективное явленіе*, стороны внутреннюю и внѣшнюю, процессы скрытый и объективно проявленный. Получился бы совершенный хаосъ, если бы универсальное вихреобразное движеніе атомовъ, не расчленилось въ системы и не прояснялось въ нѣкоторый, такъ сказать, обликъ міра, если бы какъ-либо оно не проявлялось объективно, если-бы ритмы движеній не слагались въ конкретныя явленія. Говоря иначе, чисто и исключительно *количественное* пониманіе міра и міроваго процесса, безъ какихъ либо *качественныхъ* опредѣленій въ немъ, для нашей мысли,

¹⁾ Подъ именемъ *объективнаго явленія*, въ отлѣченіе отъ *явленія субъективнаго*, даннаго исключительно во мнѣ и для меня, философія разумѣетъ такое обнаруженіе сущности предмета, которое вводитъ его въ систему конкретныхъ вещей, при чемъ совсѣмъ не ставится дополнительный вопросъ о томъ, воспринимается-ли это конкретное проявленіе сущности кѣмъ либо, есть-ли оно съ тѣмъ вмѣстѣ и явленіе субъективное.

если мы захотимъ довести такое пониманіе до надлежащей отчетливости, совсѣмъ невозможно. Да и съ точки зрѣнія самой физики, гипотеза универсальнаго движенія едва ли можетъ быть проведена послѣдовательно, во всѣхъ частностяхъ. Въ самомъ дѣлѣ, согласно изложенной гипотезѣ, все дѣло въ міровомъ процессѣ заключается въ его, такъ сказать, динамикѣ, въ большей или меньшей быстротѣ молекулярныхъ вибрацій: чѣмъ быстрее эти вибраціи, тѣмъ острѣе и выше звукъ, тѣмъ ярче свѣтъ и т. д. Пусть для звуковъ это такъ. Но для цвѣтовъ и свѣта необходимы ограниченія. Распорядокъ цвѣтовъ въ такъ называемой *цветовой* гаммѣ (цвѣта: красный, оранжевый, желтый, зеленый, голубой, синий и фіолетовый) отнюдь не параллеленъ постепенному нарастанію скорости колебаній эира. Здѣсь, говоря строго, нѣтъ ни „высокихъ“, ни „низкихъ“ тоновъ, какъ есть они въ *звуковой* гаммѣ. Если эту послѣднюю можно сравнить съ прямою, восходящею линіею, то первую слѣдуетъ сравнить съ линіею кривою, которая, возвращаясь къ своему началу, образуетъ почти правильный кругъ: цвѣта красный и фіолетовый, которыми отмѣчены начало и конецъ гаммы, въ отношеніи къ быстротѣ вибрацій эира, настолько близко подходят другъ къ другу, что почти совпадаютъ, вслѣдствіе чего получающійся изъ ихъ соединенія цвѣтъ (пурпуровый), замыкающій гамму цвѣтовъ радуги въ законченный кругъ, представляетъ сочетаніе крайнихъ полюсовъ въ ней. Въ виду этого, нѣкоторые психологи, и при томъ вполне компетентные (наприм., Рибо), держатся того мнѣнія, что одними колебаніями эира, какъ бы мы ни увеличивали число ихъ въ предѣльную единицу времени, отнюдь нельзя объяснить цвѣтовъ: тутъ долженъ быть какой то ингредиентъ не только на субъективной сторонѣ, но и на соответствующей ей сторонѣ объективной. Если бы не было этого ингредиента, мы, при увеличеніи колебаній, ощущали бы только нарастаніе интенсивности свѣта, безъ цвѣтной окраски. Должны быть, слѣдовательно, во внѣшней дѣйствительности, кромѣ количественныхъ, еще и качественные различія, нѣчто соответствующее нашимъ ощущеніямъ, въ ихъ специфическихъ особенностяхъ и качественныхъ различіяхъ.

Переходя теперь къ оцѣнкѣ собственно *теоріи специфическихъ энергій*, мы должны прежде всего сдѣлать нѣкоторыя ограниченія *въ фактической* сторонѣ ея. Опытъ показываетъ, что далеко не въ каждомъ *органѣ чувствъ* можно вызвать свойственный ему, по его специфической природѣ, эффектъ, *всякимъ раздражителемъ*. Такъ, наприм., вкусовыя и обонятельныя ощущенія, какъ это извѣстно каждому, не могутъ быть вызваны простымъ давленіемъ на кончикъ языка или полость носа. Съ другой стороны, и въ случаяхъ кажущагося вызова одного и того же ощущенія подѣ дѣйствіемъ различныхъ причинъ, наприм., въ случаѣ вызова въ глазу свѣтоваго ощущенія при возбужденіи глаза колебаніями эфира, механическимъ надавливаніемъ, ударомъ и проч., и въ этихъ случаяхъ по существу не исключается и фактически доселѣ не исключена возможность *своей* специфической причины, приводящей къ случайнымъ. Нѣтъ ничего, въ самомъ дѣлѣ, невозможнаго, что ударъ по лицу вызываетъ свѣтъ или звукъ не самъ по себѣ, но чрезъ посредство специфической причины: колебанія эфира, развиваемаго ударомъ съ ненормальною быстрою и энергіею, въ первомъ случаѣ, и колебанія воздуха во второмъ. Вѣдь наличности соотвѣтствующей среды, необходимой для передачи свѣтовыхъ или звуковыхъ волнъ (то-есть эфира и воздуха), хотя бы въ минимальныхъ дозахъ, въ зрительномъ и слуховомъ аппаратѣ отрицать, конечно, нельзя. Можетъ быть, наши воспринимающіе аппараты, болѣзненно возбужденные какою нибудь механическою причиною, и именно благодаря этому, становятся воспріимчивѣе и схватываютъ тѣ раздраженія, внѣ себя, къ которымъ прежде были не чувствительны. Это послѣднее предположеніе тѣмъ болѣе вѣроятно, что, какъ извѣстно, вызываемый механически въ глазу свѣтъ бываетъ не одинъ и тотъ же днемъ и ночью, при свѣтѣ и во мракѣ: вліяніе окружающей среды въ этомъ фактѣ несомнѣнно. Но если такъ, то механическое (и химическое) раздраженіе, очевидно, въ подобныхъ случаяхъ уже должно быть низведено со ступени прямой причины на ступень лишь косвеннаго обстоятельства или одного изъ слагающихъ условій явленія.

Но этого мало. Тѣ явленія, на которыхъ гипотеза думаетъ опираться, какъ на своемъ незыблемомъ фактическомъ основаніи, при извѣстномъ толкованіи ихъ, можно обратить противъ нея-же самой. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь тѣ специфическія возбужденія въ нашихъ органахъ чувствъ, которыя достигаются несоотвѣтствующими имъ причинами (приливомъ къ органу крови, механическимъ давленіемъ, электрическимъ токомъ и т. д.),—эти явленія каждый нормально организованный и въ другихъ отношеніяхъ здоровый человѣкъ такъ именно и признаетъ за патологическія, для которыхъ онъ совсѣмъ и не ищетъ объективныхъ соотвѣтствующихъ явленій (коррелятовъ). Если-же, какъ утверждаетъ гипотеза, всѣ наши специфическія ощущенія были бы равно субъективны и лишены объективныхъ соотвѣтствій, то такое выдѣленіе нами, въ здоровомъ состояніи, явленій патологическихъ было бы совершенно непонятно. Во всякомъ случаѣ, гипотеза должна объяснить нашу непреодолимую склонность къ такому различенію явленій чисто и исключительно субъективныхъ и объективныхъ. Когда, со временъ Локка, впервые съ ясностію различавшаго такъ называемыя первичныя и вторичныя свойства вещей, справедливо стали указывать, въ противовѣсъ такому механическому разсѣченію свойствъ вещей, на то, что въ конкретной дѣйствительности эти искусственно обособляемыя нами свойства („первичныя“ и „вторичныя“) даны въ непосредственномъ, недѣлимомъ конкретномъ единствѣ, тогда послѣдовательное проведеніе теоріи специфическихъ энергій сдѣлалось еще болѣе затруднительнымъ: какъ-же можно въ самомъ дѣлѣ, послѣ этого одни качества относить на счетъ *объективной* дѣйствительности и выводить *изъ нея*, какъ изъ своего источника, а другія объяснять въ смыслѣ *чисто субъективныхъ* специфическихъ продуктовъ нашей чувственности? Разъ ставъ на такую точку зрѣнія, гипотеза, по всей справедливости, должна бы, ради послѣдовательности, быть гораздо радикальнѣе. Признавъ чисто субъективными *вторичныя* опредѣленія чувственныхъ вещей, она должна была бы признать такими-же и *первичныя*, такъ какъ вѣдь они, повторяемъ, нерасторжимо тѣсно связаны и такъ какъ, съ другой стороны, гипотеза специфич-

ческихъ энергій, оставаясь себѣ вѣрною, никакъ не можетъ признать объективныхъ коррелятовъ, соответствующихъ въ нашемъ воспріятіи свойствамъ *вторичнымъ*.

Наконецъ, эти специфическія энергіи,—что онѣ такое для строго критическаго мышленія, какъ не скрытыя метафизическія сущности, къ которымъ гипотеза прибѣгаетъ только потому, что не имѣетъ предложить что-либо лучшее?!.. Говоря строго, съ своей собственной точки зрѣнія, она не имѣетъ на нихъ никакого права: ибо разъ существуютъ только вибраціи атомовъ и сами органы нашихъ чувствъ, какъ и все наше тѣло, суть лишь спеціальныя группы или системы такихъ вибрацій нѣкотораго безкачественнаго матеріальнаго субстрата, то откуда-же въ нашихъ органахъ чувствъ эти специфическія различія, эта удивительная, въ собственномъ смыслѣ *творческая*, способность творить нѣчто (качественно различныя ощущенія) изъ ничего? Тутъ предъ нами обнаруживается, со всею ясностію, не только чрезвычайная искусственность гипотезы, но и ея самопротиворѣчіе. Въ самомъ дѣлѣ, съ одной стороны гипотеза допускаетъ въ дѣйствительности только молекулярныя вибраціи, безъ какихъ-либо качественныхъ различій, утверждая, что изъ движеній и возникать могутъ только движенія, а съ другой—признаетъ, что въ процессѣ воспріятія, какъ бы по мановенію какаго-то волшебнаго жезла, благодаря именно „специфическимъ энергіямъ“ чувствъ, совершается превращеніе этихъ объективныхъ движеній въ совершенно инородныя явленія? Что или, точнѣе, кто совершаетъ это таинственное претвореніе? Сказать-ли, что душа,—что именно *она*, а не матеріальные органы чувствъ, одѣваютъ внѣшній міръ цвѣтами и красками, наполняетъ звуками, разнообразитъ вкусовыми, обонятельными, термическими и всякими другими качествами и свойствами? Но вѣдь если она дѣлаетъ это *безъ всякихъ объективныхъ соответствій и основаній*, то-есть творитъ свободно и въ собственномъ смыслѣ изъ ничего,—то она является по истинѣ *тавматургомъ*. Тогда здѣсь мы имѣемъ предъ собою подлинное чудо. Но извѣстно, что, гдѣ приходится прибѣгать къ чуду, тамъ конецъ наукъ...

Если, послѣ этихъ замѣчаній, направленныхъ къ обнаруже-

нію того, что *гипотеза специфическихъ энергій не есть ни простое констатированіе фактовъ, ни логически-очевидный выводъ изъ нихъ, но есть чрезвычайно искусственное и даже не вполне гармонирующее съ собою предположеніе, если послѣ этихъ замѣчаній, мы дадимъ себѣ отчетъ въ принципиально-методологическихъ ошибкахъ гипотезы, проявляющихся въ ея частныхъ недостаткахъ, то убѣдимся, что они подрываютъ гипотезу въ самомъ корнѣ: этихъ ошибокъ двѣ, а именно:*

1. Гипотеза истолковываетъ субъективно-психологическій процессъ по аналогіи съ объективно-физическимъ, логически-незаконно перенося черты послѣдняго на первый.

2. Гипотеза смѣшиваетъ разсудочно-аналитическое пониманіе внѣшней дѣйствительности съ ея творчески-синтетическимъ созерцаніемъ.

Разсмотримъ каждую изъ этихъ ошибокъ гипотезы въ отдѣльности.

1. Первая принципиально-методологическая ошибка гипотезы имѣетъ свой источникъ въ смѣшеніи двухъ различныхъ смысловъ термина: ощущеніе. Этотъ терминъ, какъ извѣстно, мы употребляемъ то въ смыслѣ субъективномъ (имманентномъ), когда онъ означаетъ переживаемый нами внутренній процессъ, фактъ психическій, то въ смыслѣ объективномъ (трансубъективномъ или трансцендентномъ), когда онъ означаетъ то нѣчто, что находится внѣ насъ и нами ощущается. Большая разница сказать: „мы можемъ ощущать что-либо не иначе, какъ чрезъ свое сознаніе и, слѣдовательно, въ немъ“, или сказать: „мы не можемъ ощущать чего-либо, находящагося внѣ сознанія“. Въ первомъ случаѣ рѣчь идетъ о внутреннемъ актѣ или фактѣ воспріятія. Во второмъ—о фактѣ внѣшнемъ или объектѣ воспріятія. Первое положеніе можно принять безъ всякихъ колебаній, какъ самоочевидное. Но втораго, какъ мы разъясняли подробно раньше, принять никакъ нельзя. А между тѣмъ гипотеза специфическихъ энергій и всѣ такъ или иначе примыкающія къ ней формы теоріи знанія, считаютъ оба только что формулированныя положенія равнозначущими и принятіе перваго признаютъ обязывающимъ къ принятію вмѣстѣ и втораго. Поэтому-то подъ ощущеніемъ (и воспріятіемъ) онѣ и разумѣютъ.

именно творческую постановку ощущаемаго, хотя и пользуются, вмѣсто этого выраженія, другимъ, болѣе эластичнымъ и растяжимымъ („специфическія энергіи“). Замѣчательно здѣсь то, что къ этому признанію въ нашихъ органахъ внѣшнихъ чувствъ чисто творческихъ энергій, столь не гармонирующихъ съ общими началами разсматриваемой нами гипотезы, она приходитъ, отъ правляясь отъ грубо-реалистическаго, почти механическаго, не имѣющаго ничего общаго съ ученіемъ о творествѣ, въ какой бы то ни было формѣ, толкованія нашего познанія, именно по аналогіи съ процессами физическими. Разсужденіе здѣсь ведется совершенно такъ же, какъ и въ наукахъ естественныхъ, по той же основной схемѣ дѣйствія и противодѣйствія. Исходятъ изъ предположенія, что, на одной сторонѣ, во внѣшнемъ мірѣ, данъ безформенный матеріаль (вибрація нѣкотораго безкачественнаго матеріальнаго субстрата), въ его различныхъ комбинаціяхъ а на другой—формирующій или даже чисто творческой агентъ (органы чувствъ, наше „эмпирическое сознаніе“, душа). Внѣшній факторъ *дѣйствуетъ* на внутренній, возбуждая въ немъ *противодѣйствіе*, выражающееся въ формѣ ряда отвѣтныхъ реакцій. И такъ какъ нельзя, конечно, предположить, будто изъ объективнаго міра нѣчто переходитъ въ субъективный, какъ бы переливается въ него (а иначе теорія представить процессъ не можетъ, какъ именно въ этой грубой формѣ, по аналогіи съ процессами чисто физическими), то остается одна возможность: признать ощущенія *и ощущаемое* (эти два смысла термина: ощущеніе теоріею, повторяемъ, не различаются отчетливо) за чисто субъективные продукты, которымъ ничто не соотвѣтствуетъ въ дѣйствительности, кромѣ развѣ совершенно не похожихъ на нихъ молекулярныхъ вибрацій. Такимъ образомъ, чувственные свойства вещей поняты и истолкованы, какъ комплексы *чисто субъективныхъ* ощущеній, проектируемые нами вовнѣ, гдѣ рѣшительно нѣтъ ничего имъ подобнаго. Источникъ всѣхъ несообразностей здѣсь въ томъ, что современное грубо-реалистическое мышленіе не способно понять, *какъ* объективныя явленія могутъ войти въ наше сознаніе, а безъ такого грубаго представленія познавательнаго процесса, въ терминахъ и формахъ процессовъ фи-

зико-механическихъ, ощущеніе или воспріятіе объективной реальности представляется ему дѣломъ совершенно невѣроятнымъ и даже прямо невозможнымъ. Оно признало бы соотвѣтствующія нашимъ ощущеніямъ и воспріятіямъ объективныя свойства, если бы могло представить познавательный процессъ внѣшнимъ образомъ, по подобію, на прим., охватыванія предмета рукою. Но такъ какъ ничего подобнаго ни съ фізіологической, ни съ психологической стороны въ воспріятіи допустить, конечно, нельзя, то они и истолковываютъ его, какъ специфическую реакцію, то есть какъ творчество изъ ничего, вовсе не подозревая, какое несродное началамъ гипотезы понятіе вводятъ они, подъ своими искусственными терминами. А между тѣмъ отнюдь не исключена возможность понять процессъ чувственнаго познанія и иначе, тоже какъ отвѣтъ на внѣшнія дѣйствія, но безъ грубой аналогіи съ внѣшне-механическими процессами. Съ другой стороны не исключена возможность понять его такъ же и какъ творчество, но творчество не изъ ничего, а изъ даннаго отвнѣ матеріала. Чтобы отразиться въ зеркалѣ, предмету вѣдь нѣтъ, конечно, необходимости входить въ его рамки: подобнымъ же образомъ, чтобы быть воспринятымъ, во всѣхъ своихъ качественныхъ особенностяхъ, ему нѣтъ необходимости вступать въ сознаніе. Но съ другой стороны, хотя наша душа и не есть чисто пассивный пріемникъ, подобный зеркалу, однако и она все же не можетъ творить изъ ничего. Между предметомъ и его образомъ въ нашемъ эмпирическомъ сознаніи, между *объективнымъ явленіемъ* молекулярныхъ вибрацій (пусть все сводится къ нимъ) и ихъ *субъективнымъ явленіемъ* должно быть нѣчто общее, нѣкоторая сообразность, чтобы возможно было осуществленіе нашего эмпирическаго познанія. Въ чемъ именно заключается это общее, отвѣтъ на этотъ вопросъ предъ нами опредѣлится чрезъ разъясненіе второй основной ошибки разсматриваемой нами гипотезы.

2. Вторая принципиально-методологическая ошибка разсматриваемой нами гипотезы состоитъ, какъ мы уже сказали, въ смѣшеніи двухъ радикально различныхъ точекъ зрѣнія на внѣшнюю дѣйствительность: *разсудочно-аналитической* и со-

зерцательно или, точнѣе, *чувственно-синтетической*. Для разсудка, стремящагося все разлагать на элементы, дѣйстви-тельно нѣтъ во внѣшней дѣйствительности тѣхъ созерцатель-ныхъ чувственныхъ качествъ, какія существуютъ для непо-средственнаго созерцательнаго чувства. Но утверждать, на основаніи этого, что ихъ будто бы *и вообще* объективно нѣтъ значитъ заранѣе и безъ доказательства признавать рѣшеннымъ въ извѣстномъ опредѣленномъ смыслѣ то, что еще подлежитъ разсмотрѣнію, то-есть заранѣе признать, что наши *чувства* не компетентны въ рѣшеніи вопроса о *чувственной* сторонѣ внѣш-нихъ предметовъ, что въ этомъ вопросѣ законный судья лишь разсудокъ, рѣшающій вопросъ отрицательно. Ставить дѣло такъ это все равно, что, разсуждая о томъ или другомъ предметѣ внѣшней дѣйствительности, опираться исключительно на одно какое нибудь чувство: въ такомъ случаѣ глазъ утверждалъ-бы, что во внѣшней дѣйствительности существуютъ *только* цвѣта, ухо—что существуютъ *только* звуки и т. д. Всѣ органы чувствъ здѣсь были бы и правы и вѣстѣ неправы: правы по-скольку каждый нѣчто утверждаетъ, неправы—поскольку каж-дый отрицаетъ показанія другихъ чувствъ. То же и въ спорѣ разсудка съ чувственностію. Пусть ихъ показанія различны: въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго, такъ какъ это обуслов-лено самымъ существомъ дѣла, различною организаціею по-знавательныхъ процессовъ. Но разсудочно-аналитическая точка зрѣнія исключаетъ ли созерцательно или чувственно-синтети-ческую? Не могутъ ли, напротивъ, показанія разсудка и чув-ственности быть примирены, какъ двѣ различныхъ и взаимно дополняющихъ одна другую стороны одного и того же про-цесса постановки внѣшней дѣйствительности въ ея скрытомъ существѣ и проявленной формѣ, въ ея объективномъ явленіи? Здѣсь не только нѣтъ ничего невозможнаго, но напротивъ все предрасполагаетъ насъ именно къ такой постановкѣ дѣла, какъ къ единственно надежному выходу изъ возникающихъ здѣсь предъ нами трудностей. Формулируя нашу мысль точно, мы должны сказать такъ: *разсудокъ и чувства выражаютъ двѣ различныхъ стороны или, если угодно, два различныхъ момента объективной дѣйствительности,—ея аналитическую данность*

въ элементахъ и ея синтетическую данность въ конкретной формѣ. Пусть внѣшняя дѣйствительность, въ послѣднемъ анализѣ, сводится къ нѣкоторому безкачественному матеріальному субстрату и вибраціонному движенію различныхъ скоростей. Но кромѣ этихъ двухъ элементовъ, равно ускользающихъ отъ созерцанія и открытыхъ только аналитическому разсудку, мы должны признать еще одинъ—начало *морфологическое*, вмѣщающее частичные моменты универсальнаго вибраціоннаго процесса въ форму отдѣльныхъ конкретныхъ явленій, предстоящихъ нашему созерцанію. Подобно тому, какъ въ нашей душѣ по законамъ, природа и власть которыхъ, быть можетъ, навсегда останутся для насъ тайною, совершается организація еле-замѣтныхъ ощущеній, непрестанно поступающихъ въ наше чувствилище („сензоріумъ“), въ опредѣленные ощущенія и связныя группы ощущеній (въ чувственные образы): такъ точно и во внѣшней дѣйствительности силою аналогичнаго и не менѣе таинственнаго морфологическаго принципа, должна производиться постоянная формовка разрозненныхъ вибраціонныхъ движеній въ болѣе или менѣе стойкія явленія и предметы, обладающіе специфическими качествами, соотвѣтствующими нашимъ, выражающимъ ихъ, ощущеніямъ. Помимо требованій чисто логическихъ (указанныхъ нами выше), къ такому толкованію процесса чувственнаго познанія (то-есть къ толкованію его въ смыслѣ выраженія въ сознаніи того, что дано и въ дѣйствительности) насъ предрасполагаетъ еще и мотивъ эстетическій. Въ самомъ дѣлѣ, выставляя для объективной дѣйствительности требованіе нѣ котораго морфологическаго принципа, соотвѣтствующаго по своимъ функціямъ синтетическимъ процесамъ вашей чувственности, мы лишь послѣдовательно распространяемъ на объективную сторону то, что дано, какъ фактъ, на сторонѣ субъективной. Здѣсь, въ субъективной сферѣ сознанія, разложивъ какое-нибудь воспріятіе на ощущенія и ощущенія на его элементы (наприм., ощущеніе бѣлаго цвѣта на составные цвѣта), мы не останавливаемся надъ вопросомъ: *какъ* въ нашемъ сознаніи совершается ихъ синтезъ и изъ того обстоятельства, что мы совсѣмъ не понимаемъ этого *какъ*, вовсе не думаемъ дѣлать возраженій противъ реальности самаго син-

теза. Мы просто констатируемъ фактъ и говоримъ, что, если въ составъ бѣлаго цвѣта входятъ такіе-то и такіе-то цвѣта, если они, хотя и неизвѣстно для насъ *какъ*, сливаются въ одно цѣлое ощущеніе, какъ ощущенія сливаются въ одно конкретное воспріятіе, то все это есть именно *фактъ*, опредѣляемый *своими* законами,—именно законами субъективной гармоніи, то-есть принципомъ эстетическимъ. Такъ, наприм., Гельмгольцъ, отмѣчая тотъ фактъ, что скала цвѣтовыхъ ощущеній гораздо уже скалы ощущеній звуковыхъ (въ 12 разъ—слуховая скала обнимаетъ 10 октавъ, а цвѣтная только сексту) и что въ спектрѣ только три основныхъ цвѣта (красный, зеленый, фіолетовый), говоритъ, въ объясненіе этого факта, что все это именно потому такъ, что въ противномъ случаѣ въ нашемъ зрѣніи и слухѣ, вообще въ нашемъ эмпирическомъ сознаніи получался бы постоянный диссонансъ, мучительная дисгармонія, тогда какъ теперь, именно благодаря власти этихъ законовъ, все въ ней гармонично и согласно ¹⁾. *Mutatis mutandis*, мы можемъ перенести эти разсужденія и въ сферу объективную, то-есть можемъ признать, что каждому изъ нашихъ ощущеній, въ ихъ специфическихъ отличіяхъ, съ объективной стороны соотвѣтствуетъ свой объективный коррелятъ, столь-же конкретный и синтетичный, который отображается въ нашемъ ощущеніи, воспроизводится имъ, хотя мы и не знаемъ, *какъ*.

Съ этой точки зрѣнія мы должны возстановить логическія и вообще научныя права реализма,—хотя (какъ увидимъ дальше) и не въ его наивной формѣ: ибо мы видимъ теперь, что міръ существуетъ независимо отъ насъ не только какъ темное начало, ограничивающее, а иногда и связывающее нашу волю, не только какъ открывающійся нашему аналитическому разсудку непрерывный процессъ вибраціонныхъ колебаній, но и какъ живое и конкретное созданіе непрерывно дѣйствующаго въ немъ морфологическаго принципа, какъ живая природа и какъ прекрасный, въ своемъ безконечномъ разнообразіи, міръ, именно какъ космосъ. Логическое познаніе дѣйствительности, покоящееся на волевой основѣ и входящее въ живое

¹⁾ *Helmholtz*, II, 226.

сочетаніе съ познаніемъ непосредственно интуитивнымъ, опредѣляемымъ законами эстетики, ставитъ предъ нами въ одномъ цѣлостномъ познавательномъ-созерцательномъ актѣ, внѣшнюю дѣйствительность вмѣстѣ и какъ противостоящую намъ существованность, и какъ логическую законмѣрность, и какъ гармонію.

Метафизическое познаніе здѣсь восполняется физическимъ или феноменальнымъ.

„Если“, пишетъ Вл. Соловьевъ, „если метафизическое, то-есть за предѣлами нашего природнаго сознанія лежащее, отношеніе наше къ предмету, выражаемое въ нашей постоянной идеѣ предмета, если это отношеніе есть нѣкоторое взаимодействіе, то-есть обуславливается не только сущностью познающаго ума, но столько же и сущностью самого предмета (объективной идеей), то подобное же взаимодействіе необходимо имѣетъ мѣсто и въ нашемъ познаніи физическомъ или феноменальномъ. Въ самомъ дѣлѣ, тѣ физическія дѣйствія предмета на насъ, которыя субъективно выражаются, какъ наши ощущенія, и которыя собственно вызываютъ нашъ умъ къ его образуемому дѣйствію, эти осязательныя дѣйствія предмета, составляющія эмпирическую основу нашего познанія, хотя отнюдь не исчерпываютъ собою сущности предмета, однако такъ или иначе, въ большей или меньшей степени выражаютъ эту сущность, извѣстнымъ образомъ относятся къ пей, опредѣляются ею; ибо и внѣшнее дѣйствіе предмета, хотя фактически зависитъ отъ совершенно внѣшнихъ и случайныхъ условій, но по качеству своему обуславливается въ извѣстной мѣрѣ и самимъ дѣйствующимъ, то-есть предметомъ; хотя эта зависимость можетъ быть весьма сложною и отдаленною, тѣмъ не менѣе она существуетъ, ибо если бы не было совсѣмъ никакой зависимости, то не было бы никакого основанія относить это дѣйствіе, это ощущеніе къ этому предмету, связывать его съ этою идеей. Такимъ образомъ, между нашими ощущеніями и сущностью самого предмета должна быть нѣкоторая связь и, потому, когда нашъ умъ организуетъ и объективируетъ данныя ощущенія, то-есть налагаетъ на нихъ предсуществующую въ немъ форму нѣкоторой идеи, то онъ уже въ самихъ этихъ ощущеніяхъ (въ ихъ качествахъ) находитъ нѣ-

которое предрасположеніе къ этой именно идеѣ: сами ощущенія такъ сказать тяготѣютъ къ этому идеальному образу, потому что этотъ образъ выражаетъ собою внутреннее метафизическое взаимодействіе наше съ тою самою сущностью, которой они (ощущенія) суть внѣшнее проявленіе. Итакъ, если превращеніе измѣнчивой и нестройной толпы ощущеній въ единый и цѣльный образъ предмета, неподвижно стоящій предъ нами среди смутнаго потока впечатлѣній, если это превращеніе есть творческій актъ нашего духа, то такое творчество не только не есть творчество изъ ничего, но не можетъ быть сравнено даже и съ условнымъ творчествомъ ваятеля или 조각чика, превращающаго мертвую и равнодушную къ его работѣ массу въ прекрасную статую или въ величественное зданіе. Матеріалъ нашихъ ощущеній не есть такая мертвая и равнодушная къ идеѣ масса, напротивъ, наши ощущенія, вызываемыя хотя бы и отдаленнымъ дѣйствіемъ самого предмета и потому такъ или иначе причастныя его сущности, по необходимости заключаютъ въ себѣ извѣстные признаки идеи, какъ бы нѣкоторые отпечатки первообраза и слѣды своего происхожденія. Ощущенія не безусловно равнодушны къ тому идеальному образу, который на нихъ налагается умомъ нашимъ, они такъ или иначе ему соотвѣтствуютъ, и потому творческое дѣйствіе нашего ума при воплощеніи идеи въ ощущеніяхъ можетъ быть скорѣе сравнено съ дѣятельностью поэта, который уже въ самомъ своемъ матеріалѣ, въ человѣческомъ словѣ, находитъ не мертвую массу, а нѣкоторый мысленный организмъ способный воспринять и усвоить его художественную идею, дать ей живую плоть и кровь“ ¹⁾).

Сопоставляя результатъ, достигнутый нами по вопросу о качественныхъ свойствахъ внѣшней дѣйствительности съ тѣмъ, что нами сказано раньше о мотивахъ и основаніяхъ постановки внѣшней дѣйствительности, мы находимъ, что въ признаніи внѣшняго міра, какъ онъ данъ въ непосредственномъ сознаніи, заинтересованы всѣ наши инстинкты, всѣ потребности и силы, — нашъ разумъ столько-же, сколько и воля, и чувство въ его основ-

¹⁾ В.л. Соловьевъ. Критика отвлеченныхъ началъ, стр. 358—9.

ныхъ опредѣленіяхъ: нравственномъ, эстетическомъ и религіозномъ! Для сознанія развитаго и мыслящаго, но мыслящаго непремѣнно „до конца“, вдохновляемаго и руководимаго этими неистребимыми инстинктами реальности, область ритмическихъ колебаній и хаотическихъ столкновеній нѣмыхъ и темныхъ атомовъ просвѣтляется и въ ней выступаютъ предъ нами начала, внутренно намъ сродныя: морфологическій принципъ прекраснаго, упорядочивающій космическій разумъ, закономерно связывающій элементы въ одно стройное и расчлененное единство. А въ другихъ личностяхъ, въ чувствѣ сродства и солидарности съ ними, въ симпатіяхъ къ нимъ, въ инстинктивной потребности нашей воли искать санкціи своихъ рѣшеній въ другихъ, равно какъ и въ стремленіи мысли ставить логическіе законы, въ качествѣ требованій общеобязательныхъ,—во всемъ этомъ проявляется непосредственное сознаніе нами себя членами великаго міра, составляющаго условіе и *primum* нашего собственнаго существованія. Утвердившись на этой точкѣ зрѣнія, мыслящее сознаніе, вопреки философіи феноменализма, со всею рѣшительностію утверждаетъ независимое отъ него существованіе внѣшняго міра, а вопреки полуйдеализму современнаго естествознанія, съ его гипотезами универсальныхъ вибрацій, специфическихъ энергій и т. д., признаетъ, что внѣшній міръ и независимо отъ насъ живетъ своею жизнью, исполненъ звуковъ, свѣтитъ и сіяетъ своею чарующею красотою.

Одинъ изъ защитниковъ *такого* реализма, счастливо соединявшій въ себѣ глубокомысліе философа съ чуткостію поэта (Тютчевъ), протестуя, со всею силою непосредственнаго поэтического настроенія противъ философіи феноменализма, какъ противъ достойной сожалѣнія духовной односторонности, и написалъ слѣдующее замѣчательное обращеніе къ людямъ, внутренно чуждымъ, *такого, просвѣтленнаго поэтическимъ созерцаніемъ, реализма:*

Не то, что мните вы, природа—
 Не слѣповъ, не бездушный ликъ:
 Въ ней есть душа, въ ней есть свобода,
 Въ ней есть любовь, въ ней есть языкъ.

Они не видятъ, и не слышатъ
И ходятъ въ мірѣ, какъ въ потьмахъ,
Для нихъ и солнца знать не дышатъ
И жизни вѣтъ въ морскихъ волнахъ.

Лучи къ нимъ въ душу не сходили,
Весна въ груди ихъ не цвѣла,
При нихъ лѣса не говорили
И ночь въ звѣздахъ пѣма была,

И языками неземными,
Волнуя рѣки и лѣса,
Въ ночи не совѣщалась съ ними
Въ бесѣдѣ дружеской гроза...

Профессоръ Алексѣй Введенскій.

(Окончаніе будетъ).

Значеніе идеи Бога въ философіи Декарта.

(Продолженіе *).

V. Идея Бога при установкѣ основныхъ пунктовъ ученія о мірѣ (метафизическіе итоги Декартовой гносеологіи).

Въ результатѣ своихъ гносеологическихъ изслѣдованій Декартъ со всею несомнѣнностію устанавливаетъ бытіе свое, Бога и матеріальныхъ вещей. Анализъ идеи Бога и Его сущности даетъ Декарту возможность понять всеовершенное существо какъ „*res per se subsistens*“, т. е. какъ *субстанцію*, какъ вещь, которая для своего существованія не нуждается ни въ какой другой вещи. Понятно, что если брать субстанціи въ этомъ строгомъ смыслѣ, то ею окажется одинъ Богъ. Однако кромѣ Бога несомнѣнно существуютъ и матеріальныя вещи, и я; но существованіе въ обоихъ случаяхъ зависитъ отъ ихъ Творца и безъ его содѣйствія не можетъ продолжаться ни одного мгновенія. Если конечныя природы и можно называть субстанціями, то лишь въ томъ относительномъ смыслѣ, что онѣ для своего существованія нуждаются только въ одномъ Богѣ и что могутъ быть имъ сотворены независимо одна отъ другой. Такого рода субстанціи Декартъ называетъ *creatae сотворенныя*, конечныя. Онѣ вполне зависятъ отъ субстанціи безконечной и въ ней одной находятъ оправданіе своего существованія и основаніе достовѣрности познанія ихъ. „Нѣтъ сомнѣнія, говоритъ Декартъ, что если-бы Богъ пересталъ промышлять о сотворен-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1901 г. № 6.

ныхъ субстанціяхъ, какъ онѣ тотчасъ обратились бы въ ничто, такъ какъ до своего сотворенія и промышленія Божія онѣ были ничѣмъ ¹⁾. Отводимое такимъ образомъ мѣсто безконечной субстанціи лучше всего указываетъ на тотъ принципіальный монизмъ, къ которому такъ стремился въ своей системѣ Декартъ. Теологическій характеръ послѣдней, въ силу такого господственнаго и даже исключительнаго положенія найденнаго безконечнаго начала (*principium*), особенно выступаетъ въ гносеологіи и метафизикѣ Декарта. И хотя послѣдній былъ горячимъ противникомъ схоластики и защитникомъ научно-философскихъ изслѣдованій, однако въ этихъ пунктахъ своей системы родоначальникъ новой философіи недалеко ушелъ отъ схоластическихъ умствованій. Гораздо болѣе на научной почвѣ Декартъ стоитъ въ своей физикѣ, если понимать ее въ широкомъ смыслѣ ученія о мірѣ вообще ²⁾. Все-же и здѣсь значеніе идеи Бога остается весьма велико. Всюду, гдѣ не хватаетъ силъ нашего разума постигнуть очевидный фактъ, Декартъ ссылается на Бога, какъ виновника всего того, что мы наблюдаемъ. И прежде всего на всемогущество Бога опирается у Декарта тотъ дуализмъ духа и матеріи, который онъ кладетъ въ основу своего ученія о мірѣ.

Если разсматривать всякую субстанцію саму по себѣ, независимо отъ другихъ, то она будетъ обозначать „вещь, которой какъ субъекту непосредственно присущи воспринимаемыя нами свойства или качества“ ³⁾. Какъ скоро мы отнимемъ отъ субстанціи всѣ эти ея принадлежности, то у насъ останется лишь пустое слово, не имѣющее никакого яснаго и раздѣльнаго значенія. Очевидно поэтому, что и познать субстанцію мы можемъ только вслѣдствіе того, что мы воспринимаемъ нѣкоторыя принадлежности и свойства, для которыхъ нуженъ носитель“ ⁴⁾. У каждой субстанціи есть одно преиму-

¹⁾ Princ. I, 51—2; Resp. quartae, p. 124; пис. отъ 1641 г. Oeuv. VIII, 277.

²⁾ Пис. къ Mers. отъ 28 фев. 1641 г. Oeuv. VIII, 497: „Сознаю между нами, что въ 6-ти размышленіяхъ я охватилъ всѣ основанія моей физики“.

³⁾ Rationes, defin 5, p. 86.

⁴⁾ Princ. I, 52; Resp. ad Secund. obj., p. 122; Resp. tertiae ad obj. 2. p. 94.

существенное свойство, составляющее ея природу или сущность. Это преимущественное связанное съ природою субстанціи свойство и является главнымъ средствомъ для познанія ея ¹⁾. Если далѣе мы встрѣтимъ природы или ряды явленій, не сводимыхъ другъ къ другу, то должны будемъ признать существованіе двухъ или болѣе субстанцій. Дѣйствительно, Декартъ нашель и призналъ существованіе въ мірѣ двухъ совершенно противоположныхъ субстанцій—мыслящей и матеріальной. Первая открывается во всякаго рода мыслительныхъ процессахъ, ея преимущественное свойство—мышленіе (объ этомъ см. гл. 2-ю). Что-же составляетъ природу субстанціи матеріальной? Основнымъ атрибутомъ послѣдней Декартъ признаетъ протяженіе въ длину, ширину и глубину. Въ этомъ только состоитъ природа матеріи и никакое другое свойство ея не можетъ выступать въ этой роли. „Природа матеріи или тѣла вообще не можетъ состоять въ томъ, что тѣло есть вещь твердая, тяжелая, имѣющая цвѣтъ или инымъ какимъ-нибудь образомъ дѣйствующая на наши чувства, но въ томъ только, что это есть субстанція протяженная въ длину, ширину и глубину. Что касается твердости, то помощью осязанія мы узнаемъ о ней лишь то, что части твердаго тѣла сопротивляются движенію нашей руки, когда мы ихъ встрѣчаемъ. Но если-бы всякій разъ, какъ мы приближаемъ руку, встрѣчаемое тѣло удалялось съ тою-же самою скоростью, съ какою приближается рука, мы никогда не ощущали-бы твердости; однако нѣтъ основанія думать, что удаляющіяся такимъ образомъ тѣла потеряли-бы все то, что дѣлаетъ ихъ тѣлами. Отсюда слѣдуетъ, что природа тѣлъ не состоитъ въ твердости, ощущеніе которой мы иногда испытываемъ по ихъ поводу. Она не состоитъ также въ ихъ тяжести, теплотѣ и другихъ подобнаго рода качествахъ, ибо если мы рассмотримъ какое угодно тѣло, мы всегда можемъ представить себѣ, что оно не имѣетъ никакого изъ этихъ качествъ, и въ то-же время ясно и раздѣльно сознаемъ, что въ немъ есть все, что дѣлаетъ его тѣломъ,

¹⁾ Ibid, а такъ же см. Pg. I, 53. 56; Notae, p. 179.

если только оно имѣетъ длину, ширину и глубину. Отсюда слѣдуетъ, что для бытія своего тѣло не имѣетъ никакой нужды въ указанныхъ качествахъ и что природа его состоитъ только въ томъ, что это субстанція, *имѣющая протяженіе*“¹⁾. Такимъ образомъ въ мірѣ мы находимъ двоякаго рода вещь: *res cogitans* и *res extensa*, душу и тѣло, „ибо вполне согласно съ разумомъ и обычай приказываетъ, чтобы субстанціи, являющіяся для сознанія субъектами ясно различныхъ дѣйствій или акциденцій, мы называли различными именами... Существуютъ съ одной стороны дѣйствія, называемыя тѣлесными.. которыя не могутъ быть мыслимы безъ мѣстнаго протяженія,—и субстанцію, которой они присущи, мы называемъ тѣломъ... Съ другой стороны, существуютъ дѣйствія, называемыя мыслительными... которыя обнимаются однимъ понятіемъ мышленія или воспріятія или сознанія, и субстанцію, которой они присущи, мы называемъ мыслящей вещью или душой“²⁾. Но спрашивается, дѣйствительно-ли *res cogitans* и *res extensa* составляютъ двѣ различныя субстанціи, независимыя одна отъ другой? Дѣйствительно-ли возможно ихъ независимое существованіе, котораго мы не наблюдаемъ въ мірѣ? Нельзя-ли одну изъ нихъ вывести изъ другой? „Ты знаешь, возражали Декарту³⁾, что ты вещь, которая мыслить, но ты еще не знаешь, что такое есть вещь, которая мыслить. Почему ты знаешь, не есть-ли вещь эта тѣло, которое различными движеніями своими и столкновеніями производитъ то дѣйствіе, которое мы называемъ мыслью. Хотя ты и думаешь, что отбросилъ все тѣлесное, ты могъ однако опробовать и не отбросилъ себя, будучи быть можетъ тѣломъ. Какъ доказываешь ты, что тѣло не можетъ мыслить и что тѣлесныя движенія не суть сама мысль? И почему система твоего тѣла, которую, тебѣ кажется, ты отбросилъ, или нѣкоторая часть ея, напр., мозгъ не могутъ произвести тотъ родъ движеній, который мы зовемъ мыслью? Я, говоришь ты, вещь мыслящая, почему ты знаешь, не тѣлесное ли ты движеніе

1) Princ. II, 4. 5. 10. 11.

2) Resp. *tertia*e, p. 94—5; Rationes, defin. 6 и 7. Princ I, 53.—4. 63.

3) *Secundae* obj. p. 64.

или движимое тѣло?". Въ отвѣтъ на подобныя разсужденія Декартъ, согласно своему раціоналистическому взгляду на наше званіе, устанавливаетъ тотъ фактъ, что „у насъ нѣтъ иного способа убѣдиться въ различіи души отъ тѣла, какъ только рассмотреть, имѣемъ-ли мы о нихъ двѣ различныя идеи или только одну, при чемъ, разумѣется, идея той и другой вещи должна быть ясной и раздѣльной“¹⁾. Такую вполне ясную и раздѣльную идею мы имѣемъ о душѣ совершенно независимо отъ тѣла и наоборотъ. „Мы можемъ вполне ясно представлять душу какъ вещь полную (*res completa*), т. е., вполне можемъ приписать ей всѣ принадлежности субстанціи совершенно независимо отъ тѣхъ формъ и атрибутовъ, изъ которыхъ слѣдуетъ субстанціальность тѣла, равнымъ образомъ мы раздѣльно познаемъ субстанціальность тѣла безъ всякихъ свойствъ и принадлежностей души“. Мы даже можемъ допустить, что не существуетъ никакого тѣла и однако отъ этого не произойдетъ ни малѣйшаго ущерба для нашего яснаго представленія о душѣ,²⁾ Мы со всею ясностью понимаемъ, что признавать мышленіе движениемъ тѣла такъ же мало вѣроятно, какъ называть огонь льдомъ или бѣлое чернымъ и под., потому что о бѣломъ и черномъ мы не имѣемъ болѣе противоположныхъ идей, чѣмъ о мышленіи и движеніи; сказать, что тѣло можетъ мыслить такъ же невозможно, какъ невозможно допустить, чтобы вещь имѣла двѣ природы³⁾. „Всякій же, кто имѣетъ о двухъ субстанціяхъ два различныя понятія, считаетъ эти субстанціи реально различными. Поэтому если бы я, говоритъ Декартъ, не искалъ достовѣрности большей, чѣмъ обыкновенная, я ограничился бы сдѣланнымъ, во второмъ размышленіи, разъясненіемъ, что мы познаемъ душу, какъ субстанцію, хотя не приписываемъ ей ничего изъ того, что относится къ тѣлу, и наоборотъ тѣло признаемъ субстанціей, хотя не приписываемъ ему никакихъ принадлежностей души. Я-бы ничего больше

1) Пис. къ Mers. 21 Янв. 1641 г. Oeuv. VIII, 444, Resp. ad *Secund.* Obj. p. 69—70.

2) Resp. *quartae*, p. 123 ср. Medit. II, 10—12; De meth. IV, 21.

3) Пис. къ Mers. отъ 21 Янв. 1641 г. Oeuv. VIII, 444, Notae, p. 179—80.

не прибавилъ для доказательства реального различія души отъ тѣла, потому что обыкновенно всѣ вещи мы считаемъ существующими въ дѣйствительности такимъ же образомъ, какимъ онѣ являются въ нашемъ воспріятіи. Но такъ какъ наше сомнѣніе касается именно указаннаго пункта, то я никакъ не могъ быть увѣренъ въ этомъ (т. е., что вещи въ дѣйствительности таковы, какими мы ихъ воспринимаемъ), пока предполагалъ, что не знаю своего творца. Поэтому все, что я написалъ въ 3, 4 и 5 размышленіяхъ о Богѣ и истинѣ, направляется къ заключенію о реальномъ отличіи души отъ тѣла, его я сдѣлалъ только въ 6 размышленіи¹⁾. Самое это заключеніе отъ бытія Бога къ реальному различію души и тѣла Декартъ дѣлаетъ въ той же формѣ, въ какой ведетъ рѣчь вообще о достовѣрности умозрительнаго знанія. „Все, представляемое ясно и раздѣльно, разсуждаетъ онъ, можетъ быть создано Богомъ именно такимъ, какимъ я его представляю, достаточно поэтому, если я могу представить ясно и раздѣльно одну вещь безъ другой, чтобы быть увѣреннымъ, что одна дѣйствительность отлична отъ другой, ибо по крайней мѣрѣ Богомъ она можетъ быть создана особо. Такъ какъ я, далѣе, имѣю съ одной стороны ясную и раздѣльную идею о себѣ самомъ, какъ о вещи только мыслящей, не протяженной, а съ другой—раздѣльную идею о тѣлѣ, какъ о вещи только протяженной, не мыслящей, то достовѣрно, что я на самомъ дѣлѣ отличенъ отъ моего тѣла и могу существовать безъ него. И если-бы предположили, что Богъ съ какой-нибудь мыслящей субстанціей соединилъ самымъ тѣснымъ образомъ субстанцію тѣлесную, то и въ такомъ случаѣ онѣ остаются реально различными, такъ какъ Богъ, соединивши ихъ такимъ образомъ не лишилъ себя возможности раздѣлять ихъ и сохранять отдѣльно, а все, что хотя-бы Богомъ можетъ быть раздѣлено и сохраняться отдѣльно, составляетъ реально различныя вещи“²⁾.

Такимъ образомъ Декартъ *при помощи идеи Бога* съ необ-

1) Resp. *quartae*, p. 124.

2) Medit. VI, 39; Rationes, propos. 4, p. 91; *ibid.* defin. 10, p. 86; Resp. *Sextae*, p. 155—6. 167.

ходимою достовѣрностью устанавливается, можно сказать, главнѣйшій пунктъ своей системы—дуализмъ духа и матеріи. Къ установкѣ этого принципа направлялась, по словамъ самого Декарта ¹⁾, вся его гносеологія и метафизика; и отсюда же начиналась его физика. „Этотъ взглядъ на противоположность духа и матеріи является заключительнымъ пунктомъ метафизики и исходнымъ пунктомъ натурфилософіи, переходомъ отъ ученія о познаніи къ ученію о тѣлахъ“ ²⁾. Такое центральное положеніе этого вопроса понятно, если имѣть въ виду задачу, какую поставилъ своей философіи Декартъ—достиженіе достовѣрныхъ и точныхъ званій о вѣшнемъ мірѣ. Къ области послѣдняго Декартъ относилъ не только природу не разумную, но и разумную. Жизнь той и другой служить, разумѣется, предметомъ его изслѣдованій, и при томъ совершенно особо, ибо это самостоятельныя и не обуславливающія другъ друга въ своихъ проявленіяхъ природы. Вотъ почему и значеніе идеи Бога въ физикѣ Декарта нужно разсматривать особо для космологіи и особо для психологіи и морали.

С. Моложавый.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ См. выше—*Resp. quartae* p. 124.

²⁾ Kuno-Fischer. *Geschichte* B. I. Th. I, 334.

ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

15 Апрѣля № 7. 1901 года.

Содержаніе. Отчетъ о состоящей при Харьковскомъ Епархіальномъ Женскомъ училищѣ образцовой одноклассной церковно-приходской школѣ за 1899—1900 учебный годъ.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

О Т Ч Е Т Ъ

о состоящей при Харьковскомъ Епархіальномъ женскомъ училищѣ образцовой одноклассной церковно-приходской школѣ за 1899—1900 учебный годъ.

1. *Личный составъ служащихъ* въ школѣ въ отчетномъ году былъ слѣдующій: а) завѣдывалъ обученіемъ въ школѣ, равно какъ и практическими занятіями въ ней воспитанницъ училища, Инспекторъ классовъ, священникъ *Іоаннъ Котовъ*, безвозмездно; б) законоучителемъ школы былъ священникъ Харьковской Основнянской Іоанно-Предтечѣвской церкви *Михаилъ Клячновъ* (опредѣленный на сію должность, согласно прошенію, журналомъ Совѣта, отъ 31 декабря 1898 г., утвержденнымъ Его Высокопреосвященствомъ 7 января 1899 г. за № 66) съ жалованьемъ по 120 руб. въ годъ; учительницею школы была окончившая курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ женскомъ училищѣ со званіемъ домашней учительницы, дѣвица *Анна Григорьевна Ладенкова*, съ жалованьемъ, при казенной квартирѣ со столомъ, по 280 р. въ годъ.

2. Число учениковъ въ школѣ въ отчетномъ году было неодинаково: въ началѣ года всѣхъ школьниковъ было 78,—42 мальчика и 36 дѣвочекъ; къ концу этого года число это уменьшилось до 72, въ числѣ которыхъ было 38 мальчиковъ и 34 дѣвочки.

Всѣ учащіяся въ школу раздѣлялись на три отдѣленія. Ко времени годовыхъ испытаній въ I отдѣленіи состояло 36 учащихся, въ томъ числѣ 16 мальчиковъ и 20 дѣвочекъ, во II от-

дѣленіи—24 учащихъся,—14 мальчиковъ и 10 дѣвочекъ, въ III отдѣленіи 12 учащихъся,—8 мальчиковъ и 4 дѣвочки. *По происхожденію* своему всѣ учащіеся въ школъ—дѣти мѣщанъ, цеховыхъ, крестьянъ, проживающихъ въ г. Харьковѣ, а по вѣроисповѣданію всѣ принадлежать къ Православной церкви.

3. По духу, характеру, объему и методамъ преподаванія, воспитаніе и обученіе въ школъ велось во всемъ согласно утвержденной Св. Синодомъ программъ учебныхъ предметовъ для одноклассной церковно-приходской школы и объяснительнымъ къ ней запискамъ.

4. *Программа преподаванія* въ школъ, вслѣдствіе распредѣленія въ ней Синодальной программы учебныхъ предметовъ для одноклассной церковно-приходской школы, вмѣсто двухъ на три года, была слѣдующая: а) по Закону Божию въ I отдѣленія выучены общеупотребительныя молитвы и изъ свящ. Исторія Новаго Завѣта пройдены дванадцатые праздники; въ II отдѣленія пройдена Священная Исторія Ветхаго Завѣта и Священная Исторія Новаго Завѣта; въ III отдѣленіи повторень курсъ первыхъ двухъ отдѣленій и вновь пройдены катехизисъ и объясненіе Богослуженія; б) *по Русскому языку* въ I отдѣленія пройдено все, указанное для перваго года Синодальною программою, во II и III отдѣленіяхъ также пройдено все по программѣ. *Письменные упражненія* въ отчетномъ году были распредѣлены по отдѣленіямъ слѣдующимъ образомъ: въ I отдѣленіи учащіеся списывали съ книги отдѣльныя слова, краткія предложенія и небольшія статьи и писали подъ диктовку отдѣльныя слова и краткія предложенія; въ II отдѣленіи учащіеся упражнялись въ письмѣ по книгѣ Некрасова „Практическій курсъ правописанія“, выпускъ I, и писали диктовку; въ III отдѣленіи учащіеся упражнялись въ письмѣ по книгѣ Некрасова, выпускъ II, и писали диктовку или пересказъ прочтаннаго безъ вопросовъ; в) *по церковно-славянскому языку* въ I отдѣленіи пройдено все по Синодальной программѣ для перваго года; во II отдѣленіи учащіеся при упражненіи въ чтеніи усвоили значеніе отдѣльныхъ словъ и выраженій и изучали славянскія цифры и знаки строчные и надстрочные; въ III отдѣленіи чтеніе сопровождалось объясненіемъ смысла цѣлыхъ предложеній и статей; г) *по счисленію* въ I отдѣленіи пройдено все по программѣ; въ II отдѣленіи пройдено до именованныхъ чиселъ; въ III отдѣленіи программа окончена; во II и III отдѣленіяхъ уча-

щіеся упражнялись въ численіи на торговыхъ счетахъ; д) *по церковному пѣнію* въ I отдѣленіи учащіеся съ голоса пѣли обычнымъ напѣвомъ въ униссонъ общеупотребительныя молитвы, во II и III отдѣленіяхъ пѣли на два голоса всенощное бдѣніе и литургію; е) *по чистописанію* во всѣхъ отдѣленіяхъ проходило все по программѣ, по руководству Гербача.

5. *Учебники и учебныя пособія* употреблялись слѣдующіе: а) *по Закону Божію* „Наставленіе въ Законѣ Божіемъ“, Прот. П. Смирнова; по этому руководству учащіеся усвоили въ I отдѣленіи преподаваемое со словъ законоучителя, а во II и III отдѣленіи выучивали уроки по книгѣ. Пособіемъ при изученіи свящ. Исторіи Ветхаго и Новаго Завѣта были картины, изд. Фену в К^о; б) *по русскому языку* въ I отдѣленіи употреблялись разнѣзныя буквы и „Книга для чтенія и письменныхъ работъ“ Попова, во II и III отдѣленіи читали по книгѣ Радонежскаго „Сознышко“, при упражненіи учащихся въ грамматикѣ учительница пользовалась книгами: „Азбука Правописанія“ Тихомирова и „Курсы систематическаго диктанта“ Смирновскаго; в) *по церковно-славянскому языку* въ I отдѣленіи читали по книгѣ Ильминскаго; во II отдѣленіи—по часослову; въ III отдѣленіи тоже по часослову и по книгѣ Свирилина: „Чтеніе изъ книгъ Свящ. Писанія Ветхаго и Новаго Завѣта“ и по Евангелію; г) *по численію* употреблялись задачки Гольденберга, Лубенца и торговые счеты; д) *по церковному пѣнію* „Кругъ пѣснопѣній Московской Епархіи“; е) *по чистописанію*—„Прописи“ Пожарскаго и „Руководство къ обученію письму“ В. Гербача.

6. *Библіотека* школы къ концу отчетнаго года заключала въ себѣ 250 названій книгъ въ 920 томахъ. Библіотека эта состоятъ: а) изъ руководствъ и пособій для учителей по элементарному преподаванію, б) изъ учебниковъ и учебныхъ пособій, в) изъ книгъ для дѣтскаго чтенія. Какъ полезное пособіе для законоучителя и учительницы, въ библіотеку школы выписывался журналъ «Церковно-приходская школа».

7. Ученіе въ школѣ въ отчетномъ году началось 25 августа и окончилось 30 мая.

8. Ежедневное распрѣдѣленіе учебныхъ занятій въ школѣ было слѣдующее: предъ началомъ уроковъ была общая молитва для учащихся. Уроки начинались въ 9 ч. утра и продолжались до 1 ч. дня. Ежедневно было 4 урока по три четверти часа каждый

съ промежутками между 1 и 2, 3 и 4 уроками въ четверть часа, а между 2 и 3 въ полчаса. Отъ 1—3 часовъ пополудни назначался промежутокъ для обѣда. Отъ 3—5 часовъ пополудни происходили практическія занятія съ школьниками воспитанницъ училища, состоявшія въ репетированіи пройденнаго на урокахъ. Время этихъ занятій раздѣлялось на три урока, по полчаса каждый, съ промежутками между каждымъ двумя уроками по четверти часа. Каждый урокъ утромъ и послѣ обѣда предварялся и заканчивался молитвою, которую учащіеся читали по очереди.

9. *Практическія занятія воспитанницъ въ школѣ* въ отчетномъ году устроены были слѣдующимъ образомъ: а) ежедневно по 2 воспитанницы каждаго изъ 2-хъ отдѣленій 5 класса присутствовали утромъ на всѣхъ урокахъ законоучителя и учительницы, присматриваясь и прислушиваясь къ тому, какъ должно вестись элементарное преподаваніе, и такимъ образомъ подготавливались къ дѣятельному участию въ преподаваніи по переходѣ въ VI классъ. б) воспитанницы VI класса, приучаясь къ управленію школою, ежедневно по 2 изъ каждаго отдѣленія присутствовали на урокахъ законоучителя и учительницы, помогая имъ въ надзорѣ за учащимися, какъ во время уроковъ, такъ и въ промежуткахъ между ними, раздавали дѣтямъ и собирали отъ нихъ учебныя принадлежности и въ классномъ журналѣ записывали содержаніе каждаго урока; вмѣстѣ съ тѣмъ онѣ по очереди руководили дѣтьми и наблюдали за исполненіемъ заданныхъ имъ самостоятельныхъ работъ въ тѣ часы, когда учительница давала урокъ въ другомъ отдѣленіи; в) для приобрѣтенія навыка въ преподаваніи, воспитанницы VI класса въ послѣобѣденные часы, отъ 3—5 пополудни, репетировали съ дѣтьми уроки, преподаваемые имъ утромъ, занимаясь каждая съ отдѣльною группою въ 3—5 учащихся; такъ какъ для этихъ занятій воспитанницы VI класса были раздѣлены на 6 группъ, то каждая воспитанница участвовала въ этихъ занятіяхъ по одному разу въ недѣлю. Послѣ Рождественскихъ праздниковъ и до конца учебныхъ занятій въ училищѣ во время послѣобѣденныхъ репетиціонныхъ уроковъ воспитанницы VI класса, чередуясь между собою, занимались уже каждая съ цѣлымъ отдѣленіемъ школы; г) вмѣстѣ съ этимъ, начиная съ 2 недѣли Великаго поста, воспитанницы VI класса утромъ давали самостоятельные уроки во всѣхъ отдѣленіяхъ школы по русскому и церковно-славянскому языкамъ и счисленію, для чего подъ руко-

водствомъ учительницы, предварительно составляли и излагали письменно подробный планъ урока. Каждый изъ этихъ уроковъ, по окончаніи его, разбирался учительницею или завѣдующимъ школою.

10. Во всѣ воскресные и праздничные дни школьники, вмѣстѣ съ учительницею и подъ ея надзоромъ, присутствовали при Богослуженіи въ Училищной церкви, а въ Великій постъ тамъ же говѣли и причащались Св. Таянъ.

11. Годичныя испытанія ученикамъ I и II отд. школы производились 4-го мая 1900 г. комиссіею изъ завѣдующаго школою, законоучителя и учительницы. На основаніи этихъ испытаній, а равно и годовыхъ балловъ, переведено изъ I отд. во II отд.—25 учащихся, изъ II отд. въ III—11 учащихся; оставлены на повторительный курсъ по малоуспѣшности и малолѣтству въ I отд.—11 учащихся, во II отд.—14 учащихся и въ III отд.—2 ученика.

12. Испытанія учениковъ III отдѣленія школы на льготу IV разряда по исполненію воинской повинности и ученицъ того же отдѣленія на право полученія свидѣтельства объ окончаніи одноклассной церковно-приходской школы произведены 30 мая 1900 г. комиссіею—изъ предсѣдателя ея, епархіальнаго наблюдателя церковно-приходскихъ школъ, Василя Θεодоровича Давиденко, завѣдующаго школою, священника Іоанна Котова, законучителя школы, священника Михайла Клячнова и учительницы школы Анны Григорьевны Ладенковой. Испытанію подвергались 6 учениковъ и 4 ученицы III отд. и всѣ выдержали испытаніе удовлетворительно, почему и признаны достойными права на полученіе свидѣтельства.

13. Изъ учениковъ и ученицъ I отд. школы признаны достойными награды книгами—10, а изъ II отд.—6. Изъ окончившихъ курсъ удостоены награды похвальными листами 6 учащихся. Эти награды розданы имъ лично Его Преосвященствомъ, Преосвященнѣйшимъ Інокентіемъ, Епископомъ Сумскимъ, 4 іюня на училищномъ актѣ.

14. Учебный годъ закончился благодарственнымъ Господу Богу молебствіемъ, которое 1-го іюня совершилъ законоучитель школы, при чемъ все положенное, подъ руководствомъ воспитанницъ VI класса, пѣли сами школьники.

15. Школа содержится на общія средства Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища со дополненіемъ 500 р., ассигнованныхъ училищнымъ Совѣтомъ при Св. Синодѣ, каковыя деньги идутъ въ уплату жалованья законоучителю и учительницѣ школы.

Давая бесплатное образованіе въ церковномъ духѣ дѣтямъ бѣднѣйшихъ жителей г. Харькова, школа при Харьковскомъ Епархіальномъ женскомъ училищѣ вмѣстѣ съ тѣмъ практически подготавливаетъ воспитанницъ его къ преподаванію въ начальныхъ школахъ епархіи и развиваетъ въ нихъ стремленіе къ этого рода дѣятельности. Цѣлыя сотни окончившихъ курсъ дѣвицъ съ давнихъ лѣтъ состояли и состоятъ учительницами земскихъ школъ Харьковской губерніи, а со времени открытія въ епархіи церковно-приходскихъ школъ многія изъ нихъ подвизались и подвизаются въ этихъ послѣднихъ школахъ.

Въ отчетномъ учебномъ году на учительской службѣ въ церковно-приходскихъ школахъ и школахъ грамоты Харьковской епархіи изъ окончившихъ курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ училищѣ состояло 92 дѣвицы, въ томъ числѣ: въ школахъ церковно-приходскихъ—78, въ школахъ грамоты 14.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Новый министръ народнаго просвѣщенія.—Церковь при Харьковской Николаевской больницѣ.—Церковно-строительное дѣло въ Сябярѣ.—Древній иконописецъ.—Внѣ-богослужебныя собесѣдованія.—О церковныхъ сторожахъ.—Православныя церковныя братства.—Попечительство о воспитательницахъ и учительницахъ въ Россіи.—Новая община сестеръ милосердія.—Достойный похороженіи крестьянскій приговоръ.—Полезное изданіе Императорскаго Россійскаго общества плодводства.

„На особо важную нынѣ должность министра Народнаго Просвѣщенія“ призванъ Государемъ Императоромъ маститый государственный дѣятель, бывший Военный министръ, членъ Государственнаго Совѣта, генераль-адъютантъ Петръ Семеновичъ Ванновскій. Новый министръ Народнаго Просвѣщенія родился 24 ноября 1822 года, образованіе получилъ въ 1 Московскомъ Кадетскомъ Корпусѣ и военную службу началъ прапорщикомъ, 18 лѣтъ отъ роду, въ лейбъ-гвардіи Финляндскомъ полку. Послѣ Венгерскаго похода, за который былъ награжденъ чиномъ штабсъ-капитана, П. С. Ванновскій принялъ участіе въ Крымской компаніи въ отрядѣ генераль-лейтенанта Павлова и въ награду за отличіе получилъ Монаршее благоволеніе и орденъ Св. Владимира 4 ст. съ мечами. Въ 1861 году П. С. Ванновскій произведенъ въ генераль-майоры и назначенъ директоромъ Павловскаго кадетскаго корпуса, потомъ, съ 1863 по 1868 годъ, онъ состоялъ начальни-

комъ Павловскаго военнаго училища. Въ 1868 году онъ былъ переведенъ въ Главное управленіе военно-учебныхъ заведеній для особыхъ порученій и получилъ чинъ генераль-лейтенанта съ назначеніемъ начальникомъ 12 пѣхотной дивизіи, потомъ онъ командовалъ 33-й пѣхотной дивизіей. Въ 1876 году П. С. Ванновскій назначенъ командиромъ 12 армейскаго корпуса, который поступилъ въ составъ дѣйствующей арміи. Съ 27 іюня 1877 года по 24 февраля 1878 генераль Ванновскій исполнялъ должность начальника штаба Рущукскаго отряда, начальникомъ котораго состоялъ Наслѣдникъ Цесаревичъ Александръ Александровичъ. Затѣмъ ему пришлось командовать войсками Восточнаго отряда и по окончаніи войны снова занять должность командира 12 армейскаго корпуса. 22 мая 1881 года генераль-адъютантъ П. С. Ванновскій былъ призванъ на постъ Военнаго министра и почти семнадцать лѣтъ, до 1 января 1898 года, руководилъ сложною и отвѣтственною дѣятельностью Военнаго Министерства. На его долю выпала огромная работа по реорганизаціи нашихъ сухопутныхъ военныхъ силъ и общей системы обороны государства. Патриотическая дѣятельность П. С. Ванновскаго была оцѣнена еще покойнымъ Императоромъ Александромъ III въ Высочайшемъ Рескриптѣ въ день пятидесятилѣтія службы генерала въ офицерскихъ чинахъ. Въ этомъ Рескриптѣ было, между прочимъ, сказано: „Вашъ практическій взглядъ на задачи военнаго дѣла и нужды арміи, ваше заботливое вниманіе къ дѣятельности всѣхъ отраслей военнаго управленія, наше искусное и расчетливое руководство обширными дѣлами военнаго хозяйства, наконецъ, ваши личные неустанные труды и энергіи позволили въ этотъ короткій промежутокъ времени значительно подвинуть впередъ состояніе вооруженныхъ силъ нашихъ и въ особенности боевую ихъ готовность и, что всего утѣшительнѣе, достигнуть серіозныхъ результатовъ, не прибѣгая къ чрезвычайнымъ мѣрамъ и не отягчая государственныхъ средствъ непосильнымъ бременемъ“. Въ 1898 году, оставляя постъ Военнаго министра, генераль-адъютантъ П. С. Ванновскій удостоился получить знаменательный Высочайшій Рескриптъ, драгоценныя слова котораго служатъ наилучшею характеристиккою личности и дѣятельности государственнаго дѣятеля. Въ этомъ Высочайшемъ Рескриптѣ Государю Императору благоугодно было, между прочимъ, высказать П. С. Ванновскому слѣдующее: „При личныхъ съ вами сношеніяхъ въ послѣдніе три года, Я неиз-

мѣнно убѣждался въ прямотѣ и твердости вашего характера, въ правильномъ пониманіи вѣстныхъ государственныхъ интересовъ, въ глубокомъ знаніи всѣхъ деталей порученнаго вамъ спеціальнаго дѣла и въ вашемъ неутомимомъ трудолюбіи. Разставаясь съ вами, какъ съ ближайшимъ сотрудникомъ по дѣламъ спеціально-военнаго управленія, Я, уповаю, что милость Божія позволитъ вамъ, послѣ нѣкотораго отдыха, возстановить ваши силы и здоровье настолько, чтобы вы могли остаться Моемъ полезнымъ содѣйствіемъ и сотрудникомъ въ дѣлахъ высшаго государственнаго управленія, кои Моемъ довѣріемъ будутъ на васъ возлагаемы“. Дѣйствительно, уже въ началѣ 1899 года генераль-адъютантъ П. С. Ванновскій былъ призванъ довѣріемъ Монарха разслѣдовать причины студенческихъ беспорядковъ. Нынѣ П. С. Ванновскій назначенъ на отвѣтственный постъ министра Народнаго Просвѣщенія при особо исключительныхъ обстоятельствахъ, указанныхъ въ Высочайшемъ Рескриптѣ на его имя. «Моск. Вѣд.»

— Попечительнымъ совѣтомъ Харьковской новой городской Николаевской больницы былъ возбужденъ вопросъ объ устройствѣ въ залѣ больницы алтаря для совершенія краткихъ богослуженій для больныхъ. Вопросъ этотъ встрѣтилъ не только полное сочувствіе со стороны епархіальнаго начальства, но и самъ Высокопреосвященный Амвросій, Архіепископъ Харьковскій и Ахтырскій, настолько заинтересовался имъ, что неожиданно посѣтилъ въ субботу на Страстной недѣлѣ Николаевскую больницу, гдѣ былъ принятъ старшимъ врачомъ больницы докторомъ Чеботаревымъ. Затѣмъ при личномъ свиданіи съ городскимъ головою, проф. А. К. Погорѣлко, Его Высокопреосвященство высказалъ желаніе придти на помощь городу матеріально въ постройкѣ отдѣланной церкви для Николаевской больницы и въ пятницу на Святой недѣлѣ ѣздилъ вторично въ больницу въ сопровожденіи городского головы и предсѣдателя Попечительнаго совѣта. Послѣ подробнаго осмотра Его Высокопреосвященствомъ больницы, предложено построить церковь во дворѣ больницы. Церковь будетъ во имя Св. Николая Чудотворца и въ память избавленія Государя Императора Николая Александровича отъ постигшаго Его Величество въ прошломъ году недуга. «Хар. Губ. Вѣд.»

— Государь Императоръ, освѣдомившись изъ всеподданнѣйшаго доклада управляющаго дѣлами комитета Сибирской желѣзной дороги о томъ, что, вслѣдствіе уменьшенія пожертвованій за послѣд-

нее время въ фондъ Имени Императора Александра III, многія церкви, предпріятыя на средства сего фонда въ районѣ Сибирской желѣзной дороги, стоятъ недостроенными, Всемилостивѣйше соизволивъ изъ Собственныхъ средствъ пожертвовать 15000 р. на достройку нѣсколькихъ храмовъ. Эта сумма, Высочайше пожалованная въ минуту крайняго недостатка въ средствахъ церковно-строительнаго фонда, дастъ возможность завершить постройку церквей въ Томской губерніи—въ пос. Ново-Александровскомъ, Полтавкѣ и Николаевскомъ, при озерѣ Старинкѣ, къ Каинскомъ уѣздѣ, гдѣ до сихъ поръ не окончены церкви, заложенные въ память Императора Александра II и Императрицы Маріи Александровны, а также окончить сооруженіе церкви въ пос. Ново-Никольскомъ, въ Маріинскомъ уѣздѣ той же губерніи. Такимъ образомъ, благодаря щедрости Государя, окончаніе церквей въ Томской губерніи обезпечено. Но не въ такомъ положеніи окажется церковное строительство въ Tobольской губерніи или въ Акмолинской области, если только не найдутся благодѣтели, которые пожелаютъ послѣдовать примѣру великодушнаго Монарха и окажутъ достаточную матеріальную помощь, чтобы достроить и тамъ неоконченныя церкви. Изъ такихъ церквей, прежде всего, можно указать въ Tobольской губерніи на церковь св. Сѹмеона Богопріимца въ пос. Шаблыкннскомъ, а также на церковь св. Пелагіи въ пос. Царскіе-Колодцы. Недостроена еще церковь въ пос. Нпкольскомъ въ честь Воскресенія Христова. За двѣнадцать—пятнадцать тысячъ эти церкви (всѣ три каменные) можно было бы совершенно окончить къ великой радости мѣстныхъ переселенцевъ, которые, по бѣдности, особенно въ нынѣшнее, голодное для нихъ время, не въ силахъ сами вести постройки дальше. Для успѣшнаго веденія церковно-строительнаго дѣла въ Акмолинской области также понадобится весной не менѣе 15000 р. Эти деньги нужны, прежде всего, чтобы окончить церкви въ пос. Черныговскомъ и Ново-Покровскомъ—въ честь Воскресенія Христова—и выстроить при нихъ школы. Кромѣ того, цѣлый рядъ церквей въ области нуждается въ небольшой дополнительной отдѣлкѣ, чтобы быть освященными и чтобы въ нихъ могло совершаться богослуженіе. Недалека уже весна, когда начнутся стровтельные работы; потому особенно желательно, чтобы средства фонда Имени Императора Александра III пополнились пожертвованіями теперь же и пополнились настолько, чтобы покрыть хотя бы большую часть необходимыхъ рас-

ходовъ. Пожертвованія въ фондъ Имени Императора Александра III принимаются въ Канцеляріи Комитета Министровъ (Маріинскій дворецъ).
«Моск. Цер. Вѣд.».

— Въ происшедшемъ 27 марта засѣданіи Императорскаго Московскаго Археологическаго Общества А. И. Успенскій сообщилъ по вновь найденнымъ въ бывшемъ архивѣ Оружейной Палаты и изслѣдованнымъ имъ, единственнѣйшѣмъ сохранившимся до нашего времени древнимъ актамъ, докладъ о Государевѣ иконописцѣ грекѣ Апостолѣ Юрьевѣ.—Въ царствованіе Алексѣя Михайловича среди царскихъ иконописцевъ одно изъ видныхъ мѣстъ занималъ грекъ Апостолъ Юрьевъ. Въ Государевомъ оружейномъ приказѣ въ то время работало не мало иностранныхъ художниковъ,—были тутъ армяне (напр., Ив. Богдан. Салтановъ), поляки (Станиславъ Лопуцкій), греки и др. А. Юрьевъ былъ родомъ изъ Аевны. Приѣхалъ онъ въ Москву 26 декабря 1659 г. изъ Молдовалахіи. „По твоему Великаго Государя указу, пишетъ А. Юрьевъ въ своей челобитной Государю, и по грамотѣ при Никонѣ патріархѣ въ Молдавской и Волоской землѣ велѣно выслать къ тебѣ, Великому Государю, къ Москвѣ—насъ иконописцевъ добрыхъ; и насъ, Государь, иконописцевъ обрѣлось въ той землѣ три человекъ“.—Не имѣя денегъ на проѣздъ до Москвы эти иконописцы заняли у гречанъ, торговыхъ людей, 100 ефимковъ и пустились въ дальній путь. Не легка была эта дорога: на ней оба товарища А. Юрьева умерли. „И судомъ, Государь, Божиимъ, говоритъ Юрьевъ,—тѣхъ моихъ дву товарищевъ на дорогѣ не стало“. По своемъ приѣздѣ въ Москву, А. Юрьевъ вмѣстѣ съ другими приѣзжими грекамъ представлялся Государю, „Царской Свѣтлости очи видѣлъ и у руки былъ“. Въ Посольскомъ Приказѣ Юрьевъ заявилъ, „что приѣхалъ къ Великому Государю послужити на время иконнымъ письмомъ. И Великій Государь-Царь... указалъ того иконописца отослать изъ Посольскаго Приказа въ Оружейный Приказъ“. Завѣдывавшій Оружейнымъ Приказомъ окольничій и оружейничій Богданъ Матвѣевичъ Хитрово, принявъ Юрьева въ Оружейный Приказъ, велѣлъ ему 9 января 1660 г. написать три иконы: „Спасовъ образъ Вседержителя на Престолѣ, Покровъ Пречистыя Богородицы и Преображеніе Господа нашего Иисуса Христа“. 11 января А. Юрьевъ приступилъ къ работѣ, причемъ ему было отведено помѣщеніе на Патріаршемъ дворѣ въ палатахъ и назначено содержаніе—„поденнаго корму по десяти денегъ на день, да вина съ кружечнаго

двора по 3 чарки, да по 2 кружки пива, да меду по кружкѣ“. Изъ найденныхъ документовъ видно, что А. Юрьевъ во время иконописныхъ работъ до 1666 года подавалъ цѣлый рядъ челобитныхъ, испрашивая въ нихъ разныхъ царскихъ милостей. Большинство этихъ челобитныхъ были удовлетворены. 27 марта Государь, во время пришествія своего въ Оружейный Приказъ, обратилъ вниманіе на произведеніе кисти Юрьева и указалъ взять: „въ Верхъ, за собою, Великимъ Государемъ“, написанные Апостоломъ иконы. Кромѣ того, Юрьевымъ были написаны: иконы Евстаѳія Плакиды, Спасовъ образъ Сѣдящаго на престолѣ, по сторонамъ Пречистой Богородицы да Предтечи Іоанна, затѣмъ стѣнное письмо въ Оружейной Палатѣ и въ Набережныхъ хоромахъ, прописалъ золотомъ одно евангеліе на престольное и другое въ хоромы къ Государынѣ Царевнѣ и Великой Княжнѣ Иринѣ Михайловнѣ. Въ 1661 году Апостолъ Юрьевъ работаетъ въ Серебряной палатѣ „всякое Государево дѣло“. Въ 1663 и 1664 гг. онъ расписывалъ разными красками дrevки для знаменъ и кіотъ въ Успенскій большой соборъ въ иконѣ Св. Николая Чудотворца, „что противъ Царицына мѣста“ и пр. Между найденными документами сохранилась интересная и весьма важная „роспись, гдѣ что иконнаго дѣла и стѣннаго писалъ“ Апостолъ Юрьевъ,—между прочимъ, въ Новодѣвичьемъ монастырѣ, въ саду у Великаго Государя, въ Успенскомъ Большомъ соборѣ, у Троицы на рву—Василія Блаженнаго соборѣ, въ столовой царской палатѣ, въ Измайловѣ—въ церкви на Ивановской пустоши и во многихъ другихъ мѣстахъ. Послѣ 1666 года имя Апостола Юрьева въ документахъ Оружейной Палаты не встрѣчается; куда дѣвался А. Юрьевъ, попавшій въ опалу, и что съ нимъ случилось,—неизвѣстно. Возникаетъ самый главный вопросъ: какія произведенія висти Юрьева уцѣлели до нашего времени? Къ сожалѣнію, за недостаткомъ точныхъ данныхъ, весьма затруднительно принять ему хотя бы одну какую-либо изъ иконъ. Первые образцы письма Юрьева изъ царскихъ хоромъ неизвѣстно куда попали. Во время пожара 1737 года погибли работы Апостола Юрьева въ Покровскомъ Василія Блаженнаго соборѣ, въ набережныхъ хоромахъ, въ Оружейномъ Приказѣ и пр.; церковь Благовѣщенія на Арбатѣ, въ которой онъ работалъ, въ настоящее время не существуетъ. Въ Новодѣвичьемъ монастырѣ въ трапезной церкви за слоями бѣлилъ и красокъ позднѣйшаго времени, можетъ быть, и скрываются работы Юрьева. Докладчикъ возлагаетъ послѣднія на-

дежды найти иконы греха Апостола Юрьева въ церкви Ивановской пустоши села Измайлова, которую и предполагаетъ детально осмотрѣть. «Моск. Вѣд.»

— Многія знанія потребныя для народа, не могутъ быть переданы съ церковной кафедръ, такъ какъ тѣсныя рамки церковнаго поученія не дозволяютъ говорить обо всемъ съ должной потребностію и полнотою. Между тѣмъ жажда народа слышать и знать о предметахъ вѣры и жизни въ настоящее время очень велика и уже одно это вызываетъ настоятельную потребность въ расширеніи сферы церковной проповѣди еще внѣ-богослужебными религіозно-нравственными чтеніями и собесѣдованіями. Удовлетвореніе духовнымъ запросамъ мысли и званія нашего простого народа путемъ веденія внѣ-богослужебныхъ чтеній, полезное само по себѣ, весьма полезно, между прочимъ, и въ томъ отношеніи, что является наилучшимъ средствомъ для отвлеченія народа въ праздничные дни отъ разгула и увеселеній, не согласныхъ съ требованіями нравственной жизни. Въ настоящее время, въ виду несомнѣнной пользы для народа отъ внѣ-богослужебныхъ собесѣдованій, многія епархіальныя начальства обратили на нихъ особенное вниманіе, заботясь о повсемѣстномъ введеніи означенныхъ чтеній и собесѣдованій въ предѣлахъ своихъ епархій. Думается, впрочемъ, что ревностные пастыри, и помимо напоминаній и предложеній со стороны своихъ начальствъ, позаботятся о введеніи въ своихъ приходахъ внѣ-богослужебныхъ чтеній—вездѣ, гдѣ она еще почему-либо не введены,—въ томъ справедливомъ соображеніи, что устройство внѣ-богослужебныхъ собраній съ чтеніями и бесѣдами представляется, кромѣ указанной пользы, однимъ изъ наилучшихъ средствъ для просвѣщенія темной народной среды и нравственнаго воспитанія ея. Въ нѣкоторомъ отношеніи внѣ-богослужебныя бесѣды пастыря съ своими прихожанами имѣютъ даже преимущество предъ бесѣдами церковными, произносимыми за богослуженіемъ: на этихъ бесѣдахъ для пастыря представляется возможность имѣть и больше время для проведенія въ систематическомъ порядкѣ программы чтеній, и большую свободу при выборѣ предметовъ этихъ чтеній. Да и сами слушатели на внѣ-богослужебныхъ собраніяхъ поставлены бывають въ очень благоприятныя условія въ отношеніи къ усвоенію предполагаемаго на этихъ собраніяхъ ученія, потому что есть полная возможность для каждаго изъ нихъ не быть только пассивнымъ слушателемъ, но—дѣятельнымъ участникомъ въ бе-

сѣдахъ съ своимъ пастыремъ, напр., въ тѣхъ случаяхъ, когда приходится обсуждать, путемъ взаимныхъ вопросовъ и отвѣтовъ, все то, что вызываетъ недоумѣніе или особый интересъ въ самихъ слушателяхъ. Большая или меньшая полнота и разнообразіе программы предметовъ вѣд-богослужебныхъ религіозно-нравственныхъ чтеній зависитъ, конечно, отъ степени усердія лекторовъ-пастырей. Но было бы очень желательно чтобы въ эту программу входили слѣдующіе предметы: 1) Священная исторія Ветхаго и Новаго завѣта. Изложеніе священной исторіи всего лучше передавать преимущественно библейскимъ языкомъ. Духъ языка священныхъ писателей настолько сроденъ и понятенъ нашему народу, что не можетъ быть никакого сомнѣнія въ томъ, что передача исторіи какъ Ветхаго, такъ и Новаго завѣта языкомъ Библии не можетъ быть затруднительна для пониманія народа. Излагая въ такомъ видѣ свящ. исторію, лекторъ, гдѣ встрѣтится надобность, представить, своимъ слушателямъ и изъясненіе наиболѣе затруднительныхъ для пониманія мѣстъ библейскаго текста, особенно если таковыя имѣютъ въ какомъ либо отношеніи важность для православнаго христіанина. Передача священной исторіи преимущественно библейскимъ языкомъ и даже прямо по Библии рекомендуется въ цѣляхъ ознакомленія народа съ книгами св. Писанія, каковое знакомство необходимо для всякаго христіанина, особенно въ настоящее время,—въ виду распространенія у насъ многоразличныхъ сектъ, ложно толкующихъ это св. Писаніе съ цѣлью обоспованія на немъ своихъ лжеученій. Да и въ цѣляхъ чисто дидактическихъ, по нашему крайнему разумѣнію, такой способъ изложенія священной исторіи долженъ считаться наилучшимъ: языкъ богодухновенныхъ писателей настолько простъ и удобопонятенъ для всякаго читателя, что мы не найдемъ никакого другого языка, который бы могъ выдержать сравненіе съ нимъ въ этомъ отношеніи. А богатство поэтическихъ формъ этого языка, необычайная красота, образность и сила выраженія его способствуютъ еще болѣе усвоенію содержанія Библии, при изученіи ея (конечно, главнѣйшихъ отдѣловъ ея) тѣмъ методомъ, который рекомендуется здѣсь. 2) Исторія христіанской церкви (важнѣйшія событія) съ первыхъ временъ распространенія христіанства. 3) Исторія Русской церкви. 4) Объясненіе богослуженія, таинствъ и обрядовъ Православной церкви. Выполненіе указанной программы слѣдуетъ вести систематически. Само собою

разумѣтся, ничто не мѣшаетъ пастырю-руководителю внѣ богослужебныхъ собраній и чтеній внести въ программу, помимо указанныхъ предметовъ, и другіе, сообразно требованію обстоятельствъ и тѣмъ или инымъ запросамъ со стороны самихъ слушателей. Такъ, пастырь можетъ съ пользою для своихъ прихожанъ предлагать ихъ вниманію и такія бесѣды, которыя бы давали имъ знанія общеобразовательнаго характера, а также спеціальныя, примѣнительныя къ быту простого народа. Но особенно желательными являются такія бесѣды, которыя имѣютъ прямое отношеніе къ нѣкоторымъ печальнымъ явленіямъ въ народной жизни. Къ числу такихъ явленій можно, напр., отнести нашъ недугъ—пьянство, этотъ губительный порокъ, деморализующее вліяніе котораго на нашъ особенно простой народъ трудно даже и взвѣсить, не говоря уже о томъ вредѣ, какой причиняется имъ матеріальному благосостоянію. Пьянство—это страшная язва, разъѣдающая нравственный организмъ пащего крестьянина и губящая и безъ того скудное до убожества народное хозяйство. Отсюда ясно, что нашимъ сельскимъ пастырямъ, наравнѣ съ другими дѣятелями, слѣдуетъ бороться съ этою язвою всѣми силами, находящимися въ ихъ распоряженіи. Они должны, во чтобы то ни стало, заботиться не только объ уменьшеніи пьянства въ предѣлахъ своихъ приходоу, но и о совершенномъ прекращеніи его. И какъ нв трудно это дѣло, но ревностные пастыри нерѣдко достигаютъ цѣли въ своихъ благородныхъ стремленіяхъ къ охраненію народа отъ всѣхъ золъ пьянства. Примѣръ такихъ пастырей можетъ служить опроверженіемъ мнѣнія, что будто нашъ народъ бываетъ очень настойчивъ въ удержаніи своихъ дурныхъ наклонностей. Нѣтъ. Подъ вліяніемъ добрыхъ совѣтовъ и основательныхъ разъясненій сущности дѣла, народъ всегда способенъ стать выше своихъ наклонностей и привычекъ, хотя бы напр. привычки къ пьянству. Едва ли нужно говорить, какую громадную пользу—нравственную и матеріальную—принесетъ тотъ пастырь, который захочетъ и съумѣетъ что нибудь сдѣлать для своего прихода въ указанномъ отношеніи и какъ будетъ благодарна ему его паства, когда она увидитъ всѣ добрые результаты пастырской дѣятельности въ этомъ направленіи. Есть и другія стороны въ народной жизни, которыя также могутъ и должны быть предметомъ пастырскихъ бесѣдъ на внѣ богослужебныхъ чтеніяхъ. Такова, напр., сильно укоренившаяся въ народѣ и извѣст-

ная всѣмъ привычка сквернословія. Намъ кажется, что мы слишкомъ равнодушно относимся къ этому столь развитому въ средѣ простого народа пороку и что тѣ, на обязанности которыхъ лежать прямой долгъ нравственнаго воспитанія народа, недостаточно проявляютъ энергіи въ искорененіи грубѣйшаго порока сквернословія. Правда, пастыри наши въ своихъ церковныхъ поученіяхъ, касаясь этого предмета, выясняютъ предъ народомъ грѣховность брани вообще и особенно сквернословія. Но этого недостаточно. Сильное зло, подобно застарѣлой болѣзни, требующей упорнаго лѣченія, нужно искоренять болѣе настойчивымъ образомъ, чѣмъ это дѣлается. Самымъ лучшимъ средствомъ въ этомъ случаѣ могутъ послужить тѣ же внѣ-богослужебныя бесѣды, дающія пастырю возможность не разъ и не два, а многократно обращать вниманіе пасомыхъ на несовмѣстимость съ требованіями доброй нравственности и житейскаго благоприличія привычки сквернословить. Само собою разумѣется, что выборъ предметовъ, которые могутъ составлять содержаніе пастырскихъ бесѣдъ на внѣ-богослужебныхъ чтеніяхъ, опредѣляется лучше всего особенностями бытовыми и религіозно-нравственнымъ состояніемъ того или иного прихода. Пастырь, внимательно слѣдящій за этими особенностями и состояніемъ своихъ пасомыхъ, всегда будетъ знать, на что по-преимуществу онъ долженъ обратить вниманіе въ своей просвѣтительной дѣятельности. Такъ, если, напр., въ данномъ приходѣ замѣчается уклоненіе отъ союза съ нашей Православною Церковью въ сторону раскола или сектантскихъ заблужденій, долгъ пастыря будетъ—направлять свою просвѣтительную дѣятельность преимущественно къ выясненію предъ прихожанами тѣхъ сторонъ ученія Православной Церкви, которыя становятся камнемъ преткновенія для заблуждающихся. Много можетъ сдѣлать пастырь въ дѣлѣ просвѣщенія народа при помощи проповѣди и бесѣдъ по тѣмъ предметамъ знанія, которые наиболѣе важны и необходимы. Но потребность знанія во всякомъ вообще здоровомъ (въ духовномъ отношеніи) человѣкѣ настолько сильно вложена, что получаемыя имъ знанія никогда не могутъ удовлетворять вполне: всегда въ немъ будетъ проявляться желаніе знать все больше и больше. Отсюда понятно, что просвѣтительная дѣятельность пастыря не можетъ ограничиваться лишь проповѣдію и такъ называемыми внѣ-богослужебными чтеніями и бесѣдами. Среди членовъ того или другого прихода всегда могутъ найтись такіе, которые захо-

тять имѣть не только эти знанія, сообщаемыя имъ путемъ проповѣди и чтеній на внѣ-богослужебныхъ собраніяхъ, но и другія — такія, которыя пастырь не находитъ возможности предлагать всей вообще массѣ или по неподготовленности ея и по недостатку развитія, или по неимѣнію времени говорить обо всемъ, что захочетъ знать каждый въ отдѣльности. Можно ли идти на встрѣчу подобнымъ лицамъ въ ихъ стремленіи къ знанію и что долженъ сдѣлать для нихъ пастырь въ этомъ случаѣ? Можно и воишь достигнимо, но при единственномъ условіи: если пастырь позаботится объ устройствѣ церковно-приходской бібліотеки, предоставивъ пользоваться ею безплатно всякому, кто будетъ въ ней нуждаться. Едва-ли нужно говорить о томъ, какую великую службу можетъ сослужить дѣлу народнаго просвѣщенія въ духѣ православной церкви церковно-приходская бібліотека въ томъ случаѣ, если она будетъ хорошо составлена и заинтересуетъ собою читателей. Такая бібліотека можетъ служить незамѣнимой помощницей для пастыря въ его заботахъ о религіозно-нравственномъ образованіи и воспитаніи народа. И будетъ, поэтому, очень прискорбно, если пастырь не приметъ на себя труда по заведенію бібліотеки, преграждая тѣмъ самымъ доступъ для своей паствы къ ознакомленію съ хорошей и полезной для нея книгой. Что касается другого вопроса: гдѣ взять средства, необходимыя для того, чтобы имѣть возможность завести надлежаще составленную, — разнообразную по содержанію и достаточно богатую по количеству книгъ, — бібліотеку, то этотъ вопросъ, какъ кажется, всегда можетъ быть удачно разрѣшенъ, если пастырь обратится за изысканіемъ средствъ къ самимъ прихожанамъ, пригласивши ихъ къ добровольнымъ пожертвованіямъ на этотъ предметъ. Какъ ни бѣденъ нашъ народъ, но онъ всегда отзывчивъ на доброе дѣло. Пусть эти пожертвованія будутъ копѣечныя: все-таки изъ копѣекъ мало-по-малу составятся рубли, если не въ одинъ годъ, то — въ два-три. При значительной бѣдности прихожанъ, можетъ оказать денежную помощь или церковь, если она имѣетъ излишнія средства, или, наконецъ, добрые благотворители изъ другихъ приходоѡ. Дѣло пастыря въ данномъ случаѣ — найти такихъ благотворителей и умѣть расположить ихъ къ пожертвованіямъ на означенный предметъ.

«Ворон. Епарх. Вѣд.»

— Въ дѣлѣ благоустройства церковно-приходской жизни отвѣтственнымъ лицомъ въ глазахъ начальства и общества является

почти всегда священникъ. И хотя при каждой приходской церкви причтъ состоитъ не изъ одного священника, такъ какъ каждый приходскій священникъ имѣетъ по крайней мѣрѣ одного псаломщика, а во многихъ приходяхъ есть и діаконъ, но эти низшіе члены причта, по какому то недоразумѣнію, обыкновенно не считаются у насъ отвѣтственными за этотъ или другой беспорядокъ въ приходѣ и опущеніе по церкви. Ненормальность такого положенія дѣла понятна сама собою и въ послѣднее время низшіе члены причта, какъ ближайшіе помощники священника, стали привлекаться къ болѣе существенному и дѣятельному участию въ церковно-приходской жизни. Но въ приходяхъ при церквахъ есть еще и служительскія должности, замѣщаемыя по найму или по выбору лицами, которыя являются отвѣтственными прежде всего предъ священникомъ, по указаніямъ котораго они проходятъ службу, и за исправность которыхъ отвѣтственность ложится всецѣло на священника. Такова должность церковныхъ сторожей. Въ сельскихъ приходяхъ сторожевую службу обыкновенно несутъ избираемые изъ среды прихожанъ крестьяне. Сроки службы избираемыхъ бываютъ неодинаковы: иногда одно лицо избирается на цѣлый годъ, а иногда на одинъ годъ избирается два и даже три человѣка, которые служатъ при церкви или чередуясь понедѣльно, или же каждый отбываетъ сряду весь падающій на его долю срокъ въ 4—6 мѣсяцевъ. Этотъ обычный въ небольшихъ и бѣдныхъ приходяхъ порядокъ отбыванія сторожевой службы при церквахъ долженъ быть признанъ по меньшей мѣрѣ неудобнымъ и для дѣла вреднымъ. Приходскимъ священникамъ такой порядокъ почти всегда приноситъ много хлопотъ и непріятностей. Главное неудобство его въ томъ, что выборы отъ общества для сторожевой службы при церквахъ лица, чувствуя свою независимость отъ священника, почти всегда бываютъ невнимательны и нерадивы къ своимъ обязанностямъ. Нужно замѣтить, что выборы церковныхъ сторожей производятся прихожанами почти всегда, хотя и вопреки закону, не только безъ участія, но и безъ согласія на то приходскихъ причтовъ, и послѣдніе узнаютъ о состоявшихся выборахъ лишь изъ сообщеній волостныхъ и сельскихъ властей. При томъ же прихожане, руководясь при выборѣ церковныхъ сторожей не выгодами церкви, а мотивамъ иной разъ совершенно посторонними, мірскими, назначаютъ на эту службу людей часто совсѣмъ неподходящихъ и непрігодныхъ для нея, а главное—связанныхъ веденіемъ домашняго хозяйства, какъ напр.

въ тѣхъ случаяхъ, когда въ церковные сторожа избираются одинокіе въ семьѣ работники. Такіе сторожа обыкновенно рано утромъ покидаютъ церковную сторожку и лишь позднимъ вечеромъ возвращаются въ нее, проводя день за своими крестьянскими работами, и такимъ образомъ храмъ остается въ теченіе дня безъ всякаго присмотра. А между тѣмъ извѣстно, что въ большей части случаевъ причиною пожаровъ приходскихъ храмовъ являются именно отлучки отъ храма церковныхъ сторожей. И если священнику понадобится сторожъ, то онъ вынужденъ бываетъ прежде всего разыскивать его по цѣлымъ часамъ, отрывая для этого отъ дѣла свою прислугу, или же лично исполнять его обязанности—звонить напр. къ вечернѣ или по умершемъ въ приходѣ. Заявлять о неисправности сторожа, сельскимъ властямъ для священника бываетъ не всегда удобно и въ большинствѣ случаевъ бесполезно: выборный сторожъ обыкновенно оправдывается тѣмъ, что ему изъ—за службы при церкви нѣ бросать же все свое крестьянское хозяйство, особенно въ лѣтнее время, что съ одной стороны справедливо, а сельскія власти по тѣмъ же побужденіямъ, а еще чаще потому только, что самое дѣло ихъ мало интересуется, жалобу священника почти всегда оставляютъ безъ вниманія и удовлетворенія, и послѣднему волей-неволей приходится мириться съ тѣми сторожами, какихъ дадутъ имъ прихожане. Послѣдствіемъ такихъ условій сторожевой службы является, во первыхъ, то, что церковные сторожа, при частой ихъ смѣнѣ, бываютъ почти всегда незнакомы со своими обязанностями, отъ чего при богослуженіяхъ постоянно производятъ путаницу и замѣшательства, затрудняя этимъ священнику сосредоточенное и благоговѣйное совершеніе богослуженія. Во вторыхъ, приходскимъ священникамъ почти сплошь приходится приучать вновь поступающихъ сторожей къ ихъ обязанностямъ при богослуженіяхъ, что весьма неудобно, особенно во время совершенія литургій, когда священнику бываетъ не до того, чтобы постоянно обращаться къ сторожу съ тѣми или другими указаніями и разъясненіями; не всегда удобно дѣлать это и занятому своимъ дѣломъ псаломщику, особенно въ тѣхъ церквахъ, гдѣ онъ одинъ. Наконецъ, при частой смѣнѣ сторожей, трудно поддерживать въ храмѣ даже чистоту и порядокъ: на что уже кажется это не хитрое дѣло, но и къ нему непривычные крестьяне рѣдко бываютъ способны, и священнику иной разъ приходится личнымъ трудомъ замѣнять церковную прислугу. Къ сожалѣнію современ-

ные псаломщики подобныхъ обязанностей за собою обыкновенно не признаютъ. Но самое непріятное и потому нежелательное явленіе въ службѣ церковныхъ сторожей по выбору составляетъ то, что выборные отъ общества сторожа, какъ независимые по своему положенію отъ приходскихъ священниковъ, не могутъ быть удаляемы и замѣняемы другими лицами по усмотрѣнію священника, хотя бы они и оказались неисправными и непригодными для дѣла. Очевидныя неудобства сторожевой службы при церквахъ по выбору признаются даже въ нѣкоторыхъ приходскихъ обществахъ, на что указываетъ существующій въ такихъ приходахъ порядокъ выбора въ церковные сторожа состоятельныхъ и даже богатыхъ людей. Это условіе выбора (матеріальная обезпеченность) нельзя не признать очень удобнымъ, потому что состоятельные люди лично не несутъ сторожевой службы, а предоставляютъ приходскому причту, по его усмотрѣнію, нанимать на службу взамѣнъ ихъ другихъ лицъ, каковымъ избираемые и выплачиваютъ отъ себя условленную при наймѣ плату за службу. Причтъ въ такихъ случаяхъ старается, конечно, нанимать въ сторожа ежегодно однихъ и тѣхъ же лицъ, а такія лица, благодаря иногда довольно продолжительной своей службѣ, успѣваютъ обыкновенно очень хорошо ознакомиться со всѣми обязанностями церковнаго сторожа, могутъ быть вполне испытанными по ихъ усердію и благонадежности и въ нѣкоторыхъ случаяхъ замѣнять даже псаломщиковъ. Опытъ показываетъ, что для сторожевой службы особенно пригодными оказываются, запасные рядовые, или отставные солдаты, какъ люди въ крестьянской средѣ наиболѣе знакомые съ дисциплиной, приученные уже къ аккуратности, въ большинствѣ случаевъ исполнительные и, наконецъ, не связанные домашнимъ хозяйствомъ, а иногда и семьей. Но такъ какъ и при этомъ условіи, не смотря на всѣ его выгоды и удобства, бываетъ иногда нежелательное вліяніе тѣхъ выборныхъ изъ крестьянъ, на средства и въ замѣнъ которыхъ причтъ нанимаетъ по своему усмотрѣнію другихъ лицъ, то достиженіе полной исправности и порядка въ исполненіи сторожами своей службы возможно лишь въ томъ случаѣ, когда сторожа, смѣнясь черезъ болѣе или менѣе продолжительные сроки, будутъ зависими только отъ причта. А для этого необходимо, чтобы они, заинтересованные службою матеріально, и самую плату за свою службу получали отъ причта же. Вопросъ только въ томъ, изъ какихъ источниковъ можетъ получаться эта плата? Что касается большихъ

и состоятельныхъ приходовъ, то тамъ этотъ вопросъ разрѣшается легко, такъ какъ церкви безъ затрудненія могутъ уплачивать вознагражденіе сторожамъ изъ собственныхъ средствъ, но рассчитывать на церкви въ приходахъ малыхъ и бѣдныхъ, конечно, нельзя, въ виду неизмѣннаго многими церквами средствъ для этого. Единственнымъ источникомъ средствъ для найма церковныхъ сторожей въ такихъ приходахъ, по справедливости, должны служить общества прихожанъ, взамѣнъ чего они освободились бы отъ несенія сторожевой службы натурою. На наемъ церковнаго сторожа требуются небольшія средства: въ сельскихъ приходахъ рублей за 50.—60 годовой платы не трудно найти для сторожевой службы порядочнаго человѣка, что не можетъ быть особенно тяжелымъ даже и для малыхъ приходовъ. Въ бѣдныхъ приходахъ можно пожалуй и ограничиться однимъ наемнымъ сторожемъ, остальные же, если бы въ нихъ явилась необходимость, могли бы оставаться выборными, которымъ, какъ неполучающимъ платы, можно позволить отлучаться днемъ на свои крестьянскія работы, такъ какъ въ теченіе дня при церкви вполнѣ достаточно и одного постояннаго человѣка. Такимъ образомъ приходскимъ священникамъ, чтобы избавиться отъ хлопотъ и непріятностей, необходимо озаботиться введеніемъ въ своихъ приходахъ платной сторожевой службы, въ чемъ должны помочь имъ в мѣстные благочинные, такъ какъ только въ такомъ случаѣ возможно достигнуть исправности и порядка въ исполненіи сторожами своей службы. При условіи наемной сторожевой службы приходскіе причты во всякое время имѣли бы возможность удалить со службы лицъ нерадивыхъ, неспособныхъ и вообще почему-либо несоотвѣтствующихъ своему назначенію, достигнуть же этого при условіяхъ сторожевой службы по выборамъ бываетъ, какъ мы видѣли, весьма трудно, а иногда и совсѣмъ невозможно. «Рук. для сел. наст.».

— Въ минувшемъ декабрѣ Кишиневское православное Христорождественское братство праздновало первую годовщину своей дѣятельности. Какъ видно изъ отчета, главнѣйшими цѣлями братства были: религіозно-нравственное просвѣщеніе народа въ духѣ Православной церкви, а также ослабленіе и искорененіе духовными мѣрами раскола и сектантства въ предѣлахъ епархіи. Братствомъ учреждена въ Кишиневѣ бібліотека изъ книгъ, брошюръ и листовъ религіозно-нравственнаго и полемическаго содержанія, въ количествѣ 9.996 экземпляровъ. Кромѣ того, совѣтомъ братства

выписаны для библіотеки при ново-нямецкомъ монастырѣ книги, брошюры, иконы, образки и крестки на 900 рублей. Совѣтъ озаботился также устройствомъ религіозно-нравственныхъ чтеній и бесѣдъ въ приходахъ епархіи. Въ концѣ отчетнаго года братство предприняло изданіе религіозно-нравственныхъ листковъ, съ переводомъ на молдавскій языкъ. Въ дѣлѣ противо-расколо-сектантской миссіи въ епархіи совѣтъ братства заботился о направленіи дѣятельности миссіонеровъ, разсматривалъ ихъ донесенія и заявленія, выписывалъ богослужебныя книги единовѣрческой печати, а также книги, брошюры и листки полемическаго содержанія, снабжая ими приходы съ раскольническимъ населеніемъ. «Прав. Вѣстн.».

— Въ Москвѣ 6 февраля Кирилло-Меодіевское Братство торжественно праздновало пятнадцатую годовщину своего существованія. По этому поводу утромъ въ Сергіевской церкви, что въ Рогожской, была отслужена панихида по почившимъ членамъ Братства. Затѣмъ слѣдовала литургія, которую совершалъ преосвященный Парѣеній, епископъ Можайскій, въ сослуженіи архимандритовъ—Трифона, Сергія и Никона, протопресвитера В. С. Маркова и другаго духовенства, при пѣніи учителей и учительницъ церковно-приходскихъ школъ. Въ концѣ литургіи настоятель Александро-Невскаго храма, при Центральной пересыльной тюрьмѣ, священникъ І. И. Фудель, произнесъ назидательное слово. Слѣдовавшее затѣмъ молебствіе также совершено преосвященнымъ Парѣеніемъ, соборнѣ. Въ храмѣ присутствовало много молящихся. Послѣ богослуженія въ Сергіевской аудиторіи подъ предсѣдательствомъ преосвященнаго Парѣенія и въ присутствіи преосвященнаго Наѳанаила состоялось годовичное собраніе членовъ Братства, открывшееся кѣніемъ: «Днесъ благодать Святаго Духа насъ собра». Затѣмъ были прочитаны отчеты о дѣятельности Братства. Братство продолжало ревностно и неуклонно стремиться къ осуществленію поставленной задачи по распространенію религіозно-нравственнаго просвѣщенія среди народа. Труды совѣта Братства раздѣляли 15 уѣздныхъ отдѣленій, въ составѣ Братства насчитывается 35 почетныхъ членовъ, 500 дѣйствительныхъ и 600 соревнователей. Въ отчетномъ году вновь были открыты три двухклассныя школы, 61 одноклассныя (въ томъ числѣ 18 въ Москвѣ) и 18 школъ грамоты, новыхъ школьныхъ зданій построено 31. Къ началу текущаго года въ вѣдѣніи Братства состояло: 6 школъ второклассныхъ, 18 двухклассныхъ, 431 одноклассныхъ и 62 школы гра-

моты, а всего 527 школъ. Воскресныхъ школъ было 12, изъ нихъ 6 открыты въ мннувшемъ году. Въ теченіе года Совѣтъ Братства разрѣшилъ устройство религіозно нравственныхъ чтеній съ тѣневыми картинами въ 17 пунктахъ, бібліотекъ-читаленъ было открыто 5. Во всѣхъ школахъ Братства занимались 534 законоучителя и 728 лицъ учительскаго персонала, не считая 67 учителей пѣнія и 14 учительницъ руководяія. Шестдесятъ пять лицъ несутъ труды учительства бесплатно, 50 получаютъ отъ 100 р. въ годъ, 117—отъ 100 до 200 р., 294 лица—отъ 200 до 300 р. и 70 человекъ получаютъ свыше 300 р. Въ двухклассныхъ школахъ окончило курсъ ученія 154 человекъ и въ одноклассныхъ — 2.315 мальчиковъ и дѣвочекъ. Второклассныя школы выпустили 22 учениковъ. Изъ суммъ Братства на содержаніе школъ было израсходовано 32.372 руб. Крупное пожертвованіе Братство получило изъ средствъ покойной благотворительницы А. К. Медвѣдниковой, а именно: 34.264 р. на устройство новыхъ школьныхъ зданій и на ремонтъ старыхъ. Отъ А. Г. Сытовой поступило 14.100 р. на содержаніе имѣющей быть открытою школы въ селѣ Тарычевѣ, Подольскаго уѣзда. Покойный протопресвитеръ А. С. Ильинскій завѣщалъ Братству 1.000 руб. Къ началу текущаго года Братство располагало капиталомъ около 153.900 руб. По выслушаніи отчета хоръ учителей и учительницъ исполнилъ нѣсколько церковныхъ пѣснопѣній. Членомъ Совѣта Братства на мѣсто покойнаго А. В. Краснопѣвкова избранъ казначей Троице-Сергіевой Лавры, архимандритъ Никонъ. Однимъ изъ законоучителей была произнесена рѣчь о религіозномъ воспитаніи дѣтей. Торжество закончилось исполненіемъ народнаго гимна и пѣніемъ прмосовъ Срѣтенія Господня.

«Моск. Вѣд.»

— Православное церковное братство при Николаевскомъ адмиралтейскомъ соборѣ въ 1900 году вступило въ четвертый годъ существованія. Оно состоитъ подъ покровительствомъ главнаго командира черноморскаго флота и портовъ Черваго моря и имѣетъ цѣлью оказаніе матеріальной помощи нуждающимся лицамъ православнаго исповѣданія всѣхъ сословій, преимущественно же прихожанамъ адмиралтейскаго собора, служившимъ въ морскомъ и военномъ вѣдомствахъ, ихъ вдовамъ и сиротамъ. Николаевъ, какъ портовой и фабричный городъ, со стотысячнымъ населеніемъ, естественно нуждался и нуждается въ различныхъ благотворительныхъ обществахъ изъ которыхъ общества, имѣющія цѣлью оказы-

вать матеріальную помощь бѣднымъ, являются одними изъ самыхъ необходимѣйшихъ. Истекшій 1900 годъ былъ для мѣстныхъ жителей очень тяжелымъ. Неурожай въ продолженіе двухъ лѣтъ кряду, доведя жителей до крайняго истощенія, произвелъ полный застой въ дѣлахъ. Принимая во вниманіе большую численность бѣдствующаго люда, дороговизну мѣстной жизни, отсутствіе возможности заработка, вслѣдствіе застоя въ дѣлахъ, совѣтъ братства поставилъ своею цѣлью оказаніе матеріальной помощи въ возможно большихъ размѣрахъ. Пособія бѣднымъ выдавались разновременно въ продолженіе всего года, преимущественно же въ праздникамъ св. Пасхи и Рождества Христова, и исключительно деньгами. Лицъ обоего пола, пользовавшихся пособіемъ братства, въ отчетномъ году было 85. Кромѣ пособій бѣднымъ семействамъ, оказано вспоможеніе ученикамъ николаевскихъ городскихъ училищъ, въ количествѣ 50 руб., и представлено въ канцелярію николаевского военного губернатора, для распредѣленія между мѣстными благотворительными учрежденіями, 20 руб. 80 коп. Для расширенія дѣла благотворительности, въ отчетномъ году совѣтъ братства устроилъ духовный концертъ, давшій 135 руб. 55 к. чистаго сбора. Въ кассѣ братства къ 1-му января 1900 года оставалось 224 р. 21 к., въ теченіе года поступило 357 руб. 54 коп., а израсходовано 403 руб. 76 коп. «Вѣстн. Воен. Духов.»

— Въ С.-Петербургѣ 18 марта происходило общее собраніе членовъ попечительства о воспитательницахъ и учительницахъ въ Россіи. Изъ доложеннаго на собраніи отчета о дѣйствіяхъ попечительства за минувшій годъ видно, что капиталъ его увеличился на 3.705 руб. и достигъ къ 1-му января 1901 года 100.117 руб. 33 коп.; израсходовано 10.655 руб. 13 коп. Въ продолженіе отчетнаго года за указаніемъ мѣстъ воспитательницъ, учительницъ и надзирательницъ въ попечительство обращалось 357 лицъ, причемъ удовлетворено ходатайствъ 198. Попечительство содержитъ временныя дешевыя квартиры, которыми воспользовались 62 чел., уплатившіе за помещенія 1.469 р. 30 к.; 18 лицъ получили пособія на 757 р. 35 к., и 22—пенсіи на 2.640 р. Кромѣ того, нѣкоторымъ членамъ оказано бесплатно медицинское пособіе. При попечительствѣ имѣется бібліотека, изъ которой выдано для чтенія 1.536 книгъ. Въ сберегательной кассѣ, основанной при попечительствѣ, въ которой числятся 33 участницы, имѣется капиталъ въ 2.685 р. 74 к. Съ развитіемъ своихъ денежныхъ средствъ,

попечительство предполагаетъ учредить особое постоянное убѣжище для престарѣлыхъ и нуждающихся членовъ. Собрание, утвердивъ проектъ этого убѣжища, рѣшило открыть добровольный сборъ пожертвованій на осуществленіе этого добраго дѣла въ правленіи попечительства, на Бассейной улицѣ, въ д. № 1. Въ настоящее время въ обществѣ состоятъ 530 членовъ, изъ которыхъ 6 основателей и 22 почетныхъ.

— Въ Москвѣ недавно получила утвержденный уставъ новая община сестеръ милосердія, во имя св. апостола Павла. Цѣль общины—уходъ на дому за самыми бѣдными и безпомощными больными и, по возможности, доставленіе имъ необходимыхъ лѣкарствъ и лѣчебныхъ пособій. Главная особенность устройства общины состоитъ въ томъ, что, кромѣ сестеръ, живущихъ въ обществѣ, допускаются также сестры милосердія, живущія на собственныхъ квартирахъ. Врачи изъ университетскихъ клиникъ выразили желаніе содѣйствовать подготовленію сестеръ. Московскій университетъ поддержалъ предъ Министромъ Народнаго Просвѣщенія ходатайство о разрѣшеніи въ означенной клиникѣ особыхъ курсовъ для подготовки сестеръ. Въ числѣ первыхъ лицъ, выразившихъ сочувствіе проекту общины, былъ протоіерей о. Іоаннъ Сергіевъ (Кронштадтскій), приславшій со своимъ благословеніемъ 100 руб. на это дѣло. Община учреждается въ Москвѣ, но съ развитіемъ средствъ дѣятельность ея можетъ распространяться и на другіе города Россійской Имперіи. «Моск. Вѣд.»

— Въ Таганрогское крестьянское присутствіе поступилъ интересный приговоръ новопавловскаго сельскаго общества. Крестьяне взаимно обязываютъ другъ друга къ умѣренному потребленію водки. На цѣлой страницѣ въ приговорѣ описывается зло, вытекающее изъ пьянства. Въ заключеніе крестьяне возлагаютъ обязанность по наблюденію за неумѣренными потребителями водки на своихъ сельскихъ властей, при чемъ для виновныхъ опредѣляется и наказаніе въ видѣ сѣченія розгами до 20 ударовъ и отдача на общественныя работы до семи дней. Крестьянское присутствіе, выразивъ сочувствіе рѣшенію крестьянъ, такъ настойчиво пожелавшихъ вступить въ борьбу съ пьянствомъ, преподало имъ рядъ совѣтовъ, какимъ именно путемъ слѣдуетъ вести эту борьбу. На ряду съ этимъ крестьянское присутствіе постановило объявить циркулярно всѣмъ сельскимъ обществамъ таганрогскаго округа о рѣшеніи новопавловскихъ крестьянъ. «Пріаз. Кр.»

— Изданіе атласа плодовъ, имѣющихъ или могущихъ пріобрѣсти промышленное значеніе, предпріято Императорскимъ россійскимъ обществомъ плодководства, по мысли Августѣйшаго его Предсѣдателя Его Императорскаго Высочества Великаго Князя Николая Михайловича. Всю административно-хозяйственную часть изданія атласа Его Императорское Высочество поручилъ члену правленія общества барону Н. А. Раунъ фонъ-Траубенбергу. Редакторомъ атласа былъ приглашенъ А. С. Гребницкій, а къ участию въ составленіи атласа, т.-е. къ выбору и описанію сортовъ, были привлечены знающіе плодководы и другія лица изъ разныхъ мѣстностей Имперіи. Съ послѣднею цѣлью общество еще въ 1896 году разослало болѣе чѣмъ 50 плодводамъ особыя приглашительныя письма, въ которыхъ просило ихъ: сообщить списокъ лучшихъ сортовъ для данной мѣстности, принять на себя описаніе отдѣльныхъ сортовъ, доставить рисунки и прислать образцы плодовъ. На это обращеніе отозвались 32 плодвода и 2 плодоторговца, и, на основаніи присланныхъ ими указаній лучшихъ сортовъ плодовъ для разведенія съ коммерческою цѣлью, редакторомъ атласа составленъ списокъ изъ ста избранныхъ сортовъ. При составленіи атласа, многія изображенія сдѣланы прямо съ натуры посредствомъ фотоаппарата, а поэтому не оставляютъ желать ничего лучшаго въ смыслѣ вѣрности и художественности, другіе же рисунки взяты изъ лучшихъ помологическихъ иллюстрацій. Въ настоящее время редакторъ атласа закончилъ всю работу по собиранію и заготовкѣ изображеній и описаній плодовъ, такъ что атласъ уже готовъ къ печати. Атласъ предполагается издать въ видѣ отдѣльныхъ четырехъ выпусковъ, посвятивъ большую часть его яблокамъ, а остальную — грушамъ, сливамъ и ягодамъ. «Прав. Вѣст.»

ОБЪЯВЛЕНІЯ

ВЫШЛА ВЪ СВѢТЪ НОВАЯ КНИГА:

Общедоступное объясненіе Евангелія въ порядкѣ земной жизни Христа Спасителя.

Посвящается православному русскому народу. М. О. С.П.Б. 1901 г. Цѣна 90 к. Складъ изданія въ С.П.Бургскомъ Товариществѣ „Трудъ“. Фонтанка, 86.

ПОСТУПИЛИ ВЪ ПРОДАЖУ НОВЫЯ КНИГИ

Священника С. Брояновскаго:

Сборникъ поученій на всѣ воскресные и праздничные дни. Цѣна 1 руб. 25 коп. съ пересылкою.

Поученія кратка, содержательныя, просты, общедоступны и назидательныя.

Книги для школъ, народнаго чтенія и войскъ:

Хлѣбъ жизни. Сборникъ поучительныхъ чтеній. Назидательная книга для чтенія въ христіанской семьѣ и школахъ. Цѣна 1 руб. 25 коп. съ пересылкою.

Очерки и рассказы изъ исторіи первенствующей Христіанской Церкви. Цѣна 20 к. безъ перес.

Чудотворный Козельщинскій Образъ Божіей Матери. Цѣна 15 к. безъ перес.

Загробное состояніе умершихъ. Цѣна 7 к. безъ перес.

Благодатная сила св. елеосвященія Цѣна 3 коп. безъ перес.

Отзывы печати: Книжки Свящ. С. Брояновскаго весьма занимательны, назидательны и полезны для чтенія всѣмъ любителямъ релігіозно-нравственнаго и поучительнаго чтенія..... Онѣ способны заинтересовать и даже увлечь всякаго и образованнаго и малограмотнаго читателя, благодаря живости и картинности изложенія, легкому слогу и литературному языку... по этому желательно самое широкое распространеніе подобнаго рода книжекъ и брошюръ и среди интеллигентнаго класса, а также среди народа, войскъ и учениковъ народныхъ школъ. (Смотр. „Церк. приход. школа“, „Миссіонерск. Обзорѣн.“, „Богослов. Библиогр. Листокъ“ и мног. друг. изд.).

Школамъ, братствамъ, войскамъ, попечительствамъ о народной трезвости, книжнымъ складамъ и магазинамъ, и другимъ лицамъ и учрежденіямъ, выписывающимъ партиями, уступка соответственно количеству требуемыхъ экземпляровъ.

Выписывать на наличныя и съ наложеннымъ платежемъ по адресу:

Попельня, Кіев. губ. Свящ. Серапіону Брояновскому.

ПОСТУПИЛА ВЪ ПРОДАЖУ НОВАЯ КНИГА:

Л О Г И К А

Систематическій курсъ чтеній по Логикѣ, проф. Казанской Духовной Академіи, В. А. Снегирева. Харьковъ 1901 года. Цѣна 2 рубля. Складъ изданія—въ книжныхъ магазинахъ «Новое Время» и у издателя, Смотрителя Харьковскаго Духовнаго училища, А. А. Снегирева.

„П Н Е В М А“.

Новый приборъ для лѣченія легочныхъ заболѣваній вообще и чахотки въ частности. Изобрѣтеніе врача придворно-медицинскаго вѣдомства М. Н. Глубоковскаго.

„Дневма“ полезна также при болѣзняхъ глотки и гортани, замѣняя пульверизаторы, а обращеніе съ приборомъ самое простое. Кроме того, онъ можетъ служить гимнастикой для легкихъ и весьма портативенъ, такъ что всегда его можно носить въ карманѣ даже жилета.

Цѣна «Шневы» 5 рублей. Пересылка по разстоянію. Заказы исполняются по очереди, но не поздѣе мѣсяца по полученіи денегъ.

При каждомъ приборѣ прилагаются подробныя „наставленія“ за собственноручною подписью.

Адресъ для требованій: Москва. Долгоруковская ул., д. 47, кв. 5.

Dr. М. Н. Глубоковскому.

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 религіозномъ 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“. П. Корсунскаго.—„Религіозно-нравственное развитіе Императора Александра I-го и идея священнаго союза“. Профес. В. Нахлера.—„Архіепископъ Иннокентій Борисовъ“. Библиографическій очеркъ. Свящ. Т. Буткевича.—„Протестантская мысль о свободномъ и независимомъ пониманіи Слова Божія“. Т. Стоянова.—Многія статьи о Владиміра Гете 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-религіозное состояніе Запада и вселенская Церковь“. Свящ. Т. Буткевича.—„Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству“. Историческое изслѣдованіе А. Вертеловскаго.—„Язычество и іудейство во времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа.“ Свящ. Т. Буткевича.—Статьи „о штундистахъ“. А. Шугаевскаго.—„Имѣютъ-ли каноническія или общеправовныя основанія притязанія мѣрянъ на управленіе церковными имуществами“? В. Ковалевскаго.—„Основные задачи нашей народной школы“. К. Истомина.—„Принципы государственнаго и церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Современная апологія талмуда и талмудистовъ“. Т. Стоянова.—„О славянскомъ языкѣ въ церковномъ богослуженіи“. А. Струнникова.—„Теософическое общество и современная теософія“. Н. Глубоковскаго.—„Очеркъ современной умственной жизни“. А. Бѣляева.—„Очерки русской церковной и общественной жизни“. А. Рождественна.—„О церковныхъ плодотвореніяхъ“. 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“. Доктора 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 Лворскаго 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. Омирнова.—„Ученіе Канта о Церкви“. А. Кириловича.—„Православенъ-ли intersession, предлагаемый намъ старокатоликами“. Прот. Е. К. Омирнова.—„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, Жане 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 пополудни; въ это-же время возможны и личныя объясненія по дѣламъ редакціи.

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

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

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