

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1901.

№ 13.

ІЮЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

- Ученіе Спинозы о религіи, ея сущности и происхожденіи (окончаніе). Профессора Харьковскаго Университета, *Прот. Т. Буткевича* 1—24
- Ученіе о боговдохновенности Св. Писанія апологетовъ II-го вѣка (окончаніе). *Д. Леонардова* 25—54
- Праздникъ Успенія Божіей Матери. *К. Сильченкова* 55—76

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

- Отношеніе пессимизма къ нравственной жизни человѣка. *Геромонаха Михаила (Семенова)* 1—18
- Значеніе идеи Бога въ философіи Декарта (окончаніе). *О. Моложавого*. 19—38

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Отъ Канцеляріи Попечительства, состоящаго подъ Августѣйшимъ покровительствомъ ЕЯ ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА ГОСУДАРЫНИ ИМПЕРАТРИЦЫ МАРИИ ФЕОДОРОВНЫ.—Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.—Разрядный списокъ учениковъ Харьковскаго Духовнаго училища за 1901 г.—Отъ Харьковскаго Духовнаго училища.—Разрядный списокъ воспитанниковъ Сумскаго Духовнаго училища за 1901 г.—Отъ Правленія Сумскаго Духовнаго училища.—Разрядный списокъ воспитанниковъ Купянскаго Духовнаго училища за 1901 г.—Отъ Правленія Купянскаго Духовнаго училища.—Епархіальныя извѣщенія.—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 входитъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзоръ замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе 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 вумеращею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ 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. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы влѣчательно 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 пресвященнаго 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 Божіе внутри васъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Пайство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французск. К. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ перес.

О Г Л А В Л Е Н І Е

С Т А Т Е Й

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКОГО ЖУРНАЛА

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

— ❁ Т. II.—Ч. II. ❁ —

ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ.

Отношеніе пессимизма къ нравственной жизни человѣка.—*Иеромонаха Михаила (Семенова)* (стр. 1—18, 62—84).

Значеніе идеи Бога въ философіи Декарта.—*С. Моложавого* (стр. 19—38) ¹⁾.

Буддійское ученіе о „цѣпи причинностей“. *Профессора Алексѣя Введенскаго* (стр. 39—61, 85—104).

Философскія воззрѣнія Преосвященнаго Никанора, Архіепископа Херсонскаго и Одесскаго (р. 1817 † 1890 г.).—*Александра Никольскаго* (стр. 105—131, 181—202, 259—280, 297—332).

Религіозно-философскія воззрѣнія Сковороды.—*М. Краснюка* (стр. 132—152, 217—236, 365—382, 401—420).

Объ исторіи, какъ наукѣ.—*Профессора П. Линничаго* (стр. 153—180).

Вопросъ о происхожденіи и сущности философіи по сочиненіямъ Вл. С. Соловьева.—*Ив. Сперанскаго* (стр. 203—216).

Отличіе ученія Екклезіаста о суетѣ жизни отъ современныхъ пессимистическихъ воззрѣній на жизнь.—*Б. Титлинова* (стр. 237—258).

¹⁾ См. въ 1-й части страницы 81—102, 212—228, 253—270, 304—310 403—414.

Мысли о Богѣ Л. А. Сенеки въ ихъ отношеніи къ христіанству.—*Свящ. Н. Побѣдинскаго* (стр. 281—296).

Оправданіе теизма.—*К. Воблаго* (стр. 333—364, 421—452).

Нѣсколько словъ по вопросу о существованіи русской философіи.—*Александра Никольскаго* (стр. 383—400).

О двоякомъ міросозерцаніи: научномъ и религіозномъ.—*Профессора П. Линицкаго* (стр. 453—476).

Христіанское ученіе въ сопоставленіи съ нѣкоторыми мнимо-научными мнѣніями нашего времени.—*М. Богословскаго* (стр. 477—502).

О Г Л А В Л Е Н І Е

С Т А Т Е Й

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКОГО ЖУРНАЛА

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

— ❁ Т. I.—Ч. II. ❁ —

ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ.

Ученіе Спинозы о религіи, ея сущности и происхожденіи.—*Профессора Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевича* (стр. 1—24) ¹⁾.

Ученіе о боговдохновенности Св. Писанія апологетовъ II-го вѣка.—*Д. Леонардова* (стр. 25—54) ²⁾.

Праздникъ Успенія Божіей Матери.—*К. Сильченкова* (стр. 55—76, 120—132).

Сужденія Лессинга и Канта о сущности и происхожденіи религіи.—*Профессора Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевича* (стр. 77—102, 133—160).

Очерки изъ жизни Христа Спасителя.—*Свящ. М. Оувейскаго* (стр. 103—119, 326—338, 657—679) ³⁾.

Евангельское повѣствованіе о преображеніи Господнемъ и значеніе сего событія для христіанскаго богословія.—*М. Скабиллановича* (стр. 161—176).

Обсужденіе современныхъ научныхъ гипотезъ о происхожденіи міра на основаніи Библейскаго повѣствованія о сотвореніи его.—*Свящ. Гр. Мозолевскаго* (стр. 177—194, 258—276).

Странныя сужденія Р. И. Сементковскаго, высказанныя по поводу рѣчи Преосвященнаго Амвросія: „О практической борьбѣ христіанъ съ современными заблужденіями и пороками“.—*Профессора Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевича* (стр. 195—240).

Ученіе І. Г. Фихте о религіи, ея сущности и происхожденіи.—*Профессора Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевича* (стр. 241—257, 443—469).

Къ вопросу о непротивленіи злу силою.—*К. Григорьева* (стр. 277—306, 339—362).

Отъ Редакціи журнала „ВѢра и Разумъ“ по поводу кончины Высокопреосвященнѣйшаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго (стр. 307—316).

Слово при погребеніи Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, произнесенное въ Харьковскомъ Каѳедральномъ Успенскомъ Соборѣ, 7-го сентября 1901 г., Профессоромъ богословія Харьковскаго Университета, Протоіереемъ Т. Буткевичемъ (стр. 317—325).

Отъ Редакціи журнала „ВѢра и Разумъ“ (стр. 363—366).

Рѣчь, о гордости вообще и современной въ особенности.—*Преосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго* (стр. 367—386).

¹⁾ См. въ 1-й части страницы 761—784.

²⁾ См. въ 1-й части страницы 559—580, 722—750.

³⁾ См. въ 1-й части страницы 274—290, 365—378, 489—505, 581—598.

Памяти въ Бозѣ почившаго Архіепископа Амвросія. Слово—*Преосвященнаго Иннокентія, Епископа Сумскаго* (стр. 387-396).

Послѣдніе дни жизни Высокопреосвященнѣйшаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, его кончина, перенесеніе тѣла изъ „Всѣхсвятскаго“ въ Харьковскій Каедральный Соборъ, отиѣваніе его и погребеніе.—*Леонида Багрецова* (стр. 397—442).

Св. Василій Великій, какъ пастырь церкви.—*П. Борисовскаго* (стр. 470—505). ¹⁾

Секта хлыстовъ (стр. 506—514).

Слово по освященіи храма въ честь Благовѣщенія Пресвятыя Богородицы.—*Преосвященнаго Иннокентія, Епископа Сумскаго* (стр. I—IV).

Ученіе Якоби о религіи и ея сущности.—*Профессора Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевича* (стр. 515—525).

Св. Петръ Александрійскій (его жизнь и дѣятельность.—*Сергѣя Чистосердова* (стр. 526—564, 680—694).

Голосъ пастырей русской церкви о крѣпостной зависимости въ эпоху Императрицы Екатерины II-й.—*П. Потоцкаго* (стр. 565—576).

Взглядъ Гёте на религію и ея сущность.—*Профессора Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевича* (стр. 577—606).

Ученіе о молитвѣ Фенелона и Боссюэта —*Петра Маслова* (стр. 607—624).

Библиографическая замѣтка. О „Словахъ и Рѣчахъ“ Преосвященнаго Иннокентія, Епископа Сумскаго —*Леонида Багрецова* (стр. 625—636).

Ученіе Шлейермахера о религіи, ея сущности и происхожденіи. —*Профессора Харьковскаго Университета, Прот. Т. Буткевича* (стр. 637—656, 783—800).

Протоіерей А. В. Мартыновъ.—*Л. Багрецова* (стр. 695—702).

Рѣчь Члена Святѣйшаго Синода, Высокопреосвященнѣйшаго Флавіана, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, при вступленіи его на каедру Харьковской епархіи (стр. 703—706).

Членъ Святѣйшаго Синода, Высокопреосвященнѣйшій Флавіанъ, Архіепископъ Харьковскій и Ахтырскій, и вступленіе его на каедру Харьковской епархіи, съ приложеніемъ портрета его —*Леонида Багрецова* (стр. 707—754).

Волхвы египетскіе, вавилонскіе и вилеемскіе.—*П. Протопопова* (стр. 755—782, 801—818).

Бесѣда съ штундо-баптистами объ источникахъ христіанскаго вѣроученія—Священномъ Писаніи и Священномъ Апостольскомъ Преданіи.—*Д. Боголюбова* (стр. 819—834).

Къ вопросу о происхожденіи въ древне-христіанской церкви „Тайноводственнаго ученія“.—*К. Сильченкова* (стр. 1—8).

Рѣчь по освященіи зданія народныхъ училищъ имени поэта А. С. Пушкина.—*Епископа Иннокентія* (стр. I—IV).

¹⁾ См. въ 1-й части страницы 23—41, 82—106.

Πίστει νοοῦμεν.
•
Върою разумѣаемъ.

Евр. XI

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Юля 1901 года.
Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

Ученіє Спинозы о религіѣ, ея еущности и происхожденіи.

(Окончаніе *).

Декартъ и его послѣдователи въ особенности Гейлинсъ и Мальбраншъ—представили намъ прекрасныя доказательства того положенія, что самъ по себѣ человѣкъ безсиленъ создать или выдумать идею Божества, какъ Существа совершеннѣйшаго и безконечнаго. Результатъ, къ которому пришелъ Декартъ въ своемъ изслѣдованіи о происхожденіи идеи Божества, самимъ Декартомъ былъ выраженъ такъ: „Я не получилъ этой идеи путемъ чувствъ; такъ какъ она никогда не представляется мнѣ противъ моего ожиданія, какъ это бываетъ съ обыкновенными идеями чувственныхъ предметовъ, когда эти предметы представляются органамъ внѣшнихъ чувствъ; она не можетъ быть также чистымъ произведеніемъ или фикціею моего духа, такъ какъ не въ моей власти выдумать ея содержаніе, прибавить къ ней что либо или убавить“. Такой результатъ совершенно послѣдовательно и съ логическою необходимостію вытекалъ изъ положенія, не подлежащаго никакому сомнѣнію и принятаго Декартомъ за исходный пунктъ всѣхъ его философскихъ разужденій,—именно,—что въ дѣйствующей причинѣ должно быть, по крайней мѣрѣ, столько реальности, сколько находится въ ея дѣйствиіи, что болѣе совершенное, т. е., содержащее въ себѣ болѣе реальности ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть слѣдствіемъ менѣе совершеннаго и не можетъ отъ него зависѣть. Ни разумъ ни фан-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1901 г. № 12.

тазія челоуѣка пикогда не творять ничего *новаго* въ собственномъ смыслѣ. Тѣ образы фантазіи, даже самыя чудовищныя, которые мы привыкли считать созданиемъ или *выдумкою* челоуѣка, въ дѣйствительности суть не что иное, какъ только та или другая *комбиниція* уже напередъ имѣвшихся въ распоряженіи челоуѣка представленій и ничего новаго въ собственномъ смыслѣ не представляютъ: нова лишь комбинація или извѣстное соединеніе представленій, полученныхъ отъ дѣйствительныхъ предметовъ. Поэтому, чтобы выдумать боговъ или—точнѣе создать идею Божества, какъ существа безконечнаго, вѣчнаго, неизмѣняемаго, независимаго, всевѣдущаго, всемогущаго,—однимъ словомъ,—какъ существа всесовершеннаго,—челоуѣкъ долженъ былъ уже напередъ имѣть представленіе о безконечности, вѣчности, неизмѣняемости, независимости, всевѣдѣніи, всемогуществѣ и т. д., т. е., о всемъ томъ, что составляетъ содержаніе идеи Божества. Но откуда челоуѣкъ могъ бы получить такія представленія? Дѣйствительность внѣшняго окружающаго насъ міра, ничего подобнаго въ себѣ не заключаетъ: въ мірѣ внѣшнемъ феноменальномъ, мы находимъ все лишь конечнымъ, временнымъ, измѣнчивымъ, зависимымъ, условнымъ, ограниченнымъ, а слѣдовательно,—и несовершеннымъ. И въ духовномъ, внутреннемъ мірѣ челоуѣка нѣтъ „надлежащаго матеріала“ для созданія идеи Божества: и въ немъ мы видимъ только несовершенное, конечное, ограниченное и измѣняемое. Поэтому Декартъ совершенно справедливо замѣтилъ: „Эти преимущества (т. е., свойства Божіи) такъ велики, что чѣмъ внимательнѣе я ихъ рассматриваю, тѣмъ менѣе убѣжденъ, чтобы идея, которую я объ нихъ имѣю, могла имѣть начало отъ меня самого. Конечно, идея субстанціи могла бы быть во мнѣ потому, что я самъ—субстанція. Но тѣмъ не менѣе я не могъ бы имѣть идеи о субстанціи безконечной, я—существо конечное... Но, быть можетъ, я—что либо большее, чѣмъ я себя представляю (спрашиваетъ себя Декартъ), быть можетъ, всѣ преимущества, признаваемые мною за природою Божества, находятся какъ либо потенціально и во мнѣ, только они еще не обнаружилились и не доказали себя дѣйствіями? Дѣйствитель-

но,—отвѣчая на этотъ вопросъ, говорить Декартъ далѣе, по опыту я знаю, что сознание мое развивается и усовершенствуется постепенно, и я не усматриваю чего либо, что могло бы затормозить и его дальнѣйшее развитіе даже въ бесконечность; не усматриваю, отчего бы, при постоянномъ развитіи и усовершенствованіи его, я собственными силами не могъ бы достигнуть и всѣхъ вообще совершенствъ божеской природы и отчего бы та возможность или сила, которою я пользуюсь для достиженія этихъ совершенствъ, была бы недостаточною для того, чтобы создать въ моемъ умѣ и ихъ идеи. Но, рассуждая серьезно, я нахожу, что этого быть не можетъ. Совершенно вѣрно, что съ каждымъ днемъ мои познанія приобрѣтаютъ новыя степени совершенства, и что въ моей природѣ заключается несравненно больше возможнаго, чѣмъ дѣйствительнаго; тѣмъ не менѣе мои преимущества ни въ какомъ случаѣ не приближаются къ идеѣ Божества, въ которой нѣтъ ничего возможнаго, а есть только одно дѣйствительное. Самая постепенность развитія моего сознанія и увеличеніе моихъ совершенствъ не служатъ ли самымъ неопровержимымъ и яснымъ доказательствомъ моей ограниченности даже въ собственномъ моемъ сознаніи? Затѣмъ, хотя совершенства мои и умножаются постепенно, но я не могу не сознавать, что природа моя никогда не будетъ бесконечною, потому что она никогда не достигнетъ такой степени совершенства, когда она была бы неспособною приобрѣсти еще какое либо новое совершенство. Но Бога я представляю по истинѣ бесконечнымъ и притомъ—въ такой высокой степени, что Онъ уже ничего не можетъ прибавить къ тому высочайшему совершенству, какимъ Онъ обладаетъ. Наконецъ, я знаю хорошо, что объективная сущность идеи можетъ быть дана только существомъ дѣйствительнымъ, а не такимъ, которое само мыслится еще только въ возможности, есть собственно ничто“.

Что идея Божества не могла быть создана или выдуманая человѣкомъ и путемъ противуположенія или отрицанія конечнаго и ограниченнаго,—эту мысль Декартъ также доказалъ съ достаточною ясностію и основательностію. „Я не долженъ воображать,—говоритъ онъ,—будто я понимаю бесконечное не

чрезъ истинную идею, а только чрезъ отрицаніе того, что конечно, точно также, какъ я, напр., понимаю покой и мракъ чрезъ отрицаніе движенія и свѣта. Ибо я ясно вижу, что въ безконечной субстанціи содержится гораздо больше реальности, чѣмъ въ конечной, и что я имѣю пѣкоторымъ образомъ понятіе о безконечномъ раньше, чѣмъ о конечномъ, т. е., о Богѣ раньше, чѣмъ о себѣ самомъ. Въ противномъ случаѣ какъ бы было возможно для меня познать, что я, напр., сомнѣваюсь, что я желаю, т. е., познать, что мнѣ чего-то недостаетъ и, что я не всесовершенъ, еслибы я напередъ не имѣлъ въ себѣ никакой идеи существа болѣе совершеннаго, чѣмъ мы, посредствомъ сравненія съ которымъ я познавалъ бы недостатки своей собственной природы?

Правда, въ грубыхъ языческихъ религіяхъ мы встрѣчаемъ представленія о Божествѣ, выраженные въ чудовищныхъ, странныхъ формахъ, измышленныхъ или созданныхъ человѣческою фантазіею. Но это обстоятельство не менѣе теоретическихъ доводовъ разсудка убѣждаетъ насъ въ томъ, что самъ по себѣ человѣкъ безсиленъ выдумать идею Божества, какъ несправедливо утверждаетъ Спиноза. Мы называемъ эти представленія странными и чудовищными, конечно, потому, что въ нихъ внесены черты, несоотвѣтствующія идеѣ всесовершеннаго существа; а не соотвѣтствующими этой идеѣ мы признаемъ ихъ именно потому, что онѣ заимствованы изъ внѣшней природы и окружающаго насъ міра или же вообще изъ области бытія конечнаго, ограниченнаго, несовершеннаго. Когда намъ говорятъ о дракѣ между мужемъ и женою, мы можемъ возмущаться грубостью этого явленія, но ничего невозможнаго, неправдоподобнаго мы въ немъ не усмотримъ. Иное впечатлѣніе мы получаемъ, когда узнаемъ отъ Гомера, будто однажды Гера дала пощечину Зевсу. Этотъ рассказъ мы называемъ смѣшнымъ, потому что поведеніе Геры, какъ богини, представляется намъ неестественнымъ и неправдоподобнымъ, ибо отъ людей оно перешло на боговъ. Что языческіе боги, какъ у грековъ и римлянъ, часто представляются надѣленными человѣческими чертами и характерами или изображаются въ видѣ животныхъ, какъ у другихъ языческихъ на-

родовъ,—это также свидѣтельствуеть о томъ, что идея Божества не была создана или измышлена чрезъ отрицанія конечнаго и измѣняемаго, случайнаго и несовершеннаго, ибо всѣ черты человѣческаго характера, перенесенныя языческими народами на боговъ, являются только *положительными* и заимствованы прямо изъ жизни: греческіе боги это—тѣ же греки со всѣми ихъ достоинствами и недостатками, съ ихъ обычаями и нравами, ихъ строемъ общественной жизни и опредѣленными чертами положительнаго и эмпирическаго характера. Въ пѣснопѣніяхъ Гомера, греческіе боги—настоящіе люди или вѣрнѣе—греки древняго времени. Кромѣ семейныхъ отношеній между ними существуютъ и чисто политическія. Олимпъ это настоящее политическое учрежденіе, это—древне-греческое государство въ собственномъ смыслѣ слова. Форма правленія тамъ ограниченная, конституціонная. Во главѣ управленія стоитъ Зевсъ—„отецъ боговъ и людей“,—олицетворяющій собою высшее понятіе тогдашняго грека о божествѣ. По своей силѣ и могуществу, онъ превосходитъ всѣхъ боговъ и людей, держитъ ихъ въ своей власти, правитъ какъ Олимпомъ, такъ и землею, творитъ судъ и даетъ окончательное рѣшеніе всякому спору,—и горе тому, кто вздумаетъ противиться его волѣ. Ему принадлежитъ начало и конецъ во всѣхъ міровыхъ событіяхъ. Онъ не дѣйствуетъ самъ непосредственно, но имѣетъ особыхъ вѣстниковъ, которые и исполняютъ всѣ его повелѣнія. Успѣхъ или неуспѣхъ человѣческаго предпріятія всецѣло зависятъ отъ его воли. Его трепещутъ люди, но его боятся и бессмертные боги. Посейдонъ не хочетъ вступать въ заговоръ Геры противъ Зевса, потому что могущество Зевса безконечно велико. Какъ владыка природы, Зевсъ распоряжается громомъ и молніею, дождемъ и бурями; ему повинуются облака и вѣтры, которые дуютъ по его повелѣнію; онъ управляетъ метеорами и небесными свѣтилами; отъ него зависитъ восходъ и заходъ солнца и т. п. Это—черты, такъ или иначе характеризующія идею Божества, которую религіозное сознаніе старалось облечь въ образныя формы. Но съ другой стороны въ Зевсѣ нельзя не видѣть и множества характеристическихъ чертъ

чисто греческаго домохозяина. Въ этомъ отношеніи онъ является типомъ древне-греческихъ архонтовъ. Онъ женатъ и имѣеть много дѣтей, обладаетъ громаднымъ состояніемъ, окруженъ многочисленною свитою своихъ родственниковъ, приближенныхъ и слугъ. Въ отношеніи къ своимъ подчиненнымъ онъ хочетъ быть неограниченнымъ повелителемъ; но онъ трусь, почему и мало вѣритъ даже въ свою собственную силу и свое могущество. Онъ самъ сознается, что ему трудно было бы совладать съ силою Посейдона. Однажды боги возмутились противъ него. Его жена Гера, братъ Посейдонъ и дочь Аѳина намѣревались даже заковать его въ цѣпи. И онъ ищетъ помощи у космогоническаго существа—сторукаго Эгіона, который и усмиряетъ боговъ своимъ появленіемъ. Не смотря на то, что Зевсъ управляетъ всею вселенною, онъ самъ постоянно нарушаетъ законы своего управленія, которымъ подчинены какъ низшіе, такъ и высшіе боги,—и тѣмъ хуже, что въ основѣ этихъ нарушеній заключается не иное что, какъ обыкновенная низкая преданность страстямъ. Разнузданность страстей въ Зевсѣ достигаетъ своей высшей степени. Моногамія у него превратилась въ полигамію и бракъ съ Герою не удерживаетъ его отъ прелюбодѣянія. Въ пѣснопѣніяхъ Гомера ясно выступаетъ различіе между законными женами Зевса и его любовницами. По своему уму Зевсъ былъ, какъ видно, не особенно далекъ,—онъ три раза поддается обману своей хитрой Геры, которая не только его перехитряетъ, но и дѣлаетъ многое безъ его вѣдома. По своему темпераменту Зевсъ большой флегматикъ; онъ любитъ покой и терпѣть не можетъ раздоровъ и распрей, а потому часто сердится на Ареса за его любовь къ спорамъ; Гера также доставляетъ ему много огорченій, когда она постоянно хлопочетъ о своей Греціи. Впрочемъ, какъ ни величественна фигура Зевса, какъ міроправителя, какъ ни велико его могущество, какъ ни сильно его желаніе быть неограниченнымъ повелителемъ, на самомъ дѣлѣ Зевсъ однако же не самодержецъ—монархъ: власть его ограничивается собраніями боговъ. Собранія эти раздѣляются на два рода: βουλὴ и ἀγορὴ. Первое составляютъ такіе боги, которые имѣютъ на Олимпѣ свои собственные дворцы, построенные Гефестомъ, олимпій-

скимъ художникомъ и архитекторомъ. На второе собраніе допускались и низшіе боги, но только безъ права голоса. Разсуждать на этихъ собраніяхъ предоставлялось только Зевсу, Посейдону, Аѳинѣ и Аполлону; остальные боги могли лишь заявлять свои жалобы. Такъ, Гефестъ хлопоталъ на Олимпѣ объ интересахъ своей матери; Геліосъ обращался къ совѣту боговъ по своимъ дѣламъ. Такимъ образомъ дѣйствительными членами олимпійскихъ собраній были, собственно, только боги—аристократы. На этихъ собраніяхъ были рѣшаемы всѣ дѣла какъ божескія, такъ и человѣческія; здѣсь же, между прочимъ, рѣшена была и участь Трои. Съ Олимпа боги смотрятъ внизъ, что дѣлается на землѣ, но большею частію они любятъ наблюдать событія вблизи и потому часто сходятъ на землю, принимая человѣческій образъ; одинъ Зевсъ только правитъ съ Олимпа и почти никогда не сходитъ на землю. Къ своимъ родственникамъ, какъ и люди, боги стоятъ ближе и относятся симпатичнѣе, чѣмъ къ богамъ неродственнымъ. Лучшія области господства и управленія перешли именно къ богамъ—болѣе близкимъ родственникамъ Зевса. Жены Зевса, какъ и жены грековъ, занимаютъ послѣ мужа самое почетное мѣсто. Главная цѣль ихъ жизни рождать и воспитывать дѣтей. По временамъ боги устраиваютъ довольно веселыя пиррушки, на которыхъ однако же безразличія отношеній не допускалось. При появленіи Зевса и Геры всѣ боги встаютъ съ своихъ мѣстъ и привѣтствуютъ ихъ поклономъ; самъ Зевсъ, впрочемъ, никому не кланяется; но на поклоны отвѣчаетъ только кивкомъ головы. Далѣе,—каждому богу указано надлежащее мѣсто. Зевсъ, конечно, занимаетъ самое почетное мѣсто; послѣ него мѣсто занимаетъ Гера, какъ царица Олимпа, потомъ слѣдующія мѣста принадлежатъ Аѳинѣ, Аполлону и т. д. Кушанья и напитки подаются на столъ не вѣмъ нибудь и не какъ нибудь, но и при этомъ соблюдается извѣстный этикетъ: главнымъ офиціантомъ на олимпійскихъ пиршествахъ является, собственно, хромой и запачканный сажею Гефестъ; кушанья подаются сначала Зевсу, а потомъ уже и всѣмъ остальнымъ богамъ, начиная съ сидящихъ по правую сторону Зевса. Любимымъ кушаньемъ боговъ была амбросія

а любимымъ напиткомъ ихъ—нектаръ. Пообѣдавъ, олимпійскіе боги любили послушать музыку Аполлона и пѣніе музъ.

Сказаннаго достаточно, чтобы видѣть, что даже греки, миѳологія которыхъ была наиболѣе развита въ смыслѣ антропоморфизма, *измыслили* или выдумали не самую идею Божества, а только тѣ *образы*, въ которыхъ, по ихъ мнѣнію, эта идея наилучше могла быть выражена; при этомъ даже и образы для выраженія идеи Божества они не *выдумали* въ собственномъ смыслѣ, а только составили (скомбинировали) изъ готовыхъ чертъ, заимствованныхъ изъ жизни, вслѣдствіе чего олимпійскіе боги и являются собственно людьми и даже въ частности—греками; а такъ какъ эти черты взяты изъ жизни людей, то онѣ, естественно, оказались недостаточными для выраженія идеи Божества, вслѣдствіе чего греческая религія и была признана неистинною. Наконецъ, изъ представленнаго легко видѣть, что образы боговъ были создаваемы не изъ отрицательныхъ, а изъ *положительныхъ* чертъ человѣческой жизни; слѣдовательно, Спиноза впалъ въ ошибку, когда утверждалъ, что идею безконечнаго люди создали чрезъ отрицаніе конечнаго, условнаго, несовершеннаго. Фантазія язычниковъ только и могла создавать различные образы или формы представленія о богахъ потому, что имъ всегда предносилась *напередъ* идея всесовершеннаго существа.

Теперь перейдемъ къ разсмотрѣнію ученія Спинозы о *сущности религіи*. Прежде всего Спиноза, какъ мы видѣли, объявилъ религію вообще *пустымъ предразсудкомъ*. Люди ищутъ причинъ для объясненія каждаго явленія; кромѣ того многія вещи оказались цѣлесообразно устроенными; но такъ какъ эти вещи устроены не самими людьми, то люди и получили поводъ думать,—говоритъ Спиноза,—что есть кто то другой, кто приготовилъ эти вещи для ихъ пользы. Вотъ эта-то вѣра въ бытіе Творца вещей, которыхъ люди не могли создать, и есть, по Спинозѣ, предразсудокъ! т. е., Спиноза называетъ предразсудкомъ то, что у всѣхъ философовъ древняго и новаго времени извѣстно подъ именемъ космологическаго и телеологическаго доказательствъ бытія Божія. По Спинозѣ такимъ образомъ будетъ предразсудкомъ и то, если, видя предъ собою

цѣлесообразно устроенные карманные часы, я буду думать, что существовалъ нѣкто устроившій эту вещь. По Спинозѣ, люди тогда были бы свободны отъ предразсудковъ, еслибы они перестали мыслить по закону достаточнаго основанія, который присущъ каждому здравому разуму. Очевидно, что въ предразсудкѣ нужно уличать лишь тѣхъ, которые, подобно Спинозѣ, уже *напередъ* усвоили себѣ ложное убѣжденіе, что міръ никѣмъ не созданъ, что онъ самъ собою существуетъ отъ вѣчности. Но такъ мыслить могутъ только пантеисты и матеріалисты.

Нельзя согласиться съ мнѣніемъ Спинозы и тогда, если мы будемъ имѣть въ виду не одну только вѣру въ бытіе Бога, какъ Творца и Промыслителя міра, а религіозныя вѣрованія вообще. Предразсудки или суевѣрія—результатъ умственного невѣжества; обыкновенно они исчезаютъ съ распространіемъ просвѣщенія и приобрѣтеніемъ положительныхъ научныхъ познаній. Люди ученые и просвѣщенные отказываются отъ пустыхъ предразсудковъ и суевѣрія; теперь, напр., никто изъ образованныхъ людей не станетъ уже утверждать, что солнце вращается вокругъ земли, а не земля—вокругъ солнца. Между тѣмъ опытъ ясно свидѣтельствуетъ намъ, что невѣріе и безбожіе часто находятся въ связи съ умственнымъ невѣжествомъ, легкомысліемъ и научнымъ диллетантствомъ, а люди истинно просвѣщенные, авторитетные представители науки, не перестаютъ вѣровать въ бытіе личнаго живого Бога. И странно думать, какъ думаетъ Спиноза, чтобы все человѣчество одинаково на всемъ земномъ шарѣ и во все время своего существованія, въ теченіе нѣсколькихъ тысячъ лѣтъ, обманывало себя и какимъ-то страннымъ образомъ принимало за дѣйствительность свои собственные фантастическіе вымыслы или пустыя выдумки! Фактъ всеобщаго распространенія и изначальности религіи въ человѣческомъ родѣ только по легкомыслію или тенденціозному упорству можно объяснить выдумкою или простымъ вымысломъ отдѣльныхъ лицъ. Какъ мы видѣли, существуетъ множество гипотезъ о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ; всѣ онѣ направлены къ тому, чтобы какою либо случайностію объяснить, какъ человѣкъ *выдумалъ*

религію, Бога, загробную жизнь: одни мыслители указываютъ намъ на жрецовъ, другіе — на законодателей, какъ на виновниковъ появленія и существованія религіи въ родѣ человѣческомъ; нѣкоторые старались объяснить происхожденіе религіи боготвореніемъ героевъ и благодѣтелей народныхъ, иные — предкопочитаніемъ и т. д. Но явная несостоятельность всѣхъ этихъ многочисленныхъ гипотезъ есть лучшее доказательство того, что происхожденіе религіи нельзя объяснить никакими случайными обстоятельствами, а тѣмъ болѣе нельзя понимать ее какъ дѣло простого обмана, какъ пустой предрасудокъ или суевѣріе. Истину этого утвержденія, безъ сомнѣнія, прекрасно сознавалъ и самъ Спиноза. Объ этомъ свидѣтельствуютъ многія мѣста въ его сочиненіяхъ. Такъ, съ одной стороны онъ утверждаетъ¹⁾, что „любовь къ Богу есть высочайшее благо, какого только мы можемъ желать по указанію разума“ и что это благо „*обще встѣмъ людямъ*“, а съ другой стороны религію въ общепринятомъ смыслѣ этого слова, т. е. въ смыслѣ живого союза и взаимоотношенія между Богомъ и человѣкомъ онъ называетъ²⁾ „*закореннымъ* предрасудкомъ“, съ которымъ люди ни за что не хотятъ разстаться, и даже заявляетъ, что „для нихъ удобнѣе удерживать этотъ предрасудокъ и оставаться въ своемъ настоящемъ и *врожденномъ* состояніи невѣжества, чѣмъ разрушать все это зданіе и придумывать новое“. Но если религія въ общепринятомъ смыслѣ слова есть результатъ „*врожденного* состоянія“, то какимъ же образомъ можно называть ее *выдумкою*? Какимъ образомъ можно требовать отъ людей, чтобы они отказались отъ того „*врожденного* состоянія“; отъ того „*закореннаго* предрасудка“, который называется религіею? Съ другой стороны, если Богъ или боги выдуманы людьми, то какимъ образомъ эта „выдумка“ могла стать источникомъ „высочайшаго блага, какого только мы можемъ желать по указанію разума“? На эти вопросы у Спинозы мы не найдемъ отвѣта, ибо въ его разсужденіяхъ о Богѣ и религіи истина перемѣшана съ явною ложью.

Впрочемъ, мы должны сказать, что съ *своей* точки зрѣнія

1) Этика, ч. V. Полож. XX. Доказательство

2) Этика, ч. I. О Богѣ. Полож. XXXVI въ Приложеніи.

Спиноза былъ послѣдователенъ. Спиноза—строгий пантеистъ; онъ не признаетъ бытія личнаго Бога; на Его мѣсто онъ ставитъ свою абсолютную субстанцію—начало пантеистическое, безличное, отвлеченное, существующее только въ философской системѣ мыслителя. Само собою понятно, что съ такой строго пантеистической точки зрѣнія религія въ собственномъ смыслѣ, какъ реальный и живой союзъ Бога съ человѣкомъ, какъ взаимоотношеніе между ними, невозможна и должна быть названа предрасудкомъ или суевѣріемъ. Конечно, Спиноза разсуждалъ бы о религіи совершенно иначе, еслибы онъ не былъ отвлеченъ одностороннимъ и ложнымъ міровоззрѣніемъ пантеизма. А такъ какъ ученіе Спинозы о религіи находится въ тѣсной и неразрывной внутренней связи съ его общимъ философскимъ міровоззрѣніемъ, вмѣстѣ съ нимъ стоитъ и падаетъ, то намъ слѣдовало бы подвергнуть здѣсь критическому разбору самое философское міровоззрѣніе Спинозы. Къ сожалѣнію, это отняло бы у насъ слишкомъ много времени и отвлекло бы насъ далеко въ сторону отъ главнаго предмета нашего разсужденія. Мы, впрочемъ, утѣшаемъ себя мыслию, что наши читатели и безъ насъ убѣждены въ односторонности, а слѣдовательно, и неистинности пантеизма, какъ философскаго міровоззрѣнія. Мы повтому ограничимся указаніемъ лишь на главнѣйшіе недостатки философскаго ученія Спинозы, дѣлающіе его неудовлетворительнымъ.

Прежде всего нельзя не отмѣтить, что Спиноза играетъ философскими терминами и понятіями религіознаго ученія. Послѣднія онъ постоянно подтасовываетъ и перетолковываетъ въ такой степени, что имъ можно придавать какой угодно смыслъ. Какъ мы видѣли, нельзя сказать, чтобы современники Спинозы были несправедливы, когда обвиняли его въ атеизмѣ, ибо если подъ атеизмомъ разумѣть вообще отрицаніе бытія живого личнаго Бога, то Спиноза дѣйствительно былъ атеистомъ, какъ атеистами должны быть названы и всѣ пантеистическіе мыслители. Между тѣмъ Спиноза, какъ мы знаемъ, часто и много говоритъ о Богѣ. Что же это значитъ? Это значитъ лишь то, что пантеистическій Богъ не есть Богъ истинный. Здѣсь мы имѣемъ дѣло просто съ перетолкованіемъ

религіозныхъ понятій, когда употребляютъ слова съ чуждымъ имъ смысломъ. Богъ Спинозы, какъ мы видѣли, не есть личный духъ, какъ всесовершенное живое существо, а есть лишь сущность вещей,—субстанція, т. е., Онъ не есть Богъ въ общепринятомъ смыслѣ. Своему Богу Спиноза не приписываетъ никакого дѣйствительнаго разума, а вмѣстѣ съ тѣмъ никакого сознанія и воли, которая, по его ученію, „есть только состояніе мышленія“; его богъ не испытываетъ ни радости, ни печали, а потому „онъ никого не любитъ и ни къ кому не питаетъ ненависти. Само собою разумѣется, что кто имѣетъ такое понятіе о Богѣ или—точнѣе—кто отрицаетъ бытіе живого и личнаго Бога, а на Его мѣсто ставитъ мертвое, отвлеченное, бездушное и безразличное пантеистическое начало міровой жизни, тотъ подтасовываетъ понятія, перетолковываетъ ихъ, подставляя имъ чуждый для нихъ смыслъ. На это перетолковываніе религіозныхъ понятій указываютъ всѣ критики Спинозы. „Опредѣленіемъ Бога, (какъ абсолютной субстанціи),—говоритъ напр., Ибервергъ, Спинозѣ не трудно втянуть въ единство субстанціи все фактически наличное. Посредствомъ понятія *essentia involvens existentiam* Спиноза можетъ возвести это опредѣленіе на степень реальнаго значенія при помощи онтологическаго доказательства. При этомъ однако, какъ и при всѣхъ паралогизмахъ Спинозы, само собою разумѣется, что на него никакъ нельзя взвалить какого нибудь софистическаго намѣренія, а только безсознательное самообольщеніе. Богъ, какъ субстанція, вмѣстѣ однако называется и *ens*. Это—выраженіе, которое вводитъ въ заблужденіе и отъ котораго недалеко до представленія конкретнаго существованія, что совершенно противорѣчитъ опредѣленію субстанціи Спинозы. Богъ или существуетъ въ смыслѣ религіознаго сознанія, какъ личное существо, или не существуетъ. Ни въ коемъ случаѣ нельзя перетолковывать слова „Богъ“ и тѣмъ менѣе въ нѣчто столь совершенно инородное, какъ субстанція. Если есть личное существо, какъ творецъ міра, съ безусловнымъ могуществомъ, мудростью и благостью, то оправданъ теизмъ. Если такого существа нѣтъ, то долгъ чести—или исповѣдывать атеизмъ, до-

пускать представленіе Бога только какъ выдумку и замѣнять его научно, напр., понятіемъ вѣчнаго мірового порядка, или входить въ богословскіе вопросы не иначе, какъ исторически. А перетолковываніе Спинозой религіозныхъ терминовъ вводитъ въ заблужденіе (хотя оно объяснимо и извинительно частью вслѣдствіе господствовавшей тогда нетерпимости, находившей въ атеизмѣ „преступленіе“ и защищавшей догматы карательными законами, частью и главнымъ образомъ вслѣдствіе власти, которую имѣло надъ самимъ Спинозой укоренившееся представленіе). Какая кутерьма въ мысляхъ и настроеніи происходитъ отъ такого перетолковыванія словъ, показываетъ исторія нѣмецкаго спинозизма послѣ жалкаго спора Фихте объ атеизмѣ (напр., перетолковываніе церковнаго ученія о Троичности въ гегелеву діалектику, причемъ дѣлается странное утвержденіе, что моменты этой діалектики по содержанію тождественны съ божественными лицами, представляемыми религіознымъ сознаніемъ, и только по формѣ отличны отъ нихъ)¹⁾. Въ дѣтствѣ Спиноза получилъ свое образованіе подъ руководствомъ талмудиста Саула Леви Мортейры и особенно увлекался каббалистическими сочиненіями еврейскихъ ученыхъ и мыслителей среднихъ вѣковъ. Въ каббалистическомъ ученіи о Богѣ какъ о безконечномъ, которое послѣдовательно ведетъ къ пантеизму, нужно видѣть, какъ доказалъ уже Миссесъ ¹⁾, исходную точку и опору для ученія Спинозы. Тѣмъ не менѣе и евреи признали Спинозу безбожникомъ, почему исключили его изъ своей общины и торжественно предали его проклятiю (6-го августа 1656 года).

Далѣе,—существеннымъ недостаткомъ общаго міровоззрѣнія Спинозы нельзя не признать и того, что съ его точки зрѣнія совершенно нельзя разрѣшить вопроса даже о самомъ бытіи міра, т. е., почему именно и при томъ въ извѣстный моментъ абсолютная субстанція раскрыла себя въ феноменахъ внѣшняго міра, по какимъ нравственнымъ или физическимъ законамъ совершилось это раскрытіе и т. п. Указаніе Спинозы на какую-то физическую необходимость совершенно ничего не объ-

¹⁾ Is. Misses, Spinoza und die Kabbala. Срв. Zeitschrift für exacte Philosophie, 1869, кн. 8-я, стр. 359—367.

ясняетъ, какъ и указаніе древне-греческихъ мыслителей на слѣдную судьбу или безотчетный рокъ.

Затѣмъ,—съ точки зрѣнія философскаго ученія Спинозы совершенно нельзя понять разумнаго и цѣлесообразнаго устройства міра и появленія въ человѣкѣ разума и свободной воли, такъ какъ объясненіе ихъ появленія изъ слѣпонаго и бездушнаго, неразумнаго начала противорѣчитъ логическому закону достаточнаго основанія.

Непонятнымъ представляется для пантеистическаго міровоззрѣнія Спинозы и развитіе міровой жизни, такъ какъ Богу, какъ безконечному и всесовершеннѣйшему существу, совершенно не можетъ быть приложимо понятіе развитія, мыслимое только въ существѣ конечномъ и несовершенномъ.

Наконецъ, обще-философское ученіе Спинозы оказывается неудовлетворительнымъ и по слѣдующимъ соображеніямъ. Если конечныя вещи слѣдовали изъ абсолютной субстанціи отъ вѣчности, то они сами должны быть вѣчны и неизмѣнны; но въ дѣйствительности нѣтъ ничего вѣчнаго; а если міръ измѣнчивъ, то не можетъ быть мыслима вѣчною и тождественная съ нимъ по своей природѣ абсолютная субстанція. Ясно, что послѣдовательно выведенное заключеніе изъ общаго разсмотрѣнія пантеистическаго ученія Спинозы должно быть таково: или акосмизмъ, или панкосмизмъ, т. е., или Богъ есть все, или все есть Богъ,—но и то и другое положеніе нелѣпо. Не говоримъ уже о томъ, что съ точки зрѣнія пантеистическаго ученія Спинозы оказываются совершенно невозможными точныя нравственныя понятія: если міръ есть *необходимое* раскрытіе абсолютной субстанціи, то очевидно, что между добромъ и зломъ нѣтъ никакого различія, а вмѣстѣ съ этимъ отрицается уже и всякая отвѣтственность человѣка за его дѣйствія, всякая нравственность, значеніе подвиговъ и добродѣтели, сокрушенія о содѣянномъ грѣхѣ, раскаянія, нравственнаго исправленія и т. д.

Этихъ краткихъ замѣчаній, по нашему мнѣнію, вполне достаточно для того, чтобы видѣть научную несостоятельность общаго философскаго міровоззрѣнія Спинозы; а съ нимъ, какъ мы видѣли, стоитъ и падаетъ также и ученіе Спинозы о религіи. Спинозѣ предстоялъ неизбѣжный выборъ: или от-

казаться отъ своего излюбленнаго школьно-философскаго міровоззрѣнія или объявить религію, какъ союзъ Бога съ человекомъ, пустымъ предразсудкомъ и суевѣріемъ. Спиноза, какъ видимъ, избралъ послѣднее...

Но послѣдуемъ далѣе. Обозвавъ религіозныя вѣрованія предразсудкомъ и пустымъ суевѣріемъ, Спиноза этимъ еще не покончилъ съ религіею вообще. Самаго факта существованія религіи онъ отрицать не могъ; а все существующее, по его общему философскому міровоззрѣнію, существуетъ *по необходимости*, а слѣдовательно имѣетъ свой внутренній смыслъ, свою сущность. Въ чемъ же состоитъ эта сущность? Спиноза, какъ мы видѣли, остановилъ свое вниманіе на практической сторонѣ религіи. Отлученный отъ синагоги и проклятый своими бывшими единовѣрцами—евреями, Спиноза прожилъ нѣсколько лѣтъ въ г. „Ринсбургѣ, гдѣ было главное мѣсто—пребываніе секты коллегіантовъ, ставившей догматическій элементъ на второй планъ, а на первый—назидательный и нравственный“. Знакомство съ коллегіантами, какъ говорятъ, и имѣло вліяніе на характеръ ученія Спинозы о религіи.

Полагая сущность религіи только въ практической сторонѣ ея, Спиноза, какъ мы видѣли, рѣшился увѣрять своихъ послѣдователей, что теоретическій элементъ совершенно чуждъ религіи, что онъ принадлежитъ лишь къ области философіи и, что всѣ книги Св. Писанія, „всѣ откровенія пророковъ, Христа и апостоловъ“ были направлены только на нравственную или практическую дѣятельность человека и не имѣли въ виду „никакихъ теоретическихъ положеній“. Но здѣсь Спиноза становится въ явное противорѣчіе и съ содержаніемъ книгъ Св. Писанія и съ самимъ собою. Всякій знаетъ что въ книгахъ Св. Писанія кромѣ ученія о нравственной дѣятельности и поведеніи человека содержится также и чисто догматическое или теоретическое ученіе о Богѣ, Его существѣ, свойствахъ, Его отношеніи къ міру и человеку и т. п. И Спиноза не доказалъ намъ, что это догматическое ученіе не находится въ связи съ ученіемъ о нравственной жизни и дѣятельности человека и что оно вообще не имѣетъ никакого значенія. Мы должны сказать даже болѣе. Въ своемъ „богословско-политическомъ

трактатѣ“ самъ Спиноза указалъ на цѣлый рядъ богооткровенныхъ догматовъ, усвоеніе которыхъ по его мнѣнію, необходимо человѣку для того, чтобы вести благочестивую жизнь и оказывать послушаніе Богу. Къ числу такихъ догматическихъ положеній онъ относитъ вѣру въ справедливость и милосердіе Божіе, въ единство существа Божія, вездѣприсутствіе и всевѣдѣніе, въ безусловное владычество Божіе надъ міромъ и т. д.; затѣмъ онъ считаетъ необходимымъ для благочестія усвоеніе ученія, что служеніе Богу должно состоять только въ послушаніи волѣ Его, въ справедливости и любви къ ближнимъ, что всѣ, повинующіеся Богу, блаженны, а не повинующіеся — несчастны и осуждены на гибель, и, наконецъ, что Богъ прощаетъ грѣхи кающимся. Это, говоритъ Спиноза (Opp. ed. Paulus, I, 346 и сл.), суть догматы, которые каждый долженъ знать для спасенія своей души, потому что безъ нихъ было бы невозможно и послушаніе Богу. Итакъ, отрицая теоретическій элементъ въ религіи и въ то же время признавая его существенно важное значеніе, Спиноза явно противорѣчитъ самому себѣ и самъ опровергаетъ свои основныя положенія.

Но идемъ далѣе. Въ чемъ же, по ученію Спинозы, нужно полагать сущность религіи даже и въ практической области? Какъ мы видѣли уже, и на этотъ вопросъ Спиноза отвѣчаетъ перѣшительно, сбивчиво и противорѣчиво: что онъ утверждаетъ въ своемъ „богословско-политическомъ трактатѣ“, то онъ отрицаетъ въ своей „этикѣ“. На это давно указываютъ всѣ критики философскаго ученія Спинозы. Такъ, напр., мы читаемъ у Пфлейдерера слѣдующее ¹⁾. „Если съ этого высшаго пункта, котораго достигаетъ (въ этикѣ) философія Спинозы въ идеѣ интеллектуальной любви къ Богу, взглянемъ еще однажды на положенія богословско-политическаго трактата относительно сущности и цѣли религіи, то кажется, что тамъ и здѣсь мы имѣемъ предъ собою какъ бы двѣ совершенно различныхъ точки зрѣнія. Тамъ религія была объяснена какъ практическое богопочитаніе, какъ послушаніе и исполненіе божественныхъ заповѣдей и поставлена въ рѣзкое противоп-

¹⁾ Religionsphilosophie. В. I. 1883. Стр. 63.

ложене ко всякому философскому познанію истины, здѣсь она состоитъ въ интеллектуальной любви къ Богу, которая есть нераздѣльное одно съ философскимъ познаніемъ Бога и чело-вѣка. Тамъ она опирается на историческое откровеніе и Свя-щенное Писаніе, здѣсь на самостоятельное познаніе, которое составляетъ собственно сущность челоувѣческаго духа. Тамъ, наконецъ, она имѣетъ цѣлію споспѣшествовать добрымъ нра-вамъ и гражданскому спокойствію, здѣсь она имѣетъ свою цѣль въ себѣ самой, въ *acquiescentia* сердца, которое нахо-дитъ свое блаженство въ любви къ Богу. Что это—различные способы пониманія.—бросается въ глаза. Но должны ли они быть поставлены только рядомъ другъ съ другомъ, какъ про-стое противорѣчіе въ духѣ философа? На этотъ вопросъ Пфлейдереръ отвѣчаетъ отрицательно, доказывая, что въ уче-ніи Спинозы о сущности религіи нѣтъ никакого противорѣчія, такъ какъ послушаніе Богу и интеллектуальная любовь къ Богу суть понятія, по своему содержанію, тождественныя. Въ виду этого Пфлейдереръ усиливается навязать Спинозѣ такое же ученіе о религіи, какое впоследствии было изложено Кан-томъ, при чемъ онъ отдаетъ явное предпочтеніе Спинозѣ да-же и предъ Кантомъ.

Но такъ ли это?—Далеко—нѣтъ. Мы сейчасъ увидимъ, что Пфлейдереръ не понялъ истиннаго смысла въ ученіи Спино-зы о религіи. Старый мыслитель обманулъ современнаго намъ ученаго. Спиноза, правда, своимъ ученіемъ о сущности ре-лигіи, излагаемымъ въ непримиримо противорѣчивыхъ выра-женіяхъ, не становится въ противорѣчіе съ своимъ общимъ философскимъ ученіемъ, но онъ придаетъ ему смыслъ совер-шенно противоположный тому, какой въ немъ хочетъ нахо-дить Пфлейдереръ.

Какъ мы видѣли, Спиноза настойчиво указываетъ на послу-шаніе или повиновеніе волѣ Божіей, на исполненіе заповѣдей и на автономную нравственность, какъ на сущность религіи. Но не нужно быть особенно проницательнымъ, чтобы замѣ-тить, что и здѣсь, какъ и въ ученіи о Богѣ, Спиноза *перетолковываетъ* по—своему общепринятые термины и явно под-тасовываетъ понятія, подставляя одно вмѣсто другого. Дѣло въ томъ, что Спиноза не имѣетъ даже права говорить о по-

слушаніи и повиновеніи въ томъ смыслѣ, въ какомъ обыкновенно употребляются эти слова. Послушаніе, какъ нравственное дѣйствіе, непременно предполагаетъ свободу воли въ двухъ нравственныхъ свободно—разумныхъ существахъ, изъ которыхъ одно объявляетъ рѣшеніе своей воли, а другое *добровольно* подчиняется ему, имѣя возможность и не исполнять его. Въ частности послушаніе Богу, какъ нравственное дѣйствіе, возможно только для людей, вѣрующихъ въ бытіе живаго и личнаго Бога, какъ существа свободно—разумнаго, т. е., имѣющаго разумъ и свободную волю. Спиноза знаетъ только одинъ законъ причинности, по которому каждое дѣйствіе слѣдуетъ *съ необходимостію* изъ своей причины. Поэтому онъ ничего не хочетъ знать о свободѣ воли. Ученіе, признающее свободу воли и нравственную отвѣтственность человѣка за его дѣйствія, онъ называетъ предразсуднымъ, созданнымъ другимъ кореннымъ предразсудкомъ или религіею. Человѣкъ, по ученію Спинозы, не свободно избираетъ тѣ или другія совершаемыя имъ дѣйствія, а онъ совершаетъ ихъ *съ необходимостію*; тѣ дѣйствія, которыя онъ совершилъ, онъ необходимо долженъ былъ совершить и онъ не могъ ихъ не совершить, потому что онъ самъ есть только модусъ или способъ обнаруженія абсолютной субстанціи, подчиненной закону необходимости. Ясно, что съ точки зрѣнія философскаго ученія Спинозы, вовсе нельзя говорить о послушаніи вообще, какъ о свободномъ подчиненіи человѣка волѣ другого разумно-свободнаго существа, имѣющаго возможность объявлять рѣшенія своей воли. Еще менѣе Спиноза имѣлъ право говорить, что сущность религіи состоитъ въ послушаніи или повиновеніи человѣка волѣ Божіей или—что тоже—въ исполненіи Божественныхъ заповѣдей и въ автономной нравственности. Богъ, по ученію Спинозы, не есть личный, свободно-разумный духъ, а есть только абсолютная субстанція съ двумя необходимыми атрибутами—мышленіемъ и протяженіемъ, т. е., онъ есть только сущность вещей и его природа тождественна съ природою внѣшняго міра. Правда, Спиноза часто говоритъ о томъ, что Богу принадлежитъ интеллектъ и воля. Но что такое по Спинозѣ Божественная воля? Это—не способность по собственной инициативѣ избирать тѣ или другія дѣйствія, а только.—какъ выражается Спиноза,—„состояніе мышленія“;

Божественный интеллектъ также—не способность вѣдѣнія, а тоже „состояніе мышленія“; ясно, что Спиноза не приписываетъ никакого самостоятельнаго значенія Божественной волѣ и отождествляетъ ее съ Божественнымъ мышленіемъ. Такимъ образомъ и здѣсь, какъ и вездѣ онъ „перетолковываетъ“ термины и подтасовываетъ понятія; онъ отрицаетъ волю въ своемъ Богѣ даже тогда, когда, повидимому, довольно увѣренно говоритъ о ней. Спиноза понимаетъ Бога такъ,—говоритъ Эбрардъ,—что Онъ есть *единственная субстанція*. И это, въ извѣстной степени, справедливо; въ основаніи всякаго бытія лежитъ, какъ самая *послѣдняя* основа всего, бытіе Бога, хотя воля Божія составляетъ и не *непосредственную* основу всего существующаго, а только посредствующій членъ. Но Спиноза вообще не имѣетъ понятія о волѣ (слова: voluntas, cupiditas, amor,—воля, желаніе, любовь—онъ, безъ дальнѣйшихъ разсужденій, смѣшиваетъ съ словомъ intellectus, умъ, не изслѣдуя, что такое voluntas, воля. Въ prop. 32 онъ говоритъ: voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria—воля не можетъ быть названа свободною причиною, но только необходимою); по его взгляду, воля есть только дѣйствіе; и, pars 2, prop. 49, coroll. онъ также говоритъ: voluntas et intellectus idem sunt—воля и разумъ суть одно и то же, ничего не говоря о понятіи воли, назначающей цѣли“. Если же, по ученію Спинозы, воли, какъ свободной причины, вообще, не существуетъ и ея нельзя приписывать Богу, какъ абсолютной субстанціи или сущности вещей, то понятно, что Богъ не можетъ и обнаруживать не существующей у него воли, т. е., не можетъ давать человѣку никакихъ заповѣдей; а слѣдовательно, не можетъ быть и рѣчи о послушаніи или повиновеніи человѣка волѣ Божіей. Итакъ, Спиноза не могъ поставлять сущность религіи въ послушаніи или повиновеніи человѣка волѣ Божіей, въ исполненіи Божественныхъ заповѣдей или въ автономной нравственности.

Но что же такое разумѣетъ Спиноза, когда утверждаетъ, что сущность религіи нужно полагать въ послушаніи или повиновеніи Богу? Въ своей „Этикѣ“ Спиноза, какъ мы знаемъ, сущность религіи полагаетъ въ интеллектуальной любви человѣка къ Богу. А что такое, по Спинозѣ, „интеллектуальная

любовь человѣка къ Богу?—Это стремленіе человѣка къ познанію сущности вещей,—какое познаніе и доставляетъ человѣку наивысшее блаженство. Послѣ этого ясно, что и подѣ послушаніемъ или повиновеніемъ „Божественному закону“ Спиноза разумѣетъ простое познаніе вещей. Подѣ „божественнымъ закономъ“, говоритъ онъ, нужно разумѣть тотъ законъ, который своимъ единственнымъ содержаніемъ и своею конечною цѣлію имѣетъ наивысшее благо и который состоитъ въ истинномъ познаніи и любви человѣка къ Богу. Богъ и природа, по ученію Спинозы, нераздѣльны; слѣдовательно и божественный законъ есть не что иное, какъ основной законъ природы; въ этомъ смыслѣ только Спиноза и могъ утверждать, что природа дѣйствуетъ по Божественному закону или по волѣ Божіей, когда она дѣйствуетъ по своимъ вѣчнымъ и неизмѣннымъ законамъ. Человѣкъ есть часть природы; а потому сказанное о природѣ вообще имѣетъ непосредственное отношеніе и къ человѣку. Человѣкъ повинуется закону Божественному, или—что то же—волѣ Божіей, когда онъ поступаетъ согласно съ законами свойственными его природѣ и природѣ вообще. Человѣкъ любитъ Бога, когда онъ любитъ природу и стремится познать ее. Но чтобы всегда поступать согласно съ законами природы или—что то же—съ закономъ Божественнымъ, человѣкъ долженъ познать ихъ; а потому стремленіе познать сущность вещей тождественно какъ съ любовію къ Богу, такъ и съ послушаніемъ Божественному закону. Слѣдовательно, когда Спиноза полагаетъ сущность религіи въ послушаніи или любви къ Богу, то это значитъ, что сущностью религіи онъ признаетъ простое познаніе вещей. Такимъ образомъ Спиноза отождествляетъ религію не съ нравственностію, какъ утверждалъ впоследствии Кантъ, а съ познаніемъ, какъ учатъ всѣ представители натуралистической гипотезы, Гегель и Огюстъ Контъ. Но что натуралистическая гипотеза должна быть признана неудовлетворительною для разрѣшенія вопроса о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ,—это нами было уже доказано.

Что Спиноза не приписываетъ сверхъестественному элементу, т. е., чудесамъ и пророчествамъ, никакого значенія въ религіи,—это доказываетъ только то, что онъ, разсуждая объ этомъ предметѣ, оставался вѣрнымъ своему пантеистическому

міровоззрѣнію. Чудо есть непосредственное дѣйствіе Божественнаго всемогущества; пророчество есть непосредственное откровеніе Божественнаго всевѣдѣнія. Ясно, что признавать возможность чудесъ и пророчествъ долженъ только тотъ, кто вѣруетъ въ бытіе живого и личнаго Бога; кто отрицаетъ бытіе Божіе, тотъ долженъ, конечно, отрицать и Божественныя дѣйствія. Пантеистъ не признаетъ бытія личнаго Бога; для Спинозы Богъ есть только сущность и необходимая причина вещей и притомъ—не внѣшняя (*transiens*), а внутренняя (*immanens*). Поэтому для него и невозможно было допустить вообще никакого чуда. Богъ и природа, по Спинозѣ, составляютъ нераздѣльное одно; законы Бога тождественны съ законами природы; а потому если бы въ природѣ произошло что либо противное ея законамъ, говоритъ Спиноза, то оно противорѣчило бы также и волѣ, и разуму, и существу Бога; Богъ, произведшій что либо противъ законовъ природы, дѣйствовалъ бы противъ собственной природы!...

Разказы св. писателей о чудесныхъ событіяхъ Спиноза, какъ мы видѣли, объясняетъ тѣмъ, что авторы ихъ признали чудесными такія на самомъ дѣлѣ естественныя событія, причины которыхъ имъ были неизвѣстны, а можетъ быть, онѣ неизвѣстны еще и намъ. Эта мысль Спинозы не осталась безслѣдною: ее подхватили всѣ тѣ изслѣдователи Св. Писанія Вѣтхаго и Новаго Завѣта, которые въ исторіи экзегетики извѣстны подъ именемъ представителей такъ называемаго вульгарнаго или грубаго раціонализма. Всѣ евангельскія повѣствованія о чудесныхъ событіяхъ они объясняли непониманіемъ причинъ и вообще умственнымъ невѣжествомъ писателей. Такъ, напр., Христосъ будто-бы разсказалъ только *притчу* о томъ, какъ происходятъ въ человѣкѣ искушенія; а евангелисты *не поняли* ея и думали, что Христосъ разсказывалъ о событіи, случившемся съ Нимъ Самимъ; такимъ образомъ и произошелъ разсказъ объ искушеніи І. Христа діаволомъ въ пустынѣ. Очевидцы разсказывали, какъ Іисусъ Христосъ ходилъ *у* моря; евангелисты будто-бы не поняли этого разсказа и внесли въ свои писанія повѣствованіе о томъ, какъ Іисусъ Христосъ ходилъ *по* морю. Прикасавшіеся къ одеждамъ Іисуса Христа получали исцѣленіе отъ своихъ болѣзней; эти событія, по

мнѣнію рационалистовъ 18-го столѣтія, совершенно естественныя и легко объясняются дѣйствіемъ „животнаго магнетизма“; но евангелисты еще ничего не знали о животномъ магнетизмѣ и потому признали ихъ сверхъестественными, чудесными и т. д. Такой легкомысленный способъ объясненія евангельскихъ повѣствованій о чудесныхъ событіяхъ не могъ долгое время господствовать въ наукѣ; отъ него отказался даже Штраусъ, объявившій, что подъ чудесами нужно разумѣть дѣйствія непосредственнаго всемогущества Божія; а такія дѣйствія должны признавать сверхъестественными всѣ—и ученые и неученые, и образованные и невѣжественные. Для объясненія чудеснаго воскрешенія Лазаря, который послѣ своей смерти четыре дня пролежалъ во гробѣ и трупъ котораго уже разлагался, никто не можетъ указать никакихъ естественныхъ причинъ. Простой человѣкъ сказалъ: „отъ вѣка не слыхано, чтобы кто отверзъ очи слѣпорожденному“; но то же самое повторить, безъ сомнѣнія, и ученѣйшій окулистъ нашего *просвѣщеннаго* времени.

Ненаучно поступаетъ Спиноза, когда онъ хочетъ лишить чудеса, какъ дѣйствія всемогущества Божія, того естественнаго значенія, которое имъ принадлежитъ. „Толпа говоритъ, онъ, называетъ дѣйствіемъ Божиимъ все то, что превосходитъ силу ея повиманія, потому что она не знаетъ естественныхъ причинъ, и считаетъ чудо особеннымъ доказательствомъ божественнаго всемогущества и промышленія“. Что толпа можетъ ошибаться, это вѣрно; но она не ошибается въ томъ, что считаетъ чудеса доказательствомъ божественнаго всемогущества и промышленія. О причинахъ только и возможно судить по тѣмъ явленіямъ, которыя онѣ производятъ; по поступкамъ человѣка только и возможно составить правильное представленіе о самомъ человѣкѣ. Поэтому совершенно справедливо смотрѣть и на чудеса какъ на особенныя доказательства божественнаго всемогущества и какъ на самые несомнѣнные критеріи божественнаго откровенія. І. Христа, какъ непосредственнаго носителя божественныхъ откровеній, самъ Спиноза, какъ мы видѣли, ставитъ несравненно выше Моисея и пророковъ; а Христосъ такъ училъ о значеніи чудесъ: „Дѣла, которыя Отецъ далъ мнѣ совершить, самыя дѣла сіи, мною творимыя, свидѣтельствуютъ о Мнѣ, что Отецъ послалъ Меня“

(Іоан. 5, 36). „Когда не вѣрите мнѣ, вѣрьте дѣламъ Моимъ, чтобы узнать и повѣрить, что Отецъ во Мнѣ и Я во Немъ“. (Іоан. 10, 38). Ясно, что толпа не ошибается, когда цѣнить чудеса; какъ доказательства божественнаго промысленія и всемогущества.

Далѣе. Спиноза совершенно несправедливо утверждаетъ, будто бы характеръ пророческихъ откровеній зависѣлъ отъ характера и настроенія самихъ пророковъ. Такое утвержденіе прямо противорѣчитъ свидѣтельству самихъ пророковъ, часто увѣряющихъ, что они пророчествуютъ противъ своего личнаго желанія и подчиняясь только волѣ Божіей. Іеремія отказывался пророчествовать, ссылаясь на свою молодость и неумѣнье говорить (Іерем. 1, 6). Исаія пришелъ въ неизъяснимый ужасъ отъ видѣнія Господа Саваога: „горе мнѣ! говорилъ онъ (Ис. 6, 5). Погибъ я! ибо я человѣкъ съ нечистыми устами,—и глаза мои видѣли Царя, Господа Саваога“. Онъ началъ пророчествовать лишь послѣ того, какъ Господь чудесно удалилъ отъ него беззаконіе и очистилъ его грѣхъ. Подобное произошло и съ пророкомъ Іезекіилемъ (гл. 2—4), при этомъ Господь угрожаетъ пророку тяжкимъ наказаніемъ, если онъ будетъ пророчествовать по своему настроенію, а не по повелѣнію Божію (гл. 3, ст. 17—21). Иона былъ „огорченъ до смерти“, узнавъ, что Господь повелѣваетъ ему пророчествовать финиціанамъ то, что было противно его личному настроенію: „Иона сильно огорчился этимъ и былъ раздраженъ и молился онъ Господу и сказалъ: Господи, возьми душу мою отъ меня, ибо лучше мнѣ умереть, нежели жить“ (Іон. 4, 1—3). Амось говоритъ о себѣ: „Я не пророкъ и не сынъ пророка; я былъ пастухъ, и собиралъ сикоморы. Но Господь взялъ меня отъ овецъ и сказалъ мнѣ Господь: иди, пророчествуй къ народу Моему, Израилю“ (Ам. 7, 14. 15). И Амось свидѣтельствуемъ (7, 5), что ему Господь давалъ откровенія, не соотвѣтствовавшія его личному настроенію. Всѣ эти факты, конечно, были извѣстны Спинозѣ; но онъ не захотѣлъ обратить на нихъ вниманія, чтобы не стать въ противорѣчіи съ своимъ одностороннимъ и ложнымъ ученіемъ о религіи.

Образную рѣчь пророковъ Спиноза приписываетъ фантазіи. Но и здѣсь онъ „перетолковываетъ термины“. Простое вообра-

женіе, какъ способность создавать вымыслы, не соответствующіе дѣйствительности, онъ, конечно, намѣренно смѣшиваетъ здѣсь съ творческою фантазією поэтовъ, какъ, способностію создавать образы для выраженія опредѣленной истины или идеи. Но образная рѣчь ничего не говоритъ противъ истины излагаемаго при посредствѣ ея ученія. Самъ Христосъ часто излагалъ народу свое ученіе въ образахъ, въ притчахъ, иносказательно. Такая рѣчь имѣетъ даже преимущество предъ простымъ и отвлеченнымъ изложеніемъ ученія, особенно когда это ученіе предлагается народу. Говорить образною рѣчью можетъ не всякій; для этого требуется особый даръ, и еврейскій народъ, не безъ основанія называлъ „премудрымъ“ того, кто обладалъ этимъ даромъ.

Наконецъ, нельзя не отмѣтить совершенно не философскаго поведенія Спинозы, когда онъ, несправедливо отвергая достоинство религіозной вѣры, опирающейся на историческіе факты, признаетъ ее однакоже пригодною для толпы ¹⁾; людямъ же образованнымъ и ученымъ рекомендуетъ вмѣсто нея „познаніе Бога, приобретаемое черезъ естественный свѣтъ разума изъ общихъ понятій, несомнѣнныхъ самихъ по себѣ“. Какъ будто бы у простыхъ людей и у людей ученыхъ духовная природа не одна и таже? Какъ будто бы непредосудительно пользоваться „дожьей“ для достиженія хотя бы то и „благодѣтельныхъ“ цѣлей? Такъ свойственно разсуждать только какому-либо іезуиту, а не философу, который долженъ служить лишь одной истинѣ! Ясно, что Спиноза, отрицая истину „исторической вѣры“ и въ тоже время, признавая ее *незамѣнимое* значеніе для народа, противорѣчитъ самому себѣ.

Оставляемъ безъ разбора менѣе значительные недочеты въ приведенномъ разсужденіи Спинозы, будучи увѣренными, что и сказаннаго нами вполне достаточно для того, чтобы показать научную несостоятельность ученія Спинозы о сущности и происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ.

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

¹⁾ „Только для толпы, для которой невозможно истинное познаніе, говоритъ онъ, историческая вѣра служить необходимою и полезною замѣною его, насколько наглядными примѣрами производятся благотворное вліяніе на души для практическихъ цѣлей религіи“.

Ученіе о боговдохновенности Св. Писанія апологетовъ II-го вѣка.

(Окончаніе *).

III.

Во всѣхъ приведенныхъ нами выраженіяхъ и сужденіяхъ апологетовъ шла рѣчь собственно о вдохновеніи ветхозавѣтныхъ писателей. Но въ апологіяхъ немало совершенно опредѣленныхъ и ясныхъ свидѣтельствъ о боговдохновенности св. книгъ *Новаго Завета*. Несомнѣнно, что еще до окончанія первой четверти второго вѣка главная часть апостольскихъ писаній, вошедшихъ въ составъ новозавѣтнаго канона, была хорошо извѣстна современнымъ христіанамъ и представляла для нихъ совершенные образцы христіанской вѣры и ученія. Несомнѣнно и то, что содержаніе евангельскаго преданія въ общемъ совпадало съ записями, сохранившимися въ нашихъ евангеліяхъ, хотя отцы и учителя Церкви того вѣка въ своихъ твореніяхъ больше передавали ученіе Господа, исторію Его страданій и воскресенія, чѣмъ прочія дѣла Его жизни и служенія. Поэтому, Новый Заветъ въ твореніяхъ мужей апостольскихъ является болѣе, какъ собраніе положеній вѣры и фактовъ, чѣмъ какъ собраніе книгъ: онъ былъ духомъ, а не буквою.

Идея Новаго Завета, состоящаго изъ опредѣленныхъ книгъ, одинаковыхъ по авторитету съ книгами Ветхаго Завета, не сразу образовалась въ вѣкѣ послѣапостольскій. Извѣстно, что

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1901 г. № 11.

разстояніе есть необходимое условіе для правильной оцѣнки предметовъ большой пропорціи. Никакой пророкъ не принимается въ своемъ отечествѣ и не можетъ быть оцѣненъ своимъ вѣкомъ, такъ какъ для этого необходимо разсматривать его дѣятельность на извѣстномъ разстояніи и въ связи съ тѣмъ временемъ, когда онъ жилъ. То же можно сказать и о письменныхъ памятникахъ боговдохновенныхъ апостоловъ и учениковъ Господа.

Большая часть писаній св. апостоловъ, будучи написана по извѣстнымъ поводамъ и случаямъ, имѣла, такъ сказать, фрагментальный характеръ. Ихъ авторы совершенно опредѣленно приписываютъ себѣ даръ св. Духа, хотя и не выражаютъ намѣренія дать своимъ читателямъ *полное* изображеніе вѣры Христовой. Въ своихъ книгахъ они не высказываютъ даже идеи о дополненіи Ветхаго Завѣта чрезъ новое собраніе св. Писаній. Изъ книгъ новозавѣтныхъ только Апокалипсисъ прямо и открыто предназначается авторомъ для употребленія во всемъ христіанскомъ мірѣ. Нѣтъ ни малѣйшаго основанія для предположенія, будто отдѣльные св. писатели могли согласиться между собою для того, чтобы дать полное и цѣлостное изложеніе христіанской вѣры и ученія. Однако хорошо извѣстно, что Новый Завѣтъ принялъ видъ цѣльнаго стройнаго состава, отдѣльныя части котораго настолько тѣсно и гармонически объединены между собою, что ни одной части нельзя удалить изъ него безъ нарушенія единства и красоты. При послѣдующихъ поколѣніяхъ въ христіанскомъ мірѣ образовалось нѣсколько частныхъ церквей, усвоившихъ ту или другую форму ученія въ отдѣльности или же соединившихъ различныя формы вмѣстѣ. Но не было ни одной формы, для которой не было бы дано образца въ св. книгахъ Новаго Завѣта. Покуда была свѣжа память объ апостольскомъ вѣкѣ, собраніе апостольскихъ писаній было цѣлію для будущихъ временъ. Глубокое благоговѣніе окружало непосредственныхъ учениковъ и самовидцевъ Господа въ глазахъ современниковъ, что отражалось и на отношеніи къ ихъ писаніямъ. Опытъ углубилъ и усилилъ уваженіе христіанъ къ боговдохновеннымъ памятникамъ письменности св. апостоловъ. Порча евангельскаго пре-

данія и возникшіе споры объ авторитетѣ текста апостольскихъ писаній отмѣтили во всемъ блескѣ боговдохновенное превосходство четырехъ евангелій и подлинныхъ посланій св. апостоловъ. Какъ ранѣе слова Христа помѣщались рядомъ съ изреченіями Закона, такъ теперь слова св. апостоловъ ставились въ параллель съ выраженіями пророковъ. Сначала образовались частныя собранія св. писаній „Новаго Завѣта“ въ частныхъ церквахъ, а уже потомъ всѣ тѣ писанія, которыя были въ нѣкоторомъ смыслѣ символами отдѣльныхъ частей христіанскаго міра, были утверждены и одобрены всею Церковью. Но это происходило вполне послѣдовательно и постепенно, безъ какихъ либо внезапныхъ переходовъ и могучаго вліянія отдѣльныхъ личностей ¹⁾.

Слѣды полнаго собранія *новозавѣтныхъ* писаній, равно какъ и ученія о ихъ боговдохновенности довольно часто встрѣчаются уже въ писаніяхъ мужей апостольскихъ. Такъ ап. *Варнава* приводитъ одно мѣсто изъ евангелія Матѳея, какъ слово Божіе ²⁾. *Климентъ римскій*, одинъ изъ древнѣйшихъ отцевъ Церкви, хотя и пишетъ посланіе къ коринтянамъ тономъ авторитета, которымъ онъ справедливо пользовался, однако ссылается на посланія ап. Павла, написанныя имъ „по вдохновенію“ (*πνευματικῶς* ³⁾). Въ посланіяхъ св. Климента замѣтно

¹⁾ Англиканскій богословъ Сендей (Sanday) высказываетъ другой взглядъ, особенно о собраніи посланій св. ап. Павла. „From the many traces of this one collection of thirteen letters, and from the complete absence of any like traces of smaller or divergent collections, we may justly conclude that the collection was made by one person at a definite time, and that it rapidly spread over the whole of Christendom“ (См. „Inspiration“. Ficht lectures. London. 1894. pag. 365). Не говоря уже о томъ, что мнѣніе ученаго профессора есть бездоказательная гипотеза, оно представляется маловѣроятнымъ и потому, что невозможно, чтобы имъ собирателя посланій ап. Павла осталось неизвѣстнымъ послѣдующимъ вѣкамъ.

²⁾ Barnabae Epist. cap. IV. 14. (Editio Func. Tubingae).

³⁾ Cap. XLVII, p. 94 по изданію Гефеле „Patrum apostolicorum“ p. 118; ed. Гильгенфельда p. 50. „Die apostolischen väter“ p. 83. Въ cap. XXXIV св. Климентъ приводитъ 1 Кор. II, 9 съ формулою $\lambda\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\ \gamma\acute{\alpha}\rho$ (т. е. $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ или $\Gamma\rho\alpha\phi\acute{\eta}$). Нѣсколько разъ приводятся изреченія изъ посланій ап. Павла (cap. XXXV; Рим. 1, 29—32; cap. XXXVI, Евр. 1, 3 и слѣд.), а также изреченія Христа: cap. XIII. (Матѳ. VI, 12—15); VII, 1. 2 (Лук. VI. 36—38); cap. XLVI (Матѳ. XXVI, 24; XVIII, 6; Лук. XVII, 2; Марк. IX, 12 и др).

несомнѣнное пользованіе первымъ и третьимъ евангелиемъ, при чемъ онъ соединяетъ изреченія изъ евангелій Маттея и Луки такимъ образомъ, что получается текстъ, отличный отъ обонхъ ¹⁾. Кромѣ того, у Климента есть нѣкоторые признаки пользованія евангелиемъ Марка. Св. *Поликарпъ смиренскій*, самъ бывший ученикомъ св. Иоанна Богослова, открыто исповѣдуетъ, что ап. Павелъ писалъ посланія по дару особенной премудрости (τῆ σοφία), которой ни ему, Поликарпу, ни кому либо другому нельзя достигнуть ²⁾. Въ своемъ посланіи къ филиппійцамъ, менѣе чѣмъ на шести восьмушкахъ, Поликарпъ цитуетъ или, по крайней мѣрѣ, предполагаетъ не менѣе девяти изъ посланій ап. Павла, включая второе посланіе къ Фессалоникійцамъ, Ефесянамъ и оба посланія къ Тимоѳею. Слова и духъ Новаго Завѣта до того тѣсно соединены были въ сознаніи этого апостольскаго мужа, что въ его небольшомъ посланіи насчитываютъ до двадцати цитатъ изъ апостольскихъ писаній, хотя онъ только однажды называетъ св. писателя по имени. Св. *Игнатій*—Боговосседъ совершенно опредѣленно и ясно предполагаетъ первое евангеліе и шесть посланій ап. Павла, среди которыхъ несомнѣнно были первое посланіе къ Тимоѳею и къ Титу. Высшій авторитетъ апостоловъ совершенно ясно выраженъ св. Игнатіемъ въ посланіи къ римлянамъ въ такихъ словахъ: „Я не даю вамъ повелѣній, какъ апостолы Петръ и Павелъ: они были апостолы, а я человекъ осужденный; они были свободны, а я—рабъ въ настоящій часъ“ ³⁾. Филадельфійцевъ онъ увѣщаетъ прибѣгать къ евангелію, какъ къ плоти Іисуса, и къ апостоламъ, какъ къ пресвитерству Церкви ⁴⁾. Въ томъ же посланіи онъ называетъ евангеліе совершенствомъ нетлѣнія ⁵⁾ Постоянная цитация

1) Тшиендорфъ пытался доказать, что св. Климентъ пользовался только устными преданіемъ, но для этого онъ былъ вынужденъ отнести посланіе Климента ко времени немного послѣ гоненія Нерона, а это едва-ли вѣрно. (См. его Wann wurden unsere Evangelien verfasst? Ed. IV p. 21).

2) Ad. Phil. cap. III. Въ cap. XII цитату изъ Еф. IV, 26 приводить, какъ св. Писаніе.

3) Ignat. ad Roman. IV. 3.

4) Ad. Philad. cap. V.

5) Ibidem cap. IX.

посланій ап. Павла въ твореніяхъ Поликарпа Смирнскаго и Игнатія антиохійскаго заставляеть предполагать, что они имѣли подъ руками полное собраніе посланій, которое, вѣроятно, появилось не позднѣе конца царствованія императора Траяна (около 117 г.) ¹).

Въ дошедшемъ до насъ древнѣйшемъ памятникѣ „*Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*“ (100—110 г.г.—много несомнѣнныхъ цитатъ изъ перваго и третьяго евангелій. Около 140 года въ „*Пастырѣ*“ Ермы, гораздо ранѣе Иринея Ліонскаго, встрѣчаются указанія на четырехчастное евангеліе. Когда Ерма изображаетъ св. Церковь подъ образомъ пожилой старицы, сидящей на стулѣ или скамьѣ, утверждающихся на четырехъ ножкахъ, то здѣсь очевидное сходство съ тѣмъ мѣстомъ изъ твореній Иринея Ліонскаго, гдѣ католическая Церковь, распространившаяся на четыре стороны земли, представляется поддерживаемою четырьмя колоннами, которыя суть четыре евангелія, соотвѣтственно четыремъ херувимамъ, на которыхъ возсѣдало Божественное Слово ²).

Паній, епископъ іерипольскій, около 125—130 г.г.), упоминаеть объ оригинальномъ собраніи рѣчей Господа на арамейскомъ нарѣчій, точное воспроизведеніе котораго представляетъ, вѣроятно, наше евангеліе Маттея, а также рассказываетъ о началѣ евангелія Марка ³). Около 140 г. еретикъ *Маркіонъ* уже пользовался полнымъ собраніемъ посланій апостола Павла, въ которое онъ отказывался принять пастырскія посланія, можетъ быть, потому, что они были адресованы къ частнымъ лицамъ. Въ *Мураторіевомъ* фрагментѣ ⁴), неизвѣстный авторъ

¹) Срав. Holtzmann Einleitung in das Neuen Testament. Editio 3. Seit 102. Weiss, впрочемъ, называетъ мнѣніе о существованіи собранія посланій до Маркіона „entbehrt jedes geschichtlichen Grundes“ (Einleitung. p. 63), но противъ него можно противопоставить авторитетъ проф. Цана, который доказываетъ существованіе собранія даже ранѣе Игнатія и Поликарпа (Zahn. Geschichte der Neutest. Kanons. Band. I. 811).

²) Visio III. 13. 3. (Editio Func'a); Сравни: Iren. Adver. Haer. Lib. III. 15. 8. См. объ этомъ англійскую монографію Dr. C. Taylor. „Hermas and the Four Gospels.“ p. 13.

³) См. объ этомъ Euseb. Historia Ecclesia. Liber III. 39.

⁴) Фрагментъ получилъ свое названіе отъ Мураторія, впервые опубликовавшаго его (1740 г.) съ MS. библіотекъ св. Амвросія въ Миланѣ.

котораго былъ современникомъ Пія, епископа римскаго (около 160—170 г.г.), перечисленъ почти весь канонъ Новаго Завѣта, а именно четыре евангелія, тринадцать посланій ап. Павла, посланія ап. Иоанна, ап. Іуды и Апокалипсисъ ¹⁾. Въ семидесятихъ годахъ второго вѣка четвертое евангеліе находилось во всеобщемъ употребленіи и даже было предметомъ толкованія. Объ этомъ свидѣтельствуетъ сохранившійся до нашего времени фрагментъ изъ аллегорическаго комментарія на евангеліе ап. Иоанна гностика *Геракліона*, ученика Валентина и одного изъ учителей гностическихъ школъ въ Италіи (около 170 г.) ²⁾. *О Мелитонѣ* (170 г.), епископъ сардійскомъ, Евсевій Кесарійскій сообщаетъ, что онъ предпринималъ нарочитое путешествіе на востокъ для того, чтобы опредѣлить точное число и порядокъ „книгъ Ветхаго Завѣта“ (τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία) ³⁾. Это путешествіе необходимо предполагаетъ подобнае же собраніе книгъ Новаго Завѣта ⁴⁾.

Изъ вышеприведенныхъ свидѣтельствъ несомнѣнно слѣдуетъ, что уже во вторую половину перваго вѣка и въ первую—вторую (70—140 г.г.) св. писанія Новаго Завѣта: евангелія и посланія имѣли у христіанъ такое же значеніе Слова Божія, какъ и св. книги Ветхаго Завѣта. Вполнѣ естественно, что и въ апологіяхъ второго вѣка не только вездѣ предполагается боговдохновенность новозавѣтныхъ писаній, но и высказываются о ней совершенно ясныя сужденія. Прежде, чѣмъ излагать самое ученіе апологетовъ о Словѣ Божіемъ, мы должны нѣкоторое время остановиться на Іустинѣ—Мученикѣ, въ виду большого уваженія къ этому апологету въ восточ-

¹⁾ Во фрагментѣ упоминаются собственно два посланія ап. Иоанна, но въ древне-христіанской Церкви, какъ кажется, два малыхъ посланія (2 и 3) апостола почитались, какъ одно. Опушеніе другихъ посланій объясняется *порцією* фрагмента.

²⁾ См. А. Е. Brooke's „Fragments of Heracleon“ въ кембриджскомъ изданіи „Texts and Studies“ vol. I; п. 4. Ср. Origen. Comment. in evang. Ioann II. 8 и у Brooke, p. 51.

³⁾ Euseb. Histor. Eccles. Lib. IV. 26.

⁴⁾ Справ. Harnack. Dogmengeschichte. Band I 275. п. 2. Editio I п. 308. п. 2. Editio II. Вообще естественно, что въ концѣ второго вѣка Серапіонъ, епископъ антиохійскій, отождествлялъ авторитетъ апостоловъ и Христа. „Мы, братья, приписываемъ етра и другихъ апостоловъ, какъ самого Христа“ (у Euseb. Histor. Eccles. VI. 12. 3).

ной и западныхъ церквахъ, его выдающагося положенія въ богословской наукѣ и особаго интереса къ его твореніямъ даже до послѣдняго времени ¹⁾. Іустинъ во многихъ мѣстахъ упоминаетъ о св. писаніяхъ Новаго Завѣта, которыя пятнадцать разъ (дважды въ первой апологіи и тринадцать разъ въ діалогѣ съ Трифономъ)—называетъ „*памятными записями апостоловъ*“ (ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων), четыре раза—просто „*памятными записями*“ (ἀπομνημονεύματα) ²⁾ и дважды—*евангеліями* (εὐαγγέλια) ³⁾. Въ наукѣ было написано немало изслѣдованій по вопросу о томъ, какія именно писанія Іустинъ называетъ „памятными записями апостоловъ“ ⁴⁾.

Что памятные записи означаютъ не одно только евангеліе, это доказывается уже тѣмъ, что Іустинъ употребляетъ для обозначенія ихъ множественную форму: „εὐαγγέλια“ ⁵⁾. Нѣтъ сомнѣнія, что въ числѣ памятныхъ записей было евангеліе *Матѳея*, потому что изъ этого преимущественно евангелія Іустинъ заимствуетъ свои рассказы о жизни и ученіи Іисуса Христа ⁶⁾. Такъ въ первой апологіи онъ излагаетъ нагорную бесѣду Господа именно по евангелію Матѳея. Потомъ извѣстно, что Іустинъ, при цитаціи нѣкоторыхъ мѣстъ Ветхаго Завѣта, пользуясь обыкновенно переводомъ LXX, отъ котораго онъ уклоняется гораздо менѣе, чѣмъ отъ подлиннаго еврейскаго

¹⁾ См. литературу о немъ у Bardenhewer'a „Pathologie (Freiburg. 1894) 5. 96—99.

²⁾ Dial. cum Tryph. cap. 105—три и cap. 106—однажды.

³⁾ Apol. I, 66 (M. VI. 429) Dial. cum Tryph. cap. 100 (M. VI. 700).

⁴⁾ См. напр. *Credner*. Beitrage zur Einleitung in die biblische Schriften. I. 133—267; *Ero* же Geschichte des neutestamentlichen Kanon. 1860. 7—22; *Mynster*. Kleine theologische Schriften. 1825. p. 1—49; *Bindemann*. „Ueber die von Iustinus dem Märtyrer gebrauchten Evangelien. Theologische Studien und kritiken. 1842. p. 355—482; *Semisch*. „Die apostolischen Denkwürdigkeiten des Märtyrers. Iustinus. 1848; *Hilgenfeld*. Kritische Untersuchungen über die Evangelien Iustins, der clementinischen Homilien und Marcions, 1850; *Luthard*. Iustin der Märtyrer und das Iohannes Evangelium. Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. 1856. XXXI. 5. 302—327; 350—400; XXXII, 68—115; *Westcott*. The Bible in the Church. London. 1896; p. 100—105; *Sanday*. Inspiration. London. 1894; p. 304—307; *Baldus*. Das Verhältniss Iustins des Märtyres zu unsern synoptischen Evangelien. Münster. 1895 и мн. др.

⁵⁾ Apol. I. 66.

⁶⁾ Apol. cap. 15—17.

текста ¹⁾, до того согласуется съ евангелистомъ Матеемъ, что не остается ни малѣйшаго сомнѣнiя, что первое евангелiе онъ хорошо зналъ и имъ преимущественно пользовался ²⁾.

Евангелiе *Луки* не только вообще было извѣстно Iустину, но даже въ той самой формѣ, которую оно имѣетъ въ настоящее время ³⁾. И, на самомъ дѣлѣ, многое изъ того, что передано намъ ев. Лукою о жизни и ученiи Иисуса Христа, рассказываетъ Iустиномъ. Даже самый способъ рѣчи Iустина напоминаетъ евангелiе Луки, не говоря уже о дословномъ сходствѣ ⁴⁾. Одно мѣсто изъ діалога съ Трифономъ представляетъ несомнѣнное подтвержденiе того, что евангелiе Луки находилось среди памятныхъ записей апостоловъ. Изображая страданiя Господа въ саду геесиманскомъ, Iустинъ пишетъ: „Въ памятныхъ записяхъ, которыя, я говорю, составлены апостолами Его и ихъ послѣдователями, написано, что въ то время, когда Онъ молился и говорилъ: „пусть пройдетъ мимо, если возможно, эта чаша“, потъ текъ съ Него, какъ капли“ ⁵⁾. Ни у одного евангелиста не рассказывается объ этомъ, кромѣ Луки, изъ котораго именно и заимствовалъ свои слова Iустинъ, съ прибавленiемъ, что памятные записи написаны „апостолами и ихъ послѣдователями“ (ὅτι τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνου παρακολουθησάντων) (ср. Лук. I, 2). Противоположное мнѣнiе, будто Iустинъ пользовался здѣсь евангелiемъ подложнымъ, измѣненнымъ докетами, основывается только на

¹⁾ Iустинъ, вѣроятно, имѣлъ въ рукахъ текстъ LXX, переработанный христіанскою рукою, какъ и переводчикъ Θεодотiонъ и Симмахъ.

²⁾ Примеры у Semisch'a Die apostolischen Denkwürdigkeit des Märtyrers Iustinus. 1848. Seit. 110—120. Ср. Hilgenfeld. Kritische Untersuchungen. 1850. Seit 277.

³⁾ Ср. Zeller. Die älteste Ueberlieferung. über die Schriften des Lucas. Theologische Jahrbücher. 1848. 5. 528—573. Ср. Wolkmar. Das Evangelium Marcions. 1852. Seit. 179.

⁴⁾ Iустинъ, какъ и ев. Лука, пользуется словомъ „εὐαγγελίζεσθαι“ о проповѣди евангелiя и прежде всего о проповѣди ангела о рожденiи Христа. (Apol. I. 33; M. VI. 381; Dial. cum Tryph., сар. 51, M. VI. 588; ср. сар. 100). Подобно Лукѣ, онъ прилагаетъ названiе: „ὄψιστον“ къ Иисусу Христу, какъ Сыну Божию, а также пользуется словами „ἐπισκιάζειν“ и „ἐπέρευεσθαι“, чтобы обозначить дѣйствiе Святаго Духа и пр. (См. Apol. I. 33; Dial. cum. Tryph. сар. 100; M. VI. 381 и 700).

⁵⁾ Dial. cum Tryph. сар. 103. (M. VI. 717. 719). (Ср. Лук. XXII, 42—44).

томъ, что онъ употребляетъ слово „θρόμβος“ безъ прибавленія: „αἶματος“, какъ въ подлинномъ евангеліи, а потому не можетъ быть признано научно доказаннымъ ¹⁾.

Зналъ ли Іустинъ евангеліе *Марка*? Одно мѣсто въ діалогѣ съ Трифономъ уничтожаетъ всякія сомнѣнія въ этомъ. Здѣсь Іустинъ пишетъ слѣдующее: „Въ памятныхъ записяхъ разсказывается, что Христосъ переименовалъ одного изъ апостоловъ Петромъ, а также и то, что другихъ двонхъ братьевъ, сыновъ Зеведея, Онъ назвалъ именемъ Воанергесъ, т. е. сынами грома“ ²⁾. Между четырьмя каноническими евангеліями только евангеліе Марка разсказываетъ о томъ, что сыны Зеведеевы были названы Господомъ сынами грома (см. III, 17), и въ той же главѣ того же евангелія передается, что Симону дано было Господомъ имя Петра (ст. 16). Очевидно, что и евангеліе Марка находилось въ числѣ памятныхъ записей апостоловъ.

Гораздо труднѣе—вопросъ, пользовался ли Іустинъ *четвертымъ* евангеліемъ? Если время происхожденія евангелія отъ Іоанна относить къ девяностымъ годамъ перваго вѣка, а всеобщее его распространеніе—къ 100—120 г.г., то будетъ вполне вѣроятнымъ принимать, что Іустинъ такъ же хорошо зналъ четвертое евангеліе, какъ и три первыхъ. Дѣйствительно, во многихъ своихъ сужденіяхъ и выраженіяхъ Іустинъ весьма близокъ къ евангелисту Іоанну. Такъ онъ называетъ Христа свѣтомъ людей или міра ³⁾, каковое имя прилагается ко Христу въ четвертомъ евангеліи. Далѣе Іустинъ пользуется названіемъ „единородный“ (μονογενής) для обозначенія Божественнаго происхожденія Христа ⁴⁾. Въ одномъ мѣстѣ своей апологіи онъ

¹⁾ Такъ Гильгенфельдъ не осмѣливается утверждать, что Іустинъ не признавалъ евангелія Луки („Kritische Untersuchungen über die Evangelien Iustins“. 1850. Seit 291).

²⁾ Dial. cum Tryph. cap. 106. (M. VI. 724). Срав. „Поставилъ Симона, наревши ему имя Петръ; Іакова Зеведеева и Іоанна, брата Іакова, наревши имя имена Воанергесъ, то есть сыны громавы“ (III, 16—17). Іустинъ пытался доказать этимъ мѣстомъ Трифону, что Христосъ и былъ именно Тотъ самый, который Іакову далъ названіе Израиля.

³⁾ Dial. cum Tryph. cap. 17 (M. VI. 513) „Вы“, говоритъ Іустинъ Трифону „постарались по всей землѣ распусить тѣ горькія, мрачныя и ложныя обвиненія противъ единого непорочнаго и истиннаго Свѣта, посланнаго отъ Бога людямъ“.

⁴⁾ Dial. cum Tryph. cap. 105 (M. VI. 720. 721).

употребляетъ выраженія, сходныя съ текстомъ евангелія Іоанна, въ которомъ говорится, что вѣрующіе „ни отъ крови, ни отъ хотѣнія плоти, ни отъ хотѣнія мужа, но отъ Бога родились“ (Іан. 1, 13) ¹⁾.

Въ діалогѣ съ Трифономъ Іустинъ пишетъ: „Іоаннъ самъ объявилъ имъ: „Я—не Христось, но голосъ вопіющаго, ибо придетъ Сильнѣйшій, нежели я, Котораго сапоговъ я не достоинъ понести“ ²⁾. Первыя слова „ὁὐκ εἶμι ὁ χριστός“ не находятся ни въ одномъ изъ евангелій, кромѣ четвертаго ³⁾. Съ четвертымъ евангеліемъ также сходны описанія Іустина: „Въ вашемъ (іудейскомъ) народѣ явился Христось, который исцѣлялъ людей отъ самаго рожденія слѣпыхъ; глухихъ и хромыхъ, и производилъ словомъ Своимъ то, что одинъ скакалъ, другой слышалъ, иной видѣлъ“ ⁴⁾. Объ исцѣленіи слѣпорожденнаго Іустинъ могъ узнать только изъ рассказа евангелиста Іоанна (ІХ, 1—41). Предположеніе нѣкоторыхъ ученыхъ, будто Іустинъ могъ пользоваться актами Пилата, гдѣ между защитниками Господа является человекъ, который говоритъ „ἐγὼ τοφλὸς ἐγγενήθην“, не можетъ быть признано справедливымъ. Подлинное выраженіе „ἄνθρωπος τοφλὸς ἐκ γενετῆς“ евангелиста Іоанна повторено Іустиномъ, а акты Пилата представляютъ только варіантъ ⁵⁾.

Изъ многихъ другихъ мѣстъ, весьма сходныхъ съ евангеліемъ Іоанна, мы ограничимся только двумя примѣрами. Въ первой апологіи слова пророка Захаріи (XII, 10) приводятся въ той же самой формѣ (ὄψονται εἰς Ὀν ἐξεκέντησαν), какъ и въ евангеліи Іоанна (XIX, 37), хотя текстъ alexandрійскаго перевода отличенъ отъ него ⁶⁾. Нѣтъ основаній полагать, что Іустинъ пользовался нѣкоторымъ особымъ спискомъ alexand-

¹⁾ Apol. I. 32; M. VI. 380 срав. Dial. cum Tryph. cap. 54. (M. VI. 593) и cap. 63 (M. VI. 620. 621).

²⁾ Dial. cum. Tryph. 88 (M. VI. 688).

³⁾ „Іоаннъ объявилъ, я не Христось“ (Іоанн. I, 20). Этыхъ словъ нѣтъ въ евангеліяхъ Маттея (III, II), Марка (1, 7), Луки (III, 16).

⁴⁾ Dial. cum. Tryph. cap. 69. (M. VI. 640).

⁵⁾ Ср. Luthard. Iustin der Märtyrer und das Iohannes Evangelium. Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. 1856. XXXII. 89.

⁶⁾ Apol. I. 52 (M. VI. 405).

рійскаго перевода, неизвѣстнымъ наукѣ, въ которомъ принята именно Иоаннова форма этого выраженія пророка Захаріи. Самые древнѣйшіе кодексы, какъ напр. ватиканскій, александрійскій, синайскій, имѣютъ именно форму „ἀνὴρ ὢν κατὰ ῥῆσιν“, а не ту, которая содержится въ евангеліи Іоанна ¹⁾).

Въ первой апологіи есть одно мѣсто, которое несомнѣнно передѣлано изъ текста евангелія Іоанна о возрожденіи чело-вѣка послѣ крещенія. „Христосъ сказалъ“, пишетъ Іустинъ, „если не родитесь снова, то не войдете въ царство небесное. Всѣмъ извѣстно, что родившимся однажды не возможно войти въ утробу родившихъ“ ²⁾. Правда, были попытки сооставить это мѣсто апологіи Іустина съ третьимъ стихомъ восемнадцатой главы евангелія отъ Матѳея, но древнѣйшіе кодексы, какъ напр. синайскій, несомнѣнно доказываютъ, что форма выраженія евангелиста Іоанна (=βασίλειά τῶν οὐρανῶν)—совершенно оригинальна. Если же Іустинъ не называетъ автора послѣднихъ словъ (ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον и т. д.), то это не имѣетъ большого значенія, потому что эти слова могли быть взяты только изъ бесѣды Іисуса Христа съ Никодимомъ, изложенной въ третьей главѣ евангелія Іоанна ³⁾.

Къ тѣмъ слѣдамъ евангелія Іоанна, которые мы уже отмѣтили въ сочиненіяхъ Іустина, должно прибавить, что ученіе о Лицѣ Іисуса Христа, содержащееся въ прологѣ къ евангелію Іоанна, составляетъ вообще красугольный камень всей христологіи этого апологета. Сходство до того велико, что подало поводъ къ странному и вздорному предположенію, будто не Іустинъ заимствовалъ свое ученіе изъ евангелія Іоанна, а наоборотъ ⁴⁾. Насколько мало Іустинъ былъ одаренъ природною изобрѣтательностью, чтобы перенести идею Логоса (τοῦ Λόγου) на Лицо Іисуса Христа, настолько же это опровер-

¹⁾ Около десяти кодексовъ имѣютъ форму „εις ὃν ἐξελήντησαν“, но они—позднѣйшаго происхожденія. Въ одномъ кодексѣ стоитъ „ὄψονται πρὸς με εἰς ὃν ἐξελήντησαν“, но это—какъ исключеніе.

²⁾ Apol. I, 61 (M. VI. 420). Слова Іустина представляютъ изъ себя соединеніе двухъ текстовъ евангелія Іоанна.

³⁾ Срав. Tischendorf. Editio Nov. Testam. VIII. на евангеліи Іоанна III, 5

⁴⁾ Разумѣемъ устарѣвшее и не выдерживающее ия малѣйшей критики сочиненіе Volkmar. „Der Ursprung unserer Evangelien“ p. 95.

гается и положительнымъ утверженіемъ Іустина, что онъ почерпнулъ ученіе о едиnorodномъ и воплощенномъ Логосѣ именно изъ евангельскихъ писаній. „Что Христосъ былъ едиnorodный у Отца всего“, пишетъ Іустинъ въ діалогѣ съ Трифономъ, „собственно отъ Него рожденный Логосъ и Сила, потомъ содѣлавшійся человѣкомъ чрезъ Дѣву, какъ мы узнали изъ памятныхъ записей (ὡς ἀπὸ τῶν ἀπομνημονευμάτων ἐμάθομεν), это я разъяснилъ прежде“¹⁾.

Изъ вышесказаннаго слѣдуетъ, что памятные записи, которыя цитуетъ Іустинъ, заключали въ себѣ четыре каноническія евангелія. Но можно утверждать и болѣе, что памятные записи и каноническія евангелія суть *одно и то же*²⁾. Правда, Іустинъ не упоминаетъ кого-либо изъ четырехъ евангелистовъ по имени, хотя весьма рѣдко опускаетъ имена ветхозавѣтныхъ писателей, а одинъ разъ даже упоминаетъ имя Іоанна, какъ автора Апокалипсиса³⁾. Но, во-первыхъ, отцы Церкви имѣютъ обыкновеніе цитовать книги Новаго Завѣта и первѣе всего евангелія безъ указанія именъ св. авторовъ. Во-вторыхъ, для опущенія именъ у Іустина—Философа, безъ сомнѣнія, была вполне достаточная причина въ томъ, что памятные записи представлялись для него какъ бы *одною книгою*, однимъ изображеніемъ Христа, однимъ евангеліемъ, почему и не было нужды упоминать ихъ составителей въ отдѣльности.

Въ апологій Іустинъ говоритъ, что въ памятныхъ записяхъ апостоловъ и ихъ послѣдователей содержится *все* (πάντα), что относится къ жизни и ученію Спасителя нашего Іисуса Христа⁴⁾. Можно ли отсюда заключать, что памятные записи Іустина обнимаютъ не только четыре каноническія евангелія,

¹⁾ Dial. cum Tryph. cap. 106. (M. VI. 720. 721).

²⁾ Такъ *Winer*. „Iustinum Martyrum evangeliiis canonicis usum fuisse ostenditur“ Lips. 1819; *Olsghausen*. Die Aechtheit der 4 kanonischen Evangelien aus der Geschichte der 2 christen. Jahrhunderte erwiesen“. 286 и слѣд. *de-Wette*. Lehrbuch der historischen kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des N. Testam. Edit. V. 1848 Seit 105; *Hugo*. Einleitung in die Schriften des N. Test. Edit. IV 1847; II, p. 92; *Westcott*. The Bible in the Church. London. 1896. p. 100—105; *Sanday*. Inspiration. 1894. 304—306.

³⁾ Dial. cum Tryph. cap. 81 (M. VI. 669).

⁴⁾ Apologia I, 33. (no Migne. VI. 381).

но и всѣ вообще, существовавшія въ тотъ вѣкъ? Никакъ нельзя. Слова апологета нельзя понимать иначе, какъ въ смыслѣ гиперболы, потому что совершенно невѣроятно, чтобы онъ цитовалъ мѣста изъ всѣхъ употреблявшихся во второмъ вѣкѣ евангелій, подъ такимъ дѣлающимъ честь названіемъ, какъ „ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων“. Самое чтеніе памятныхъ записей при церковномъ богослуженіи, какъ оно описывается въ апологіи Іустина, предполагаетъ именно извѣстное опредѣленное число евангелій ¹⁾. Даже Трифонъ іудей говорить у Іустина, что онъ постарался отыскать и прочесть привила христіанской жизни „въ такъ называемомъ евангеліи“ (ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ), правила, столь великія и удивительныя, что ихъ трудно исполнить ²⁾. Слова Трифона предполагаютъ одно евангеліе или, можетъ быть, собраніе евангелій, которое могъ отыскать всякій человѣкъ, даже находящійся внѣ Церкви, а не множество евангелій, разсѣянныхъ въ Христіанскомъ обществѣ.

Въ діалогѣ съ Трифономъ—іудеемъ Іустинъ пишетъ: „въ памятныхъ записяхъ Его (ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τοῦ Αὐτοῦ) рассказывается, что Онъ переименовалъ одного изъ апостоловъ Петромъ“ ³⁾. Нѣкоторые ученые предполагаютъ, что Іустинъ ссылается здѣсь на евангеліе, извѣстное подъ именемъ *евангелія ап. Петра*, весьма цѣнимое *іудео-христіанами*, съ обычаями которыхъ Іустинъ, какъ рожденный въ Сихемѣ (Флавія—Неаполѣ), былъ хорошо знакомъ. Однако ничто не препятствуетъ, согласно преданію Папія іерапольскаго, разумѣть здѣсь евангеліе Марка, „истолкователя Петра“, въ которомъ именно и упоминается вышеупомянутое переименованіе (III, 17 ⁴⁾). Но возможно и другое мнѣніе, по которому слова: „памятные записи Его“ (Αὐτοῦ) равнозначущи: „памятные записи апостоловъ Его“ (τῶν ἀποστόλων Αὐτοῦ), если слова Іустина относить ко Христу, а не къ апостолу Петру ⁵⁾. По крайней

¹⁾ Apol. I, 67 (M. VI. 429).

²⁾ Dial. sum. Tryph. cap. 10 (M. VI. 496).

³⁾ Dial. cum Tryph. 106 (M. VI. 724).

⁴⁾ У Euseb. Hist. Eccles. III, 39; Tertull. Adv. Marc. IV, 5; Irenaeus, Adv. haer. III, 1. 1. и др.

⁵⁾ T. e. ne genetivus objectivus, a subjectivus.

мѣрѣ, извѣстно, что апокрифическое евангеліе ап. Петра не употреблялось для церковнаго чтенія. Евсевій Кесарійскій рассказываетъ, что Серапіонъ, епископъ антїохійскій, первоначально, прежде, чѣмъ самъ прочиталъ, допустилъ было къ обращенію евангеліе, предлагаемое подъ именемъ Петра (τὸ προφερόμενον ὀνόματι Πέτρου εὐαγγέλιον); но какъ только узналъ, что въ немъ находятся еретическіе элементы, немедленно запретилъ церковное употребленіе его, исправивъ, такимъ образомъ, вредъ, который могъ бы произойти въ Церкви. Очевидно, употребленіе евангелія Петра, какъ совершенно случайное и единичное, не распространялась на другія церкви ¹⁾.

Въ діалогѣ съ Трифономъ—іудеемъ Іустинъ приводитъ нѣкоторыя мѣста изъ памятныхъ записей въ такой формѣ, которая отличается отъ текста каноническихъ евангелій и, наоборотъ, близка къ лже-климентинамъ. На этомъ основаніи предполагали, что снѣ пользовался евангеліемъ ап. Петра или, можетъ быть, евангеліемъ къ евреямъ (καὶ Ἑβραίουσ). Для примѣра можно указать на текстъ изъ евангелія Малтея (XXV, 41): „Тогда скажетъ и тѣмъ, которые—по лѣвую сторону: идите отъ Меня, проклятые, въ огонь вѣчный, уготованный діаволу и ангеламъ его“. Сравнимъ текстъ каноническаго евангелія съ разночтеніями Іустина—Философа и лже-климентиновыхъ гомилій.

Ев. Маттея:	Іустинъ.—Философъ:	Лже—Климентины:
„Τότε ἐρεῖ καὶ τοῖς ἐξ ἐθνῶν· πορεύσατε ἀπ’ ἐμοῦ οἱ καταραμένοι εἰς τὸ πῦρ τοῦ αἰῶνος, τὸ ἠτοίμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ“ ²⁾ .	„Καὶ ἐν ἄλλοις λόγοις, οἷς καταδικάζειν τοὺς ἀναζήτους μὴ σώζεσθαι μέλλει ἐφηγέρειν· Ἰπάγετε εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον, ὃ ἠτοίμασεν, ὁ πατήρ τῷ σατανᾷ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ“ ³⁾ .	„Καὶ ἄλλη πῶρ εἶπε. ὁπερ σκετο τοῖς ἀσεβέσιν· Ἰπάγετε εἰς τὸ σκοτος τὸ ἐξώτερον, ὃ ἠτοίμασεν ὁ πατήρ τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ“ ⁴⁾ .

Какъ видимъ, Іустинъ и Лже-Климентины сходятся между

¹⁾ Euseb. Histor. Eccles. VI. 12. Справ. Thiersch. Versuch zur Herstellung des historischen Standpunctes für die Kritik der neutestamentlichen Schrift. Seit. 375—378.

²⁾ Матѣ. XXV, 41.

³⁾ Dial. cum. Tryph. cap. 76 (M. VI. 653).

⁴⁾ Hom. XIX, 2. Editio Coteler.

собою въ чтеніяхъ: 1) ὑπάγετε, вмѣсто πορεύεσθε; 2) τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον (=тьма внѣшняя), вмѣсто τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον (=огонь вѣчный); 3) ὁ ἠτοίμασεν ὁ Πατήρ (=который пригото- товилъ Отець), мѣсто τὸ ἠτοιμασμένον (=уготованный).

Однако исторія древнѣйшихъ кодексовъ евангелія далеко не даетъ основаній заключать только изъ этихъ различій къ тому, что Іустинъ причислялъ евангеліе ап. Петра или евангеліе къ евреямъ къ памятнымъ записямъ. По крайней мѣрѣ, приведенные у Tischendorфа кодексы синайскій (A), картабригенскій (D), древнѣйшіе изъ латинскихъ, чтеніе св. Иринея Лионскаго и Оригена доказываютъ, что и чтеніе Іустина—Философа—весьма древнее и имѣетъ связь съ первоначальнымъ текстомъ евангелія Матѳея ¹⁾.

Еще менѣе говорить въ пользу того, что Іустинъ причислялъ къ памятнымъ записямъ апокрифическія евангелія, та форма, въ которой онъ приводитъ *двадцать седьмой стихъ одиннадцатой главы* евангелія отъ Матѳея: „Все предано Мнѣ Отцомъ Моимъ, и никто не знаетъ Сына, кромѣ Отца; и Отца не знаетъ никто, кромѣ Сына, и кому Сынъ хочетъ открыть“. Между текстомъ каноническаго евангелія и чтеніемъ Іустина есть разница.

<p>Ев. Матѳея (XI, 27):</p> <p>„Пάντα Μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ Πατρὸς Μου· καὶ οὐδείς ἐπιγινώσκει τὸν Υἱόν, εἰ μὴ ὁ Πατήρ· οὐδὲ τὸν Πατέρα τις ἐπιγινώσκει, εἰ μὴ ὁ Υἱός, καὶ ὃ ἐὰν βούληται ὁ Υἱός ἀποκαλύψαι.“</p>	<table border="0"> <tr> <td style="text-align: center;"> </td> <td style="text-align: center;">—</td> <td style="text-align: center;">—</td> <td style="text-align: center;">—</td> </tr> <tr> <td style="text-align: center;"> </td> <td style="text-align: center;">—</td> <td style="text-align: center;">—</td> <td style="text-align: center;">—</td> </tr> </table> <p>„Οὐδεὶς ἔγνω τὸν Πατέρα, εἰ μὴ ὁ Υἱός οὐδὲ τὸν Υἱόν εἰ μὴ ὁ Πατήρ, καὶ οἷς ἂν ἀποκαλύψῃ ὁ Υἱός.“</p>		—	—	—		—	—	—
	—	—	—						
	—	—	—						
	<p>Іустинъ (Ар. I, 63; М. 424):</p>								

Различіе заключается въ томъ, что Іустинъ употребляетъ форму аориста (ἔγνω), вмѣсто настоящаго времени (=ἐπιγινώσκει) и помѣщаетъ изреченія въ обратномъ порядкѣ, нежели какъ они находятся въ евангеліи Матѳея. Но это еще не доказываетъ, что Іустинъ заимствовалъ это мѣсто изъ апокрифическаго евангелія. По крайней мѣрѣ, одинъ разъ въ діалогѣ съ Трифономъ Іустинъ употребляетъ форму настоящаго времени (=γινώσκει) ²⁾. Съ другой стороны, точно такое же распо-

¹⁾ См. Tischendorf. Editio Nov. Test. VIII на это мѣсто.

²⁾ Dial. cum Tryph. cap. 100. (М. VI. 700).

женіе евангельскихъ изреченій встрѣчается однажды у Тертуліана ¹⁾, дважды—у Иринея Ліонскаго и семь разъ—у Епифанія Кипрскаго ²⁾.

Но, если даже допустить, что Іустинъ цитовалъ *евангеліе къ евреямъ*, все-же изъ этого не слѣдуетъ, что памятный записи не были каноническимъ евангеліемъ, четырехчастнымъ по составу и формѣ. Современное Іустинѹ евангеліе къ евреямъ, можетъ быть, было то же евангеліе Матѳея, только написанное на еврейскомъ языкѣ, такъ какъ едва ли справедливо—мнѣніе блаж. Іеронима, будто евангеліе, находившееся въ обращеніи у назореевъ, было архетипомъ евангелія Матѳея (*archetypum Mattheae*) ³⁾.

Нѣкоторыя цитаты Іустина, отличающіяся отъ обычнаго текста евангелія отъ Матѳея, пытались производить изъ Петрова евангелія. Однако различія эти скорѣе можно объяснить *свободнымъ способомъ цитации*, вслѣдствіе котораго Іустинъ нѣкоторыя евангельскія изреченія приводитъ въ различныхъ мѣстахъ различно и, слѣдовательно, не согласуется иногда съ самимъ собою. Весьма часто, впрочемъ, онъ отличается отъ текста синоптическихъ евангелій болѣе или менѣе одинаково, но что же удивительнаго, если наиболѣе важныя изреченія Слова Божія могли удержаться въ его памяти?? Іустинъ является представителемъ вѣка устнаго ученія, когда текстъ св. книгъ Новаго Завѣта восполнялся въ нѣкоторыхъ случаяхъ преданіемъ, которое вносило немногія подробности въ сумму евангельскихъ записей ⁴⁾. Не только однако Іустинъ, но и многіе другіе отцы Церкви, даже послѣ утвержденія канона, допускали различія отъ евангельскаго текста, при передачѣ изреченій и событій изъ жизни Христа. Даже у такихъ отцовъ Церкви, которые болѣе или менѣе точно слѣдовали каноническому тексту евангелій, какъ у Иринея Ліонскаго и

¹⁾ Advers. Marc. II. 23.

²⁾ Tischendorf. Editio Nov. Test. VIII ad h. loc.

³⁾ Справ. Fr. Delitzsch. Neue Untersuchungen über Entstehung und Anlage der kanonischen Evangelien. 1853; Koestlin. Der Ursprung und die Composition der synoptischen Evangelien. 1853 p. 121; Holtzmann. Die synoptischen Evangelien. 1863. 267.

⁴⁾ Confr. The Bible in the Church. Westcott. Editio 1896 года p. 105.

Кипріяна кареагенскаго, встрѣчаются удивительныя различія отъ синоптическихъ евангелій, имѣющія притомъ въ различныхъ твореніяхъ того или другого отца одинаковую форму. Самъ Іустинъ часто свободно цитуетъ даже книги Ветхаго Завѣта, иногда разнообразить одни и тѣ же изреченія или же соединяетъ вмѣстѣ слова различныхъ авторовъ ¹⁾.

Противъ тождества письменныхъ записей апостоловъ съ каноническими евангеліями какъ будто говорятъ *нѣкоторыя подробности* о жизни Іисуса Христа, которыя передаетъ Іустинъ, хотя о нихъ умалчиваютъ четыре евангелиста. Такъ Іустинъ рассказываетъ, что Іисусъ Христосъ былъ рожденъ въ пещерѣ ²⁾, что волхвы пришли изъ Аравіи ³⁾, что въ домѣ Іосифа Господь дѣлалъ плуги ⁴⁾, что, когда Онъ крестился, то явился оговъ ⁵⁾, что молодой осель, на которомъ Господь вѣхалъ въ Іерусалимъ, былъ привязанъ къ виноградному дереву ⁶⁾, что воины для осмѣянія посадили Господа на трибуналѣ и кричали ему: „*κρίνον ἡμῖν*“ ⁷⁾, что Іисусъ Христосъ сказалъ: „въ чемъ Я засталъ васъ, въ томъ буду судить“ (*ἐν οἷς ἄν ὤμας καταλάβω ἐν τούτοις καὶ κρίνω* ⁸⁾), что Онъ предсказывалъ: „будутъ раздѣленія и ереси“ *ἔσονται σχίσματα καὶ αἵρέσεις* ⁹⁾. Нѣкоторые изъ этихъ рассказовъ заимствованы изъ Преданія, другіе, вѣроятно, изъ апокрифическихъ евангелій. Но примѣчательно то, что ни одинъ изъ подобныхъ рассказовъ Іустинъ не подкрѣпляетъ авторитетомъ „письменныхъ записей“ (*τῶν ἀπομνημονευμάτων*), слѣдовательно, онъ дѣлаетъ строгое различіе между каноническими и апокрифическими евангеліями ¹⁰⁾.

Особенно много недоумѣній возбуждало одно мѣсто восемь-

1) Такъ въ Apol. I, 52 соединены мѣста: Зах. II, 6; VI; XII, 10—12; Псал. XCI, II; Ioul. II, 12; Ис. LXIII, 17; LXIV, II.

2) Dial. cum Tryph. 78 (M. VI. 657).

3) Ibidem.

4) Dial. cum. Tryph. cap. 88. (M. VI. 688).

5) Ibidem (M. VI. 685).

6) Apol. I, 32 (M. VI. 380).

7) Apol. I, 35. (M. VI. 384).

8) Dial. cum Tryph. cap. 47 (M. VI. 580).

9) Ibidem. cap. 35 (M. VI. 549).

10) Срав. Apol. I. 35. (M. VI. 384).

десять восьмой главы діалога съ Трифономъ: „Когда Иисусъ пришелъ къ рѣкѣ Иордану, гдѣ Іоаннъ крестилъ, и сошелъ въ воду, то огонь возгорѣлся во Иорданѣ ¹⁾; а когда Онъ вышелъ изъ воды, то Духъ Святой, какъ голубь, слетѣлъ на Него, какъ написали апостолы этого самого Христа нашего“ (ὡς ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι Αὐτοῦ τοῦτου τοῦ Χριστοῦ ἡμῶν ²⁾). Разсказъ о воспламененіи огня въ Иорданѣ Іустинъ позаимствовалъ изъ какого то апокрифическаго евангелія, можетъ быть, изъ евангелія евіонитовъ, гдѣ по свидѣтельству Епифанія Кипрскаго было сказано, что по крещеніи Иисуса „точасъ великій свѣтъ освѣтилъ то мѣсто“ ³⁾. Ничто одного не вынуждаетъ относить прибавку: „какъ написали апостолы этого самаго Христа нашего“ на всѣ слова Іустина, потому что самое построеніе рѣчи показываетъ, что только вторая часть ихъ о сошествіи Святаго духа, въ видѣ голубя, взята изъ памятныхъ записей.

Двумя примѣрами пытались даже доказать противорѣчіе Іустина съ каноническими евангеліями. Въ діалогѣ съ Трифономъ апологетъ разсказываетъ, что ни одинъ человѣкъ не пришелъ на помощь Господу, когда Онъ былъ схваченъ ⁴⁾. Между тѣмъ въ евангеліяхъ передается, что ап. Петръ извлекалъ мечъ для защиты своего Учителя (Матѣ. XXVI, 51; Мар. XIV, 47; Лук. XXII, 50; Іоанн. XVIII, 10). Іустинъ же умалчиваетъ объ этомъ потому, что и евангеліе ап. Петра не упоминаетъ о его вспыльчивости. Но гораздо вѣроятнѣе можно объяснить умолчаніе Іустина тѣмъ, что ап. Петръ собственно не оказалъ и не могъ оказать Господу какой-либо помощи своимъ поступкомъ. Другое мнимое разногласіе слѣдующее: Іустинъ разсказываетъ, что ученики, послѣ отведенія Господа на судъ, усумнились въ Его мессіанской миссіи, тогда какъ наши евангелисты ничего о такомъ сомнѣніи не

¹⁾ Писатель сочиненія „de baptismo haereticorum“, помѣщеннаго въ твореніяхъ Кипріана, говоритъ, что въ апокрифической книгѣ. „Проповѣдь Павла“ находится: „когда крестился Иисусъ, то огонь былъ видимъ надъ водой“. (См. у Otto Corpus apologetarum).

²⁾ Dial. cum Tryph. cap. 88. (M. VI. 685).

³⁾ Adver. haer. XXX, 13.

⁴⁾ Dial. cum. Tryph. cap. 103. (M. VI. 716).

говорятъ. Но и Іустинъ о такомъ сомнѣніи знаетъ не больше, чѣмъ каноническія евангелія. По крайней мѣрѣ слова Іустина: „по распятіи Его, всѣ знавшіе Его оставили и отреклись отъ Него“¹⁾, предполагаютъ только оставленіе Господа всѣми учениками, кромѣ Іоанна, подѣ влияніемъ страха.

Изъ всѣхъ вышеприведенныхъ разсужденій открывается, что памятные записи Іустина не были отличны отъ четырехъ евангелій, принятыхъ въ канонъ, изъ которыхъ два были написаны апостолами (ὀπὸ ἀποστόλων) и два ихъ послѣдователями (ὀπὸ τῶν ἐκείνουσ παρακολουθησάντων)²⁾. То, что говорить объ авторахъ памятныхъ записей, Іустинъ, вполне соотвѣтствуетъ словамъ Тертуліана въ четвертой книгѣ противъ Маркіона: „Мы утверждаемъ, что евангеліе имѣетъ авторами апостоловъ... но также и апостольскихъ послѣдователей (=apostolicos), хотя и не однихъ, а съ апостолами и чрезъ апостоловъ. Изъ апостоловъ (ex apostolis) намъ утверждаютъ вѣру Іоаннъ и Матей, изъ апостольскихъ послѣдователей (ex apostolicis)—возобновляютъ Лука и Маркъ³⁾. А что четыре евангелія въ вѣкѣ Іустина получили уже каноническій авторитетъ, это доказываетъ фрагментъ Мураторія, написанный между 160—170 гг., въ которомъ перечисляются каноническія книги Новаго Завѣта, начиная именно съ четырехъ евангелій. Кромѣ того, древнѣйшіе переводы, какъ напр. сирійскій переводъ (=Пешито) и италійскій (versio Itala), изъ которыхъ первый появился, кажется, на исходѣ второго вѣка, а второй—уже въ срединѣ, не могли бы, конечно, произойти, если бы не былъ утвержденъ каноническій авторитетъ четырехъ евангелій.

Кратко сумма того, что говорить Іустинъ о памятныхъ записяхъ такова: ихъ было нѣсколько (=четыре), хотя они составляли одно цѣлое; они назывались евангеліями; они со-

1) Ap. I. 50; M. VI. 404).

2) Dial. cum. Tryph. cap. 103. (M. VI. 716. 717).

3) Adver. Marc. IV, 2 (Editio Rigalt. Paris. 1684) „Constituimus evangelicum instrumentum apostolos auctores habere... Si et apostolicos non tamen solos, sed cum apostolis et per apostolos... Fidem nobis ex apostolis Ioannes et Matthaecus iusinant, ex apostolicis Lucas et. Marcus instaurant“.

держали записи всего, что касалось Иисуса Христа; они были хорошо извѣстны христіанамъ; они были читаемы при общественномъ богослуженіи, на ряду съ книгами Ветхаго Завѣта; они имѣли апостольскій авторитетъ. Далѣе можно утверждать, что памятные записи не заключали въ себѣ ничего такого, что бы по существу не содержалось въ каждомъ изъ четырехъ евангелій, такъ что общее впечатлѣніе о жизни и ученіи Господа Иисуса Христа отъ множества безыменныхъ ссылокъ Іустина почти такое же, какъ и отъ евангелій. А принимая во вниманіе общую извѣстность и оффиціальное пользованіе памятными записями, необходимо заключать, что они и были именно каноническими евангеліями.

Теперь мы подходимъ къ цѣли нашихъ разсужденій, *насколько Іустинъ приписывалъ вдохновеніе памятнымъ записямъ апостоловъ?* Повидимому, самое названіе памятныхъ записей (*ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*) приписываетъ составленіе евангелій не вдохновенію Божественнаго Духа, но простой памяти апостоловъ; повидимому, это названіе нужно было бы оставить, коль скоро евангелія получили каноническій авторитетъ. На самомъ же дѣлѣ это названіе евангелій не было общимъ всей Церкви, но было собственнымъ терминомъ Іустина. Это онъ самъ подтверждаетъ, когда говоритъ: „апостолы въ написанныхъ ими сказаніяхъ, которыя называются евангеліями (*ἐν ἀπομνημονεύματι, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια*), передали то, что имъ было заповѣдано“¹⁾.

Почему же Іустинъ пользуется по большей части выраженіемъ: „памятные записи“? Нужно припомнить, что Іустинъ писалъ для тѣхъ, которые не были христіанами и, слѣдовательно, болѣе предпочитали терминъ: „достопамятности“, чѣмъ техническое названіе: „евангелія“. Іустинъ былъ философомъ, и вступилъ въ Церковь съ литературнымъ образованіемъ. Его существующія на лицо творенія были адресованы къ лицамъ, находящимся внѣ Церкви, которыя понимали, что такое—біографія, но не понимали, что такое—евангеліе. Однако онъ, несомнѣнно, предполагаетъ, что жизнеописанія Христа уже

¹⁾ Apol. I, 66 (M. VI. 429).

получили особое заглавіе и что это заглавіе было усвоеніемъ слова, которое первоначально употреблялось для обозначенія посланія на проповѣдь о спасеніи. Іустинъ намекаетъ, что названіе „памятныя записи“ было просто парафразомъ, примѣненнымъ къ языческимъ и еврейскимъ читателямъ.

Конечно, можно дѣлать догадки, что Іустинъ пользуется своимъ терминомъ для читателей, подражая памятнымъ записямъ Ксенофонта о Сократѣ ¹⁾. Но къ такимъ догадкамъ, пожалуй, излишне прибѣгать, коль скоро извѣстно, что содержаніе евангелій почерпнуто именно изъ воспоминанія (ἀναμνήσεως) апостоловъ, которое совершалось, при содѣйствіи Святаго Духа, согласно обѣтованію Господа (Іоанн. XIV, 26). Поэтому было бы несправедливо утверждать, будто Іустинъ исключалъ содѣйствіе Божіе св. писателямъ, при составленіи евангелій.

Способъ цитаціи Іустиномъ памятныхъ записей отличенъ отъ способа цитаціи книгъ Ветхаго Завѣта. Обыкновенно онъ предваряетъ евангельскіе изреченія и рассказы такими словами: „въ евангеліи написано“ ²⁾; „въ памятныхъ записяхъ апостоловъ написано“ ³⁾; „передано въ памятныхъ записяхъ“ ⁴⁾; „мы узнали изъ памятныхъ записей“ ⁵⁾ и пр. Въ подобныхъ формулахъ нѣтъ прямыхъ указаній на Божественное происхожденіе „памятныхъ записей“ ⁶⁾. Но такой способъ цитаціи евангелій есть обычное явленіе въ первые три вѣка христіанской эры, когда только

¹⁾ *Westcott*. The Bible in the Church: „It may be noticed that the name Memoirs was evidently chosen by Justin himself (after the model of Xenophon's a Memoirs of Socrates) to suit a literary taste“ (London 1896. p. 101); *Sanday*. Inspiration. Eight Lectures. 1994. p. 306. „We cannot be surprised if, so far as the name is concerned, he treats the Life of Christ as he would treat the Life of Socrates“.

²⁾ Dial. cum. Tryph. cap. 100. M. VI. 709.

³⁾ Ibidem, M. VI. 709 cap. 101. M. VI. 712.

⁴⁾ Cap. 102. M. VI. 713 cap. 100. M. VI. 724.

⁵⁾ Cap. 105. M. VI. 721.

⁶⁾ Cnfr. цитаты изъ авторовъ греческихъ: „ἀκούσατε καὶ Ζωφοκλέους οὕτως λέγοντος“ Cohort. ad Graec. cap. 18. M. VI. 273). „Καὶ ταῦτα μὲν ἐν τῷ πρώτῳ τῆς πολιτείας (Πλάτων) γέγραφε λόγῳ“ (cap. 26. M. VI. 289). „Οὕτω γὰρ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραφε“ (Ibidem. M. VI. 288).

составлялся и образовывался канонъ св. книгъ Новаго Завѣта. Въ одномъ мѣстѣ, впрочемъ, Іустинъ цитуетъ памятные записи апостоловъ съ обычною формулою: „γέγραπται“. „Написано (γέγραπται) и о томъ“, говорится въ діалогѣ съ Трифономъ, „что вы взяли Его (Христа) въ день Пасхи и во время Пасхи также распяли“ ¹⁾. Съ другой стороны, и нѣкоторыя мѣста изъ Пятокнижія Іустинъ приводитъ иногда такъ, что ставитъ на первомъ мѣстѣ лицо Моисея, напр.: „Моисей написалъ о скинии такъ, какъ заповѣдалъ ему Богъ“ ²⁾, или „у Моисея такъ написано о скинии“. Безъ сомнѣнія, не возможно было приводить памятные записи такимъ же образомъ, какъ Пятокнижіе Моисея, потому что они были какъ бы однимъ изображеніемъ Иисуса Христа, одною книгою, однимъ евангеліемъ ³⁾, или же, по выраженію Иринея Ліонскаго, „четыречастнымъ евангеліемъ, скрепленнымъ однимъ Духомъ“ (тетράμορφον εὐαγγέλιον ἐνὶ Πνεύματι συνεχόμενον). Поэтому-то Іустинъ избѣгаетъ употребленія при цитаціяхъ такихъ выраженій, какъ напр. „Слово Божіе такъ объясняетъ, рассказываетъ чрезъ Матѳея, Луку“ ⁴⁾ или же: „сказано такъ чрезъ Іоанна и т. п.

Иногда Іустинъ доказываетъ Божественное происхожденіе евангельской исторіи и ученія тѣмъ, что все, содержащееся въ нихъ, предсказано во пророческихъ книгахъ ⁵⁾. Это, конечно, не значитъ, что онъ не приписывалъ божественный авторитетъ самимъ по себѣ евангеліямъ. Причина—въ томъ, что въ самыхъ своихъ доказательствахъ Іустинъ преслѣдовалъ апологетическія цѣли. Онъ защищалъ истину христіанской религіи противъ іудеевъ и язычниковъ, а потому и заимствовалъ свои доказательства изъ Ветхаго Завѣта, который іудеи принимали, а язычники почитали за его глубокую древность и достоинства александрійскаго перевода.

Если Іустинъ называетъ апологетовъ „воспоминающими все“

¹⁾ Dial. cum Tryph. c. III. M. VI. 732.

²⁾ Cohort. ad. Graec. cap. 29. M. VI. 296.

³⁾ Dial. cum Tryph. cap. 100. (M. VI. 709).

⁴⁾ Ἐξηγούμενος διὰ Ματθαίου, Λουκᾶ ὁ Λόγος τοῦ Θεοῦ οὕτως φησί.

⁵⁾ Dial. cum Tryph. cap. 48. (M. VI. 581). Apol. I 33 (M. VI. 381). Срав. Apol. I. 53.

(=πάντα), то это, конечно, не значить, что онъ приписывалъ вдохновеніе всѣмъ евангеліямъ, существовавшимъ въ тотъ вѣкъ. Этого не могло быть, потому что согласіе ученія Іустинъ почиталъ критеріемъ Божественнаго происхожденія св. книгъ, а многочисленныя евангелія не могли не различаться между собою. Конечно, и между четырьмя евангеліями есть разница, но, вѣдь, и то удивительное согласіе, изъ котораго Іустинъ доказывалъ боговдохновенность книгъ Ветхаго Завѣта, состояло не въ свободѣ св. Писанія отъ малѣйшихъ различій, а главнымъ образомъ въ совершеннѣйшей гармоніи во всемъ, что относится ко спасенію.

Положительное свидѣтельство о боговдохновенности памятныхъ записей содержится въ томъ мѣстѣ апологіи Іустина, гдѣ онъ описываетъ священныя собранія христіанъ. „Въ такъ называемый день солища у насъ бываетъ собраніе въ одно мѣсто всѣхъ, живущихъ по городамъ или селамъ, и сколько позволяетъ время, читаются памятные записи апостоловъ или писанія пророковъ (*τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκειται*). Потомъ, когда чтець перестанетъ, предстоятель посредствомъ слова дѣлаетъ наставленіе и увѣщаніе подражать тѣмъ прекраснымъ вещамъ“ ¹⁾. Здѣсь памятные записи апостоловъ поставляются съ одинаковою честью на ряду съ писаніями пророковъ. Несомнѣнно, что Іустинъ разумѣетъ каноническія евангелія, такъ какъ обычай читать на ряду съ боговдохновенными книгами Новаго Завѣта нѣкоторыя назидательныя посланія, какъ напр. въ коринтской церкви посланіе Климента Римскаго ²⁾, не распространялся на всю христіанскую Церковь. Изъ Мураторіева фрагмента можно видѣть, что уже во второмъ вѣкѣ книги, написанныя благочестивыми мужами, но не боговдохновенныя, какъ напр. Пастырь Ерма, назначались только для частнаго чтенія и отдѣлялись отъ книгъ каноническихъ ³⁾.

Признаніе Іустиномъ одинаковой раввочестности памятныхъ

¹⁾ Apol. I, 67. (M. VI. 429).

²⁾ Euseb. III, 16.

³⁾ Wieselen. Ueber. den so genannten Kanon von Muratori. Studien und Kritiken 1856. I. Seit. 91.

записей съ книгами Ветхаго Завѣта видно также изъ сопоставленія двухъ мѣстъ изъ первой апологіи и изъ діалога съ Трифономъ—іудеемъ. „У насъ родоначальникъ злыхъ демоновъ“, пишетъ Іустинъ въ апологіи, „называется зміемъ, сатанюю и діаволомъ, какъ вы можете узнать изъ нашихъ книгъ ὡς καὶ ἐκ τῶν ἡμετέρων συγγραμμάτων ἐρευνήσαντες μαθεῖν δύνασθε ¹⁾. „Діаволу, котораго Моисей назвалъ зміемъ и который въ книгѣ Іова и Захаріи названъ діаволомъ, Іисусомъ дано имя сатаны“ (ὅτι τοῦ Ἰησοῦ σατανᾶς προσηγόρευται ²⁾). Изъ словъ Іустина открывается, что тѣ письменные памятники, изъ которыхъ онъ заимствовалъ слова Господа о діаволѣ, ставятся имъ наравнѣ съ писаніями Моисея, Захаріи и книгой Іова.

Остается спросить, признавалъ ли Іустинъ освященными каноническимъ авторитетомъ *посланія и пророческія книги св. апостоловъ* и приписывалъ ли имъ боговдохновенность? Совершенно ясно Іустинъ упоминаетъ объ Апокалипсисѣ, какъ книгѣ боговдохновенной. „Нѣкто, именемъ Іоаннъ, одинъ изъ апостоловъ Христа, предсказалъ въ Откровеніи (ἐν ᾿Αποκαλύψει), бывшемъ ему, что вѣрующіе во Христа нашего будутъ жить тысячу лѣтъ“ ³⁾. Встрѣчается въ сочиненіяхъ Іустина немало указаній на посланія ап. Павла, напр. на посланіе къ евреямъ ⁴⁾, но они не настолько опредѣленны, чтобы можно было сдѣлать какія либо важныя заключенія. Изъ болѣе ясныхъ мы ограничимся двумя примѣрами изъ діалога съ Трифономъ—іудеемъ. „Увѣровавъ голосу Божію, проповѣданному снова чрезъ апостоловъ“ (διὰ τε τῶν ἀποστόλων), пишетъ Іустинъ, „и предвозвѣщенному намъ чрезъ пророковъ, мы отреклись отъ всего въ мірѣ даже до смерти“ ⁵⁾. „Мы повѣрили не пустымъ баснямъ и не бездоказательнымъ словамъ“,

¹⁾ Apol. I. 28. (M. VI. 372).

²⁾ Dial. cum Tryph. cap. 103, (M. VI. 717).

³⁾ Dial. cum Tryph. cap. 81. (M. VI. 669).

⁴⁾ „Спасительное омовеніе принадлежитъ раскаевающимся, тѣмъ, которые очищаются не кровію козловъ и овецъ, или пепломъ юницы, или приношеніями пшеничной муки, но вѣрую, чрезъ кровь и смерть Христа, для того именно и умершаго“ (Срав. съ Евр. IX, 13). Dial. cum. Tryph. cap. 13. (M. VI. 50); см. Zeitschrift für hist. Theologie, 1842, 41—58; 1843, 34—46.

⁵⁾ Dial. cum Tryph. cap. 119. (M. VI. 753).

говорить онъ въ другомъ мѣстѣ, „но ученію, которое исполнено Святаго Духа и изобилуетъ силою и благодатию“ ¹⁾. Іустинъ здѣсь имѣетъ въ виду собственно ученіе апостоловъ, но онъ могъ узнать его только изъ письменныхъ памятниковъ. Да и невѣроятно, чтобы Іустинъ, который посѣтилъ во время своихъ путешествій множество христіанскихъ церквей, не зналъ тѣхъ общепризнанныхъ (ὁμολογούμενα) апостольскихъ писаній, которыя содержатся въ Мураторіевомъ фрагментѣ. Если же Іустинъ преимущественно говоритъ о евангеліяхъ, то причина этого—въ апологетическихъ цѣляхъ его сочиненій: вездѣ въ своихъ апологіяхъ Іустинъ производитъ все отъ Христа, какъ первоисточника, и потому подтверждаетъ словами евангелій даже изреченія пророковъ.

Ученикъ Іустина *Tatianus* весьма рѣдко пользуется св. Писаніемъ Новаго Завѣта. Однажды онъ приводитъ текстъ изъ евангелія Іоанна (1, 5) съ предварительными словами: „καὶ τοῦτο ἐστὶ τὸ εἰρημένον“ ²⁾, но другой разъ онъ приводитъ изреченіе ап. Іоанна: „πάντα ὑπ’ Αὐτοῦ καὶ χωρὶς Αὐτοῦ γέγονεν οὐδὲ ἐν“ ³⁾ безъ указанія на источникъ (Іоан. 1, 3). Замѣчательно, что ученикъ Іустина, о которомъ отрицательная критика утверждаетъ, будто онъ не зналъ четвертаго евангелія, приводитъ два мѣста изъ него. Слова *Tatianus*: „καὶ τοῦτο ἐστὶ τὸ εἰρημένον“ служатъ несомненнымъ доказательствомъ, что онъ причислялъ это евангеліе къ св. Писанію ⁴⁾. Въ этомъ не можетъ быть сомнѣнія и потому, что онъ причисляетъ слова евангелиста Іоанна „къ словамъ Божественной рѣчи“ (θειοτέρας δὲ τινος ἐκφωνήσεως λόγοι: ⁵⁾).

Но и другимъ евангеліямъ *Tatianus* усвоилъ ту же самую честь. Доказательствомъ служатъ единогласныя свидѣтельства Евсевія Кесарійскаго ⁶⁾, Епифанія Кипрскаго ⁷⁾, Θεодорита

¹⁾ Ibidem. cap. 9. (M. VI. 493).

²⁾ Тьма не объяла свѣта (Іоан. 1, 5) cap. 13. Orat. adv. Graec. (M. VI. 833).

³⁾ Ibidem: cap. 19. (M. VI. 849).

⁴⁾ Cnfr. „Vier Bücher von der religiösen Erkenntniss“. Heinrich Denzinger. Band II. Würzburg. 1857. Seit 180.

⁵⁾ Orat. advers. Graec. cap. 12 (M. VI. 832).

⁶⁾ Histor. eccles. IV. 29.

⁷⁾ Haer. XLVI, 1.

кирскаго ¹⁾, что Татианъ составилъ сводъ евангелій, которому далъ названіе „διὰ τεσσάρων“ (по четыремъ). Свойства и составъ этого труда Татиана составляли предметъ спора между учеными, по недостатку точныхъ и обстоятельныхъ показаній древнихъ церковныхъ писателей ²⁾. Извлеченія изъ комментарія Ефрема Сирина не могли бросить много свѣта для опредѣленія структуры этой книги. Евсевій Кесарійскій, который говоритъ, что трудъ Татиана представлялъ „удивительную гармонію и сводъ четырехъ евангелій“ ³⁾, не даетъ, однако, ни малѣйшаго основанія для предположенія Неандера ⁴⁾, что въ него вошли апокрифическія преданія. По свидѣтельству Теодорита Кирскаго, трудъ Татиана былъ въ обращеніи среди послѣдователей апостольскаго ученія и начинался словами евангелиста Іоанна: „Въ началѣ бѣ Слово“ ⁵⁾. Въ настоящее время, когда текстъ діатессарона Татиана приблизительно извѣстенъ наукѣ, уже нельзя болѣе сомнѣваться, что это былъ простой сводъ четырехъ каноническихъ евангелій съ прологомъ евангелия Іоанна во главѣ ⁶⁾. Для ученія о боговдохновенности евангелій изъ этого слѣдуетъ тотъ несомнѣнный выводъ, что для апологета Татиана всѣ четыре евангелія были одинаково равночестны ⁷⁾.

Авинагоръ въ своей апологіи заимствуетъ доказательства христіанской религіи болѣе изъ книгъ Ветхаго Заветъа, чѣмъ Новаго. Въ своемъ сочиненіи „περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν“ онъ приводитъ доводы въ пользу догмата воскресенія мертвыхъ больше изъ разума, чѣмъ изъ св. Писанія ⁸⁾. Однажды, впрочемъ, онъ цитуетъ ап.

¹⁾ Fabul. haeret. 1. 20.

²⁾ Справ. *Daniel Tatian der Apologet; Semisch, Tatiani Diatessaron. 1856; Westcott. The Bible in the Church. London. 1896; Ero ae: An Introduction to the Study of the Gospels. London. 1895. p. 424; Weiss, Einleitung in das N. Testam. Seit 42; Schürer, Theol. Literaturzeitung. 1891. 66; Rendel Harris. Diatessaron of Tatian, p. 54 и др.*

³⁾ Histor. Eccles. IV. 29.

⁴⁾ Allg. Geschichte der Kirche. Band II. Seit. 167.

⁵⁾ „Ἀποστολικαὶ ἐπιφάνειαι λόγια“. Fab. Haer. 1, 20.

⁶⁾ Справ. W. Sanday. Inspiration. London. 1894. p. 307.

⁷⁾ Справ. *Daniel. Tatian der Apologet. 1837; 87—111; Semisch. Tatiani Diatessaron. 1856; Harris, Gospels in the Second Century. London. 1876.*

⁸⁾ De resurr. mort. cap. II (M. VI. 996): „Должно доказать истинность уче-

Павла. „Надлежитъ, по апостолу, (*κατὰ τὸν ἀπόστολον*) смертному сему и тлѣнному облечься въ безсмертіе... чтобы каждый получилъ справедливое за то, что онъ сдѣлалъ чрезъ тѣло, доброе или худое“ (срав. I Кор. XV, 53 и II Кор. V, 10) ¹⁾. Нравственныя правила христіанъ, заимствованныя изъ евангелій Луки (VI, 27—28) и Маттея (V, 44. 45), Аѣинагоръ называетъ изреченными и преподаанными Богомъ ²⁾. Подобно Татиану, Аѣинагоръ однажды приводитъ изреченія изъ евангелія Іоанна, безъ предварительной формулы, соединяя два мѣста въ одно (Іоан. I, 3; XVII, 21—23). „Сынъ Божій есть Слово Отца въ идеѣ и дѣйствиіи, потому что все отъ Него и чрезъ Него начало быть, такъ какъ Отецъ и Сынъ суть одно“ ³⁾. Изъ представленныхъ свидѣтельствъ можно заключать, что и книги св. апостоловъ были для Аѣинагора точно такимъ же боговдохновеннымъ Словомъ Божиимъ, какъ и писанія пророковъ.

Относительно *Теофила* антиохійскаго, послѣдняго изъ апологетовъ II го вѣка, не можетъ быть ни малѣйшаго сомнѣнія, что онъ приписывалъ вдохновеніе св. писателямъ Новаго Завѣта. „Слова пророковъ и евангелій—согласны между собою, потому что всѣ они говорили, вдохновенные однимъ Духомъ Божиимъ“ (*διὰ τὸ τοὺς πάντας πνευματοφόρους ἐνὶ Πνεύματι λελαληκέναι* ⁴⁾). Такъ пишетъ Теофилъ въ третьей книгѣ къ Автолику. Во второй книгѣ того же сочиненія апологетъ подобнымъ образомъ говоритъ: „Насъ учать св. Писанія и всѣ духоносцы (*πνευματοφόροι*), изъ которыхъ Іоаннъ говоритъ: Въ началѣ было Слово, и Слово было у Бога“ ⁵⁾. Какъ изреченія Вѣтхаго Завѣта приводятся Теофиломъ съ предварительными словами: *ὁ προφήτης λέγει*, такъ и евангелія цитуются имъ съ предварительной формулой: *ἡ εὐαγγέλιος φωνὴ διδάσκει λέγουσα*

нія о воскресеніи, какъ на основаніи той причины, отъ которой и чрезъ которую произошелъ первый человекъ и его потомки,—если даже она и не произошла одинаковымъ способомъ—такъ и на основаніи общей природы всѣхъ людей, какъ людей, равно и на основаніи имѣющаго быть суда“.

1) Ibidem. cap. 18 (M. VI. 1012).

2) Suppl. pro Christ. cap. II. См. M. VI. 912).

3) Supplic. pro Christ. cap. 10.

4) Lib. III, 12. M. VI. 1137.

5) Ad Autol. Lib. II, cap. 22. (M. VI. 1088).

или τὸ εὐαγγέλιον φησι¹⁾). Въ одномъ мѣстѣ онъ приводитъ изреченія апостола Павла, какъ Божественное Слово „Слово Божіе повелѣваетъ намъ (κελεύει ἡμᾶς ὁ θεὸς λόγος) повиноваться начальствамъ и властямъ и молиться за нихъ, чтобы проводить тихую и спокойную жизнь, и учить воздавать всѣмъ — все: кому—честь—честь; кому страхъ—страхъ; кому дань—дань, и не оставаться должнымъ никому ничѣмъ, кромѣ только любви ко всѣмъ“²⁾). На основаніи словъ блаж. Иеронима іенскій профессор Отто утверждалъ, что Теофиломъ антиохійскимъ былъ составленъ сводъ, или гармонія четырехъ евангелистовъ, съ объясненіемъ текста въ совокупности, а не порознь³⁾. Мнѣніе проф. Отто тѣмъ болѣе вѣроятно, что идея гармонизаціи и соединенія евангелій постоянно носилась въ воздухѣ во второмъ вѣкѣ⁴⁾). Въ общемъ ученіе Теофила антиохійскаго о боговдохновенности св. книгъ Новаго Завѣта можетъ быть признано наиболѣе яснымъ и опредѣленнымъ въ вѣкѣ апологетовъ.

Въ сжатой формѣ все вышеизложенное ученіе о боговдохновенности св. Писанія апологетовъ восточной Церкви можетъ быть выражено въ слѣдующихъ положеніяхъ.

1. Истинный и главный сочинитель св. книгъ есть Божественный Логосъ (ὁ θεῖος Λόγος), Который именно чрезъ Святаго Духа, или Божественную Премудрость (Σοφία) вдохновлялъ св. писателямъ истины естественнаго и сверхъестественнаго Откровенія.

2. Органами Божественной рѣчи (ὄργανα θείας φωνῆς) были люди, хотя и неученые и простые, но благочестивые, богоугодные, праведные, святые мужи, пророки Божіи, достовѣрные свидѣтели Божественной истины.

3. Какъ избранныя орудія Св. Духа, св. писатели были дви-

¹⁾ См. напр. Lib. III, 13. (M. VI. 1040); Lib. III, 14 (M. VI. 1040).

²⁾ Lib. III, 14. (M. VI. 1141). Тимот. II, 2; Римл. XIII, 7 и далѣе.

³⁾ Epistol. ad Aglas. „Theophilus evangelistarum in unum opus dicta compingens ingenii sui nobis monumenta dimisit“.

⁴⁾ Доказательствомъ этого служатъ диатессаронъ Tatiana. Cnfr. W. Sanday. Inspiration. Second edition. London. 1894; pag. 302.

жимы (*κινηθέντες*) Имъ къ боговдохновенному писательскому труду, предохраняемы отъ ошибокъ чрезъ вдохновеніе (*ἐμπνευσθέντες, σοφισθέντες, πνευματοφόροι*) и наставляемы (*θεοδιδάχτοι*) во всемъ, что должно было писать, какъ по содержанію, такъ и по выраженію въ словѣ.

4. Духъ Святый оказывалъ господственное, вліятельное, воздѣйствіе на св. писателей (= *θεοφορούμενοι*), воля, мысль и чувства которыхъ находились въ полномъ подчиненіи Богу, подобно арфѣ, лирѣ или цитрѣ въ рукахъ музыканта, такъ что справедливо можно сказать, что не люди сами по себѣ говорятъ въ св. книгахъ, но Духъ Святый чрезъ нихъ, какъ орудія (*ὡς δὲ ὀργάνων δι' αὐτῶν φησιν*).

5. При всемъ томъ, личныя индивидуальныя свойства св. писателей сохранялись въ цѣлости: сознание ихъ было совершенно ясно (= *εἶδον τὸ ἀληθές*); воля, чрезъ актъ свободной рѣшимости, предоставлялась въ распоряженіе верховнаго Существа (= *εἶπον μὴτ' εὐλαβηθέντες μῆτε δυσωπηθέντες τινά*); сохранялось и естественное вліяніе на ходъ представленій и чувствованій (напр. *θαυμασμός τοῦ Ἠσαίου*).

6. Слѣдовательно, боговдохновенность библейскихъ писателей, какъ она изображается апологетами, должна быть отличаема не только отъ бессознательной языческой мантики, ложнаго экстаза монтанизма, но и отъ механической страдательности духа вообще.

7. Св. Писаніе боговдохновенно во всемъ его объемѣ: Духомъ Святымъ вдохновлялись св. писателямъ не только истины, непосредственно относящіяся къ вѣрѣ и спасенію, но и бытоописательныя, историческія, лирическія, нравоучительныя части Библии, такъ что даже тамъ, гдѣ св. писатели говорятъ какъ бы отъ своего лица, они говорятъ не по собственному вдохновенію, но по внушенію Божественнаго Логоса, движущаго ихъ (*μὴ ἀπ' αὐτῶν τῶν ἐμπνευσμένων, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ κινουῦντος αὐτοὺς θείου Λόγου*).

8. Боговдохновенность простиралась не только на содержаніе св. книгъ, но и на ихъ внѣшнюю форму, на образъ выраженія въ словѣ. Слова, въ которыя облакалась боговдохновенная мысль св. писателей, были родственны ихъ духу,

ограниченному известными условіями мѣста, времени и воспитанія. А такъ какъ св. писатели часто были люди неученые и простые, то и рѣчь ихъ была совершенно проста, безыскусственна и чужда неестественныхъ приемовъ словеснаго искусства. Но эта простая, чуждая изысканности и вычурнаго краснорѣчія рѣчь вполне удовлетворяла цѣлямъ Божественнаго Откровенія и чрезъ употребленіе освящалась благодатію св. Духа.

9. Такъ какъ истинный и собственный Авторъ св. Писанія есть Св. Духъ, то всѣ св. писатели, хотя и жившіе въ различныхъ мѣстахъ и въ разныя времена, говорили согласно другъ съ другомъ (= πάντες φηλα ἀλλήλοις καὶ σύμφωνα εἰρήκασι), какъ бы одними устами и однимъ языкомъ (ᾠετες ἐξ ἑνὸς στόματος καὶ μιᾶς γλώττης); такъ что все св. Писаніе есть одинъ цѣлостный, совершенный, прекрасный организмъ.

10. Св. Писаніе, поэтому, есть не простой первоисточникъ Откровенія, но самое неложное Слово Божіе—отъ начала до конца,—въ главныхъ и второстепенныхъ частяхъ, и совершенно свободно отъ ошибокъ и противорѣчій (= οὐδεμία γραφή τῆ ἐτέρᾳ ἐναντία ἐστίν).

11. Какъ Слово Самаго Бога, св. Писаніе есть источникъ и основаніе, правило и руководство христіанской вѣры и жизни.

12. Не только пророки и писатели Ветхаго Завѣта, но и апостолы и евангелисты Новаго Завѣта—всѣ говорили, вдохновляемые однимъ Духомъ Божіимъ (= πνευματοφόροι ἐν Πνεύματι λελαλήκασιν).

Д. Леонардовъ.

Праздникъ Успенія Божіей Матери.

Праздникъ Успенія Божіей Матери ¹⁾ относится къ числу празниковъ, нашедшихъ всеобщее признаніе въ Церкви уже въ болѣе поздній, сравнительно съ другими, періодъ церковно-исторической жизни, хотя первоначальное возникновеніе его и теряется во мракѣ столѣтій, въ такой дали, что опредѣленнаго момента времени, съ котораго впервые началъ онъ праздноваться,—нельзя указать. Но что этотъ праздникъ, какъ и всѣ вообще Богородичные праздники, сталъ общеобязательнымъ

¹⁾ Наименованіе „Успеніе“—*κοιμησις*—есть древнѣйшее наименованіе праздника (*Denkwürdigkeiten aus der christlichen Archäologie* I. Augusti. V. X. S. 109). Этотъ терминъ вообще былъ обычнымъ для обозначенія понятія смерти,—въ такомъ значеніи онъ употребляется часто и въ св. Писаніи Нового Загѣта. Въ такомъ выраженіи тамъ говорится, напр., о смерти Лазаря. (Іоан. XI, 11—14; также—2 Петр. III, 4). Отсюда и мѣста погребенія умершихъ носили названіе усыпальницъ—*κοιμητήρια*—(*Petri Lambetii Hamburgensis Commentariorum de antiquissima Bibliotheca Caesarea vindobonensi. Liber octavus. Vindobonae. 1782. 296*).

Наименованіе смерти словомъ—„успеніемъ“—вызвано подобіемъ этихъ двухъ состояній челоѣческаго организма. Поэтому оно встрѣчается даже у языческихъ писателей, напр., у Цицерона въ Тускуланскихъ разсужденіяхъ (*Ibid.*). Но въ Церкви, подъ вліяніемъ христіанскихъ воззрѣній на смерть, какъ только на переходъ къ иной, лучшей жизни, этотъ терминъ долженъ былъ получить особенно широкое распространеніе, и преимущественно, конечно, относительно тѣхъ лицъ, въ полученіи которыхъ вѣчной жизни особенно была увѣрена Церковь. Отсюда день смерти Пресвятыя Богородицы естественно по преимуществу долженъ былъ получить наименованіе дня Успенія Ея. Въ Западной Церкви употребительнѣе названіе *assumptio*—принятіе, взятіе (отъ земли на небо). Терминъ очень понятный самъ по себѣ: онъ долженъ былъ прямо указывать на смерть Божіей Матери, какъ на переходъ отъ земной жизни къ небесной,—но должно сказать, что этотъ терминъ не имѣлъ цѣлью обозначать чего-либо особеннаго, необычай-

въ позднѣйшее время, это, помимо прямыхъ историческихъ свидѣтельствъ, представляется понятнымъ и по самому существованію дѣла. Первыми по времени въ Церкви христіанской

наго въ событіи смерти Богоматери. Это видно изъ того, что онъ прилагался къ смерти и другихъ лицъ, какъ и *κοιμησις*,—былъ обычнымъ обозначеніемъ понятія смерти. Евсевій въ этомъ выраженіи говоритъ о смерти Константина Великаго. (Lib. IV, de vita Const. cap. 14. Die vorzugliche Denkwurdigkeiten der Christ-Katholischen Kirche. A. Binterim V. V. T. 1. 3. 429), въ одномъ древнемъ календарѣ такъ говорится о смерти Іоанна Богослова, Григорій Назіанзинъ такъ говоритъ о своей сестрѣ, а Григорій Турскій о смерти св. Авита (Ibid). Но если этотъ терминъ и былъ обычнымъ, то все же преимущественно онъ употреблялся въ отношеніи людей, извѣстныхъ святостью жизни.—Сравнивая между собою два приведенные термина, должно сказать, что второй изъ нихъ яснѣе указываетъ на мысль о переселеніи Божіей Матери въ небесное царство, тогда какъ первый указываетъ скорѣе только на прекращеніе земной Ея жизни. Можно указать опредѣленные причины, почему Православная Восточная Церковь удержала свое наименованіе для смерти Богоматери—Успеніемъ Ея, несмотря на то, что это наименованіе и не выражало прямо мысли о переселеніи Божіей Матери по смерти на небо. Такою причиною явилась именно ересь коллиридантъ, свое почитаніе Богоматери простиравшихъ до обоготворенія Ея и учившихъ, что Она не причастна смерти. Доказательство послѣдней мысли они усматривали въ прижизнѣ Эноха и Или и апокаліптического видѣнія жены, скрытой въ пустынѣ на 1260 дней (XII, 6). Противъ этой ереси писалъ еще Св. Епифаній Кипрскій въ IV вѣкѣ (Migne Coursus complet. sr. gr. t. LXXII, col. 699—739). (z. III, T. II, Haeres. LXXIX). Обличеніемъ ея и свидѣтельствомъ непричастности къ ней Церкви и долженъ былъ служить праздникъ Успенія Божіей Матери, и именно этотъ терминъ „успеніе“ долженъ былъ указывать на вѣру Церкви въ дѣйствительность смерти Пресвятой Дѣвы, какъ доказательство Ея небожественности и принадлежности человечеству.

Въ западной Церкви употребляется также наименованіе—*ascensio* восхожденіе (на небо, *Himmelfahrt*)—терминъ еще болѣе ясно выражающій сущность событія. Этотъ терминъ входитъ въ употребленіе съ XIII в. (Augusti Cit. op. 109). Въ древнѣйшемъ арабскомъ календарѣ встрѣчается названіе *Planctus dominae, dominae Mariae* (плачь о Господѣ Маріи)—и *ascensio*—праздникъ восхожденія Ея на небо съ тѣломъ „согласно ученію Сирійцевъ, Франковъ, Армянъ, и Римлян.“ (Binterim Cit. op. 430). Иногда онъ именовался *Transitus S. Mariae*. („Переходъ“ отъ земли на небо Св. Маріи). Такъ озаглавливаются и извѣстные сказанія Мелетона Сардійскаго и Іосифа Аримавейскаго. *Transitus* подобно *assumptio* было довольно обычнымъ также терминомъ для понятія смерти (Григорій Турскій—*Transitus S. Martini*, Болавентура—*Transitus S. Francisci*,—Binterim. Cit. op. 430). Въ древнѣйшемъ Римскомъ календарѣ употреблялось названіе—*Depositio*—(погребеніе) *S. Mariae* (ibid); этотъ терминъ употреблялся впрочемъ весьма рѣдко. Еще рѣже—*pausatio* (успокоеніе отъ жизни) *S. Mariae* (ibid.). При Бенедиктѣ XIV этотъ терминъ употреблялся для обозначенія того промежутка времени, какое заключалось между смертію Богоматери и вознесеніемъ на небо Ея тѣла (ibid. 431).

могли явиться и дѣйствительно явились праздники въ воспоминаніе тѣхъ событій, о которыхъ христіане знали изъ Евангелія,—на которыхъ съ особымъ вниманіемъ и благоговѣніемъ останавливалась ихъ мысль при изученіи земной жизни Господа Иисуса Христа. Событіями же, стоящими внѣ Евангельскаго повѣствованія, христіане, доколѣ сознание ихъ еще всецѣло было занято усвѣненіемъ только этого послѣдняго,—естественно не могли особенно интересоваться, а потому не могли, конечно, создаваться и праздники въ честь и воспоминаніе такихъ событій.

Между тѣмъ въ каноническихъ Евангеліяхъ о Пресвятой Дѣвѣ Маріи говорится вообще очень мало, и смиренный образъ Ея далеко нечасто появляется на страницахъ Евангельскаго повѣствованія. И это будетъ также вполне понятнымъ, если принять во вниманіе, что главною цѣлью Евангелія служить изображеніе Лица и дѣлъ Самого Богочеловѣка—Иисуса Христа. Божія Матерь въ повѣствованіи Евангелиста могла выступить поэтому только постольку, поскольку Ея жизнь имѣла отношеніе къ дѣлу искупленія и спасенія, совершенныхъ Ея Божественнымъ Сыномъ. Подробному же и самостоятельному изображенію Ея Лица и Ея жизни Евангелисты не могли удѣлить много мѣста, ибо, если и о Самомъ Господѣ сказано далеко не все, что было можно сказать, какъ это свидѣтельствуется Евангелистъ Іоаннъ ¹⁾,—то какъ стали-бы Евангелисты много говорить о Маріи Дѣвѣ,—хотя и Матери Господа, но все же—только человѣкъ? И потому-то никакихъ свѣдѣній даже о важнѣйшихъ событіяхъ въ жизни Божіей Матери, не имѣющихъ, однако, прямой связи съ земною жизнію Спасителя, не находится въ писаніяхъ Евангелистовъ. Слѣдовательно,—и общераспространеннаго празднованія въ память этихъ событій жизни Ея на первыхъ порахъ въ Церкви христіанской не могло быть.

Но скромное положеніе Богоматери на страницахъ Евангельскаго повѣствованія зависѣло, такимъ образомъ, отъ особыхъ причинъ, а не отъ того, конечно, чтобы Ея жизнь и

¹⁾ Іоанн. XVI, 25.

личный характеръ не заслуживали вниманія со стороны вѣрующихъ,—зависѣло отъ особыхъ задачъ Евангелія, исключавшихъ для Евангелистовъ возможность подробнаго повѣствованія о комъ-либо другомъ, помимо Спасителя. Эта мысль, очевидно, скоро должна была войти въ сознаніе вѣрующихъ, и Матерь Господа скоро должна была привлечь къ Себѣ мыслью пхъ высотой того положенія, какого Она удостоилась и какое заняла во всемъ домостроительствѣ искупленія. Отсюда естественно у христіанъ явилось желаніе знать о Ней болѣе тѣхъ краткихъ свѣдѣній, какія предлагаются въ Евангелии,—явилось сознаніе недостаточности этихъ свѣдѣній, краткости ихъ. Благоговѣйная мысль христіанъ, не удовлетворяясь рамками Евангелія, начала задумываться надъ событіями изъ жизни Божіей Матери, лежащими за чертою Евангельскаго повѣствованія, и отсюда возникъ громадный интересъ къ тѣмъ свѣдѣніямъ, какія помимо Евангелія сохранились еще въ устномъ Церковномъ преданіи. Въ этомъ преданіи сохранились нѣкоторыя вѣрныя черты, хотя нѣсколько обрисовывавшія картину частной жизни Божіей Матери, хотя отчасти выяснившія тѣ стороны этой жизни, которыхъ совершенно не коснулось перо Евангелистовъ. Но и эти свидѣтельства преданія,—также краткія и скудныя,—далеко не удовлетворяли той любознательности, съ какою стремились усвоить ихъ христіане,—и вотъ ихъ недостаточность и краткость восполняется благочестивыми предположеніями, образами благоговѣйно настроеннаго воображенія.

Въ большинствѣ случаевъ религіозное воображеніе дѣйствовало при этомъ не самостоятельно, а старалось черты преданія разработать и редактировать въ тѣхъ формахъ, въ какихъ отлилось Евангельское повѣствованіе, и какія поэтому сдѣлались дорогими и священными для христіанъ. Въ этихъ формахъ и передавалось по большей части содержаніе многочисленныхъ поэтическихъ твореній, стремившихся возвести образъ Божіей Матери и въ возвышенномъ тонѣ изложить неизвѣстныя изъ Евангелія событія Ея жизни. Такъ создались въ Церкви апокрифы о Божіей Матери (Первоевангеліе Іакова, Рождество Маріи, Преставленіе Маріи и т. д.).

Происхожденіе ихъ было подобно происхожденію и всѣхъ другихъ апокрифовъ вообще—Евангелій, Дѣяній, Апокалипсисовъ. Для всѣхъ ихъ каноническія Евангелія служили какъ-бы нормою, и, стараясь облечь созданія благочестиваго вымысла въ форму, болѣе или менѣе близкую Евангельской, творцы апокрифовъ, съ другой стороны, старались вложить въ нихъ и сущность, которая являлась какъ-бы комментариемъ къ тексту каноническихъ Евангелій, служила-бы продолженіемъ Евангельскаго повѣствованія, завершеніемъ его. Другой вопросъ былъ, конечно, въ томъ, въ какой мѣрѣ эта послѣдняя цѣль достигалась, въ какой мѣрѣ апокрифы могли дѣйствительно считаться продолженіемъ Евангельскихъ сказаній, насколько вѣрно понималась и передавалась въ нихъ сущность Евангельскаго благовѣстія. Именно своеобразное пониманіе этой сущности и желаніе провести его въ сознаніе другихъ вѣрующихъ было причиною появленія апокрифовъ, съ завѣдомо еретической основой. Отсюда та великая осторожность и подозрительность, съ какими относилась всегда Церковь къ апокрифамъ вообще и апокрифамъ о жизни и Успеніи Божіей Матери—въ частности ¹⁾).

А между тѣмъ—нѣтъ сомнѣнія, что въ основѣ—не всѣхъ, конечно, но все же многихъ изъ нихъ лежало зерно чистаго апостольскаго преданія. Въ особенности это должно сказать о тѣхъ апокрифахъ, въ которыхъ не видно желанія автора провести какое-либо еретическое мнѣніе. И если-бы была возможность научнымъ образомъ отдѣлить историческую основу въ апокрифахъ отъ наслоеній вымысла, отыскать подъ ними зерно истинно-апостольскаго преданія, то апокрифы были-бы драгоцѣннѣйшимъ памятникомъ этого послѣдняго. Къ сожалѣнію, подобное выдѣленіе истины отъ вымысла въ апокрифахъ въ высшей степени затруднительно.

Такъ, въ замѣнъ скудныхъ свѣдѣній о Божіей Матери въ Евангеліи, создавалась богатая апокрифическая литература о

¹⁾ Этою осмотрительностію, по словамъ К. Тисендорфа, объясняется и то, что апокрифы объ Успеніи такъ долго не были издаваемы. *Apocalypses apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Iohannis, item Mariae dormitii.* Const. Tischendorf. p. XXXIV.

Ней. Особенно тщательно въ этой литературѣ былъ разработанъ вопросъ о смерти Ея. Усиленное вниманіе, съ какимъ отнеслись христіане къ этому вопросу, помимо, конечно, безотносительной важности его, объясняется, какъ можно думать, историческими условіями жизни христіанской Церкви того времени. То было время непрерывныхъ жестокихъ гоненій на христіанскую религію. Эти гоненія были причиной появленія въ Церкви многочисленнаго сонма мучениковъ, свою вѣру во Христа засвидѣтельствовавшихъ смертію во имя Его. Ихъ мученическая, но радостно-одушевленная, безтрепетная смерть за Христа для первыхъ христіанъ представлялась какъ бы полнымъ осуществленіемъ словъ Господа о побѣдѣ надъ смертію вѣрующихъ во Имя Его ¹⁾,—побѣдѣ, совершенный примѣръ которой былъ данъ Имъ Самимъ. Смерть мучениковъ являлась въ очахъ христіанъ истиннымъ переходомъ въ иную, лучшую жизнь и лучшимъ доказательствомъ существованія ея. Съ другой стороны—дѣло мучениковъ являлось ближайшимъ продолженіемъ дѣла Самого Господа, пролившаго кровь Свою въ борьбѣ со зломъ міра,—высшимъ свидѣтельствомъ любви къ Нему, высшимъ выраженіемъ нравственнаго совершенства и доблести духовной. Смерть за Христа стала завиднымъ удѣломъ для всякаго вѣрующаго,—она являлась вѣнцомъ вѣры въ Него. „Для канонизаціи, въ первыхъ вѣкахъ имѣло силу только одно: вѣнецъ мученика“ ²⁾. И неудивительно, что вопросъ объ образѣ смерти каждаго вѣрующаго получилъ отсюда вообще большое значеніе въ средѣ христіанъ,—неудивительно и то, что почитатели Божіей Матери скоро перешли къ вопросу объ образѣ кончины Ея. Что дѣйствительно вниманіе къ этому вопросу явилось отзвукомъ того вниманія, съ какимъ христіане въ ту эпоху постоянныхъ гоненій относились къ вопросу о смерти вообще,—это подтверждается уже появившимся въ то время мѣтніемъ, приверженцы котораго утверждали, что и Сама Божія Матерь,

¹⁾ Іоанн. V. 24.

²⁾ Theologische Studien und Kritiken. Eine Leitschrift für Gesamte Gebiet der Theologie. 1886. Jahr Erstes Heft.—Zur Geschichte der Marienverehrung. Karl Benrath.—S. 43.

согласно предсказанію Богопріимца Сүмеона ¹⁾, закончила Свою жизнь мученичествомъ за Имя Христа,—миѣніе, противъ котораго возражалъ св. Елифаній Кипрскій ²⁾.

Но миѣніе о мученической кончинѣ Божіей Матери не нашло себѣ большого распространенія въ Церкви,—по крайней мѣрѣ—судя потому, что о немъ упоминаетъ только одинъ св. Елифаній. Очевидно, сохранившееся объ Ея смерти церковное преданіе, никакъ не мирилось съ упомянутымъ миѣніемъ, подрывало возможность широкаго распространенія его. Любопытность христіанъ, при возбужденіи интереса къ вопросу объ образѣ кончины Матери Божіей, поспѣшила обратиться именно къ сохранившимся по этому вопросу чертамъ преданія, а по отрывочности и скудости ихъ естественно и явились апокрифы, какъ ихъ развитіе и восполненіе. И только тогда,—когда—такимъ образомъ, съ одной стороны, въ Церкви, подъ вліяніемъ богословской разработки вопроса объ искупленіи, выяснилось высокое значеніе Лица Божіей Матери, неуказанное непосредственно въ Евангеліи, и когда—съ другой стороны—были уяснены въ сознаніи вѣрующихъ скудные свѣдѣнія о смерти Ея,—и могъ явиться всеобщій праздникъ въ честь Ея Успенія.

Отсюда ясно, что опредѣлить послѣдовательный ходъ возникновенія въ Церкви праздника Успенія можно только, прослѣдивъ историческія судьбы самого повѣствованія объ этомъ событіи—до того времени, когда этотъ праздникъ окончательно и торжественно былъ введенъ въ кругъ другихъ праздниковъ церковныхъ. Конецъ VI вѣка мы и кладемъ въ данномъ случаѣ границею нашего изслѣдованія, ибо въ это время развитіе церковныхъ возрѣній по вопросу объ Успеніи Божіей Матери закончилось чрезъ полное узаконеніе праздника въ честь его. Послѣ этого если и прибавилось еще нѣсколько чертъ къ прежде имѣвшимся свѣдѣніямъ объ Успеніи, то искать въ нихъ хотя тѣни апостольскаго преданія было-бы уже невозможнымъ дѣломъ, и всѣ эти мелкія черты, нося ха-

¹⁾ Луки II, 35.

²⁾ Migne. Cursus Complet. sr. gr. XLII t. col. 699—739. (L. III, T. II. Naer. LXXVIII).

рактерь чисто легендарный, не могутъ уже поэтому представлять особаго интереса.

Изслѣдуя вопросъ о тѣхъ свѣдѣнiяхъ относительно Успенiя Богоматери, какими обладала Церковь до конца VI столѣтiя включительно, должно прежде всего ознакомиться съ *апокрифической литературой*, въ которой зерна истинно—апостольскаго преданiя можно находить лишь приблизительно и съ трудомъ, при помощи другихъ источниковъ этого преданiя, и *потомъ съ свидетельствами Св. Отцовъ и историковъ церковныхъ*.

Изъ дошедшихъ до насъ апокрифическихъ сказанiй объ Успенiи Божiей Матери важнѣйшiя суть: „Святаго Иоанна Богослова слово на Успенiе Св. Богородицы“¹⁾ и—„Книга Св. Мелитона о Преложенiи Блаженной Марiи“²⁾. Первое является оригиналомъ для многочисленнѣйшихъ подражанiй, появившихся на разныхъ языкахъ³⁾, а вторая—замѣчательнѣйшимъ изъ этихъ подражанiй⁴⁾. Заслуживаетъ вниманiя также еще одно латинское подражанiе, извѣстное—съ именемъ Iосифа Аримаеискаго⁵⁾.

Сличенiе между собою этихъ трехъ апокрифовъ открываетъ намъ прежде всего довольно странное явленiе. Дѣло въ томъ, что „Слово Ап. Иоанна“ появилось ранѣе всѣхъ остальныхъ сказанiй объ Успенiи, послужило основою для нихъ. Это единогласно свидѣтельствуютъ всѣ ученые, касавшiеся этого вопроса⁶⁾, а также и знаменитый изслѣдователь и издатель апокр-

¹⁾ См. cit. op. K. Benrath. 66—74.

²⁾ Слово Св. Иоанна приписывается также Ап. Иакову, брату Господню. Lambertii cit. op. 405. Полное заглавiе его у К. Tischendorfa такое: Τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου λόγος εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ἁγίας Θεοτόκου. p. 95. А относительно „Книги Св. Мелитона“ должно замѣтить, что она извѣстна въ двухъ редакцiяхъ: одна приведена у С. Tischendorf. cit. op. pp. 124—136, а другая у Migne Curs. Complet. t. V. col. 1231—1240. sr. lat. Мы пользовались черною, важнѣйшiе пропуски только восполняли изъ второй.

³⁾ См. С. Tischendorf. cit. op. pp. 34—38.

⁴⁾ Ibid. S. 34.

⁵⁾ С. Tischendorf. cit. op. pp. 113—123. Приведено подъ заглавiемъ Transitus A.

⁶⁾ Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten. F. A. Lehner. Stuttgart. 1851. S. 244. K. Benrath. cit. op. S. 32.

рифовъ, К. Тишендорфъ, который, утверждая, что латинскія сказанія „вытекли изъ этого первоначальнаго источника“ (т. е. греческаго „Слова Ап. Іоанна“) ¹⁾, сомнѣвается, не появились ли этотъ послѣдній даже ранѣе IV вѣка ²⁾.

Но при такомъ положеніи дѣла, нужно было-бы, конечно, ожидать, что „Слово Св. Іоанна“, по сравненію съ послѣдующими подражаніями, будетъ безыскусственнѣе и проще. Ибо всегда и вездѣ первоначальное сказаніе, сдѣлавшись достояніемъ народнымъ, съ теченіемъ времени все болѣе и болѣе разукрашивается и разбавляется новыми образами вымысла. И въ томъ даже случаѣ, когда въ основѣ поэтическаго сказанія лежитъ историческій фактъ, повторяется все тотъ же процессъ постепеннаго наростанія на первоначальное зерно истины массы легендарныхъ подробностей, массы совсѣмъ не историческаго матеріала, такъ что часто и историческіе факты и лица теряютъ, наконецъ, историческую окраску свою и грядущимъ поколѣніямъ предносятся уже, какъ смутныя видѣнія полумифическаго характера.

Между тѣмъ, сравнивая между собою „Слово Ап. Іоанна“ съ „Книгою Мелитона“—позднѣйшею его передѣлкой (о книгѣ Іосифа Аримаѣйскаго еще болѣе поздняго происхожденія, ниже рѣчь будетъ отдѣльно), легко видѣть, что „Книга Мелитона“ отличается сравнительно краткостью и сжатостью изложенія, тогда какъ „Слово Ап. Іоанна“—гораздо полнѣе своей позднѣйшей передѣлки, т. е. книги Мелитона, представляетъ большую законченность во всѣхъ своихъ частяхъ, изобилуетъ описаніемъ многочисленныхъ чудесъ, чисто легендарнаго характера, не нашедшихъ себѣ приѣма на страницѣ „Книги Мелитона“. Говоря вообще—„Слово Ап. Іоанна“—это совершенный типъ апокрифа, гдѣ ничѣмъ не стѣсненное воображеніе отчетливо и ясно напечатлѣло слѣды своей дѣятельности, широко и свободно создало свои образы. Этого далеко нельзя сказать о „Книгѣ Мелитона“. Много и здѣсь отдѣльныхъ чертъ

¹⁾ С. Tischendorf. cit. op. p. 36.

²⁾ Ibid. p. 34.

апокрифическаго произведенія, но творческая дѣятельность во-ображенія здѣсь очевиднымъ образомъ стѣснена и ограничена. И такимъ образомъ, эта дѣятельность съ теченіемъ времени не только ничего не прибавила къ первоначальному сказанію объ Успеніи Божіей Матери,—какъ было-бы естественно ожидать,—но даже обнаружилось явленіе совершенно обратнаго характера.

Объясненіе такому загадочному явленію можно находить въ слѣдующихъ начальныхъ словахъ „Книги Мелитона“, составляющихъ предисловіе къ ней.—„Мелитонъ, рабъ Христа, епископъ Церкви Сардійской, достопочтеннымъ о Господѣ братьямъ, въ Лодикіи утвердившимся, (желаетъ) въ мирѣ—здравіа. Я вспоминаю, что часто писалъ о нѣкоемъ Левкіи, который, вмѣстѣ съ нами имѣвъ обращеніе съ Апостолами, (но) по еретическому (alieno) мышленію и душевному безумію удалившись отъ жизни истинной, разсѣялъ въ своихъ книгахъ многое объ апостольскихъ дѣянїяхъ: и о добродѣтеляхъ ихъ повѣдалъ многое и различное, объ ученіи же ихъ многое налагалъ, доказывая относительно ихъ, что они учили иначе (чѣмъ мы знаемъ), и утверждая яко-бы на ихъ словахъ свои невольительные выводы. Притомъ онъ не думалъ удовольствоваться этимъ, но еще и преставленіе Бл. Приснодѣвы Маріи Богородицы увизилъ такимъ нечестивымъ рассказомъ, что не только читать, но и слушать въ Церкви Божіей (его) невольительно. Мы же въ силу вашей просьбы, что услышали отъ Ап. Іоанна, это описывая просто, предложили вашему братству“ etc ¹⁾).

Изъ приведенныхъ словъ неизвѣстнаго автора книги Мелитоновой можно заключать, что онъ былъ человѣкъ съ развитымъ религіознымъ вкусомъ, глубоко чувствовавшій всю неумѣстность и недостойность многообразныхъ вымысловъ, какими начало пополняться повѣствованіе о смерти Божіей Матери. Нельзя думать, чтобы и гностикъ Левкій написалъ что-либо прямо оскорбительное для памяти Пресвятой Дѣвы въ

¹⁾ Migne. Curs complet t. V. col. 1231—1240, sr. lat.

своемъ повѣствованіи о смерти Ея,—иначе онъ, конечно, не заслуживалъ бы и опроверженія, и книга его все равно не нашла-бы себѣ приѣма у христіанъ; хотя-бы онъ и рѣшился даже и пытался распространить ее въ массѣ. Вѣроятно же всего, напротивъ, что и Левкій также думалъ возвеличить событіе Успѣнія Божіей Матери, но только осуществить эту задачу пытался измышленіемъ и передачею множества тѣхъ легендарныхъ и невѣроятныхъ сказаній, какія могли, напротивъ, вызывать недовѣріе и даже насмѣшку у читателей христіанъ, особенно, образованныхъ, и тѣмъ могли только ронять достоинство и честь Божіей Матери... Авторъ книги Мелитона приступилъ, такимъ образомъ, къ своему труду съ опредѣленною цѣлью: положить, наконецъ, предѣлъ безконечному измышленію все новыхъ подробностей объ Успеніи Божіей Матери, подобныхъ тѣмъ, какія нашелъ онъ въ трудѣ Левкія, и изложить сказаніе, достойное величія своего предмета и чуждое всякихъ сомнительныхъ повѣствованій. Съ такою цѣлью приступивъ къ труду своему, онъ не могъ, однако, не замѣтить, что и тотъ оригиналъ, который онъ думалъ положить въ основу труда своего, т. е. „Слово Ап. Іоанна“, въ свою очередь чрезмѣрно свободно излагаетъ данный предметъ и самъ очень богатъ легендарнымъ и весьма сомнительнымъ для достоинства Божіей Матери матеріаломъ.

Вотъ объясненіе, почему такъ сократилось и измѣнилось повѣствованіе о смерти Божіей Матери во второй редакціи своей—въ книгѣ „Мелитоновой“. Неизвѣстный авторъ сократилъ ее, какъ только было можно (изъ 50 главъ первой редакціи по приблизительному счету перешло во вторую всего около 10, а около 40 было исключено). Понятно, повѣсть должна была выйти очень короткой—выпущенный матеріалъ требовалось поэтому замѣнить другимъ. Но пополнить выпущенные легенды иными, значило для автора—отказаться отъ той цѣли, какую преслѣдовалъ онъ во всемъ своемъ трудѣ. Въ такомъ затруднительномъ положеніи авторъ нашелъ выходъ въ томъ, что замѣнилъ выпущенный матеріалъ простою передѣлкою *Евангельскихъ событій*. Отсюда раскрывается раз-

личіе въ основномъ характерѣ двухъ разбираемыхъ нами апокрифовъ: „Слово Ап. Іоанна“ полно легендъ, являющихся плодомъ совершенно свободной дѣятельности воображенія, — въ „Книгѣ Мелитона“ то же воображеніе только перерабатываетъ примѣнительно къ Божіей Матери отдѣльныя событія Евангельскаго повѣствованія. Благодаря этому, „Книга Мелитона“ нисколько, конечно, не выиграла въ степени достовѣрности своего содержанія, сравнительно съ „Словомъ Ап. Іоанна“, но за то безспорно выиграла въ достоинствѣ своего повѣствованія, а эту цѣль именно и преслѣдовалъ авторъ. Докажемъ кратко такія соображенія относительно характера, въ какомъ произвелъ авторъ книги Мелитона свои перемѣны въ повѣствованіи о смерти Богоматери, краткимъ изложеніемъ отличій обѣихъ редакцій этого повѣствованія.

Въ „Словѣ Ап. Іоанна“ имѣются слѣдующія подробности объ Успеніи Богоматери, *не повторенныя* въ книгѣ Мелитона.

Въ главѣ 2-й излагается доносъ Іудеевъ Архіереямъ на постоянное путешествіе Божіей Матери ко гробу Іисуса Христа для молитвы, допросъ Архіереями стражей, приставленныхъ для охраненія гроба отъ поклонниковъ, и передается отвѣтъ стражей о силѣ Божіей, не допускающей ихъ видѣть Богоматерь въ моменты появленія Ея у гроба.

Въ главѣ 5-й излагается молитва Божіей Матери о томъ, чтобы всѣ Апостолы собрались къ смертному одру Ея.

Въ главѣ 8-й молитва Ап. Іоанна о томъ, чтобы Господь сотворилъ при смерти Божіей Матери чудеса въ страхъ всѣмъ невѣрующимъ.

Въ главѣ 9-й благодарственная молитва Божіей Матери за исполненіе Господомъ обѣщанія явиться къ Ней предъ кончиной Ея.

Въ главѣ 10-й Ап. Іоаннъ подтверждаетъ Божіей Матери, что Господь необинуясь исполнитъ это обѣщаніе Свое. Божія Матерь говоритъ ему о своемъ опасеніи, по поводу желанія Іудеевъ съжечь Ея тѣло, выслушиваетъ отъ него успокоеніе и утѣшеніе и предлагаетъ ему вновь молиться и воскурить фиміамъ. Раздается съ неба голосъ: аминь, обозначающій шествіе на облакахъ Апостоловъ (гл. II).

Въ главѣ 13-й разсказывается о воскресеніи мертвыхъ и объясненіи имъ Духомъ Св. ирчины ихъ воскресенія.

Въ главѣ 15-й повѣствуется, какъ подъятый облакомъ Ап. Петръ стоялъ на воздухѣ между небомъ и землею, созерцая шествіе на облакахъ другихъ Апостоловъ.

Въ главѣ 16-й Ап. Петръ предлагаетъ другимъ Апостоламъ повѣдать Богоматери, какъ и откуда пришли они.

Въ гл. 14, 16—24: Апостолы разсказываютъ каждый по порядку о своемъ чудесномъ прибытіи и мѣстахъ, откуда они были внезапно взяты.

Въ гл. 25—благодарственная молитва Божіей Матери за православленіе Ея: „яко призрѣ на смиреніе рабы Своея, се бо отнынѣ ублажатъ Мя вси роди“.

Въ гл. 26-й Божія Матерь предлагаетъ Апостоламъ воскурить фиміамъ и молиться. Раздается громъ съ неба и военный шумъ; является множество Небесныхъ Силъ; „и слышенъ былъ голосъ, какъ-бы Сына Человѣческаго“. Всѣ въ Вилеємѣ видѣли и слышали эти чудеса и, пришедши въ Іерусалимъ, разсказали ихъ.

Въ гл. 27 описываются другія чудеса: явленіе солнца и луны и „церкви Первородныхъ“ у дома, гдѣ жила Богоматерь; множество исцѣленій слѣпыхъ, хромыхъ, глухихъ и другихъ больныхъ чрезъ прикосновеніе къ стѣнамъ дома и ихъ призываніе: „Св. Марія, родившая Христа, Бога нашего, помилуй насъ“.

Въ гл. 28-й описывается народное движеніе къ дому Божіей Матери въ виду совершающихся тамъ чудесъ, радость и веселіе во всемъ Вилеємѣ и Іерусалимѣ по поводу этихъ чудесъ.

Съ 29-й и по 36-ю гл. идетъ рѣчь о гнѣвѣ Архіереевъ въ виду всего совершающагося въ Вилеємѣ, объ ихъ просьбѣ, обращенной къ игемону, объ изгнаніи Божіей Матери изъ Вилеема и Іерусалимской области, объ отказѣ игемона и потомъ уступкѣ его Архіереемъ, когда они начали заклинать его „здоровьемъ Кесаря“, о посольствѣ тысяченачальника противъ Апостоловъ. Апостолы съ Божіей Матерью были перенесены на облакъ въ Іерусалимъ, почему попытка тысячена-

чальника захватить ихъ въ Вилеємѣ не удалась. Новый гнѣвъ игемона и Архіереевъ, когда они узнаютъ чрезъ 5 дней о пребываніи въ Іерусалимѣ Апостоловъ и Божіей Матери, о совершавшихся тамъ чудесахъ и общей вѣрѣ народа, возглашавшаго: „Св. Дѣва, родившая Христа, Бога нашего, не забывай рода человѣческаго“. Воспылавъ еще большимъ гнѣвомъ, они задумываютъ сжечь домъ, гдѣ были Апостолы и Богоматерь. Но Ангель обращаетъ огонь на нихъ же самихъ, и многіе изъ нихъ погибаютъ,—видя это, игемонъ исповѣдуетъ свою вѣру во Христа, а въ средѣ Іудеевъ происходитъ раздѣленіе.

Въ 37-й гл. передается рѣчь Духа Св. къ Апостоламъ о томъ, что Успеніе Божіей Матери должно послѣдовать въ Воскресенье, въ виду того, что въ этотъ день совершались и другія знаменательныя священныя событія Новаго Завѣта.

Въ 39-й гл. передаются слова Господа Божіей Матери при явленіи за Ея душею.

Въ 40-й гл.—просьба Божіей матери къ Господу благословить Ее. Благословеніе Господомъ Божіей Матери и просьба Ея—услышать всякую молитву, принесенную во Имя Ея.

Въ 41-й гл.: Апостолы просятъ Божию Матерь благословить міръ, и Она исполняетъ ихъ просьбу.

Въ 42-й гл.—Божія Матерь повторяетъ Господу Свое прошеніе пріять всякую молитву во имя Ея.

Въ 43-й гл. Господь обѣщаетъ исполнить Ея прошеніе и обратившись къ Петру (гл. 44) повелѣваетъ начать погребальныя пѣснопѣнія.

Въ 49-й гл. повѣствуется, наконецъ, что Апостолы видѣли на мѣстѣ погребенія Елизавету, Іоанна Крестителя, Анну, мать Богородицы, Авраама, Исаака, Іакова, Давида и другихъ святыхъ.

Всѣ выписанныя главы представляютъ, дѣйствительно, собраніе образовъ богатаго и совершенно свободного въ своей дѣятельности воображенія. Здѣсь много рѣчей, много молитвъ, особенно Божіей Матери,—и эти рѣчи, эти молитвы составлены не по подобію рѣчей евангельскихъ, не передѣланы

изъ этихъ послѣднихъ, а измышлены вполне самостоятельно. Тоже должно сказать и о лицахъ и о событіяхъ, здѣсь описанныхъ,—за единственнымъ исключеніемъ развѣ лица игемона, срисованнаго съ лица Пилата. Но такая самостоятельная работа воображенія и удаленіе отъ образцовъ евангельскихъ весьма дурно отозвались на общемъ тонѣ „Слова Ап. Іоанна“, весьма сомнительномъ для характеристики выведенныхъ здѣсь священныхъ лицъ и мало вообще подходящимъ къ достиженію преднамѣченной цѣли—прославленія Божіей Матери. Общій характеръ его, а особенно многія частныя черты скорѣе могли унизить въ представленіи читателя это событіе. Чего иного можетъ, на примѣръ, достигнуть эта масса нагроможденныхъ здѣсь, безо всякой видимой цѣли, чудесъ, о которыхъ повѣствуется такъ легко, какъ-бы просто для красоты рѣчи? Съ громомъ и шумомъ безъ опредѣленной цѣли являются Ангелы и прочія Небесныя Силы (гл. 26, 38), ужасныя и самыя невѣроятныя физическія явленія совершаются также только какъ бы для утѣхи дѣйствующихъ въ „Словѣ“ лицъ (напр. гл. 27—около дома Богоматери явились солнце и луна). Весь отдѣлъ съ 29 по 36 гл. введенъ исключительно съ цѣлью рассказать множество поразительныхъ чудесъ. Божія Матерь постоянно воскуряетъ фиміамъ и приглашаетъ къ тому же и другихъ (гл. 4, 8, 9, 10, 26, 38) и произноситъ молитвы, въ которыхъ часто повторяется упоминаніе о величій, котораго удостоилъ Ее Богъ (гл. 5, 9, 25, 40), молится о мірѣ, какъ власть имѣющая (гл. 41).—и все это совсѣмъ не стоитъ въ согласіи съ тѣмъ дивнымъ смиреніемъ, какое отличало на самомъ дѣлѣ Пресвятую Дѣву въ теченіе всей Ея жизни. Апостоль Іоаннъ молится къ Богу,—по указанію притомъ Самой Божіей Матери, о томъ, чтобы Онъ сотворилъ чудеса,—безо всякой видимой цѣли и потребности въ нихъ: молитва, странная для Апостола.

Духъ Св. вводится въ „Слово“, какъ одно изъ обыкновенныхъ дѣйствующихъ лицъ: Онъ постоянно говоритъ то о томъ, то о другомъ—не только апостоламъ (гл. 11, 31, 37), но и умершимъ (гл. 13), которымъ Онъ даетъ довольно странное

объясненіе по поводу ихъ воскресенія. Очевидно, все это черты, могущія понравиться развѣ только самому грубому и неразвитому читателю, но оскорбляющія развитое религиозное чувство.

Посмотримъ, чѣмъ замѣнилъ авторъ книги Мелитоповой весь этотъ, признанный имъ неудобнымъ въ повѣствованіи объ Успеніи Божіей Матери, матеріалъ. Приведемъ въ краткомъ изложеніи всѣ главы, вставленныя имъ вновь въ это повѣствованіе.

Въ гл. 2-й онъ устанавливаетъ связь между своимъ повѣствованіемъ и Евангельскимъ, когда говоритъ о жизни Богоматери послѣ словъ Спасителя со креста: жено, „се сынъ твой“ (Іоан. XIX, 26, 27)—въ домѣ ученика Господня Іоанна.

Въ гл. 3-й мы встрѣчаемъ слѣдующую особенность сравнительно съ „Словомъ Ап. Іоанна“. Явившійся Дѣвѣ Маріи Ангелъ не только возвѣщаетъ Ей о наступленіи времени Успенія Ея, но и отъ Нея выслушиваетъ просьбу о прибытіи Апостоловъ (чего, по „Слову Іоанна“, Она просила у Бога уже позже, придя домой, гл. 5) и о благословеніи для избѣжанія въ часъ смерти встрѣчи съ силами ада, и на эти двѣ просьбы даетъ свой отвѣтъ, послѣ чего и удаляется. Въ такомъ видѣ вся эта исторія явленія Ангела приближается къ Евангельской исторіи Благовѣщенія, заключающей бесѣду Дѣвы Маріи съ Архангеломъ Гавріиломъ.

Въ гл. VI-й передается молитва Апостоловъ объ объясненіи имъ причины собранія ихъ въ одно мѣсто, и объясненіе этой причины Ап. Іоанномъ. Послѣ перваго свиданія Апостоловъ съ Божіей Матерью, Она говоритъ имъ: „прошу васъ, чтобы безъ исключенія всѣ вы бодрствовали до того часа, въ который Господь придетъ, и Я имѣю удалиться изъ тѣла“. Здѣсь очевидное подражаніе тому увѣщанію, съ какимъ обратился Іисусъ Христосъ къ Ученикамъ въ саду Геосиманскомъ предъ страданіями Своими.

Въ гл. VII-й повѣствуется, что въ моментъ Успенія, на всѣхъ, кромѣ Апостоловъ и дѣвѣ, напалъ такой сонъ, что никто не въ силахъ былъ ему противиться. Новое очевидное подражаніе исторіи въ Геосиманскомъ саду.

Въ гл. VIII-й Божія Матерь повторяетъ предъ Господомъ свое моленіе объ избѣжаніи встрѣчи съ діаволомъ, и Господь въ отвѣтъ на это указываетъ Ей на необходимость этой встрѣчи для всякаго человѣка, въ силу какой необходимости и Онъ Самъ, по смерти Своей, имѣлъ эту встрѣчу, но, „когда князь, тьмы не могъ найти во Мнѣ никакого слѣда своего дѣла, побѣжденный и постыженный—отошелъ“. Здѣсь, очевидно, имѣются въ виду переданныя въ Евангеліи слова Господа предъ кончиной Своею: „грядетъ сего міра князь и во Мнѣ не имать ничесоже“ (Іоан. XIV, 30).

Гл. IX: „Тогда Спаситель сказалъ, говоря: возстани Петръ и отнеси тѣло Маріино на правую сторону города къ Востоку и найдешь тамъ новый гробъ, въ которомъ вы положите Ее, и ожидайте, доколѣ приду къ вамъ“. Первая половина рѣчи напоминаетъ повелѣніе Господа ученикамъ идти въ городъ и найти тамъ человѣка, въ домѣ котораго приготовить комнату для совершенія пасхи (Лук. XIV, 13—14), и другое повелѣніе Его Ученикамъ: пойдите въ противоположащее селеніе; войдя въ него, найдете молодаго осла привязаннаго и проч. (Лук. XIX, 30); о новомъ гробѣ, очевидно, упомянуто въ соответствии Евангельскому сказанію о новомъ гробѣ Спасителя (Іоан. XIX, 41), повелѣніе же Господа ждать Его у гроба Пресвятой Дѣвы—подобно повелѣнію Его по Вознесеніи Апостоламъ—ждать въ Іерусалимѣ сошествія „обѣщаннаго отъ Отца“ Духа Св. (Дѣян. I, 4, Лук. XXIV, 49).

Въ гл. X-й передается о приготовленіи къ погребенію тѣла Божіей Матери, о чемъ въ „Словѣ Ап. Іоанна“ не упоминается. Можно думать, что и этотъ рассказъ созданъ подъ вліяніемъ Евангельскаго повѣствованія о дѣятельности Іосифа и Никодима при погребеніи Іисуса Христа.

Въ гл. XI-й описывается благородная борьба смиренія между Апостолами Петромъ и Іоанномъ по вопросу о чести несенія впереди гроба Богоматери переданной Ей Ангеломъ пальмы. Въ основу изображенія ихъ разговора по этому поводу кладутся евангельскія извѣстія объ обоихъ Апостолахъ: Іоаннъ приглашается Петромъ нести пальму, какъ старѣйшій въ

Апостольствѣ, а Петръ напоминаетъ Іоанну слова Спасителя, обращенныя къ нему со креста (Іоан. XIX, 26, 27).

Въ гл. XIII-й опять полное возвращеніе къ тексту Евангельскому: „князь священниковъ Іудейскихъ“, дерзновенно коснувшійся гроба Божіей Матери съ цѣлью испровергнуть его и пораженный отнятіемъ рукъ, обращаясь къ Ап. Петру съ просьбою объ исцѣленіи, напоминаетъ ему, что въ ту приснопамятную ночь, когда онъ отрекся отъ Христа, и когда служанка обвинила его въ принадлежности къ обществу Христа, „онъ сказалъ о немъ хорошее“. И въ отвѣтъ на приглашеніе Петра вѣровать въ Господа Іисуса и чрезъ эту вѣру получить исцѣленіе, онъ выражаетъ сомнѣніе въ возможности спасенія для себя, какъ одного изъ тѣхъ людей, которые сами злословили Христа, крича: „кровь Его на насъ и на чадѣхъ нашихъ“... (Мате. XXVII, 25).

Въ главахъ XIV и XV—чудо исцѣленія князя священниковъ Іудейскихъ и пораженнаго слѣпотою народа описывается подробнѣе, чѣмъ въ соответствующихъ мѣстахъ „Слова Ап. Іоанна“ (гл. 46, 47).

Въ гл. XVI-й Апостолы погребаютъ тѣло Божіей Матери въ новомъ гробѣ (Іоан. XIX, 41) и запираютъ гробъ (Ср. Мѡ. XXVIII, 66). Сами-же они сидѣли у дверей гроба, какъ повелѣлъ имъ Господь,—и вотъ внезапно пришелъ Господь Іисусъ Христосъ съ великимъ множествомъ Ангеловъ etc. (Ср. Дѣян. 11, 12). Явившійся ко гробу Господь говоритъ Апостоламъ: „прежде чѣмъ Я взошелъ къ Отцу Моему, Я общался вамъ, говоря, что вы, послѣдовавшіе за Мною, въ пакибытіи, когда сядетъ Сынъ человѣческій на престолѣ славы Своея, сядете и вы на двѣнадцати престолахъ судить двѣнадцать колѣнъ Израилевыхъ“ (Мѡ. XIX, 28),—и спрашиваетъ ихъ: „что же должно воздать послѣ этого Божіей Матери, избранной ото всѣхъ колѣнъ Израилевыхъ“? Апостолы признаютъ справедливымъ, чтобы тѣло Ея было воскрешено и по соединеніи съ душою было перенесено въ рай.

Въ гл. XVII-й Архангелъ (Гавріилъ) отваливаетъ камень отъ двери гроба, совершенно какъ и при воскресеніи Іисуса Христа (ср. Мѡ. XXVIII, 2).

Въ гл. XVIII Господь говоритъ Апостоламъ: „миръ вамъ, какъ Я всегда былъ съ вами, такъ и буду даже до скончанія вѣка“ (Ср. Мѡ. XXVIII, 20). И тотчасъ, какъ сказалъ это Господь, поднятый на облакъ отошелъ на небо etc. Такъ описывается и вознесеніе Господа (Дѣян. 1, 9). Должно замѣтить вообще, что въ исторіи воскресенія Божіей Матери и перенесенія Ея съ тѣломъ въ рай „книга Мелитона“ очень разнится отъ „Слова Ап. Іоанна“, гдѣ всѣ эти подробности опущены и не упоминается о присутствіи при этомъ событіи Апостоловъ. Вся эта вставка (гл. XVI—XVIII) принадлежитъ именно автору книги Мелитоновой, и легко можно видѣть, что она вся создана имъ на элементахъ евангельскаго повѣствованія.

Итакъ, результаты сличенія двухъ апокрифовъ вполне подтверждаютъ вышеизложенную мысль о взаимномъ ихъ отношеніи. Въ книгѣ Мелитона мы не находимъ многихъ легендарныхъ сказаній „Слова Ап. Іоанна“,—но за то встрѣчаемся со множествомъ новыхъ подробностей въ описаніи Успенія Божіей Матери,—подробностей, созданныхъ авторомъ путемъ подражанія Евангельской исторіи,—прямымъ или косвеннымъ (какъ, напр., въ гл., VIII) воспроизведеніемъ содержанія послѣдней. „Слово Ап. Іоанна“—плодъ свободной и часто не совсѣмъ удачной и умѣстной дѣятельности воображенія.—„Книга Мелитона“—произведеніе той же творческой дѣятельности воображенія, но она близка духу Евангельской исторіи и потому гораздо болѣе соответствуетъ величію разработаннаго предмета и болѣе являетъ въ изложеніи его достоинства и серьезности¹⁾.

Что касается, наконецъ, третьяго апокрифа, съ именемъ

¹⁾ Справедливость требуетъ замѣтить, что какъ въ „Словѣ“ есть исключенія изъ сдѣланной сейчасъ характеристики его, и есть попытки также применить къ Евангельскому повѣствованію (напр. гл. 7, 30, 36), такъ и авторъ книги Мелитона не всегда оставался вѣренъ задачѣ своей и, устраняя легенды изъ повѣствованія объ Успеніи Богоматери, самъ иногда на мѣсто ихъ вводилъ новыя (гл. XI—рѣчь о пальмѣ и XIV, XV, равно какъ и вторая половина гл. V по Мігне). Но, конечно, эти немногія исключенія не говорятъ противъ общаго характера обоихъ апокрифовъ.

Иосифа Аримаеяскаго, то кажется, что его должно разсматривать скорѣе не какъ одну изъ передѣлокъ „Слова Ап. Иоанна“, а какъ передѣлку—ближайшимъ образомъ—книги Мелитона и дальнѣйшей попыткой въ томъ же направленіи видоизмѣненія Евангельскихъ повѣствованій въ приложеніи къ событію Успенія Божіей Матери. Представляя въ общемъ сокращеніе книги Мелитона, книга Иосифа Аримаеяскаго (будемъ называть ее такъ) разнится, за исключеніемъ другихъ болѣе мелкихъ подробностей, собственно только начальными тремя главами и послѣдними—семью.

Въ первыхъ 3-хъ главахъ повѣствуется о моленіи, съ какою Божія Матерь обратилась къ Иисусу Христу еще во время земной жизни Его,—возвѣститъ Ей о наступленіи кончины Ея за три дня до нея и Самому вмѣстѣ съ Ангелами Своими воспріять душу Ея. Въ отвѣтъ на это Господь (гл. 2) въ довольно пространной рѣчи общаетъ Своей Матери явиться къ Ней при Ея смерти „съ Ангелами и Архангелами Своими, со святыми, и съ дѣвами, и съ учениками Своими“. Пресвятая Дѣва приноситъ Ему свою благодарность ¹⁾.

Въ гл. 17—21—содержится наиболѣе замѣчательная часть книги: здѣсь описывается то участіе, какое принималъ въ событіи Успенія Божіей Матери Апостоль Томасъ. Онъ прибылъ уже послѣ погребенія Ея и въ тотъ именно моментъ, когда Она съ тѣломъ возносила на небо. Видя это чудесное вознесеніе Божіей Матери отъ земли на небо, онъ испрашиваетъ у Нея видимаго знака Ея благоволенія и получаетъ такой знакъ въ видѣ упавшаго съ неба Ея пояса (гл. 17). Но когда предсталъ онъ собранію Апостоловъ, Ап. Петръ, не вѣдая еще всего происшедшаго съ нимъ, упрекнулъ его постояннымъ невѣріемъ его и грубостью, въ наказаніе за что онъ не

¹⁾ Разказанный эпизодъ интересенъ въ томъ отношеніи, что онъ, кажется, нѣкогда входилъ и въ „Слово Ап. Иоанна“, но кѣмъ-нибудь былъ, вѣроятно, потомъ выпущенъ. Эту догадку подсказываетъ то обстоятельство, что въ „Словѣ“ упоминается (напр. въ гл. 8 в 9) о какомъ-то общаніи Господа Божіей Матери явиться въ часъ смерти Ея, а между тѣмъ—ни въ каноническихъ Евангеліяхъ, конечно, ни въ самомъ „Словѣ“ объ этомъ общаніи нигдѣ не разказывается.

удостоился видѣть Успенія Божіей Матери. Тома, растроганный,—сознается въ своихъ недостаткахъ и проситъ у всѣхъ Апостоловъ прощенія за нихъ. Всѣ молятся за него (гл. 18). Тогда Ап. Тома возвѣстилъ, что тѣла Божіей Матери нѣтъ болѣе во гробѣ, но никто не понялъ его, а Петръ вновь напомнилъ ему о его невѣрїи въ воскресеніе Господа, предполагая, что по той же склонности къ невѣрїю онъ и теперь отвергаетъ находеніе во гробѣ тѣла Божіей Матери. Но такъ какъ Тома продолжалъ настаивать на своемъ, всѣ отправились ко гробу и убѣдились въ справедливости его словъ (гл. 19). Ап. Тома, въ объясненіе событія, передаетъ Апостоламъ о своемъ видѣніи вознесенія Божіей Матери (гл. 20). Всѣ испрашиваютъ прощенія у него за недовѣріе къ словамъ его, и онъ благословляетъ всѣхъ (гл. 21). Въ 22-й главѣ къ извѣстіямъ другихъ апокрифовъ о возвращеніи Апостоловъ на облакахъ въ страны проповѣди ихъ прибавляется сравненіе этого возвращенія съ чудесными путешествіями Ап. Филиппа и пр. Аввакума, а въ гл. 23 эти всѣ чудеса сопоставляются съ чудомъ прохожденія Господомъ „дверемъ затвореннымъ“, съ цѣлью доказать возможность ихъ. Глава 24 представляетъ заключительное послѣсловіе мнимаго автора, Іосифа Аримафейскаго ¹⁾).

Слѣдовательно, большинство новыхъ, внесенныхъ въ книгу Іосифа, подробностей также черпалось изъ Евангелія и только нѣсколько видоизмѣнялось сообразно съ предметомъ рѣчи (гл. 11, 17—21, 23, 24). Характеръ этой книги такимъ образомъ общій съ характеромъ разобранной уже книги Мелитона, передѣлкою которой и является она. Вѣроятно, появленіе ея относится ко второй половинѣ V вѣка, когда, послѣ торжественнаго раскрытія на IV вселенскомъ соборѣ преданія

¹⁾ Нѣкоторыя новыя черты въ повѣствованіе о смерти Богоматери вносятъ также главы 10, 11, 12. Такъ, въ гл. 10. Божія Матери по просьбѣ Апостоловъ Сама объясняетъ причину собранія ихъ,—въ гл. 11 явленіе Господа сравнивается съ сошествіемъ Св. Духа, а поведеніе при этомъ Апостоловъ съ поведеніемъ ихъ при Фаворѣ,—въ главѣ 12—душа Богоматери представляется возносящеюся на облакъ въ виду всего Іерусалима,—о чемъ другіе апокрифы ничего не говорятъ.

Церкви относительно Успенія Божіей Матери (о чемъ подробнѣе рѣчь будетъ ниже), это событіе стало предметомъ особаго вниманія со стороны вѣрующихъ, что и послужило причиною появленія апокрифовъ, преданіе Церкви облакавшихъ и раскрывавшихъ подробно и въ картинныхъ образахъ. Впрочемъ, на основаніи гл. 24 (р. 123), гдѣ читается, что „Успеніе (assumptio) Ея по всей вселенной нынѣ чествуется и празднуется“, — происхожденіе книги Іосифа можно отнести и къ еще болѣе позднему времени, — именно къ VII столѣтію.

К. Сильченковъ.

(Окончаніе будетъ).

Отношеніе пессимизма къ нравственной жизни человѣка.

I.

Желателенъ или нежелателенъ пессимизмъ съ точки зрѣнія вліянія его на жизнь и нравственную дѣятельность? Очень опредѣленный отвѣтъ на этотъ вопросъ даетъ нѣмецкій философъ Ремке (Rehmke) въ своемъ сочиненіи „Pessimismus und Sittenlehre“. По мысли этого философа, только человѣкъ, жизнерадостно настроенный, можетъ искренне обнаружить нравственное направленіе воли, только счастливый человѣкъ можетъ быть человѣкомъ нравственнымъ. „Лишь тогда, когда человѣкъ владѣетъ счастьемъ, онъ можетъ поступать нравственно“, говоритъ Ремке и затѣмъ продолжаетъ: „никогда не найдутъ въ дѣйствительной жизни человѣка, который, будучи несчастнымъ, показалъ бы нравственное направленіе воли (Sittliche Wollen)“¹⁾. Нельзя не признать, что слова Ремке до известной степени сомнительны, и отзываются парадоксомъ, но кажется, что въ данномъ случаѣ парадоксъ является лишь болѣе рельефнымъ и яркимъ выраженіемъ истины, признаваемой въ смягченномъ и менѣе рѣзкомъ видѣ и общимъ сознаниемъ. Подтверженіемъ мысли Ремке можетъ служить, повидимому, фактъ вліянія волненія радости на развитіе альтруистическихъ чувствованій любви и симпатіи, фактъ, выразившійся въ известной фразѣ: „я такъ счастливъ, что желалъ бы объять весь міръ“. Вліяніе это выражается въ томъ, что че-

¹⁾ Plumacher. Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart. Heidelberg. 1884. 287, 288.

ловѣкъ, испытывая чувство радости, всегда чувствуетъ въ себѣ желаніе подѣлиться съ другими своимъ счастьемъ,—восторженное стремленіе всѣмъ помочь, всѣхъ осчастливить ¹⁾). Фактъ такого вліянія безспоренъ, давно подмѣченъ въ современной психологій и извѣстенъ каждому по личному опыту. Поэтому подробно доказывать его дѣйствительность здѣсь нѣтъ нужды. Для нашей цѣли достаточно привести интересное психологическое объясненіе указаннаго факта, намеки на которое мы находимъ и у двухъ великихъ учителей пессимизма—Шопенгауэра и Гартмана.

Главнымъ источникомъ всѣхъ альтруистическихъ дѣйствій является состраданіе. Но состраданіе есть не что иное, какъ чувство боли, испытываемое нами при видѣ чужаго страданія вслѣдствіе того, что это чужое страданіе мѣшаетъ нашему собственному счастью, тѣмъ ложится на наше собственное душевное состояніе. Понятенъ выводъ, который слѣдуетъ отсюда. Такъ какъ тѣмъ можетъ ложиться только на свѣтломъ фонѣ, и помѣшать счастью можно только тогда, когда оно существуетъ, то само собою разумѣется, что состраданіе можетъ возникнуть въ насъ только тогда, когда мы сами счастливы, и чувство состраданія должно быть въ насъ тѣмъ напряженнѣе, чѣмъ радостнѣе наше собственное состояніе. Этотъ выводъ признаетъ и Шопенгауэръ. „Чѣмъ сильнѣе въ насъ сознаніе собственнаго радостнаго настроенія расходится съ положеніемъ другаго, тѣмъ воспріимчивѣе мы къ состраданію“—говоритъ онъ въ своихъ „Проблемахъ этики“ ²⁾).

Жаль только, что Шопенгауэръ, признавая дѣйствительность указаннаго нами психологическаго факта, не хочетъ понять, какіе серьезные и нежелательные для пессимизма выводы слѣдуютъ изъ этого признанія. Разъ будетъ признано, что аффектъ радости содѣйствуетъ развитію въ насъ чувствъ любви и симпатіи, то вмѣстѣ съ тѣмъ должна быть признана справедливой мысль, что счастье представляетъ удобнѣйшую почву для развитія энергичной нравственной дѣятельности. Если радость рождаетъ чувства любви и симпатіи, то и счастье должно ро-

¹⁾ Снегиревъ, Психологія стр. 514.

²⁾ „Свобода воли и основы морали. Пер. Черниговца. 1887. 264.

дить нравственность. Вѣдь счастье—это только сумма радостныхъ состояній, а нравственность—осуществленное въ дѣйствительности чувство любви.

Но если счастье есть удобнѣйшая почва для развитія нравственной дѣятельности, и если, слѣдовательно, мѣра счастья въ значительной степени опредѣляетъ мѣру нравственности, то несчастье, какъ отрицаніе счастья, должно неблагоприятно отражаться на нравственности и мѣра его должна быть мѣрой „нравственности“ или—лучше сказать—равнодушія къ счастью ближнихъ.

Опытъ и наблюденіе въ значительной степени подтверждаютъ это заключеніе. „Несчастье эгоистично“—вѣрность этого афоризма давно засвидѣтельствована даже въ беллетристикѣ. А кто изъ насъ не наблюдалъ, что человекъ, считающій себя несчастнымъ, слишкомъ мало заботится о чужомъ счастьи. Въ силу неискоренимаго стремленія къ личному счастью, такой человекъ необходимо ищетъ своего собственнаго счастья, и въ этихъ поискахъ ему некогда думать о счастьи другихъ. При томъ же собственное несчастье всегда представляется ему настолько громаднымъ, что чужое—въ его глазахъ не заслуживаетъ и вниманія, даже психологически не можетъ занять мѣста въ его сознаніи. Онъ такъ несчастливъ: всѣ должны сострадать ему, его жалѣть, а ему самому жалѣть некого и сострадать некому. Этого мало. Человекъ, считающій себя несчастнымъ, иногда даже смотритъ на міръ прямо съ ненавистью и враждою: ему кажется, будто его доля счастья насильственно захвачена, похищена другими.

Нашъ вѣкъ есть время особенной холодности въ отношеніяхъ между людьми, полного равнодушія къ чужому счастью. Намъ думается, что такой характеръ времени обусловливается именно невеселымъ взглядомъ современнаго человека на жизнь, скудостью современной жизни. По крайней мѣрѣ, всѣ оправданія, которыя приводитъ современный эгоистъ въ защиту своего эгоизма, сводятся къ одному: „моего счастья хватаетъ лишь на одного меня; дѣлиться мнѣ нечѣмъ“. „Пока человекъ не владѣетъ счастьемъ, его воленіе (Wollen) можетъ быть только

эгоистично, онъ можетъ только искать счастья“¹⁾). Дойти же до мысли, что чужое счастье и есть его счастье, человекъ, разь утратившій сознаніе этой истины, конечно, не можетъ.

Правда, иногда бываетъ, что человекъ, сознающій себя несчастнымъ, уже и не ищетъ счастья, считая его для себя невозможнымъ, но такое „отчаяніе“ не менѣе неблагопріятно для нравственности, какъ и жажда личнаго счастья. Такъ какъ желаніе личнаго счастья неискоренимо и не можетъ уступить своего мѣста другому стремленію, то погашеніе этого стремленія будетъ свидѣтельствовать просто о духовной смерти субъекта,—смерти его для всякихъ желаній, всякой дѣятельности, а слѣдовательно, и дѣятельности нравственной. Нравственная дѣятельность такимъ образомъ и во второмъ случаѣ также невозможна, какъ и въ первомъ. Тамъ дѣятельность человека принимаетъ неправственное направленіе; здѣсь она совершенно парализуется.

Такъ вліяетъ на нравственную настроенность несчастье. Но если его вліяніе таково, то понятно, какъ долженъ отражаться на нравственности пессимизмъ, понимаемый въ смыслѣ настроенія, при которомъ человекъ лишается самой способности къ счастью; равно понятно и то, какъ вредно міровоззрѣніе, создающее такое настроеніе. Случайное горе, пока оно не убило въ человекѣ самой способности быть счастливымъ, нельзя въ сущности и назвать несчастьемъ: только мрачное настроеніе пессимиста, какъ чувство бѣдности жизни, ея пустоты, есть несчастье настоящее, такое, которое исключаетъ альтруизмъ, дѣятельность, направленную на благо ближняго. Жажда счастья не утрачена и у пессимиста, но способности наслаждаться счастьемъ у него нѣтъ. Вслѣдствіе этого, стремясь къ счастью и не находя его нигдѣ и ни въ чемъ, пессимистъ принужденъ лихорадочно, порывисто искать хотя минутнаго обманчиваго наслажденія,—искать всѣми способами, попирая законы божескіе и человѣческіе, не останавливаясь предъ разрушеніемъ чужого счастья ради собственнаго удовольствія²⁾). Шопенгауеръ говоритъ въ

¹⁾ Plümacher. cit. op. ibidem.

²⁾ Возможность такого исхода признаетъ, кажется Weygoldt. См., напр., 147 стр. соч. Kritik des Philosophischen Pessimismus der neuesten Zeit.

одномъ мѣстѣ, что можетъ найтись человѣкъ, который рѣшится убить другого человѣка, съ цѣлью смазать его саломъ свои сапоги ¹⁾. Не знаемъ, можетъ ли найтись такой человѣкъ, но если бы онъ нашелся, то это былъ бы несчастнѣйшій изъ людей, величайшій изъ пессимистовъ. Пессимизмъ же пожалуй можетъ дойти и до такой степени эгоизма. Недаромъ пессимистъ Ницше возвелъ въ догматъ борьбу за счастье и призналъ за сильнымъ право отнимать у слабаго все, что можно у него отнять. Сознаніе несчастья такъ жгуче охватываетъ пессимиста, и жажда счастья такъ сильно (пропорціонально созванію несчастья) развивается въ немъ, что за одинъ мигъ наслажденія онъ пойдетъ на все. Правда, для пессимиста недолго продолжится это исканіе „наслажденія“: въ силу сказаннаго выше, онъ скоро откажется отъ надежды быть счастливымъ и въ покоѣ „нирваны“ станетъ искать спасенія отъ бѣдствій бытія. Но это состояніе апатіи наступитъ для него уже послѣ того, какъ онъ убѣдится, что въ блескѣ сапогъ, смазанныхъ саломъ другого человѣка, нѣтъ счастья. Само собою разумѣется, отказавшись съ отчаяніемъ и злобой отъ своего счастья, онъ не станетъ искать и чужого.

Опасность пессимизма представится намъ еще болѣе серьезною, если мы обратимъ вниманіе на отношеніе пессимизма къ старому, но вѣчно новому вопросу о цѣли человѣческой жизни и дѣятельности. Отношеніе пессимизма къ вопросу о цѣли жизни есть самый слабый пунктъ пессимизма, какъ обыкновеннаго (пессимистическаго настроенія), такъ и философскаго.

Выяснимъ сначала, въ чемъ дѣйствительно можетъ и должна заключаться цѣль человѣческой дѣятельности. Цѣль дѣятельности, направленной на „добро“, можетъ быть только одна: эта цѣль счастье или, на религіозномъ языкѣ, блаженство. Что это вѣрно, можно видѣть изъ разсмотрѣнія самой идеи „добра“, нравственности. Этотъ анализъ идеи добра показываетъ, что она (эта идея) не есть идея первоначальная, коренная и самостоятельная. Она сама требуетъ для себя объясненія и

¹⁾ Шопенгауеръ, „Свобода воли и основа морали“ пер. Черниговца. Изд. Суворина 244.

оправданія. Я долженъ быть нравственнымъ, но развѣ я не могу спросить: почему?—Идея добра дана въ моей природѣ, но развѣ не можетъ быть вопроса: для чего дана? Отвѣтъ на эти вопросы, оправданіе и объясненіе стремленія къ добру и даетъ идея счастья. Человѣкъ долженъ быть нравственнымъ потому, что онъ хочетъ быть счастливымъ. Стремленіе къ нравственности дано ему въ стремленіи и идеѣ счастья, какъ одна изъ формъ проявленія этой послѣдней идеи.

Чье счастье должно быть и можетъ быть цѣлью моей дѣятельности? На этотъ вопросъ также не можетъ быть двухъ отвѣтовъ: моя дѣятельность можетъ мотивироваться и опредѣляться только моимъ счастьемъ: чужое счастье можетъ быть цѣлью моей дѣятельности лишь постольку, поскольку оно соприкасается съ моимъ, т. е. поскольку оно *мое счастье*. Намъ скажутъ: значитъ нравственность, если и существуетъ, то только потому, что человѣкъ выдумалъ ее для своей выгоды? значитъ, вы проповѣдуете утилитаризмъ?—Нѣтъ -- отвѣтимъ—тутъ утилитаризма нѣтъ. Въ самомъ дѣлѣ, откуда въ человѣкѣ стремленіе къ счастью? Не предполагаетъ ли оно *предварительнаго* знанія счастья? Несомнѣнно: *вѣдъ ignoti nulla curio*. Значитъ, счастье гдѣ-то и когда-то показано человѣку, опытно познано имъ. Но гдѣ и когда? То обстоятельство, что стремленіе къ счастью безгранично, блага, которыхъ ищетъ человѣкъ, безконечны—подаетъ, мысль, что человѣкъ позналъ (и познаетъ) счастье, какъ индивидуальность богоподобную, образъ Божій, и познаетъ его въ томъ, въ чемъ только и можетъ заключаться счастье для Бога: въ созерцаніи своей божественности. Какъ частичное отображеніе Божества, человѣкъ созерцаетъ въ себѣ свойства Божества и счастливъ этимъ, а въ тоже время, какъ образъ Божій, онъ сознаетъ свою потенциальную абсолютность и ищетъ большаго счастья въ формѣ большаго абсолютнаго совершенства. Ясно, что счастье для человѣка—въ Богѣ и уподобленіи Ему. Но единый Богъ—счастье для сознанія человѣческаго—открывается человѣку въ естественномъ порядкѣ нашего міра какъ красота, истина и любовь, и вотъ, человѣкъ, ища Бога и счастья, ищетъ красоты, истины, добра. Отсюда слѣдуетъ, что человѣкъ не „выдумалъ“ нравственность для соб-

ственной выгоды: счастье, испытанное при созерцаніи добра, только указало ему на „добро“, какъ на одну изъ цѣлей жизни. Теперь въ настоящемъ состояніи человѣка стремленіе къ счастью именно и создаетъ сознание обязательности нравственного закона, „категорическій императивъ“ Канта.

Итакъ цѣль нравственности—счастье, притомъ именно личное счастье, понятое правильно,—въ смыслѣ раскрытія богоподобныхъ чертъ въ человѣкѣ. Изъ этого слѣдуетъ, конечно, не то, что стремленіе къ счастью будто-бы тождественно со стремленіемъ къ добру, но лишь то, что въ исканіи счастья скрывается бессознательное, инстинктивное, хотя иногда, можетъ быть, и дурно направленное стремленіе къ Единому, вѣчному, пребывающему Благу, несознательное исканіе той же добродѣтели.

Человѣкъ стремится къ счастью, не знаетъ, гдѣ его найти и иногда ищетъ не тамъ, гдѣ его можно найти. Такой человѣкъ сбился съ дороги, забывъ откровеніе, данное ему источникомъ добра и счастья при его созданіи (въ образѣ и подобіи Божіемъ), забывъ, что счастье—это добродѣтель. Жаль такого человѣка; но, можетъ быть, въ поискахъ за счастьемъ, онъ найдетъ и свое истинное счастье,—вспомнить забытый имъ великій урокъ. Гораздо хуже положеніе человѣка, который окончательно отказался отъ надежды найти постоянное счастье и сознательно исканіе счастья замѣнилъ исканіемъ мимолетнаго наслажденія.

II.

То, что мы говорили, касается пессимизма въ обширномъ смыслѣ слова,—*пессимистическаго настроенія*. Такъ какъ пессимизмъ философскій есть міросозерцаніе, содѣйствующее развитію въ людяхъ этого настроенія, то все сказанное выше относится и къ пессимизму Шопенгауэра и Гартмана.

Однако въ ученіи Шопенгауэра и Гартмана о счастьи есть особенности, которыя нѣсколько измѣняютъ отношеніе пессимизма къ вопросу о цѣли жизни. Дѣло въ томъ, что пессимизмъ философскій, сознавши, что ученіе о невозможности счастья уничтожаетъ дѣятельность, выдумалъ свое новое особое счастье, создавъ свою новую цѣль дѣятельности и жизни.

Это ученіе пессимизма о цѣляхъ нравственной дѣятельности имѣло особенно сильное вліяніе на жизнь и оно-то теперь подлежитъ нашему разбору.

Цѣль человѣческой дѣятельности по Шопенгауэру и Гартману несовсѣмъ одинакова; она находится въ зависимости отъ того, въ чемъ каждый полагаетъ счастье. Мы начнемъ съ Шопенгауэра.

По ученію этого пессимиста, счастье, цѣль всей дѣятельности человѣка, состоитъ въ покоѣ небытія, въ погашеніи воли къ жизни, въ полномъ умерщвленіи хотѣнія. Это его жизненный и нравственный идеаль. Что сказать относительно этого идеала? Прежде всего относительно такой цѣли жизни нужно сказать, что она совсѣмъ не „цѣль нравственности“ и къ нравственности, понимаемой въ смыслѣ альтруистическаго дѣйствованія, никакого отношенія не имѣетъ. Для того, чтобы извѣстное благо, опредѣленный видъ счастья, могло вызвать нравственную дѣятельность, стать цѣлью ея—это благо или счастье должно или соединиться неразрывно съ нравственной дѣятельностью, или слѣдовать за нею, какъ ея слѣдствіе. Въ ученіи Шопенгауэра нѣтъ такого отношенія между верховнымъ благомъ („благомъ погашенія хотѣнія“) и нравственностію. Нравственность, по его мнѣнію, не даетъ счастья самого по себѣ, такъ какъ положительное счастье невозможно для человѣка; не ведетъ она и къ отрицательному благу „неволенія“, такъ какъ нисколько не содѣйствуетъ развитію отвращенія къ міру, „его зерну и сущности“. Къ верховному благу ведетъ только „благодать“, прозрѣніе принципа личности, а эта „благодать“, это прозрѣніе—приходитъ отъ внѣ вдругъ, случайно и независимо отъ воли человѣка ¹⁾. Если что содѣйствуетъ приближенію момента этого прозрѣнія,—то это страданіе, которое одно только даетъ человѣку познать ничтожество міра и чрезъ это является „для него процессомъ очищенія и просвѣтленія“ ²⁾. Одно страданіе слѣд. и должно быть признано нравственнымъ. А добрыя дѣ-

¹⁾ У Розанова, Критика нравственнаго ученія Шопенгауэра. Богосл. Вѣстн. 1894. ноябрь, 300—301.

²⁾ W. a W. u. V. II, 729.

ла?—Добрыя дѣла,—по мнѣнію Шопенгауэра,—это что-то совсѣмъ ненужное и бесполезное—это палліативъ, нужный только до открытія радикальнаго средства, въ пессимистическомъ погашеніи хотѣнія ¹⁾). Можно сказать даже болѣе: добрыя дѣла, подвиги самоотверженной христіанской любви, братской взаимопомощи, по взгляду Шопенгауэра, вредны для верховной цѣли человѣческаго существованія и слѣд. безнравственны. Вѣдь „нравственно то, что содѣйствуетъ верховной цѣли жизни міра и человѣка“ ²⁾).

Каждая обида, наносимая однимъ человѣкомъ другому, всякая несправедливость, совершаемая человѣкомъ по отношенію къ его ближнему, должны считаться за благо, за дѣяніе желательное, во вниманіе къ тому, что „всѣ такого рода дѣянія, чрезъ которыя причиняются страданія, хотя физически—зло, но метафизически—благо и въ основѣ своей суть благодѣянія, такъ какъ они содѣйствуютъ человѣку въ осуществленіи его истиннаго назначенія“ ³⁾).

Къ чему же тогда нравственность? Можетъ быть, альтруистическая дѣятельность полезна для нравственнаго развитія самого дѣйствующаго?—Нѣтъ. И въ этомъ отношеніи болѣе полезенъ эгоизмъ, который въ крайнихъ своихъ проявленіяхъ приводитъ къ прозрѣнію великаго принципа индивидуаціи.

Добрыя дѣла бесполезны и, слѣдовательно, ненравственны. Нравственны лишь страданія и эгоизмъ. Вотъ неутѣшительные и, увы, безспорные выводы несснмизма. Если Шопенгауэръ, какъ увидимъ, все же требуетъ отдавать предпочтеніе нравственному предъ безнравственнымъ, то это требованіе въ его системѣ непонятно и необъяснимо. Правда, иногда у него проскальзываетъ мысль (какъ и у Гартмана), что лучше поступать нравственно для того, чтобы не причинять другимъ лишнихъ страданій. Но вѣдь въ страданіяхъ спасеніе! Вѣдь чѣмъ больше страдаетъ человѣкъ, „тѣмъ болѣе приближается

¹⁾ Hartmann. Phänomenologie des Sittlichen Bewusstseins. Berlin. 1879. 42.

²⁾ Stanye. Die Christliche Ethik in ihrem. Verhältniss zum modern. 56—57 стр.

³⁾ Schopenh. Parerga u. Paralipomena II, § 172.

онъ къ истинной цѣли жизни, но чѣмъ болѣе онъ счастливъ, тѣмъ далѣе удаляется отъ этой цѣли“¹⁾).

Шопенгауеровскій „идеаль“, послѣдовательно проводимый, отнимаетъ у нравственной дѣятельности всякое значеніе и даже приводитъ къ выводу, что добрыя дѣла безнравственны. Какое вліяніе должны имѣть добытые нами выводы на практическую дѣятельность пессимиста,—понять не трудно.

Представимъ себѣ пессимиста-неофита, который только что вступаетъ на путь жизни по руководству новой этики. Вдали благо уничтоженія, „нирвана“, какъ идеаль. Этотъ идеаль и долженъ опредѣлять жизнь пессимиста, быть маякомъ, освѣщающимъ его путь. Но вотъ неофитъ хочетъ сдѣлать первые шаги, и тутъ онъ съ ужасомъ замѣчаетъ, что путь не освѣщенъ, кругомъ и впереди тьма—маякъ не свѣтитъ... Онъ знаетъ, что его руководители называютъ себя учителями жизни, и ищетъ совѣта, что ему дѣлать,—хочетъ, чтобы ему указали путь нравственной жизни. Идеаль, къ которому онъ стремится, не говоритъ ему даже, „нужна ли вообще нравственность и добрыя дѣла“. Онъ ищетъ отвѣта на свои вопросы въ частнѣйшихъ разъясненіяхъ идеала и здѣсь находитъ, что добрыя дѣла къ цѣли его не приведутъ, что, пожалуй, полезны аскетическіе подвиги, да и то послѣ, „по осѣненіи благодатию (?) прозрѣнія.“

Какой же выходъ остается для пессимиста послѣ этого: рекомендованный идеаль не можетъ служить руководящимъ принципомъ нравственности. Куда же идти? Ему ничего другаго очевидно, не остается, какъ постоянное колебаніе, шатаніе изъ стороны въ сторону, безпринципная дѣятельность или апатическое бездѣйствіе, въ ожиданіи „благодати“. Правда, пессимизмъ иногда указываетъ способы спасенія отъ колебаній, шатанія туда и сюда, но эти способы такого рода, что лучше бы было, если бы онъ ихъ не указывалъ вовсе. О нихъ мы скажемъ послѣ. Теперь-же намъ слѣдуетъ посмотреть на Шопенгауеровскій идеаль еще съ другой стороны, рѣшить, насколько онъ нравствененъ, если взять его независимо отъ тѣхъ выводовъ, которые изъ него слѣдуютъ.

¹⁾ Schopenhauer Parerga II § 172; W. a. Vol. u. Verst. II, 729.

Выше было сказано, что цѣль человѣческой дѣятельности „личное счастье“, счастье, правильно понятое, состоящее въ добродѣтели и любви. Это счастье не позволяетъ человѣку какой-то загородкой отдѣлять свои интересы отъ чужихъ, напротивъ требуетъ полнѣйшаго раскрытія любви, доходящаго до самопожертвованія.

Съ этой точки зрѣнія „идеаль“ Шопенгауера долженъ быть признанъ въ высшей степени эгоистичнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, что такое „небытіе“, „абсолютное неволеніе“, „нирвана“ Шопенгауера? Это такое состояніе, когда человѣкъ перестаетъ желать чего-нибудь (даже и добра), когда для него перестаетъ существовать міръ съ его несчастіями, человѣкъ съ его страданіями, это отреченіе отъ всѣхъ обязанностей жизни, для собственнаго блага, „трусливое бѣгство отъ страданій жизни“, по выраженію другого пессимиста—Гартмана. Едва ли можно найти что-нибудь антиморальнѣе такого идеала, сущность котораго состоитъ въ умерщвленіи въ себѣ для собственнаго покоя самой способности мучиться мірскимъ горемъ, любить и сострадать. Безнравственнымъ и узко-эгоистичнымъ признали этотъ идеаль даже Гартманъ и Плюмахеръ, два ученика Шопенгауера ¹⁾. Но если самый идеаль Шопенгауеровскаго пессимизма не только не идеаленъ, но прямо безнравствененъ, то какъ же онъ долженъ отражаться на дѣятельности тѣхъ, кто взялъ его въ руководители? Хорошъ учитель морали, у котораго даже идеаль безнравствененъ ²⁾.

„Цѣль“ нравственной дѣятельности, указываемая Гартманомъ, его идеаль выше и чище только что разобраннаго идеала его учителя. Какъ верховный идеаль всего человѣчества Гартманъ предлагаетъ счастье, но не индивидуальное, а счастье всединаго Абсолютнаго, „міровое спасеніе“, благо міроваго уничтоженія, и каждаго индивидуума приглашаетъ служить этой міровой цѣли, „жертвуя собой для цѣлей Абсо-

¹⁾ Шопенгауеровскій квіетизмъ, говоритъ первый изъ нихъ, есть не что иное, какъ желаніе провести жизнь самымъ пріятнымъ для человѣка образомъ при минимумѣ напряженія и недовольства, не заботясь, что этимъ нарушаются обязанности къ сочеловѣкамъ и обществу (Фил. В. 344 стр.).

²⁾ Гартманъ, Фил. Безс., пер. Козлова 376 стр.

лютнаго“. „Личность“, говоритъ онъ, „должна вполнѣ предать себя (міровому процессу) ради его цѣли, ради міроспасенія“. Она должна служить ему „съ полной отдачей себя на жизнь и страданія“ ¹⁾. Да, этотъ идеаль не эгоистиченъ, возвышенъ и чистъ, но, къ несчастью, цѣлью нравственной дѣятельности, руководственнымъ принципомъ нравственности онъ также служить не можетъ. Дѣло въ томъ, что Гартмановскій идеаль совершенно отрицаетъ личное счастье человѣка, и эта чрезмерная свобода отъ эгоизма, если можно такъ выразиться, лишаетъ его значенія цѣли для нравственной дѣятельности. Гартманъ требуетъ, чтобы человѣкъ совершенно отрекся отъ своего собственнаго личнаго счастья и служилъ общему... Это требованіе неисполнимо. Человѣкъ никогда не захочетъ (да и не можетъ хотѣть) отказаться отъ своей личности и своего счастья. „Самый ригористическій моралистъ, говоритъ Ад. Горвицъ, не можетъ желать ничего большаго, кромѣ того, чтобы человѣкъ искалъ своего истиннаго, существеннаго и вѣчнаго (пребывающаго—dauerndes) блага. Ангелоподобная добродѣтель не можетъ сдѣлать ничего болѣе, какъ служить законамъ и интересамъ своего истиннаго существа. Тѣ представляютъ небо болѣе голубымъ, чѣмъ оно есть, являются католиками болѣе, чѣмъ самъ папа, которые требуютъ отъ нравственной воли, чтобы абсолютная цѣнность Добра не сознавалась ею, какъ нѣчто цѣнное и для ея индивидуальности ²⁾, или—точнѣе—чтобы она стремилась къ добру, не считая это добро своимъ добромъ. Да что Горвицъ? Плюмахеръ, пессимистъ, признаетъ, что человѣкъ не можетъ стремиться къ цѣли, которая не имѣетъ отношенія къ его благу ³⁾.—Нужно признать поэтому, что идеаль Гартмана, хотя его и можно представить, какъ верховную цѣль *мироваго процесса*, никогда не можетъ быть принятъ индивидуумомъ, какъ цѣль его *собственной* дѣятельности. Гартманъ ищетъ самопожертвованія.

¹⁾ Ibid. 374.

²⁾ Plumacher Der Pess. in Vergangenheit und Gegenw. 264 стр., Всякія попытки защищать принципъ чистаго долга представляются недоразумѣніемъ. Какъ на примѣръ, укажемъ на статью Н. Грота, который недавно защищалъ этотъ принципъ въ статьѣ „Устой нравственной дѣятельности“ (В. Ф. и Пс. 27 кн.).

³⁾ Plumacher, ibid., 269 стр.

Конечно, самопожертвованіе ради спасенія безсознательнаго было-бы возможно, если бы человѣкъ въ самомъ этомъ самопожертвованіи находилъ удовлетвореніе требованіямъ своей природы, иначе сказать—находилъ свое счастье. Но въ пессимизмѣ нѣтъ такого отношенія между самопожертвованіемъ и счастьемъ. Гартманъ не считаетъ служеніе идеалу способнымъ дать хотя что-нибудь похожее на счастье: нравственности нѣтъ мѣста даже въ его балансѣ горя и радости. Человѣкъ, по его мнѣнію, долженъ не колеблясь жертвовать собой, потому что онъ не составляетъ чего нибудь отдѣльнаго отъ цѣлаго, отъ абсолютнаго, а—единое съ нимъ. Но развѣ возможно такое сознаніе полного единства съ безсознательнымъ,—такое отрѣшеніе отъ индивидуальности? Каждый будетъ безъ сомнѣнія разсуждать такъ: „Міръ, Абсолютное когда-нибудь въ далекомъ будущемъ достигнетъ счастья (хотя бы въ собственномъ уничтоженіи); меня не будетъ при этомъ торжествѣ Абсолютнаго, я не буду участникомъ его счастья; значитъ, я не совѣмъ одно съ Абсолютнымъ, значитъ, я существую и отдѣльно, и мое спасеніе также отдѣльно отъ спасенія Абсолютнаго“. Такое разсужденіе необходимо логически, а если такъ, то нельзя и ждать, чтобы человѣкъ пожертвовалъ своимъ спасеніемъ для блага Безсознательнаго. Такое жертвованіе противорѣчило бы природѣ человѣка, и человѣкъ, теоретически признавъ идеаломъ человечества міровое благо „все-мірное уничтоженіе“,—своимъ личнымъ идеаломъ скорѣе признаетъ указанное Шопенгауеромъ благо личнаго умерщвленія воли, личное спасеніе.

На практикѣ, однако, цѣли жизни у Шопенгауера и Гартмана сливаются и отождествляются. Совпадаетъ Гартманъ съ Шопенгауеромъ, прежде всего, въ томъ отношеніи, что выставленная Гартманомъ цѣль жизни не требуетъ для своего осуществленія нравственной дѣятельности. Въ сочиненіяхъ противниковъ пессимизма удивляетъ ихъ упорное стремленіе доказать, что Гартмановъ идеаль недостаточенъ для обоснованія нравственности, какъ слабо ее мотивирующій ¹⁾. Кажется,

¹⁾ Такъ, павр. Крестъ говоритъ, что человѣкъ не можетъ работать ради Гартмановскаго идеала потому что служеніе цѣли міроваго уничтоженія—„работа мо-

что эти усилія можно было бы значительно ослабить. Нужно ли доказывать, какъ напр., Гелленбахъ, что разсматриваемый идеаль слабо мотивируетъ нравственность, когда для него (идеала) вовсе не нужна эта нравственность? Въ этомъ случаѣ Гартманъ согласенъ съ Шопенгауеромъ. Правда, для приближенія блаженнаго момента міроваго уничтоженія требуется со стороны каждаго человѣка дѣятельность, но дѣятельность, направленная на развитіе умственнаго прогресса и только. Для осуществленія поставленнаго идеала требуется развитіе сознанія, и этому дѣлу долженъ содѣйствовать человѣкъ. Что касается нравственности и „добрыхъ дѣлъ“, то они совершенно оставляются безъ вниманія Гартманомъ. По его словамъ, „нравственность, справедливость имѣютъ значеніе только съ точки зрѣнія индивидуаціи, онѣ принадлежатъ только міру явленій, а не сущности“... ¹⁾).

Понятно, что, при такомъ взглядѣ, Гартманъ не считаетъ нравственность орудіемъ міроспасенія. Такимъ орудіемъ нравственность не можетъ быть уже потому, что она „неподвижна“. Наша нравственная дѣятельность не возвыситъ нравственнаго уровня въ слѣдующемъ поколѣніи,—томъ поколѣніи, при которомъ совершится „актъ міроваго самоубійства“, а если такъ, то очевидно, что она бесполезна для осуществленія верховной цѣли міра. Правда, онъ не отрицаетъ за нравственностью нѣкотораго второстепеннаго значенія, „поскольку она уменьшаетъ сумму чувственнаго страданія“, ²⁾ но это только лицемѣрная уступка существующему взгляду. Нравственность, по его истинному взгляду, служитъ двумъ цѣлямъ: вѣчному благу человечества, поскольку она содѣйствуетъ прогрессивному развитію человечества, и временному—поскольку она дѣлаетъ жизнь относительно сносною. Возможность нравственной дѣятельности обуславливается вѣрой въ достиженіе той и другой изъ ука-

гильщика“. Замеръ силится доказать, будто Гартмановскій идеаль не можетъ привлечь къ себѣ послѣдователей, потому что „Безсознательное“ любить нельзя. Гелленбахъ доказываетъ, что пессимистическій идеаль не можетъ считаться сильнымъ мотивомъ для нравственности, потому что рекомендуемое Гартманомъ счастье неспособно привлечь къ себѣ человѣка и пр. и пр.

¹⁾ Гартманъ. Фил. Безс. 246 стр.

²⁾ Гартманъ, *ibid.*, 248.

занныхъ цѣлей этой дѣятельности. „Если бы относительно-носное положеніе жизни не имѣлось въ виду, какъ субъективное пріобрѣтеніе борьбы, то для индивидуума было бы слишкомъ трудно начать и продолжать эту борьбу... Если бы (съ другой стороны) прогрессивное развитіе человѣчества не было явленіемъ, которому содѣйствуетъ нравственная борьба индивидуумовъ, то стремленіе къ нравственности было бы объективно безцѣльно и бессмысленно по самому существу. Субъективный выигрышъ борьбы можетъ быть названъ психологическимъ, а объективный выигрышъ—логическимъ условіемъ практической возможности этой борьбы ¹⁾).

Мы видѣли, что Гартманъ отвергаетъ возможность нравственнаго прогресса и такимъ образомъ нравственность, понимаемую въ смыслѣ дѣйствованія, направленаго на благо ближнихъ, представляетъ ненужною для осуществленія верховной цѣли міра и человѣка. Какой же нравственности требуетъ онъ, теперь для той же цѣли міроваго спасенія? Или, можетъ быть, онъ отказался отъ мысли о неподвижности нравственности и нравственность, ту самую нравственность, которую христіанство сконцентрировало въ предписаніи: „люби ближняго, какъ себя“, признаетъ необходимой для цѣлей Абсолютнаго?

Такъ какъ стремленіе помочь ближнему, братская взаимопомощь не могутъ быть причислены къ средствамъ, увеличивающимъ человѣческое страданіе, то ясно—не эта взаимопомощь и братская любовь нужны для цѣлей Гартмановскаго Безсознательнаго. Нужна нравственность особая, пессимистическая, непохожая и пожалуй противоположная нравственности христіанской. Что это за нравственность?

Онъ указываетъ какъ на средства, споспѣшествующія развитію человѣчества, на войну, экономическую конкуренцію, ту борьбу за существованіе, хищническое пожираніе другъ друга, которое господствуетъ въ экономической области ²⁾. Это показываетъ, что „нравственное“ съ Гартмановской точки зрѣнія есть не что иное, какъ „метафизически доброе“ Шопенгауеровскихъ „Parerga“. И въ этомъ пунктѣ между пессимистами трогатель-

¹⁾ Hartmann. Zur Geschichte und Begründung des Optimismus. Berlin. 1880 s. 99.

²⁾ Hartmann. Phänomenologie des Sitten Rewus. 669 ff.

ное, но увы, не утѣшительное согласіе. Настоящей нашей христіанской нравственности требуетъ Гартманъ тогда, когда выставляетъ какъ цѣль нравственной борьбы уменьшеніе суммы испытываемаго человѣчествомъ страданія, стремленіе сдѣлать свою жизнь относительно сносною.

Однако этому нѣтъ основанія очень радоваться.

Сопоставленіе двухъ названныхъ цѣлей нравственной жизни, объективной и субъективной, какъ называетъ ихъ Гартманъ, очень характерно для оцѣнки логики Гартмана, но и только. Нужна большая смѣлость (вѣрнѣе сказать—наглость), чтобы на ряду съ Гартмановскою объективною цѣлью нравственности поставить его субъективную цѣль, какъ дополняющую первую. Кто не видитъ, что эта вторая цѣль не дополняетъ первую, а стоитъ въ прямой противоположности съ ней. Вѣдь „средство тѣмъ сильнѣе способствуетъ прогрессу, чѣмъ безсознательнѣе оно избирается (unlustiger regender zu wirken pflegen) ¹⁾).

Какъ же можетъ слугитель этого прогресса, „сдѣлавшій цѣли безсознательнаго цѣлями собственнаго сознанія“, заботиться объ уменьшеніи своихъ, или чужихъ страданій? Очевидно, что обѣимъ указаннымъ цѣлямъ служить за разъ невозможно, нужно избрать одну, отказавшись отъ другой. Какую же изъ двухъ цѣлей слѣдуетъ предпочесть? Держась строго точки зрѣнія Гартмана, нужно отвергнуть и ту, и другую.

Искать облегченія теперешней жизни, отказавшись ради этой цѣли отъ служенія вѣчному благу человѣчества, невозможно логически. Это исканіе было бы „объективно безцѣльно и бессмысленно по существу“ ²⁾.

Всецѣло посвятить себя служенію цѣлямъ Абсолютнаго, отказавшись отъ мысли сдѣлать жизнь свою и другихъ хотя относительно сносною,—невозможно психологически. „Сносное жизненное положеніе есть психологическое условіе нравственной борьбы“ ³⁾.

¹⁾ Hartmann. *ibid.*

²⁾ Hartmann. *Zur Geschichte...* 99.

³⁾ *Ibid.* 100.

Что же слѣдуетъ отсюда?—Слѣдуетъ то, что Гартмановскія „цѣли“ взаимно уничтожаются одна другую, и этика Гартмана остается чрезъ это безъ фундамента и опоры, какъ зданіе, построенное на пескѣ.

Конечно, можно было бы при нѣкоторой непослѣдовательности искать одного субъективнаго „выигрыша“ (Gewinn) нравственности. Но это было бы полнымъ отреченіемъ отъ принциповъ Гартмановскаго пессимизма. Притомъ и этотъ субъективный выигрышъ во многихъ мѣстахъ Гартмановскихъ сочиненій представляется болѣе чѣмъ сомнительнымъ. Вотъ замѣчательное мѣсто изъ той же книги „Zur Geschichte und Begründung der Pess“. Религиозно-этический идеализмъ (альтруистическое дѣйствованіе на языкѣ Гартмана) очень значительно расширяетъ сферу, въ которой человѣкъ подверженъ духовнымъ страданіямъ и скорбямъ... Это (расширеніе сферы страданій) происходитъ въ двойномъ направленіи—съ одной стороны, чрезъ то, что человѣкъ къ естественнымъ стремленіямъ присоединяетъ еще новыя этическія стремленія (напр., политическаго и соціальнаго рода) и съ расширеніемъ содержанія воли соотвѣтственно увеличиваетъ и перевѣсъ неудовлетворенныхъ стремленій предъ удовлетворенными; съ другой—съ каждымъ перенесеніемъ собственнаго „я“ на другого индивидуума (посредствомъ любви) онъ дѣлается симпатически соучастникомъ дефицита радостныхъ состояній этого другого и, благодаря этому, предлагаетъ судьбѣ болѣе пунктовъ, въ которыхъ его сердце можетъ быть подвержено ранамъ“¹⁾. Это мѣсто дополняетъ число вопіющихъ противорѣчій въ системѣ Гартмана.

Если нравственность, христіанская любовь и состраданіе такъ расширяютъ сферу страданій, то очень трудно понять, какимъ образомъ эта нравственность и любовь могутъ сдѣлать жизнь относительно сносною. Не облегченіе страданій, а только новое страданіе обѣщаетъ человѣку нравственность.

Старанія Гартмана рядомъ противорѣчій сгладить рѣзкости

¹⁾ Zur Geschichte. S. 95 и 96.

своего ученія оказываются бесплодными. Выводъ, сдѣланный нами по поводу системы Шопенгауера, остается въ силѣ и относительно системы его ученика: пессимизмъ есть отрицаніе всякой цѣли нравственной дѣятельности.

Результаты такого вывода?—О нихъ мы говорили ранѣе: это апатія, полное равнодушіе къ добру и бездѣятельность, или въ лучшемъ случаѣ—шатаніе—колебаніе между эгоизмомъ и по традиціи привычнымъ добромъ.

Иеромонахъ Михаилъ (Семеновъ).

(Окончаніе будетъ).

Значеніе идеи Бога въ философіи Декарта.

(Обозначеніе *).

VII. Идея Бога въ психологіи и морали (ученіе о субстанціи мыслящей).

Мы видѣли, что Декартъ признавалъ коренную разнородность духа и тѣла. Отсюда слѣдовало, что субстанція протяженная тѣлесная нисколько не нуждается въ бытіи субстанціи мыслящей. Декартъ поэтому постарался показать, какъ возможно существованіе организма животныхъ и человѣка безъ всякаго участія души. Съ другой стороны онъ ясно показалъ, что и душа есть субстанція, не зависящая отъ тѣла, не требующая для бытія своего соединенія съ тѣломъ, а способная существовать самостоятельно. Анализируя идею души и тѣла, разумъ не могъ найти въ нихъ основанія для той формы ихъ бытія, которая дана въ человѣкѣ. Однако фактъ такого объединенія души и тѣла въ нашемъ существѣ не подлежитъ сомнѣнію. Что природа наша сложна, это мы легко видимъ изъ чувства боли, голода, жажды и др. подобныхъ. „Душа хорошо видитъ, что эти чувства происходятъ не отъ нея одной; она не можетъ относить ихъ къ себѣ только потому, что она вещь мыслящая, но потому, что соединена съ другой какою-то вещью протяженной, которая называется тѣломъ человѣческимъ“¹⁾. Самый способъ соединенія души съ тѣломъ мы можемъ легко

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 11, за 1901 г.

¹⁾ Princ. II, 2. I, 48; Medit. VI, 38.

понять изъ характера этихъ-же чувствованій. Ощущенія боли, голода и др. суть не ясныя мысли души отдѣльной отъ тѣла, а лишь „смутныя модусы мышленія, происходящія отъ соединенія и какъ бы смѣшенія съ тѣломъ“. Отсюда видно, что „я не только помѣщенъ въ мое тѣло какъ кормчій въ корабль, но что я столь тѣсно соединенъ и какъ-бы перемѣшанъ съ тѣломъ, что составляю съ нимъ одно цѣлое. Въ противномъ случаѣ, когда тѣло мое ранено, я, будучи исключительно мыслящей вещью, не чувствовалъ-бы отъ этого боли, но разсматривалъ-бы эту рану чистымъ разумѣніемъ, какъ кормчій усматриваетъ зрѣніемъ, если что ломается на корабль“. Въ послѣднемъ случаѣ мы, разумѣется, не имѣли-бы настоящаго человѣка. Въ человѣкѣ душа и тѣло соединены „realiter ac substanti-
liter“ въ одно цѣлое существо ¹⁾). Само собою понятно, что такая связь между разнородными субстанціями могла быть установлена только Творцомъ души и тѣла, т. е. Богомъ.

Въ виду того, что машина нашего тѣла представляетъ изъ себя организмъ, „нѣчто единое и до извѣстной степени педѣлимое“, душа одинаково присуща всѣмъ его частямъ ²⁾). Но при всемъ томъ въ тѣлѣ должна быть особая часть, въ которой преимущественно предъ прочими имѣло-бы мѣсто взаимодействие двухъ частей человѣческаго существа. „Часть тѣла, гдѣ душа непосредственно обнаруживаетъ свое дѣйствіе, не есть сердце и не мозгъ, а только внутреннѣйшая изъ частей мозга. Это малепькая желѣза, помѣщенная среди массы послѣдняго и такъ висящая надъ проходомъ, черезъ который животный духъ переднихъ полостей сообщается съ животнымъ духомъ заднихъ, что малѣйшія ея движенія могутъ измѣнить потокъ этого духа и наоборотъ—малѣйшая перемѣна въ потокѣ духа можетъ измѣнить движеніе желѣзы“ ³⁾). Эту желѣзу (glans pinealis, у Декарта Conarion) Декартъ избираетъ сѣдалищемъ души потому, что она представляетъ собою един-

¹⁾ Medit. VI, 41—2; De meth. V 37; пис. къ Regius'у (отъ 6 февр.) 1642 г. и пис. (отъ 15 дек.) 1641 г. Oeuv. VIII, 581—2, и 577—8.

²⁾ De pass. I, 30.

³⁾ De pass. I, 31; d'homme. Oeuv. IV, 249; Diop. IV, 1; пис. къ Mers. отъ 1. апр. 1640 г. Oeuv. VIII, 215—6.

ственный непарный органъ въ мозгу. Въ немъ (органѣ) и должны объединяться въ цѣлый образъ всѣ наши воспріятія, производимыя парными органами чувствъ ¹⁾. Находясь въ такомъ органѣ, душа можетъ, разумѣется, получать воздѣйствіе со стороны тѣла только однимъ способомъ—черезъ движеніе, происходящее въ нервахъ, отъ нихъ переходящее на животный духъ и передающееся отсюда желѣзѣ и душѣ ²⁾. Декартъ твердо устанавливаетъ тотъ фактъ, что всѣ воспріятія, получаемыя чрезъ внѣшніе органы, состоятъ въ возбужденіи движенія въ нервахъ. „Все, что мы замѣчаемъ во внѣшнихъ объектахъ, напр., свѣтъ, цвѣта, запахи, звуки и пр. суть не что иное, какъ извѣстныя расположенія этихъ объектовъ, различнымъ образомъ возбуждающія, приводящія въ движенія наши нервы и желѣзу“ ³⁾. Чтобы изъ этихъ движеній въ нашей душѣ могли возникать ничуть на нихъ не похожія чувства и идеи, очевидно, опять *требовалось внимательство всемогущества Нашего Творца*. Нужно замѣтить прежде всего, что „желѣза, въ которой находится душа, такъ повѣшена (*Творцомъ*) среди полостей, содержащихъ животный духъ, что можетъ приводиться въ движеніе столькими различными способами, сколько есть чувственныхъ различій въ предметахъ. Кромѣ того она можетъ быть движима и душой“. Затѣмъ, „*природа нашей души такова* (т. е. такъ создана Творцомъ), что послѣдняя получаетъ столько-же разныхъ ощущеній въ себѣ, т. е., имѣетъ столько различныхъ представленій, сколько происходитъ разныхъ движеній въ этой желѣзѣ. Съ другой стороны, *машина тѣла такъ составлена* (*Богомъ, разумѣется*), что отъ одного того, что желѣза движется различно душою, она толкаетъ животный духъ, окружающій ее, къ порамъ мозга, которые проводятъ его чрезъ нервы въ мускулы, чрезъ что онъ и двигаетъ члены тѣла“ ⁴⁾. *Природа нашей души такова*, что сила движеній, происходящихъ въ мѣстахъ мозга, откуда выходятъ волокна

1) De pass. I, 32. 35; пис. къ Meissonnier отъ 29 Янв. 1640 г. Oeuv. VIII, 201, и пис. къ Merc. отъ 31 Дек. 1640 г. Ibid., 429.

2) Princ. IV, 189; Diop. IV, 2—5.

3) Princ. IV, 198—9; Notae, p. 185; Diop. IV, 6—7.

4) De pass. I, 34; Princ. IV, 197; Diop. VI, I; Medit. VI, 44.

оптическихъ нервовъ, производитъ въ ней ощущеніе свѣта, нервовъ языка—ощущеніе вкуса, вообще нервовъ всего тѣла—ощущеніе нѣкотораго щекотанія, если только движеніе умеренно, и боли, если сильно. Во всѣхъ этихъ случаяхъ нѣтъ никакого сходства между идеями, какія сознаетъ душа, и движеніями, коими эти идеи возбуждаются¹⁾. Понятно при этомъ, что и различіе въ предѣлахъ одного и того-же чувствованія происходитъ отъ различія въ движеніяхъ соответствующаго нерва. Если рука, напр., касается предмета опредѣленной величины, фигуры и под., то соответствующіе нервы располагаются иначе, чѣмъ при прикосновеніи къ предмету другой величины, фигуры и под. Отсюда и дѣйствіе на душу будетъ въ обоихъ случаяхъ различное, вслѣдствіе чего она можетъ благодаря свойству своей природы узнавать различіе въ величинѣ, фигурѣ и всѣхъ другихъ качествахъ²⁾. Нужно замѣтить, наконецъ, что опредѣленные движенія въ мозгу вызываютъ только извѣстныя, разъ навсегда установленныя чувственныя идеи. Если поэтому вслѣдствіе ненормальности тѣлесной машины внѣшнее раздраженіе производитъ въ мозгу не то движеніе, какое слѣдуетъ за нимъ въ нормальномъ состояніи, то у насъ возникаютъ необычныя чувственныя идеи³⁾.

Такимъ образомъ связь между матеріальными переменными въ мозгу и ощущеніями или идеями необходимая, но не причинная, а фактическая, установленная божественною волею, какъ нѣкоторый законъ. Для божественной воли было-бы совершенно безразлично, какое ощущеніе соединить съ тѣмъ или другимъ движеніемъ въ мозгу, такъ что движеніе, дающее теперь душѣ знакъ къ ощущенію боли, могло-бы одинаково служить поводомъ для возникновенія всякаго другого чувства. Выборъ, которымъ руководствовалась въ этомъ случаѣ благодѣтельница Божія, опредѣлялся „сохраненіемъ здороваго человѣка“. Чувственныя воспріятія—это звуки, установленныя Богомъ для того, чтобы научить меня избѣгать всего причиняющаго страданіе и стремиться ко всему доставляющему удовольствіе. „Они даны при-

¹⁾ Diop. VI, 2, 3; Princ. IV, 190—5; De pass. I, 23.

²⁾ L'homme. Oeuv. IV, 361 и дал.

³⁾ Medit. VI, 44 ср. Diop. VI, 18.

родою собственно только для того, чтобы мысль могла различать вещи, благопріятствующія тому сложному цѣлому, котораго часть она составляетъ, и неблагопріятствующія. Для этой цѣли чувственныя воспріятія оказываются ясными и раздѣльными; пользоваться-же ими какъ надежными правилами для распознаванія, въ чемъ состоитъ сущность находящихся внѣ насъ вещей, нельзя, потому что для этой цѣли они даютъ лишь самыя неясныя и смутныя признаки“¹⁾).

Такимъ образомъ Богъ, соединивъ душу съ тѣломъ, установилъ разъ навсегда опредѣленный способъ воздѣйствія послѣдняго на первую и опредѣлилъ смыслъ такого воздѣйствія. Но, какъ мы видѣли, Онъ же далъ возможность и душѣ дѣйствовать на тѣло, приводя въ движеніе желѣзу *Сонагіон*. Отсюда у Декарта ученіе о пассивныхъ и дѣятельныхъ состояніяхъ души²⁾, о страстяхъ ея и борьбѣ съ ними, о разумѣ и волѣ. Другими словами въ этомъ пунктѣ у Декарта объединяется психологія и мораль. Страсти (*passiones sive affectus animi*) представляются типичнѣйшимъ моментомъ установленной Богомъ психо-физической человѣческой жизни. „Онѣ суть воспріятія или чувства или движенія души, исключительно къ ней относимыя, кои причиняются, поддерживаются и укрѣпляются нѣкоторымъ движеніемъ тонкаго животнаго вещества, именуемаго животнымъ духомъ“³⁾. Завися отъ движеній послѣдняго, страсти развиваются совершенно независимо отъ души и въ своемъ теченіи носятъ такой-же автоматическій характеръ, какъ и эти движенія. Вотъ почему Декартъ находитъ возможнымъ трактовать о нихъ „не въ роли только оратора или нравственнаго философа, но и въ роли физика“⁴⁾. Таковы чувства страха, радости, ненависти, любви и пр. Въ нихъ на ряду съ извѣстнымъ механическимъ движеніемъ въ организмѣ необходимо происходитъ и психическій актъ. Вслѣдствіе того напр., что животный духъ направляется въ мускулы ногъ, чтобы вызвать

1) *Medit. VI, 42. 44—5; Princ. I, 67. 70; II, 3; пис. къ Morus'у отъ 5 февр. 1649 г. Oeuv. X, 198.*

2) *De pass. I, 17.*

3) *De pass. I, 27 ср. 29; пис. къ Elisabeth., написан. въ сентябрѣ 1645 г. Oeuv. IX, 242.*

4) *Resp. ad Secund. epist. (помѣщено предъ текстомъ „De pass“).*

бѣгство, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ производитъ извѣстное движеніе въ желѣзѣ, которое Богомъ установлено для того, чтобы душа почувствовала страхъ ¹⁾. Поэтому страсти производятъ въ человѣкѣ одно главное дѣйствіе. Оно состоитъ въ томъ, что „онѣ возбуждаютъ и располагаютъ душу хотѣть вещей, къ какимъ располагаетъ тѣло: такъ, чувство страха возбуждаетъ желаніе бѣжать, чувство отваги—желаніе драться и т. д. ²⁾. Борьба со страстями основывается на богоустановленной возможности для души дѣйствовать на тѣло. Эта способность состоитъ въ томъ, что душа въ силу того одного, что она чего-нибудь желаетъ, дѣйствуетъ на желѣзу, съ которой она тѣснѣйшимъ образомъ соединена, и вызываетъ въ ней движеніе, необходимое для удовлетворенія желанія ³⁾. Вслѣдствіе вышеуказаннаго характера страстей душа не можетъ противодействовать имъ прямо и непосредственно. Но она можетъ бороться съ ними косвенно: мы можемъ употребить усиліе и вызвать въ себѣ другую страсть, противоположную той, которую желаемъ побѣдить, представляя себѣ для этой цѣли предметъ новой страсти. „Чтобы возбудить въ себѣ, напр., отвагу и побѣдить страхъ, недостаточно желать этого, но должно стараться разсматривать доводы, предметы или примѣры, убѣждающіе насъ, что опасность не такъ велика, что болѣе безопасности въ защитѣ, чѣмъ въ бѣгствѣ; что въ побѣдѣ и слава и радость, тогда какъ въ бѣгствѣ лишь стыдъ и сожалѣніе, и т. д.“ ⁴⁾. Теперь желѣза получаетъ двоякаго рода возбужденіе: отъ вызывающаго страсть движенія животнаго духа и отъ воли, вызывающей противоположную страсть. Эти противоположныя движенія и служатъ причиной той борьбы, которая обыкновенно называется борьбой между вышею и нижею частью души, между ея чувствующей и разумной стороной. Въ сущности-же это борьба духа и тѣла, „которому одному должно приписать все то, что въ насъ можетъ представляться противодѣйствующимъ нашему разуму“ ⁵⁾. И хотя каждое дви-

1) De pass. I, 36—7.

2) De pass. I, 40. ср. II, 74.

3) De pass. I, 41—3.

4) De pass. I, 45.

5) De pass. I, 47. 46.

женіе желѣзы самою природою тѣсно связано съ однимъ опредѣленнымъ явленіемъ сознанія, однако *усиліями крѣпкой воли* оно можетъ быть соединено со всякимъ другимъ. Возможно даже движенія желѣзы и животнаго духа, связанныя съ возбуждающими у насъ страсть объектами, отдѣлить отъ этихъ объектовъ и связать съ объектами совершенно противоположнаго характера. Попавшаяся, напр., неожиданно въ пищѣ нечистота можетъ такъ измѣнить расположеніе мозга, что мы будемъ не въ состояніи безъ ужаса смотрѣть на эту пищу. „Если при нѣкоторомъ умѣньши въ лишенныхъ разума животныхъ можно измѣнить расположеніе мозга (дрессировка), то ясно, что еще лучше можно сдѣлать это въ человѣкѣ, и что даже имѣющіе самую слабую душу могутъ приобрѣсти абсолютную власть надъ своими страстями, если употребятъ достаточно умѣнья, чтобы направлять и вести ихъ“¹⁾. Вся жизнь человѣка, какъ состоящаго изъ души и тѣла, представляется Декарту въ видѣ непрерывной борьбы этихъ началъ. Душа, заключенная въ механизмъ тѣла и связанная такимъ путемъ въ своихъ свободныхъ стремленіяхъ, всячески старается побѣдить господство тѣла и дать торжество духу (разуму). Такъ какъ главнымъ препятствіемъ къ этому являются страсти съ ихъ автоматической подкладкой, то противъ нихъ главнымъ образомъ и должна направлять душа свое оружіе²⁾. Такъ антропологическая проблема переходитъ у Декарта въ этическую.

Само собою понятно, что для достиженія торжества разума недостаточно одной твердости воли. Послѣдняя должна еще имѣть предъ собой идеаль—того руководителя въ борьбѣ, который ручался-бы за истинность и цѣнность добытаго успѣха. Тутъ Декартъ опять обращается къ идеѣ Бога, воля Котораго, выраженная въ установленномъ міропорядкѣ, и должна быть нашей руководительницей въ борьбѣ. Вотъ почему Декартъ въ борьбѣ со страстями „надежнымъ оружіемъ“ признаетъ „твердыя и опредѣленные сужденія о познаніи добраго и злаго“, т. е., познаніе всего истиннаго, съ которымъ должно

¹⁾ De pass. I, 50. 44; II, 107.

²⁾ Пис. къ Elisabeth. (отъ 1 іюня?) 1645 г. и къ Chanut отъ 20 нояб. 1647 г. Оеув. IX, 223—5 и X, 66.

согласоваться направленіе нашей жизни ¹⁾. Самое вѣрное средство, поясняетъ онъ, знать, какъ мы должны жить, состоитъ въ томъ, чтобы сперва узнать, каковы мы сами, каковъ міръ, въ которомъ мы живемъ, и кто Создатель вселенной или господинъ жилища, въ которомъ обитаемъ ²⁾. А такъ какъ въ этихъ знаніяхъ намъ открывается воля Бога, Который есть Творецъ всего, то самою лучшею жизнью чело-вѣка будетъ *подчиненіе его воли волю Божию*. Отношеніе послѣднихъ у Декарта выяснено достаточно опредѣленно.

Свобода человѣческой воли такъ ясна, что её трудно помѣстить между первыми общими врожденными понятіями ³⁾. Эта свобода воли такъ велика въ чело-вѣкѣ, что служитъ въ немъ преимущественнымъ образомъ и подобіемъ Божіимъ. „И хотя въ Богѣ воля безъ сравненія больше, чѣмъ у чело-вѣка, какъ въ отношеніи соединенныхъ съ ней познанія и могущества, такъ и въ отношеніи объекта, потому что она простирается на большее, однако формально и строго разсматриваемая въ себѣ, она не кажется большею, такъ какъ она въ томъ только состоитъ, что мы можемъ одно и то-же дѣлать или не дѣлать... или лучше въ томъ только, что къ преслѣдованію или избѣжанію представляемаго намъ разумомъ мы такъ относимся, что чувствуемъ, что опредѣляемся къ этому не какой-нибудь внѣшней причиной“ ⁴⁾. Однако свобода воли не есть произволь; и то безразличное состояніе (*indifferentia*), когда мы одинаково можемъ склоняться и въ ту и въ другую сторону, есть низшая степень свободы. Она происходитъ отъ недостатка ясности въ нашихъ представленіяхъ. Когда-же мы ясно видимъ истинное и доброе, тогда для насъ нѣтъ колебаній и выбора. И это послѣднее нисколько не уменьшаетъ моей свободы. Напротивъ, чѣмъ я охотнѣе что-ниб. избираю, чѣмъ сильнѣе стремлюсь, тѣмъ я дѣйствую свободнѣе. Такъ какъ мы не можемъ удержатъ своихъ желаній ко всему доброму и

¹⁾ De pass. I, 48—9.

²⁾ Пис. къ Chamutъ отъ 15 іюня 1646 г. Oeuv. IX, 412.

³⁾ Princ. I, 6. 39; Resp. tertiae ad obj: 12, p. 103; пис. къ Mers. отъ 6-го декаб. 1640 г. Oeuv. VIII, 407.

⁴⁾ Medit. IV, 27—8; Princ. I, 35. 37.

истинному ¹⁾, то и высшая степень нашей свободы совпадаетъ съ высшею степенью ясности нашихъ познаній. Чѣмъ большая ясность разумѣнія, тѣмъ большее вызываетъ она расположеніе въ волю, тѣмъ болѣе я независимъ и свободенъ. Отсюда, „достаточно хорошо судить, чтобы хорошо поступать, и судить возможно лучше, чтобы и поступать наилучше“ ²⁾. Всѣ-же человѣческія сужденія въ своемъ достоинствѣ обуславливаются природою существующихъ вещей, въ коихъ выразилась воля Творца, а потому и всѣ желанія и дѣйствія человѣка обуславливаются тою-же волею, потому что человѣкъ „находитъ природу всякаго добра и истины уже установленною отъ Бога“ ³⁾. Богъ не былъ-бы всесовершеннымъ, поясняетъ Декартъ, если-бы въ мірѣ было что-нибудь не происходящее отъ него, если-бы не Онъ былъ причиной всѣхъ дѣйствій, зависящихъ отъ свободы воли человѣка. „Обращаясь къ себѣ, мы не можемъ не считать свободу нашей воли независимой, но обращая вниманіе на безконечное могущество Бога, вынуждаемся вѣрить, что все отъ Него зависитъ, а потому и наша свобода не освобождена отъ Его власти. Чистое противорѣчіе говорить, что Богъ сотворилъ человѣка съ такою природою, что дѣйствія воли послѣдняго совершенно не зависятъ отъ Его воли. Это то-же, какъ если-бы кто сказалъ, что могущество Божіе конечно и вмѣстѣ безконечно: конечно, потому что есть нѣчто отъ Него независимое, безконечно-же потому, что Онъ могъ сотворить эту вещь независимой. Очевидно, та независимость нашей свободы, какую мы въ себѣ ощущаемъ и которая достаточна для того, чтобы сдѣлать наши поступки достойными похвалы и порицанія, не противорѣчитъ зависимости другого рода, въ силу которой все подчинено Богу“ ⁴⁾. Какимъ образомъ возможно послѣднее, Декартъ въ „Principia“ отказывается рѣшать на основаніи конечности нашей

¹⁾ Rationes, ах. 7, р. 88; ср. De pass. II, 144, 147. 90; Resp. tertiae ad obj. 13, р. 104.

²⁾ Medit. IV, 28; De meth. III, 18; пис. къ Mers. отъ 20 мая 1630 г. и пис. къ іезуиту Mesland'у отъ 15 мая 1644 г. Oeuv. VI, 133—6 и IX, 168.

³⁾ Resp. Sextae, р. 161.

⁴⁾ Пис. къ Elisabeth отъ 1 февр. 1646 г. и пис. къ ней, напис. въ сент. 1645 г. Oeuv. IX, 368—9 и 246—7.

мысли и непостижимости божественнаго могущества ¹⁾. Попытку рѣшить данный вопросъ онъ дѣлаетъ въ другомъ мѣстѣ. „Если-бы царь, издавши эдиктъ, запрещающій единоборство, навѣрное зналъ, что два знатные человѣка изъ его владѣній, живущіе въ различныхъ городахъ, разсорились между собой и такъ озлоблены другъ противъ друга, что, встрѣтятся они гдѣ нибудь, ни что не воспрепятствовало-бы имъ сразиться; и если-бы этотъ царь далъ одному порученіе отправиться къ тому городу, гдѣ живетъ другой, а этому другому велѣлъ идти въ то мѣсто, гдѣ находится первый, то онъ навѣрное знаетъ, что они должны встрѣтятся, сразиться и такимъ образомъ нарушить его эдиктъ. Однако царь ихъ къ этому не принуждаетъ и его знаніе не препятствуетъ каждому изъ нихъ сражаться такъ-же свободно, какъ если-бы они встрѣтились совершенно случайно, а потому они виновны въ оскорбленіи эдикта. Что царь можетъ сдѣлать по отношенію къ нѣкоторымъ свободнымъ дѣйствіямъ своихъ подданныхъ, то Богъ, обладая предвѣдѣніемъ и безконечнымъ могуществомъ, дѣлаетъ по отношенію ко всѣмъ дѣйствіямъ людей. Онъ, прежде чѣмъ послать насъ въ міръ, точно зналъ, каковы всѣ будущія опредѣленія нашей воли, ибо самъ ихъ вложилъ въ насъ. Все-же прочее внѣ насъ такъ расположилъ, чтобы тѣ или другіе предметы дѣйствовали въ извѣстное время на наши чувства, причемъ Онъ зналъ, къ чему опредѣлитъ насъ въ томъ или другомъ случаѣ наша свободная воля. Этого послѣдняго Богъ хочетъ, но не хочетъ насъ принуждать къ нему. Въ Богѣ различаютъ такимъ образомъ одну волю абсолютную и независимую, которая желаетъ, чтобы все было такъ, какъ есть; и другую—относительную, имѣющую отношеніе къ заслугамъ и проступкамъ человѣческимъ, въ силу которой Богъ желаетъ, чтобы дѣйствовали сообразно съ Его законами“ ²⁾. Задача свободы человѣческой очевидна: человѣку нужно познавать законы воли Божіей, познавать мѣсто каждой вещи въ природѣ, ея истинное достоинство и сообразно яснымъ своимъ сужденіямъ *регулировать свои желанія*, „а въ этомъ послѣднемъ и

¹⁾ Princ. I, 40 и 41.

²⁾ Пис. къ Elisabeth, напис. въ мартѣ 1646 г. Oeuv. IX, 373—4.

состоить особенная польза этики¹⁾. Такая задача опредѣляется тѣмъ, что „наши желанія вмѣстѣ съ раскаяніемъ суть единственные нарушители спокойствія нашего духа (*animi tranquillitas*), нашего довольства собой, а это спокойствіе духа и составляетъ доступное намъ въ этой жизни блаженство (*beatitudo*), блаженную жизнь—*vita beata*. Слѣдовательно, чтобы достигнуть этого блаженства нужно, во-первыхъ, стараться какъ можно лучше пользоваться своимъ умомъ, чтобы узнать, что во всѣхъ случаяхъ нашей жизни мы должны дѣлать и чего избѣгать. Во-вторыхъ, должно всегда имѣть твердое и постоянное намѣреніе совершать все, въ чемъ убѣждаетъ насъ разумъ и не позволять своимъ страстямъ и склонностямъ (*appetitus*) отвлекать насъ отъ этого рѣшенія²⁾. „Въ этомъ твердомъ и постоянномъ рѣшеніи строго слѣдовать тому, что мы признаемъ наилучшимъ, и всѣ силы нашего ума направлять къ отысканію этого наилучшаго, и состоитъ самый лучший способъ пользованія нашей свободой, именно въ этомъ одномъ заключаются всѣ добродѣтели, это одно, собственно говоря, заслуживаетъ похвалы и славы; наконецъ, изъ этого одного проистекаетъ высочайшее самое прочное удовольствіе всей нашей жизни и потому въ этомъ одномъ состоитъ высочайшее благо—*summum bonum*.... Какъ всѣ пороки проистекаютъ только вълѣдствіе сомнѣній и слабости, вытекая изъ незнанія и производя раскаяніе, такъ добродѣтель основывается на твердости и силѣ духа, которыми мы опредѣляемся къ совершенію того, что признаемъ хорошимъ; только-бы эта сила проистекала не изъ упрямства, а изъ сознанія того, что мы изслѣдовали вещи, насколько это возможно“³⁾. Понятно, что у человѣка, стремящагося къ такому высшему благу, не будетъ мѣста ни раскаянію, ни чрезвычайнымъ желаніямъ. И хотя-бы то, что мы дѣлаемъ, оказалось злымъ, но у насъ будетъ сознаніе испол-

¹⁾ De pass. II, 144. Поэтому у Декарта „какъ-бы включемъ всѣхъ добродѣтелей“ и „врачевствомъ противъ всѣхъ порочныхъ страстей“ является *generositas*—когда человѣкъ наиболѣе склоненъ воздавать каждому свое. De pass. II, 156. 161 ср. 164, 153.

²⁾ Пис. къ Elisabeth. отъ (1 мая?) 1645 г. Оеув. IX, 211—12.

³⁾ Пис. къ королевѣ Шведской отъ 20 нояб. 1647 и къ Elisabeth. отъ (15 мая?) 1645 г. Оеув. X, 61—2 и IX, 219.

неннаго долга настолько сильно, что обезпечить намъ спокойствіе духа ¹⁾. Разумъ сократитъ наши желанія, показавъ намъ то, что находится внѣ нашей власти. Ни блага тѣла, ни блага судьбы не находятся въ нашемъ распоряженіи, почему они и перестаютъ быть предметомъ нашего желанія. „Воля наша естественно стремится желать лишь того, что разумъ представляетъ ей нѣкоторымъ образомъ возможнымъ. Такимъ образомъ мы, обративъ необходимость въ добродѣтель, не болѣе будемъ желать стать здоровыми, находясь въ болѣзни, какъ сколько теперь желаемъ имѣть тѣло изъ столь-же крѣпкаго вещества, какъ алмазь, или имѣть крылья, чтобы летать“ ²⁾. Въ своей власти мы найдемъ одну только волю, все-же прочее установлено Богомъ, въ Немъ имѣетъ свою причину, въ Его волѣ основаніе своей разумности, истинности и благости. Вотъ почему человѣкъ, постоянно и твердо стремящійся достигнуть разумомъ правильнаго познанія вещей и слѣдовать наилучшему, „соединяется съ Богомъ своею волею и такъ совершенно начинаетъ Его любить, что ничего не желаетъ, какъ только—да будетъ воля Божія. Въ силу этого онъ перестаетъ бояться смерти, скорбей, зная, что ничего не можетъ случиться безъ Божественнаго опредѣленія. Это Божественное опредѣленіе онъ начинаетъ такъ сильно любить, считать его настолько справедливымъ и необходимымъ, а необходимость ему подчиняться настолько очевидной, что даже не желаетъ перемѣны его, если-бы она и была возможна... Теперь человѣкъ, радуясь полученнымъ благамъ и свободный отъ страха всѣхъ золъ, дѣлается совершенно блаженнымъ своею любовью къ Богу“ ³⁾. Это блаженство въ Богѣ, представляющее собою спокойствіе души, не можетъ не наполнять послѣднюю величайшимъ удовольствіемъ. Съ этимъ весьма простымъ и продолжительнымъ удовольствіемъ не можетъ сравниться никакое наслажденіе тѣлесное. Въ этомъ пунктѣ Декартъ находитъ возможнымъ при-

¹⁾ Ibid ср. De pass. II, 147.

²⁾ De meth. III, 16—17; пис. къ королевѣ Шведской отъ 20 нояб. 1647 г. и къ Elisabeth. отъ (1 мая?) 1645 г. Oeuv. X, 62 и IX, 213.

³⁾ Пис. къ Chanut отъ 1 февр. 1647 г. и къ Elisabeth. отъ (15 июня?) 1645 г. Oeuv. X, 12—3 и IX, 231. De meth. III, 17. De pass. II, 139.

мирить ученіе о высшемъ благѣ Зенона и Эпикура. Первый полагалъ это благо въ добродѣтели, второй въ удовольствіи, между тѣмъ какъ въ сущности добродѣтель, даруя душѣ спокойствіе, преисполняетъ её удовольствіемъ, а удовольствіе въ свою очередь обусловливается добродѣтелью ¹⁾).

Итакъ жизнь человѣка, въ которомъ протяженная и мыслящая субстанція объединены, должна направляться къ тому, чтобы дать торжество духу—разумной сторонѣ, чтобы достигнуть того спокойствія души, которому не страшны никакія воздѣйствія со стороны тѣла; для этого воля человѣческая должна сливаться съ Божественной, любить то, что создано Имъ достойнымъ любви. Здѣсь источникъ и добродѣтели и величайшаго удовольствія, блаженства. Само собою понятно, что кромѣ указаннаго главнаго момента нашей моральной жизни нашему блаженству служатъ и всѣ частныя обязанности, вытекающія изъ познанія воли Божіей и подчиненія ей. Такъ какъ мы, напр., составляемъ часть государства, общества, семьи, то личному благу мы должны предпочитать благо того цѣлаго, часть котораго мы составляемъ. Поэтому каждый человѣкъ обязанъ, сколько можетъ, содѣйствовать благу другихъ, и кто никому не приноситъ пользы, тотъ ничего не стоитъ и т. п. ²⁾). Тутъ Декартъ доводитъ свои научныя изслѣдованія до намѣченной цѣли—способствовать посредствомъ ихъ усовершенствованію человѣка и лучшему прохожденію имъ жизненнаго пути. Онъ такимъ образомъ доходитъ до той этики, которая ему представляется высшимъ плодомъ всѣхъ философскихъ изысканій и которая зиждется на прочномъ основаніи, добытомъ всѣми другими науками ³⁾).

На этомъ можно было-бы окончить обзоръ мнѣній Декарта о жизни мыслящей субстанціи и отводимой имъ здѣсь роли Божеству, если-бы разсужденія о приобрѣтеніи блаженной жизни не заставили его переступить предѣлы бытія души въ

¹⁾ Пис. къ королю Швецкой отъ 20 нояб. 1647 г. и пис. къ Elisabeth. отъ (15 мая?) 1645 г. и къ ней-же отъ (1 июня?) 1645 г. Oeuv. X, 62—3, IX, 220—2 и 226—9.

²⁾ Пис. къ Elisabeth. отъ (15 июня?) 1645 г. Oeuv. 232—3. De meth. VI, 41.

³⁾ Пис. къ перевод. „Principia“ на франц. яз. Oeuv. III, 24.

соединеніи съ тѣломъ ¹⁾). Нужно замѣтить, что Декартъ никогда не ставилъ себѣ прямою цѣлью доказывать безсмертіе нашей души. Даже въ „Размышленіяхъ“ онъ ничего не говоритъ объ этомъ, не смотря на то, что въ латинскомъ заглавіи перваго изданія этого труда (1641 г.) стояло указаніе на безсмертіе. Такое буквальное несоотвѣтствіе заглавія съ содержаніемъ этого труда было поставлено въ вину Декарту о. Мерсенномъ. Понятно однако, что безсмертіе души прямо слѣдовало изъ изложеннаго въ „Размышленіяхъ“ ученія о различіи по существу между душой и тѣломъ, доказать которое Декартъ только и ставитъ своей задачей, не касаясь слѣдующихъ отсюда выводовъ. И на упрекъ о. Мерсенна Декартъ поэтому отвѣчалъ: „Васъ не должно удивлять, что я ничего не говорю о безсмертіи души, ибо я не въ состояніи указать, чтобы Богъ не могъ ее уничтожить, но доказываю только, что она имѣетъ природу совсѣмъ отличную отъ природы тѣла и потому естественнымъ образомъ не подлежитъ смерти вмѣстѣ съ нимъ“ ²⁾). Поэтому-же во французскомъ переводѣ „Размышленій“, изданномъ въ 1647 г., указаніе на безсмертіе души было замѣнено указаніемъ на „реальное отличіе души отъ тѣла“. Правда, раскрытіе послѣдняго пункта собственно и не доказываетъ безсмертія души; „оно только указываетъ на неразрушимость ея—вмѣстѣ съ тѣломъ и даетъ смертнымъ надежду другой жизни“. Собственно доказывается, становится несомнѣннымъ и очевиднымъ безсмертіе лишь при помощи понятія о Богѣ, о Его неизмѣняемости. „Субстанціи или вещи, нуждающіяся для своего существованія въ созданіи отъ Бога, по природѣ своей неразрушимы и никогда не могутъ прекратить своего бытія, если самъ Богъ не обратитъ ихъ въ ничто“. Въ силу этого неразрушима прежде всего, какъ мы видѣли, субстанція протяженная или тѣло вообще. Если-же мы видимъ, что тѣло человѣческое разрушается, то здѣсь происходитъ перемѣна лишь въ нѣкоторыхъ акциденціяхъ, составляющихъ собственно тѣло человѣка. Очевидно, душа, какъ чистая субстанція, не связанная ни съ какими

¹⁾ Пис. къ Elisabeth отъ (1 іюня) 1645 г. Oeuv. IX, 224--5.

²⁾ Пис. къ Mers. отъ 31 дек. 1640 г. Oeuv. VIII, 431.

акциденціями, остается безсмертна ¹⁾. Что касается самого состоянія души послѣ смерти тѣла, то Декартъ отклоняетъ всякія разсужденія на эту тему. „Ибо, говоритъ онъ, оставляя въ сторонѣ то, чему учитъ насъ вѣра, я признаю, что на основаніи естественнаго разума мы можемъ дѣлать много предположеній въ свою пользу и имѣть прекрасныя надежды, но увѣренности имѣть не можемъ“ ²⁾.

Такимъ образомъ психологія и мораль даютъ Декарту не менѣе пунктовъ, чѣмъ ученіе о субстанціи протяженной, для которыхъ ищущій достовѣрныхъ знаній разумъ требуетъ оправданія и основанія. Соединеніе души съ тѣломъ, ихъ взаимодействіе, необходимость слѣдовать существующему въ мірѣ порядку, мириться съ нимъ и пр.—все это становится яснымъ, понятнымъ и несомнѣннымъ, только когда предъ нами выступаетъ воля Божія, то дѣйствующая, то законодательная въ самомъ фактѣ своего дѣйствія. Въ противномъ случаѣ предъ нами рядъ фактовъ, въ своей фактической необходимости умозрительнымъ путемъ необъяснимыхъ; предъ которыми раскрывается вся слабость нашего разума, ведущая за собою неувѣренность и сомнѣніе.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Обозрѣвая вообще значеніе идеи Бога въ философіи Декарта, мы видимъ, что философъ чрезъ посредство этой идеи съ одной стороны устанавливаетъ достовѣрность и несомнѣнность показаній нашего разума о вѣшнемъ мірѣ, цѣнность въ дѣлѣ сто познанія апріорнаго элемента (гносеологія съ метафизикой); съ другой—въ ней онъ находитъ объясненіе и основаніе для фактической очевидности явленій, недоступныхъ строгому анализу нашихъ познавательныхъ силъ (физика). Въ гносеологіи у Декарта впервые былъ поставленъ вопросъ о послѣднихъ посылкахъ нашего знанія. Эта критическая работа, выполненная до извѣстной степени германской фило-

¹⁾ Medit. Syn., p. 1—2; De meth. V, 37; пис. къ ** (de Zuitlichem) отъ 8 окт. 1642 г. Oeuv. VIII, 633—4.

²⁾ Пис. къ Elisabeth. (1 февр.?) 1646 г. Oeuv. IX, 369.

софіей значительно позже, нашла себѣ мѣсто и своеобразное выполненіе уже въ системѣ начинателя новой философіи. Такъ какъ Декартъ единственнымъ методомъ для отысканія точныхъ знаній принялъ методъ математическій—дедуктивный, то предъ нимъ выступилъ вопросъ—какъ получить первую достовѣрную истину, которая служила бы исходнымъ пунктомъ дедукціи и сдѣлала-бы наши заключенія о внѣшнемъ мірѣ безусловно достовѣрными. Источникомъ такого рода истины онъ признаетъ интуицію и тѣмъ самымъ ставитъ рѣшеніе указаннаго вопроса на *психологическую* почву. Для Декарта первоначально является достовѣрнымъ лишь непосредственно данный въ своей ясности и очевидности фактъ самосознанія, непосредственнаго самопереживанія, фактъ бытія нашего мыслящаго я. Отъ этого гносеологическая проблема въ разсмотрѣнной системѣ выступаетъ рѣзче, такъ какъ я и не-я, субъектъ и объектъ признаются въ ней разнородными по самому существу. Оставаясь на той-же почвѣ самодостовѣрности нашего мыслящаго бытія, Декартъ выдѣляетъ тотъ психологическій моментъ, который называется идеей Бога, или другими словами открываетъ съ тою же ясностью и очевидностью бытіе Существа Всесовершеннаго, Которое, являясь причиной и субъекта и объекта, ручалось-бы за надлежащее ихъ объединеніе въ каждомъ познавательномъ актѣ. Съ этою единственною цѣлью—разрѣшить гносеологическую проблему Декартъ подробно занимается анализомъ указаннаго психологическаго момента, т. е., доказательствомъ бытія Божія и разборомъ Его свойствъ. Для него важно было достигнуть точнаго знанія, основать на чемъ-нибудь его несомнѣнность, а не содѣйствовать утвержденію догматическаго ученія ¹⁾. Такъ какъ Декартъ стоялъ на рубежѣ схоластической эпохи, то онъ не могъ быть совершенно свободнымъ отъ схоластическихъ воззрѣній, онъ не могъ въ частности окончательно освободиться отъ мысли о второстепенной роли разума въ

¹⁾ Что это такъ,—видно изъ того, что въ III Размышленія (стр. 18) свои доказательства бытія Божія Декартъ начинаетъ словами: „мнѣ представляется еще нѣкоторый другой путь для изслѣдованія, существуютъ-ли внѣ меня какія-нибудь изъ тѣхъ вещей, идея которыхъ есть во мнѣ“.

дѣлѣ познанія, не могъ получить полной вѣры въ свои познавательныя способности. Вотъ почему и основаній для послѣднихъ посылокъ знанія онъ ищетъ не въ логическихъ законахъ нашего разума, не въ изслѣдованіи его силъ, а стремится отыскать для указанной цѣли основаній внѣшнихъ. Логическую необходимость замѣняетъ психологическая достовѣрность ¹⁾. Отсюда роль Божества въ разрѣшеніи гносеологической проблемы имѣетъ у Декарта внѣшне-приставной характеръ. Декартъ не выясняетъ *логической* связи знаній съ идеей Божества. Богъ, какъ истинный и всемогущій, такъ устроилъ природу субъекта, чтобы она соотвѣтствовала воздѣйствіямъ объекта, и наоборотъ—такъ расположилъ объекты, чтобы они отвѣчали состояніямъ (идеямъ) познающаго субъекта. Если, далѣе, все ясное и раздѣльное въ нашемъ сознаніи относится именно къ богодарованной природѣ мыслящей субстанціи, то понятно, что всѣмъ нашимъ идеямъ, отличающимся ясностью и раздѣльностью, мы не можемъ не довѣрять. Теперь мы несомнѣнно знаемъ, что онѣ говорятъ намъ не только о насъ самихъ, потому что съ этой стороны ясныя и раздѣльныя идеи не могутъ подлежать сомнѣнію ни въ какомъ случаѣ, но мы вполне увѣрены въ истинности ихъ показаній о внѣшнихъ предметахъ. Отъ первой стадіи достовѣрности Декартъ переходитъ ко второй, отъ достовѣрнаго факта самосознанія къ несомнѣнному познанію внѣшняго міра. Такъ гносеологическая проблема рѣшена, и путь къ точному знанію открытъ. И это достигается, какъ видимъ, ничуть не путемъ логическаго круга, въ чемъ такъ часто упрекаютъ Декарта. Ясность и раздѣльность при установкѣ бытія Божія берется въ иномъ смыслѣ, чѣмъ при обоснованіи достовѣрности умозрительнаго знанія о внѣшнемъ мірѣ. Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ самопереживаніемъ, съ природою, сознающею фактъ своего бытія и его содержанія, во второмъ мы выступаемъ за предѣлы этой природы, хотимъ изъ ея явленій познать явленія другой природы. Въ первомъ случаѣ намъ представляется только субъектъ въ его фактической самоочевидности; во вто-

¹⁾ Поэтому гносеологическая проблема и не получила у Декарта надлежащаго разрѣшенія, а осталась въ наслѣдство послѣдующей философіи.

ромъ—единеніе субъекта и объекта, требующее ручательства своей закономерности. Вотъ почему первое *всегда* несомнѣнно, второе подлежитъ сомнѣнію и несомнѣннымъ становится только чрезъ посредство Божественнаго всемогущества и истинности.

Послѣ того какъ Декартъ, прибѣгнувъ къ идеѣ Бога, разрѣшилъ гносеологическую проблему, для него открылась возможность разрѣшить и проблему метафизическую. Основываясь на установленной роли Божіей въ познаніи внѣшняго міра, философъ находитъ въ содержаніи разума ясныя и раздѣльныя представленія о природѣ мыслящей независимо отъ природы протяженной и отсюда заключаетъ съ полною достовѣрностью объ ихъ реально независимомъ существованіи. Здѣсь Декарту открылась исходная точка для пріобрѣтенія точныхъ знаній о мірѣ, къ чему онъ собственно и стремился. Этимъ-же строго установленнымъ дуализмомъ опредѣлилась вмѣстѣ съ тѣмъ и дальнѣйшая роль идеи Бога, какую философъ долженъ былъ приписать послѣдней въ своей физикѣ. Хотя тутъ Декартъ поставлялъ своей задачей познавать всѣ вещи въ мірѣ, „прибѣгая для этой цѣли лишь къ разсмотрѣнію Бога, ихъ создавшаго“¹⁾, однако не трудно замѣтить, что ходъ мыслей у него нѣсколько иной. Онъ сначала путемъ опыта и гипотезы устанавливаетъ нужныя для объясненія міровыхъ явленій начала и потомъ согласуетъ найденное съ содержаніемъ идеи Бога. Такимъ путемъ идея Бога является основаніемъ для происхожденія движенія въ средѣ протяженной субстанции, для количественнаго постоянства этого движенія и для его разъ навсегда установленныхъ законовъ, словомъ для того механическаго развитія и теченія жизни названной субстанции, которое Декартъ проводитъ съ такой послѣдовательностью. Такимъ путемъ въ идеѣ Бога находитъ свое объясненіе и оправданіе открываемый на опытѣ фактъ совмѣстнаго тѣснѣйшаго объединенія субстанции мыслящей и протяженной—души и тѣла въ существѣ человѣка, ихъ взаимодействіе и законы послѣдняго, задача и цѣль человѣческой жизни и, наконецъ, неразрушимость мыслящей субстанции или ея безсмертіе. Бла-

¹⁾ De meth. VI, 39; Princ. I, 24.

годаря всему этому и въ физикѣ Декарта, какъ и въ гносеологіи, значеніе идеи Бога имѣеть тотъ-же внѣшне-приставочный характеръ съ схоластической подкладкой.

Изъ за роли Божества въ системѣ Декарта часто невольно вырывается новая, невѣдомая схоластикѣ струя, которая и положила рѣзкую границу между схоластической и новой философіей. Это, во-первыхъ, принципъ практической полезности въ научныхъ и философскихъ изслѣдованіяхъ; во-вторыхъ, принципъ довѣрія разуму, его силамъ. Первый принципъ былъ поставленъ Декартомъ прямо, категорически, второй проглядывалъ нерѣшительно, былъ довольно искусственно прикрытъ широко отводимой въ системѣ ролью идеи Бога. Такое направленіе философіи Декарта было вполне очевидно уже для его современниковъ, особенно для искреннихъ приверженцевъ схоластическихъ традицій, какимъ былъ, напр., протестантскій богословъ Воецій. Отъ подобныхъ лицъ не скрылось, въ чемъ центръ тяжести и сила новой системы. Съ этой точки зрѣнія вполне понятенъ тотъ странный повидимому фактъ, что философъ, отводящій такое широкое мѣсто въ своей системѣ Божеству и даже пространно доказывающій Его бытіе, *былъ обвиняемъ въ атеизмъ*¹⁾. Для вѣрующаго Декарта подобныя обвиненія были и очень неприятны, и опасны. Самъ онъ хорошо видѣлъ, что бороться ему приходится не съ вѣрою, а съ тѣмъ, что внесла въ эту вѣру схоластика. „Атеистами считаютъ, писалъ онъ, тѣхъ, кои не придаютъ значенія философіи перипатетиковъ и не пользуются книгами, въ которыхъ она содержится, но создаютъ свой методъ изслѣдованія истинъ“²⁾. Отсюда-же становится понятнымъ, почему система Декарта могла положить начало двумъ направленіямъ философской мысли, какъ въ вопросѣ объ отношеніи Бога къ нашему познанію внѣшняго міра, такъ и въ вопросѣ объ отношеніи Бога къ жизни этого міра. Въ то время какъ по первому вопросу

1) Воецій утверждалъ, что къ атеизму необходимо должна вести „опасная метода тѣхъ, кто, довольнѣи нѣкоторымъ образомъ самъ себя и довольствуясь своими естественными способностями, хотятъ на этомъ основаніи построить человѣческія знанія“. Пис. къ Voët. Oeuv. XI, 61.

2) Ibid. стр. 61—6.



одни мыслители (Гейлинксъ и Мальбраншъ) значеніе Бога довели до вмѣшательства Его дѣйствующей воли въ каждый отдѣльный актъ познанія, другіе (раціоналистическій идеализмъ) считали познаніе дѣломъ вполне посильнымъ уму чело-вѣка безъ всякаго вмѣшательства Бога, доходя при этомъ до отождествленія внѣшнихъ предметовъ съ нашими идеями. Вмѣшательство-же Бога въ жизнь міра стало главнымъ моментомъ пантеизма и механическаго реализма. И въ то время какъ первый низвелъ Бога совершенно на землю, отождествляя міръ съ Богомъ (*Deus sive natura*), второй вовсе не давалъ ему мѣста на землѣ. Такимъ образомъ мѣсто, какое Декартъ отводилъ идеѣ Бога, имѣло важное значеніе не только для его системы, но и для всей послѣдующей философіи.

С. Моложавый.

ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

15 Іюля  № 13.  1901 года.

Содержаніе. Отъ Канцеляріи Попечительства, состоящаго подъ Августѣйшимъ покровительствомъ ЕЯ ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА ГОСУДАРЫНИ ИМПЕРАТРИЦЫ МАРИИ ТЕОДОРОВНЫ.—Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.—Разрядный списокъ учениковъ Харьковскаго Духовнаго училища за 1901 г.—Отъ Харьковскаго Духовнаго училища.—Разрядный списокъ воспитанниковъ Сумскаго Духовнаго училища за 1901 г.—Отъ Правленія Сумскаго Духовнаго училища.—Разрядный списокъ воспитанниковъ Купянскаго Духовнаго училища за 1901 г.—Отъ Правленія Купянскаго Духовнаго училища.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

Отъ Канцеляріи Попечительства, состоящаго подъ Августѣйшимъ покровительствомъ ЕЯ ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА ГОСУДАРЫНИ ИМПЕРАТРИЦЫ МАРИИ ТЕОДОРОВНЫ, о семействахъ воиновъ, призванныхъ изъ запаса въ ряды арміи на Дальній Востокъ, а также находящихся тамъ на дѣйствительной службѣ.

Въ № 68 за н. г. „Правительственнаго Вѣстника“ напечатано слѣдующее объявленіе: ГОСУДАРЬ ИМПЕРАТОРЪ, по всеподданнѣйшему докладу Г. Министра Внутреннихъ Дѣлъ, въ 1 день марта текущаго года Всемилостивѣйше соизволилъ на утверженіе, составленныхъ по повелѣнію ГОСУДАРЫНИ ИМПЕРАТРИЦЫ МАРИИ ТЕОДОРОВНЫ, правилъ объ учрежденіи подъ Августѣйшимъ покровительствомъ ЕЯ ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА, Попечительства о семействахъ воиновъ, призванныхъ изъ запаса въ ряды арміи на Дальній Востокъ, а также состоящихъ тамъ на дѣйствительной службѣ.

Цѣль помянутаго Попечительства—оказаніе помощи и сильное удовлетвореніе нуждъ означенныхъ семействъ въ продолженіе отсутствія призванныхъ на

службу ихъ членовъ, или въ случаѣ смерти сихъ послѣднихъ, а также при возвращеніи ихъ съ театра военныхъ дѣйствій, въ случаѣ потери ими способности къ труду, и вообще для возстановленія ихъ хозяйствъ въ прежнемъ видѣ. Для достиженія сей цѣли, Попечительство: а) входитъ въ сношеніе съ подлежащими учрежденіями и лицами, собираетъ свѣдѣнія и производитъ обслѣдованія о положеніи вышеозначенныхъ семействъ; б) озабочивается собираніемъ средствъ и принимаетъ денежныя и всякія иныя пожертвованія; и в) распредѣляетъ вспомошествованія соотвѣтственно выяснившимся нуждамъ. Попечительство состоитъ изъ Предсѣдателя, членовъ, члена дѣлопроизводителя и казначея, по назначенію Августѣйшей Покровительницы. По окончаніи своей дѣятельности, предъ своимъ закрытіемъ, попечительство представляетъ отчетъ о своей дѣятельности Августѣйшей Покровительницѣ.

Въ составъ попечительства Государынею Императрицею МАРІЕЮ ѲЕОДОРОВНОЮ избраны: членъ государственнаго Совѣта дѣйствительный тайный совѣтникъ П. П. Семеновъ—предсѣдателемъ, статсъ—дама Е. А. Нарышкина, супруга генерала отъ инфантеріи А. А. Козенъ, товарищъ министра внутреннихъ дѣлъ, тайный совѣтникъ А. С. Стишинскій и секретарь ЕЯ ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА, гофмейстеръ, графъ А. А. Голенищевъ-Кутузовъ—членами, членъ консультаціи при министерствѣ юстиціи учрежденной, дѣйствительный статскій совѣтникъ Н. Я. Мясоѣдовъ—членомъ дѣлопроизводителемъ и старшій помощникъ дѣлопроизводителя канцеляріи ЕЯ ВЕЛИЧЕСТВА, статскій совѣтникъ М. Г. Мироненко—казначеемъ Попечительства.

Государыня Императрица МАРІЯ ѲЕОДОРОВНА соизволила пожертвовать на усиленіе средствъ Попе-

чительства 10,000 рублей изъ собственной ЕЯ ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА суммы.

Приемъ пожертвованій для той-же цѣли, какъ деньгами, такъ и другими предметами, производится въ Канцеляріи ЕЯ ВЕЛИЧЕСТВА (С.-Петербургъ, Фонтанка, 50, уголъ графскаго пер.), гдѣ пожертвованія принимаются ежедневно, отъ 10 час. утра до 3 час. дня, кромѣ воскресныхъ и праздничныхъ дней.

Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.

I.

Правленіе Семинаріи доводитъ до свѣдѣнія родителей и опекуновъ воспитанниковъ Семинаріи, а также всѣхъ вновь поступающихъ въ Семинарію слѣдующее:

1. Приемные экзамены для поступленія во всѣ классы Семинаріи и переводные для воспитанниковъ Семинаріи, неудостоевненныхъ перевода въ слѣдующіе классы, будутъ начаты въ настоящемъ году 21, а классныя занятія 31 августа.

2. Окончившіе курсъ въ духовныхъ училищахъ Харьковской Епархіи, желающіе поступить въ первый классъ Семинаріи, должны подать о семъ прошеніе къ 15 августа на имя О. Ректора Семинаріи и будутъ подвергнуты повѣрочному испытанію устному— по арифметикѣ, катехизису, церковно-славянскому языку и греческому языку и письменному— по русскому языку, а не окончившіе курса въ сихъ училищахъ будутъ экзаменуемы по всѣмъ предметамъ 4 класса духовныхъ училищъ. (См. расписание).

3. Всѣ поступающія въ Семинарію лица свѣтскаго званія обязаны внести плату за обученіе впередъ за весь годъ 40 р. или за полугодіе—20 р., безъ чего не будутъ приняты въ Семинарію.

4. Всѣ воспитанники Семинаріи, желающіе быть принятыми на казенное содержаніе, или получить пособіе изъ епархіальныхъ суммъ, кромѣ сиротъ духовнаго званія, уже состоящихъ на казенномъ содержаніи, должны подать о семъ прошеніе на имя О. Ректора Семинаріи непременно къ 1 августа сего года съ приложеніемъ благочливическаго удостовѣренія о бѣдности, въ коемъ должно быть описано имущественное состояніе отца и составъ его

семейства съ указаніемъ, сколько дѣтей и на чей счетъ воспитываются въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ.

5. Воспитанники, не принятые на казенное содержаніе, должны быть помѣщены въ семинарскомъ общежитіи со взносомъ 120 р., а вносословные 180 р. въ годъ. Эта плата должна быть вносима по третямъ: къ 1 сентября, къ 15 ноября и къ 1 марта каждый разъ по 40 р., а отъ вносословныхъ—по 60 р.; кромѣ того всѣ вновь поступающіе своекоштные ученики обязаны внести эконому Семинаріи единовременно на все время обученія въ Семинаріи 15 р. на первоначальное обзаведеніе и 5 р.—на приобрѣтеніе учебниковъ.

6. Всѣ воспитанники Семинаріи обязаны имѣть форменную одежду уставовленнаго образца безъ всякихъ отступленій. При заказѣ для казеннокоштныхъ воспитанниковъ суконная форменная пара обходится въ 17 р., будничная въ 7 р. 75 к., фуражка въ 1 р.; по этой же цѣнѣ можетъ быть заказываема одежда и для желающихъ своекоштныхъ учениковъ.

II.

Расписаніе приемныхъ экзаменовъ и переекзаменовокъ въ Харьковской Духовной Семинаріи въ августѣ 1901 г.

Переекзаменовки для воспитанниковъ Семинаріи и приемные экзамены для поступающихъ въ старшіе классы Семинаріи.	Приемные экзамены для поступающихъ въ первый классъ Семинаріи.
21 августа Русское сочиненіе.	Письменная работа по русскому языку (диктантъ).
22 „ Священное Писаніе, церковная исторія и библейская исторія..	Арифметика.
23 „ Гомилетика, литургика, руководство для пастырей, латинскій языкъ, словесность и исторія русской литературы.	Катехизисъ.
24 „ Математика, физика, пасхалія, философія, психологія, логика и дидактика.	Церковно-славянскій языкъ.

25	„	Исторія и обличеніе раскола, обличительное богословіе и гражданская исторія.	Греческій языкъ.
27	„	Богословіе основное, догматическое и нравственное, греческій языкъ и церковное пѣніе.	Церковный уставъ, латинскій языкъ, географія и церковное пѣніе (для неокончившихъ курсъ въ духовныхъ училищахъ Харьковской епархіи).

РАЗРЯДНЫЙ СПИСОКЪ

учениковъ Харьковскаго Духовнаго училища, составленный Правленіемъ училища послѣ годовыхъ испытаній, произведенныхъ въ маѣ и юнѣ мѣсяцахъ 1901 г.

Ч е т в е р т ы й к л а с с ъ:

Разрядъ 1 й. 1. Рубинскій Викторъ—этотъ ученикъ за благо- нравіе и отличные успѣхи награждается кнгой; Слюсаревъ Алек- сандръ, Левадный Стефанъ, Лысенко Петръ.

Разрядъ 2 й. 5. Платоновъ Василій, Скубачевскій Николай, Жебицевъ Петръ, Павловскій Иванъ, Соколовскій Петръ, 10. Ен- тушенко Николай, Андреевъ Владиміръ, Пантелеимоновъ Иванъ, Архангельскій Константинъ, Рубинскій Василій, 15. Мухинъ Вла- диміръ, Пухальскій Михайлъ, Крыжановскій Николай, Краснополь- скій Семенъ, Гордѣенко Александръ, 20. Дюковъ Сергѣй, Полянц- кій Александръ, Слоневскій Григорій, Инниковъ Александръ, Дзю- бановъ Михайлъ, 25. Дюковъ Алексѣй, Тимошеевъ Александръ.— Эти двадцать шесть учениковъ признаются окончившими полный курсъ въ духовномъ училищѣ, Крыжановскій Александръ, Василь- ковскій Ѳедоръ, Сильванскій Анатолій, 30. Торанскій Михайлъ, Селезневъ Дмитрій, Квитковскій Александръ, Кравченко Антонъ, Матвѣевъ Яковъ, 35. Базилевичъ Александръ, Созонтьевъ Ѳедоръ. —Эти десять учениковъ будутъ признаны окончившими полный курсъ въ духовномъ училищѣ, если удовлетворительно выдержатъ переэкзаменовки послѣ каникулъ: Крыжановскій Александръ по русскому сочиненію, Васильковскій Ѳедоръ по русскому яз., рус. сочин. и по церковну уставу, Сильванскій Анатолій по рус. яз. и ариметикѣ, Торанскій Михайлъ по русскому яз. и рус. сочиненію, Селезневъ Дмитрій по географіи и русскому сочиненію, Квит-

ковскій Александръ по русскому и греческому языкамъ, Кравченко Антошъ по русскому языку и географіи, Матвѣевъ Яковъ по церковному уставу и географіи, Базилевичъ Александръ по греческому и латинскому языкамъ, Созонтьевъ Ѳедоръ по русскому языку, церковному уставу и экзаменъ по греческому яз., арифметикѣ и географіи.—Ведринскій Александръ, Пономаревъ Константинъ, Червявскій Михайлъ, 40. Ѳомишъ Алексѣй.—Эти четыре ученика допускаются къ экзаменамъ послѣ канкулъ по всѣмъ предметамъ, какъ не державшіе ихъ по болѣзни.—Краснопольскій Амвросій, Любарскій Петръ, Бербицкій Николай, Молочковскій Николай, 45. Толмачевъ Дмитрій, Чаговцовъ Діонисій.—Эти шесть учениковъ оставляются на повторительный курсъ въ томъ же классѣ,—первый по болѣзни, а остальные по прошеніямъ своихъ родителей и опекуновъ.

Третій классъ.

Разрядъ 1-й. 1. Стрѣльцовъ Александръ, Касьяновъ Иванъ.—Эти два ученика за благоуравіе и отличные успѣхи награждаются книгами.

Разрядъ 2-й. Куропка Евфимій, Торанскій Тихонъ, 5. Безугловъ Павелъ, Гусевъ Алексѣй, Евтушенко Яковъ, Рудинскій Дмитрій, Безугловъ Геннадій, 10. Яновскій Михайлъ, Насѣдкинъ Александръ, Рубинскія Петръ, Пантелеимоновъ Данилъ, Созонтьевъ Дмитрій, 15. Насѣдкинъ Семень, Власовъ Александръ, Сядоровъ Евфимъ, Ковалевскій Александръ, Андреевъ Викторъ, 20. Щербина Александръ, Лукашевъ Иванъ, Протопоповъ Григорій, Стелурскій Ѳедоръ, Матвѣевъ Николай.—Эти двадцать четыре ученика признаются достойными перевода въ IV классъ.—Новосадскій Всеволодъ, Пономаревъ Левъ, 30. Ѳедоровскій Гавріилъ, Подлуцкій Николай, Стеллецкій Василій, Григоровичъ Антошъ, Ѳедоровъ Василій, Мигулинъ Иванъ 1-й.—Эти восемь учениковъ могутъ быть переведены въ IV классъ, если удовлетворительно выдержатъ переэкзаменовки послѣ канкулъ, Новосадскій Всеволодъ, Ѳедоровскій Гавріилъ—по латинскому языку; Ѳедоровъ Василій, Мигулинъ Иванъ 1-й, по греческому и латинскому языкамъ, Григоровичъ Антошъ, Подлуцкій Николай по русскому и греческому языкамъ, Пономаревъ Левъ по русскому яз., Стеллецкій Василій по русскому сочиненію и латинскому языку. Ковальскій Дмитрій, этотъ ученикъ допускается къ экзаменамъ послѣ канкулъ по всѣмъ предметамъ, какъ недержавшій ихъ по

болѣзни. Ивановъ Иванъ, 35. Мигулинъ Иванъ II-й, Рохлинъ Константинъ, Яновскій Петръ, Кохановскій Николай, Оболенцевъ Александръ, 40. Степурскій Леонидъ, Тривцкій Тимофей, Калашниковъ Константинъ.—Эти девять учениковъ остаются въ томъ же классѣ на повторительный курсъ, первые четыре по малоуспѣшности, послѣдній по болѣзни, а остальные четыре по просьбѣ родителей. Васильковскій Георгій, Кирьяловъ Антонъ, 45. Никитскій Сергій.—Эти три ученика увольняются изъ училища по малоуспѣшности.

Второй классъ.

Разрядъ 1-й. 1. Платоновъ Дмитрій, Мухинъ Дмитрій, Коробкинъ Леонидъ, Власовскій Андрей.—Эти четыре ученика за благонравіе и отличные успѣхи награждаются книгами.

Разрядъ 2-й. 5. Семейкинъ Николай, Щербина Дмитрій, Евфимовъ Александръ, Мухинъ Алексѣй, Мухинъ Василій, 10. Ястремскій Михайль, Бобловскій Валеріанъ, Ковалевскій Вислій, Декалоговъ Николай, Агнпцевъ Николай, 15. Дзюбановъ Владиміръ, Сяльванскій Иванъ, Соколовъ Александръ, Поповъ Модестъ, Ступницкій Николай.—Эти девятнадцать учен. признаются достойными перев. въ 3 классъ. 20. Анисимовъ Захарій, Полницкій Леонидъ, Новосадскій Дмитрій, Мухинъ Павелъ, Пономаревъ Александръ, 25. Бѣляковъ Дмитрій, Прядкинъ Павелъ, Колодяжный Евгений, Грабовскій Павелъ, Наумовъ Дмитрій, 30. Стефановскій Александръ, Богославскій Павелъ, Олейниковъ Семенъ, Грабовскій Ілія, Дюковъ Евгений, 35. Колодяжный Николай.—Эти шестнадцать учениковъ будутъ удостоены перевода въ 3-й классъ, если удовлетворительно выдержатъ персѣкзаменовки по слѣдующимъ предметамъ: Богославскій Павелъ, Новосадскій Дмитрій по арифметикѣ, Бѣляковъ Дмитрій, Мухинъ Павелъ по греческому языку, Пономаревъ Александръ по русскому яз., Колодяжный Евгений по русскому сочиненію, Анисимовъ Захарій, Грабовскій Ілія, Колодяжный Николай, Наумовъ Дмитрій, Олейниковъ Семенъ, Полницкій Леонидъ, Прядкинъ Павелъ—по русскому яз. и русскому диктанту, Грабовскій Павелъ по греческому и латинскому языкамъ, Дюковъ Евгений по русскому яз. съ церковно-славянскимъ, греческому яз. и русскому диктанту, Стефановскій Александръ по русскому языку съ церковно-славянскимъ, латинскому яз. и русскому диктанту. Дегтяренко Василій, Люткевичъ Николай, Заграфскій Владиміръ, Сенявинъ Василій, 40. Петровскій Антонъ.—Эти пять учениковъ остаются на повто-

рительный курсъ въ томъ же классѣ, первые три по малоуспѣшности, и послѣдніе два по болѣзни. Ѳедоровъ Алексѣй.—Этотъ ученикъ допускается къ экзаменамъ послѣ каникулъ по всѣмъ предметамъ, какъ недержавшій ихъ по болѣзни. Корнильевъ Павелъ.—Этотъ ученикъ увольняется изъ училища по прошенію отца.

Первый классъ.

Разрядъ 1-й. 1. Грызодубовъ Дмитрій, Ѳедоровъ Алексѣй, Америковъ Викторъ, Агнивцевъ Владиміръ, 5. Сулима Викторъ, Шебагинскій Андрей.—Эти шесть учениковъ за благонаравіе и отличные успѣхи награждаются книгами. Власовъ Владиміръ, Ходской Викторъ, Понировскій Николай.

Разрядъ 2-й. 10. Дюковъ Дмитрій, Прибытковъ Александръ, Рубинскій Иванъ, Бондаревъ Алексѣй, Сергѣевъ Иванъ, 15. Сиритскій Всеволодъ, Ветуховъ Ѳедоръ, Сергѣевъ Николай, Протопоповъ Андрей, Знаменскій Николай, 20. Рубинскій Петръ, Хижниковъ Лука, Дьяковъ Николай, Олейниковъ Владиміръ, Дмитриевъ Михайлъ, 25. Молчановскій Владиміръ, Ѳедоровъ Николай, Толмачевъ Николай, Соколовскій Николай, Инноковъ Веніаминъ, 30. Евтушенко Викторъ, Раевскій Петръ.—Эти тридцать одинъ ученикъ признаются достойными перевода во II классъ. Иваницкій Георгій, Туранскій Иванъ, Сіитовскій Іосифъ, 35. Бородаевъ Василій, Голубянскій Иванъ, Огульковъ Яковъ.—Эти шесть учениковъ будутъ переведены во II классъ если удовлетворительно выдержатъ переэкзаменовки: Иваницкій Георгій по арифметикѣ, Туранскій Иванъ по русскому яз. съ церковно-славянскимъ, Сіитовскій Іосифъ по русскому яз. съ церковно-славянскимъ и арифметикѣ, Бородаевъ Василій и Голубянскій Иванъ по русскому яз. съ церковно-славянскимъ и русскую диктанту, Огульковъ Яковъ по свѣц. исторіи, русскому яз. съ церковно-славянскимъ и русскому диктанту. Дмитриевъ Иванъ, Невирягинъ Александръ, 40. Поповъ Николай I-й. Эти три ученика, недержавшіе экзаменовъ по болѣзни, допускаются послѣ каникулъ къ экзаменамъ по всѣмъ предметамъ. Быстрицкій Сергѣй, Поповъ Николай II-й.—Эти два ученика оставляются на повторительный курсъ въ томъ же классѣ по малоуспѣшности.

Приготовительный классъ.

Разрядъ 1-й. 1. Волобуевъ Борись, Титовъ Владиміръ, Насѣдкинъ Владиміръ, Стрѣльцевъ Иванъ, 5. Архангельскій Николай, Евфимовъ Николай.—Эти шесть учениковъ за благонаравіе и от-

личные успѣхи награждаются книгами, Власенко Евфимъ, Касьяновъ Константинъ, Вертеловскій Петръ, 10. Москалевъ Николай, Сугаченко Илія, Семейкинъ Арсеній, Знаменскій Алексѣй.

Разрядъ 2-й. Бутковскій Василій, 15 Дашевъ Павелъ, Труфановъ Алексѣй, Торанскій Павелъ, Федоровскій Борисъ, Воскобойниковъ Василій, 20. Ковалевскій Александръ, Могилянскіи Викторъ, Петровъ Николай, Корнильевъ Иванъ, Протопоповъ Митрофанъ, 25. Григоровичъ Петръ, Матвѣевъ Николай, Свистуновъ Романъ, Торанскій Василій, Ходской Андрей.—Эти двадцать девять учениковъ признаются достойными перевода въ I классъ. 30. Веселовскій Иванъ, Любицкій Михайлъ, Васильковскій Пантеленмонъ, Слоневскій Михайлъ, Квитковскій Александръ, Поповъ Владиміръ, Троицкій Алексѣй.—Эти семь учениковъ могутъ быть переведены въ I классъ, если удовлетворительно выдержатъ переэкзаменовку послѣ каникулъ: Веселовскій Иванъ и Любицкій Михайлъ, по русскому яз. и чистописанію, Васильковскій Пантеленмонъ и Слоневскій Михайлъ по русскому диктанту, Квитковскій Александръ по русскому диктанту и чистописанію, Поповъ Владиміръ по арифметикѣ и чистописанію, Троицкій Алексѣй по русскому яз. и русскому диктанту, Мартыновъ Петръ, Мураховскій Василій, Наумовъ Андрей.—Эти три ученика остаются на повторительный курсъ въ томъ же классѣ по малоуспѣшности. 40. Мухинъ Алексѣй, Шпаковскій Алексѣй.—Эти два ученика, недержавшіе экзаменъ по болѣзни, допускаются къ экзаменамъ послѣ каникулъ по всѣмъ предметамъ.

Отъ Харьковскаго Духовнаго Училища.

Въ Харьковскомъ Духовномъ училищѣ въ настоящемъ году переэкзаменовки ученикамъ всѣхъ классовъ имѣютъ начаться съ 17 августа, а пріемные экзамены въ приготовительный классъ 24 августа. Прошенія о принятіи учениковъ на содержаніе полнокштное, полукоштное и съ уменьшенной платою должны быть поданы въ Правленіе училища къ 1 сентября.

РАЗРЯДНЫЙ СПИСОКЪ

воспитанниковъ Сумскаго духовнаго училища за 1900—1901 учебн. годъ.

Четвертаго класса.

Разрядъ 1. 1. Жмаревъ Иванъ, Гревизирскій Константинъ—награждаются книгами, Запороженко Александръ, Проскурниковъ

Павель—награждается деньгами въ капитала протоіерея В. Нивольскаго, 5. Чугаевъ Михайль, Яблоновскій Аркадій, Суховъ Петръ.

Разрядъ 2. Грузовъ Гавріиль, Владыковъ Сергѣй, 10. Добрецькій Владиміръ, Черниговскій Павель, Горавиъ Григорій, Матвѣевъ Иванъ, Новицкій Павель, 15. Сапухиянъ Павель, Ѳедоровъ Василій, Артюховскій Александръ, Браиловскій Левъ, Семеновъ Александръ, 20. Буткевичъ Сергѣй, Крыжановскій Иванъ, Коваленко Владиміръ, Васялевскій Михайль. Получать свидѣтельства объ окончаніи курса, если удовлетворительно выдержатъ переэкзаменовку, слѣдующіе воспитанники: Кузнецовъ Андрей и Бородаевскій Иванъ—по русскому языку, Ильинскій Сергѣй—по русскому языку и арифметикѣ, Малиженевскій Леонидъ—по географіи, Крохатскій Дмитрій—по русскому языку и арифметикѣ.

Третьяго класса.

Переводятся въ IV классъ.

Разрядъ 1. 1. Шебатинскій Николай, Стефановъ Іосифъ, Дмитріевъ Тимофей, Ивануценко Николай—награждаются книгами, 5. Новицкій Василій.

Разрядъ 2. Иванущенко Сергѣй, Ястремскій Даніиль, Ладный Иванъ, Поповъ Константинъ, 10. Рудинскій Василій, Веселовскій Антоній, Чеховъ Ал-ндръ, Тугариновъ Николай, Новомірскій Андрей, 15. Артюховскій Тимофей, Бѣлогорскій Владиміръ, Браиловскій Владиміръ.

Назначаются къ переводу въ слѣдующій классъ съ передержкой экзамена.

Горошко Стефанъ—по церковному пѣнію, Никитинъ Алексѣй—по церковн. пѣнію и русскому языку письменно, 20. Мигулицъ Ал-ндръ, Косаговскій Михайль, Ѳедоровъ Михайль—по русскому яз. письменно, Шебатинскій Анатолій—по латинскому яз., Бородаевскій Николай—по греческому языку, 25. Рудинскій Иванъ—по арифметикѣ, Бондаренко Василій—по пѣнію и арифметикѣ, Николаевскій Василій по греческому яз., церковн. пѣнію и русскому яз. письменно, Эпнатскій Иванъ—по греческому яз., географіи и церковн. пѣнію, Краснокутскій Григорій—по греческому яз. и русск. яз. письменно, 30. Рубинскій Николай—по греческому яз. и географіи, Авксентьевъ Антоній—по греческому яз., географіи и русскому яз., письменно, Ивдутьный Василій—по греческому и русскому яз. устно и письменно.

Оставляются въ томъ же классъ на повторительный курсъ.

Сиромакинъ Ѳеодоръ — по малоуспѣшности, Степурскій Александръ — по болѣзни.

Второго класса.

Переводятся въ III классъ.

Разрядъ 1. 1. Любинскій Леонидъ, Фвлвповъ Георгій — награждаются книгами, Тугаривовъ Иванъ, Ѳеодоровъ Георгій, 5. Церковницкій Ал-ндръ, Черниговскій Леонидъ, Грицевко Дмитрій, Яблоновскій Георгій, Емельяненко Ал-ндръ.

Разрядъ 2. 10. Хрстіановскій Стефанъ, Рубинскій Евгений, Карповъ Антоній, Самодаевъ Николай, Прокоповичъ Иванъ, 15. Павловскій Аванасій, Минченко Лука, Лободинъ Николай, Бѣлогорскій Ал-ндръ, Поповъ Михайль, 20. Черниговскій Николай, Печкинъ Андрей, Салухинъ Иванъ, Грузовъ Николай.

Назначаются къ переводу въ слѣдующій классъ съ передержкой экзамена.

Краснокутскій Дмитрій — по ариѳметикѣ, 25. Куксенко Николай — по ариѳметикѣ, Ступивцкій Андрей — по русскому яз. устно и церковному пѣнію, Спасскій Іосифъ — по русскому яз. устно, ариѳметикѣ и церковн. пѣнію, Карповъ Тимоѳей — по свящ. исторіи и русскому яз. устно, Павловскій Семенъ — по русскому яз. устно и письменно, 30. Ѳеодоровскій Дмитрій — по греческому, латинскому яз. и русскому письменно.

Оставляются въ томъ же классъ на повторительный курсъ.

Александровъ Иванъ, Двбарець Алексѣй, Николаевскій Михайль, Пономаревъ Ал-ндръ, 35, Пономаревъ Петръ — по прошенію родителей, Труфановъ Григорій, Фіалковскій Ѳеодоръ, Рудневъ Иванъ, Михайловскій Стефанъ — по малоуспѣшности.

Увольняется изъ училища по прошенію родителей.

40. Хлбняковъ Владвміръ.

Перваго класса.

Переводятся во II классъ.

Разрядъ 1. 1. Рудвинскій Ал-ндръ, Подлуцкій Иванъ, Артюховскій Макаръ, Гончаревскій Георгій — награждаются книгами,

5. Крыжановскій Ал-ндръ, Рубяскій Владиміръ, Королевъ Владиміръ, Крушедольскій Ал-ндръ, Брапловскій Валеріанъ, 10. Ермоленко Дмитрій, Луценковъ Леонидъ.

Разрядъ 2-й. Боровиковъ Алексѣй, Бѣлоусовъ Стефанъ, Луценковъ Викторъ, 15. Буткевичъ Николай, Матвѣевъ Николай, Поповъ Дмитрій, Панкратьевъ Петръ, Наумовъ Илья, 20. Родяно Яковъ, Богачевъ Александръ, Якубовичъ Сергѣй, Червонецкій Павелъ, Крыжановскій Владиміръ, 25. Новицкій Викторъ.

Назначаются къ переводу въ слѣдующій классъ съ передержкой экзамена.

Фроловъ Владиміръ—по ариѳметикѣ, Лѣвскій Яковъ—по русскому яз. устно, Глуховъ Александръ—по свящ. исторіи, русскому яз. устно и письменно, Македонскій Николай, 30. Бородаевскій Александръ—по русскому яз. устно и письменно, Бѣликовъ Александръ—по свящ. исторіи, русскому яз. устно и письменно, Бѣликовъ Александръ—по свящ. исторіи, русскому яз. устно и письменно.

Оставляются въ томъ же классѣ на повторительный курсъ.

Бѣликовъ Василій, Горбуновъ Михаилъ, Мигулинъ Петръ—по прошенію родителей, Строевскій Яковъ—по малоуспѣшности.

Приготовительнаго класса.

Переводятся въ I классъ.

Разрядъ 1. 1. Колужный Василій, Прокоповичъ Николай—награждаются кнѣгами, Федоровъ Михаилъ, Григорьевъ Павелъ, 5. Горайнъ Андрей, Малиженевскій Петръ, Хорошковъ Дмитрій, Труфановъ Андрей.

Разрядъ 2. Новомірскій Иванъ, 10. Мильскій Дмитрій, Фальченко Борись, Сукачевъ Михайлъ, Кипоренко Борись, Ведринскій Леонидъ, 15. Панкратьевъ Алексѣй, Краснокутскій Владиміръ, Стефановскій Ал-ндръ, Поморцевъ Иванъ, Кизивальтеръ Георгій, 20. Рубинскій Михайлъ, Преображенскій Иванъ, Фвлицновскій Николай, Строевскій Ал-ндръ, Назаревскій Василій, 25. Торанскій Павелъ.

Назначаются къ переводу въ слѣдующій классъ съ передержкой экзамена.

Артюховскій Василій, Буткевичъ Владиміръ—по русскому яз. письменно, Левченковъ Евгеній—по ариѳметикѣ, Преображенскій

Владиміръ—по арифметикѣ и русскому яз. устно и письменно, 30 Петровскій Стефанъ—по свящ. исторіи и русскому яз. устно и письменно, Флорянскій Борисъ—по арифметикѣ и русскому языку устно и письменно.

Оставляются въ томъ же классѣ на повторительный курсъ.

Базилевскій Ал-ндръ, Дикаревъ Александръ—по прошенію родителей, Сиромыхинъ Василій, Индутный Алексѣй, 36. Сукачевъ Иванъ—по малоуспѣшности.

Отъ Правленія Сумскаго Духовнаго Училища.

Правленіе Сумскаго духовнаго училища объявляетъ: 1) что переэкзаменовки воспитанниковъ, получившихъ на годичномъ испытаніи неудовлетворительные баллы, назначаются: IV класса на 18 августа, а остальныхъ классовъ 28. Приемныя испытанія для вновь поступающихъ будутъ произведены 27 числа того же мѣсяца. вмѣстѣ съ сѣмъ Правленіе сообщаетъ, что въ 5-ти классахъ училища свободныхъ вакансій для поступленія въ училище съ домашнимъ образованіемъ и въ другихъ заведеній имѣется 66, а именно: въ 4-мъ классѣ 8 вакансій, въ 3-мъ 8, во 2-мъ нѣтъ, въ 1-мъ 5 и въ приготовительномъ 45. Начало учебныхъ занятій 31 августа.

2. Всѣ воспитанники свѣтскаго сословія обязаны внести плату за обученіе впередъ за весь учебный годъ въ количествѣ 40 р.

3. Желаящіе держать приемныя испытанія, а также родители воспитанниковъ училища, желающіе, чтобы дѣти ихъ приняты были на полнокштное или полукоштное епархіальное содержаніе, а равно съ уменьшенной платой, обязаны подать прошеніе въ Правленіе училища не позже 20 августа, въ послѣднемъ случаѣ съ приложеніемъ благочинническаго удостовѣренія о своей бѣдности, по формѣ, сообщенной о.о. благочиннымъ.

4. Всѣ воспитанники, желающіе поступить въ училищное общежитіе, должны внести установленную плату впередъ за полгода, а вновь поступающіе воспитанники, кромѣ того, обязаны внести по 10 руб. въ Правленіе училища на постельный приборъ и 10 руб. на письменныя принадлежности.

5. Правленіе училища, согласно журнальному постановленію, утвержденному Его Высокопреосвященствомъ отъ 9-го іюня н. г., доводитъ до свѣдѣнія обружнаго духовенства, что для предстоя-

иныхъ занятій съѣзда духовенства, имѣющаго быть 18 сентября н. г., назначаются слѣдующіе предметы: а) разсмотрѣніе журналовъ предыдущаго съѣзда за 1900 годъ, б) разсмотрѣніе смѣты прѣхода и расхода суммъ по содержанію училищнаго общежитія въ будущемъ 1902 году; в) докладъ временно-ревизіоннаго комитета по документальной провѣркѣ экономическаго отчета и прѣходо-расходной книги училища за 1900 годъ; г) разсмотрѣніе вѣдомостей о.о. благочинныхъ Сумскаго училищнаго округа о прѣходѣ, расходѣ и остаткѣ церковныхъ суммъ, а также о продажѣ вѣпчиковъ и листовъ разрѣшительной молитвы; д) текушія по Правленію училища дѣла.

РАЗРЯДНЫЙ СПИСОКЪ

воспитанниковъ Купянскаго духовнаго училища за 1900—1901 учебн. г.

Четвертаго класса.

Окончившіе полный курсъ ученія.

Разрядъ 1-й 1. Любвицкій Леонидъ, Базилевичъ Александръ—съ награжденіемъ книгамъ, Евфимовъ Григорій, Лядскій Константинъ.

Разрядъ 2-й. 5. Жуковъ Евгений, Трегубовъ Павелъ, Бородаевъ Викторъ, Базилевичъ Владиміръ, Жадановскій Петръ, 10. Пономаревъ Викторъ и Шпшловъ Ипполитъ.

Подлежатъ перезкзаменовкѣ послѣ каникулъ при училищѣ
Дзюбановъ Стефанъ и Сулима Федоръ—по арифметикѣ.

Имѣютъ держати послѣ лѣтнихъ каникулъ экзамены, которыхъ не держали по болѣзни.

Балановскій Филодельфъ, и 15. Поповъ Иванъ.

Оставляются на повторительный курсъ по прошенію родителей.

Дробать Григорій, Жуковскій Леонтій и Щелоковскій Косьма.

Увольняются изъ училища.

Авксентьевъ Григорій, 20. Ивановъ Николай, Путилинъ Павелъ—по прошенію родителей и Улановъ Владиміръ—за неявкою въ училище въ продолженіе всего учебнаго года.

Третьяго класса.

Переводятся въ 4 классъ.

Разрядъ 1-й. 1. Гавриловъ Иванъ—съ награжденіемъ книгою, Лоугиновъ Алексѣй, Татариновъ Алексѣй.

Разрядъ 2-й. Гвлуновъ Иванъ, 5. Сѣкирскій Владиміръ, Голяко-Захаржевскій Глѣбъ, Алексѣевъ Кирионъ, Дикаревъ Викторъ, Яценко Борисъ, 10. Сильванскій Алексѣй, Капустинъ Александръ, Бутковъ Григорій, Краснокутскій Анатолій, Базилевичъ Алексѣй и 15. Малишевскій Павелъ.

Будутъ переведены въ 4 классъ если послѣ каникулъ выдержатъ экзаменъ.

Барышниковъ Александръ—по латинскому языку, Ловгиновъ Михаилъ и Феневъ Захарій—по греческому языку.

Разрядъ 3-й. Кустовскій Борисъ, 20. Оржельскій Иванъ—по латинскому языку и арифметикѣ и Басанскій Алексѣй—по греческому и латинскому языкамъ.

Имѣетъ держать послѣ лѣтнихъ каникулъ экзамены, которыхъ не держалъ по болѣзни.

Василевскій Михаилъ.

Оставляются на повторительный курсъ.

Середякъ Дмитрій, Ивановъ Пантелеимонъ—по малоуспѣшности, 25. Тетивниковъ Сергій, Арефьевъ Дмитрій—по малоуспѣшности, съ лишеніемъ епархіальнаго содержанія, Бѣликовъ Николай, Дзюбановъ Герасимъ и Макухинъ Іосифъ—по прошенію родителей.

Увольняются изъ училища.

30. Жуковъ Иванъ, Чернявскій Николай—по малоуспѣшности и великовозрастію, Ходской Иванъ и Клементовъ Николай—по прошенію родителей.

Второго класса.

Переводятся въ 3 классъ.

Разрядъ 1-й. 1. Васяленко Тимофей, Чертковъ Иванъ, Трегубовъ Дмитрій—съ награжденіемъ книгами, Жуковскій Александръ, 5. Грабовскій Иванъ.

Разрядъ 2-й. Скляръ Сергій, Рудневъ Александръ, Сѣкирскій Борисъ, Котлиревскій Григорій, 10. Базилевичъ Василій, Макухинъ Михаилъ, Любарскій Афанасій, Веселовскій Иванъ, Чиркинъ Іосифъ, 15. Козырьковъ Михаилъ и Титовъ Николай.

Будутъ переведены въ 3 классъ, если послѣ каникулъ выдержатъ экзаменъ.

Кашикъ Павелъ, Поляковъ Валентинъ и Базилевичъ Николай—по греческому языку.

Оставляются на повторительный курсъ.

20. Сильванскій Александръ, Платоновъ Стефанъ, Скорпкъ Петръ, Анясимовъ Александръ, Черниковъ Иванъ, 25. Якубовичъ Николай—по малоуспѣшности, Жуковскій Яковъ—по малоуспѣшности, съ лишеніемъ епархіальнаго содержанія, Коробчанскій Владиміръ, Краснокутскій Евгеній, Маляновскій Александръ, 30. Мартыненко Стефанъ, Рубинскій Ілія и Филпиченко Михайлъ—по прошенію родителей.

Увольняются изъ училища.

Лавицкій Семенъ, Полтавцевъ Тяхонъ—по малоуспѣшности и великовозрастію и 35. Кремповскій Иванъ—по прошенію матери.

Перваго класса.

Переводятся во 2 классъ.

Разрядъ 1. 1. Петровъ Алексѣй, Гилуповъ Василій, Ковалевъ Павелъ—съ награжденіемъ книгами, Ревскій Хрисанфъ, 5. Нечаевъ Петръ, Лядскій Григорій.

Разрядъ 2. Платоновъ Алексѣй, Спесивцевъ Вадимъ, Базилевичъ Николай, 10. Жуковъ Анатолий, Штиновъ Иванъ, Жуковскій Иванъ, Пагницкій Алексѣй, Стаховскій Григорій, 15. Согинъ Николай, Григоровичъ Александръ, Гревизирскій Николай, Колосовскій Василій и Капустинъ Павелъ.

Будутъ переведены во 2 классъ, если послѣ каникулъ выдержатъ экзаменъ.

20. Гончаревскій Захарій—по Священной Исторіи, Дзюбановъ Иванъ, Григоровичъ Анатолий, Поповъ Митрофанъ, Гавриловъ Михайла, 25. Любарскій Иванъ—по арифметикѣ.

Разрядъ 3. Сидоровъ Николай—по Священной Исторіи и русскому языку и Горанъ Яковъ по русскому языку и арифметикѣ.

Имѣетъ держать послѣ каникулъ экзамены по Священной Исторіи и русскому языку, которыхъ не держалъ по болѣзни.

Асѣевъ Владиміръ.

Оставляютя на повторительный курсъ.

Якубовичъ Арсеній, 30. Пивоваровъ Иванъ—по малоуспѣшности и Войтовъ Григорій 2-й по прошенію матери.

Увольняются изъ училища по прошенію родителей.

Войтовъ Григорій 1-й, Ветуховъ Иванъ и Щелоковскій Левъ.

Приготовительнаго класса.

Переводятся въ 1 классъ.

Разрядъ 1. 1. Стаховскій Александръ, Самойловъ Николай, Николаевскій Михаилъ, Бербеиовъ Александръ, 5. Пивоваровъ Стефанъ—съ награжденіемъ книгами, Царевскій Валеріанъ, Орловъ Василій, Любарскій Анатолій 1-й.

Разрядъ 2-й. Краснокутскій Григорій, 10. Спесивцевъ Сергій, Гавриловъ Павелъ, Звѣревъ Николай, Жуковскій Николай, Татариновъ Валентянъ, 15. Базилевичъ Михаилъ, Любарскій Анатолій 2-й, Веселовскій Никонъ, Войтиховъ Михаилъ, Рубинскій Владиміръ, 20. Соболевъ Григорій, Оранскій Дмитрій, Романовъ Гавріиль, Цоновъ Георгій и Сидоровъ Вячеславъ.

Будетъ переведенъ въ 1 классъ, если послѣ каникулъ выдержитъ экзаменъ.

25. Бородаевъ Иванъ—по арифметикѣ.

Имѣютъ держать послѣ каникулъ экзамена, которыхъ не держали по болѣзни.

Марусовъ Веніаминъ и Гревизирскій Иванъ.

Оставляютя на повторительный курсъ по малоуспѣшности.

Грековъ Александръ, Феневъ Иванъ и 30. Черняевъ Георгій.

Увольняются изъ училища.

Николаевичъ Михаилъ, Павтеленмоновъ Иванъ, Поповъ Александръ—по малоуспѣшности и Новомірскій Герасимъ—по прошенію отца.

Отъ Правленія Купянскаго Духовнаго Училища.

I.

Правленіе Купянскаго духовнаго училища объявляетъ: 1, прекращенія экзаменовъ и приемныя испытанія послѣ лѣтнихъ каникулъ

въ настоящемъ году ученикамъ Купянскаго духовнаго училища назначены въ слѣдующемъ порядкѣ: августа 17 и 18 переэкзаменовка ученикамъ IV класса и пріемъ поступающихъ вновь въ этотъ классъ; августа 20 и 21-го переэкзаменовка ученикамъ III класса и пріемъ поступающихъ вновь въ этотъ классъ, августа 22 переэкзаменовка ученикамъ II класса и пріемъ поступающихъ вновь въ этотъ классъ, августа 23 и 24 переэкзаменовка ученикамъ I класса и пріемъ поступающихъ вновь въ этотъ классъ, августа 25 и 27 переэкзаменовка ученикамъ подготов. класса и пріемъ поступающихъ вновь въ этотъ классъ.

2. Всѣ воспитанники свѣтскаго званія обязаны внести плату за обученіе впередъ за весь учебный годъ, въ количествѣ 60 р.

3. Родители воспитанниковъ училища, желающіе чтобы дѣти ихъ приняты были на полнокштное или полукштное училищное содержаніе, обязаны подать прошеніе въ Правленіе училища не позже 15 августа, съ приложеніемъ благотворительнаго удостовѣренія о своей бѣдности по формѣ.

4. Всѣ воспитанники, желающіе поступить въ училищное общежитіе, должны внести установленную плату впередъ за полгода, а вновь поступающіе воспитанники, кромѣ того, обязаны внести по 12 р. 50 к. въ Правленіе училища на постельныя принадлежности.

II.

Правленіе Купянскаго духовнаго училища, согласно журнальному постановленію, утвержденному Его Преосвященствомъ 30 мая 1901 года, доводитъ до свѣдѣнія окружнаго духовенства, что для предстоящихъ занятій съѣзда духовенства, имѣющаго быть 19 сентября 1901 года, назначаются слѣдующіе предметы: а) разсмотрѣніе журналовъ предыдущаго съѣзда и заслушаніе резолюцій Его Высокопреосвященства, послѣдовавшихъ на сихъ журналахъ; б) разсмотрѣніе смѣты прихода и расхода суммъ по содержанію училища въ 1902 году и дополнительной смѣты расхода на текущій 1901 годъ; в) разсмотрѣніе вѣнчковыхъ вѣдомостей за прошедшій 1900 годъ; г) разсмотрѣніе отчета о приходѣ, расходѣ и остаткѣ суммъ, ассигнуемыхъ духовенствомъ Купянскаго училищнаго округа, за 1900 годъ, а также журналовъ временнаго ревизіоннаго комитета по повѣркѣ означеннаго отчета; д) избраніе членовъ правленія отъ духовенства, въ виду окончанія трехлѣтней службы въ этой должности священниковъ: Іосифа Самойлова и Феодосія Навродскаго; е) избраніе членовъ временнаго ревизіоннаго

комитета и кандидатовъ къ явѣ на будущій 1902 годъ; ж) другія текущія дѣла, подлежащія обсужденію съѣзда.

Епархіальныя извѣщенія.

Протоіерей Алексѣй Иларіоновъ симъ извѣщаетъ, что въ селеніи Кочетокъ, Зміевского уѣзда, для одноклассной смѣшанной школы требуется учитель или учительница. Жалованья 240 руб.; квартира при школѣ съ отопленіемъ и освѣщеніемъ. Ученіе въ школѣ начинается 1-го сентября. Желающіе занять это мѣсто должны подавать прошеніе въ Зміевское Отдѣленіе церковно-приходскихъ *школъ*.

— Заштатный священникъ села Приволья, Изюмскаго у., Павелъ *Котляревскій* умеръ.

— Псаломщикъ Вознесенской церкви, сл. Песокъ, Изюмскаго уѣзда, Евеній *Мухинъ* умеръ.

— Окончившій курсъ наукъ въ Харьковской Духовной Семинаріи Сергѣй *Ястремскій* опредѣленъ на псаломщицкое мѣсто къ Вознесенской церкви, слоб. Песокъ, Изюмскаго уѣзда.

— Оконч. курсъ Духовной Семинаріи Михаилъ *Ветуховъ* опредѣленъ на свящ. мѣсто къ церкви с. Ганусовки, Старобѣльскаго уѣзда.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе: Къ исторіи папъ.—Константинопольскій патріархъ Іоакимъ III.—Отношеніе русской церкви къ единовѣрнымъ восточнымъ и славянскимъ церквямъ.—Юбилей о. А. А. Аргюховскаго.—Некрологъ.

По словамъ Американской газеты „Свѣтъ“, 30 лѣтъ уже прошло съ того времени, какъ римскіе папы объявили себя непогрѣшимыми намѣстниками Бога на землѣ. Для того, чтобы показать, можно ли приписать папству непогрѣшимость, возьмемъ вѣсколько справокъ изъ исторіи.

Вотъ несомнѣнныя историческія свидѣтельства.

Папство отъ времени Апостола Свмона, названнаго Петромъ, до Пія IX насчитываетъ 293 представителей, называемыхъ папами. Тридцать одного изъ нихъ причисляютъ къ узурпаторамъ-антипапамъ (самовольно захватили папскій престолъ, силою удаливши предшественника). Изъ двухсотъ шестидесяти двухъ папъ признанныхъ настоящими, двадцать девять были убиты своими преемниками. Кромѣ нихъ, тридцать пять папъ ушли изъ этого міра не

естественною смертію: 18 было отравлено, 4 зарѣзано, остальные тринадцать были умерщвлены различнымъ образомъ. Вообще, 64 папы умерло неестественною смертію. Къ нимъ нужно прибавить еще 25 папъ, умершихъ скоропостижно вслѣдствіе раздраженія, вызваннаго неисполненіемъ ихъ ожиданій. Двадцать шесть папъ были свергнуты съ престола или изгнаны, не считая тутъ авиньонскихъ папъ. Тридцать пять папъ были еретиками, изъ которыхъ тридцать не вѣрили въ божественность Христа, а девятнадцать невѣрно толковали догматы вѣропочитанія. Много папъ было обвинено въ убійствахъ. Двадцать восемь папъ, желая удержаться на тронѣ, призывали въ Италію чужеземцевъ. Говоря кратко, девяносто папъ умерло насильственною смертію, или же были свергнуты съ престола и изгнаны. Тридцать пять заслужили ту же участь, измѣнивъ порученному имъ званію. Двадцать восемь постигла бы та же судьба, если бы ихъ не защитили чужеземные штыки. Отсюда слѣдуетъ, что изъ 263 официальныхъ папъ 153 оказались недостойными своего сана. Какая же династія, такое другое учрежденіе въ мірѣ, можетъ похвалиться подобной исторіей?

«Холм. Вар. Вѣстн.».

— На вселенскій Константинопольскій патриаршій престолъ недавно избранъ святѣйшій патриархъ Іоакимъ III. Избранный патриархъ принадлежитъ по своей дѣятельности, къ числу выдающихся святителей православной Церкви. Онъ родился въ 1834 г. въ Константинополь и въ міру назывался Христусъ Димитриади. Его отецъ принадлежалъ къ торговому сословію и обладалъ значительными средствами и вслѣдствіе этого далъ Христусу прекрасное образованіе: онъ окончилъ курсъ въ „національной Константинопольской школѣ“, а затѣмъ былъ постриженъ въ монашество патриархомъ Іоакимомъ II, посвященъ въ іеродіаконы и посланъ въ Вѣну въ университетъ на средства патриархія для полученія образованія, причемъ онъ исполнялъ обязанности діакона при греческой вѣнской церкви. Въ 1863 г. онъ возвратился въ Константинополь, былъ возведенъ въ санъ архидіакона, былъ назначенъ первымъ викаріемъ патриарха (великій протосангелъ). Въ 1864 году онъ былъ хиротопсанъ въ митрополиты варнскіе въ Болгарію. Въ теченіе своего десятилѣтняго святительства онъ соорудилъ нѣсколько новыхъ храмовъ, строилъ школы, заботился о возвышеніи образовательнаго ценза среди духовенства, заставлялъ ихъ говорить проповѣди и т. д. Два раза онъ вызывался въ Константинополь для присутствія въ Синодѣ. Въ 1874 г. онъ

былъ переведенъ на митрополичью кафедру въ Салоники. Съ новой энергіей ояъ принялся за своя пастырскія обязанности и приобрѣлъ общую любовь и уваженіе всѣхъ. Въ 1878 году ояъ былъ избранъ константинопольскимъ патріархомъ и занималъ патріаршій престолъ до 1884 года. При немъ было созвано собраніе духовенства и представителей свѣтской власти для разсмотрѣнія нѣкоторыхъ вопросовъ по церковному управленію. Внутреннее управленіе церквами подверглось значительнымъ измѣненіямъ на основаніи выработанныхъ правилъ, примѣнительно къ настоящему положенію православія. Благодаря его стараніямъ, было открыто нѣсколько новыхъ приходоу съ церквами; при патріархіи сооружена „великая національная школа“, при чемъ ея сооруженіе обошлось почти въ мѣлліонъ рублей; зданія патріархіи были капитально перестроены; для поднятія образованія среди духовенства на о. Халкъ сооружена духовная семинарія съ церковію. Благодаря разумному расходованію суммъ, принадлежавшихъ патріархіи, явилась возможность погасить долгъ, бывшій на патріархіи (около трехсотъ тысячъ рублей). Въ 1881 г. патріархъ Іоакимъ обратился съ ходатайствомъ къ Государю Императору Александру III о дарованіи въ Москвѣ константинопольской Церкви подворья и по Высочайшему повелѣнію оно было дано при Церкви св. Сергія, что въ Крапивкахъ. Доходы съ подворья предназначены были на содержаніе построенной имъ семинаріи на о. Халкъ, что соблюдается и въ настоящее время. Патріархъ положилъ начало „патріаршей“ бібліотекѣ въ Константинополѣ при патріархіи, завелъ типографію для печатанія богослужебныхъ книгъ и оффиціального журнала „Церковная Правда“. По его инициативѣ было устроено нѣсколько больницъ, богадѣленъ и другихъ благотворительныхъ учрежденій, причемъ ояъ жертвовалъ крупныя суммы на ихъ содержаніе. Для правильной постановки церковнаго пѣнія, патріархъ устроилъ при патріархіи въ 1882 году „церковную музыкальную школу“. По его распоряженію стали посылаться миссіонеры въ Македонію, Фракію и Малую Азію для проповѣди среди мусульманъ. Во время его патріаршества сдѣлались автокефальными Церкви: Сербская и Румынская. Самоотверженная дѣятельность патріарха въ дѣлѣ защиты интересовъ православія предъ турецкими властями навлекла на него гнѣвъ султана, и ояъ въ 1884 г. удалился на покой, причемъ пять лѣтъ прожилъ въ Константинополѣ, а черезъ три года отправился въ продолжительное путешествіе въ Іерусалимъ и на Аѳонскую гору,

гдѣ и поселился въ уединенной мѣстности, принадлежащей Афонской великой лаврѣ св. Аѳанасія, гдѣ и жилъ, какъ простой монахъ, занимаясь полевыми работами и совершая богослуженіе въ домово́й церкви.

Обладая энергичнымъ, смѣлымъ характеромъ, замѣчательной сердечностью, божкорыстіемъ, краснорѣчіемъ и другими выдающимися качествами, патріархъ Іоакимъ III стяжалъ себѣ общую любовь и уваженіе не только константинопольской Церкви, но и всего православнаго міра, и его вторичное избраніе на патріаршій престолъ, давно уже ожидаемое съ нетерпѣніемъ всѣми, было встрѣчено общей радостію и сочувствіемъ всего православнаго населенія Востока.

— Заимствуемъ изъ всеподданнѣйшаго отчета Оберъ-Прокурора Св. Синода слѣдующія свѣдѣнія объ отношеніи русской церкви къ единовѣрнымъ восточнымъ и славянскимъ церквамъ. Св. Синодъ, въ январѣ 1898 г., привѣтствовалъ отвѣтною грамотою вступленіе блаженнѣйшаго патріарха Даміана на іерусалимскій патріаршій престолъ. Преосвященный митрополитъ сербскій Иннокентій, посланіемъ, отъ 20 февраля 1898 г. на имя Св. Синода, извѣстилъ о послѣдовавшей 5-го того же февраля кончинѣ предмѣстника своего, преосвященнаго митрополита Мвхаила, и о своемъ избраніи и вступленіи на сербскую митрополичью кафедру. Св. Синодъ, 1898 г., со своей стороны привѣтствовалъ новопозбраннаго митрополита сербскаго отвѣтною грамотою.

Бывшій Министръ Иностранныхъ Дѣлъ сообщилъ о послѣдовавшемъ 6-го августа 1898 г., по всеподданнѣйшему его докладу, Всемилостивѣйшемъ разрѣшеніи Государя Императора на выдачу бывшему александрійскому патріарху Софронію (нынѣ покойному), по случаю празднованія столѣтія его жизни, 25.000 руб. на окончаніе расчетовъ по постройкѣ домовъ патріархіи въ Каирѣ и Александри.

Въ томъ-же году состоялось Всемилостивѣйшее соизволеніе Его Императорскаго Величества на выдачу константинопольскому патріарху, въ виду ходатайства его объ оказаніи помощи константинопольской патріархіи, переживавшей тяжелыя въ матеріальномъ отношеніи — послѣдствія греко-турецкой войны, 10.000 р. изъ запаснаго капитала по имѣніямъ въ Бессарабской губерніи, принадлежащимъ греческимъ монастырямъ на Востокаѣ.

Вслѣдствіе ходатайства бывшаго іерусалимскаго патріарха Никодема, имѣющаго пребываніе въ монастырѣ Св. Георгія на

островѣ Халки, отпущено для этого монастыря полное архіерейское облаченіе, съ отнесеніемъ расхода на это, въ суммѣ 500 руб., на счетъ имѣющихся въ распоряженіи Св. Синода спеціальныхъ суммъ. По ходатайству того же патріарха и примаса Румыніи преосвященнаго митрополита Іосифа отпущены для уномянтутаго халкинскаго монастыря богослужебныя облаченія и утварь, а для ввѣренной преосвященному Іосифу митрополіа 12 иконъ двенадцатыхъ праздниковъ, одна икона Воскресенія Христова и одинъ экземпляръ лицевыхъ свитцевъ изданія московской синодальной типографіи съ отнесеніемъ необходимаго на это расхода, въ размѣрѣ до 449 руб. 49 коп., также на счетъ означенныхъ выше суммъ.

Изъ спеціальныхъ же средствъ Св. Синода отпущено: 152 руб. 90 коп. на изготовленіе и высылку богослужебныхъ облачений и утвари для православной церкви въ селѣ Луковицахъ, въ Буковинѣ, и 247 руб. на изготовленіе и высылку богослужебныхъ облачений, утвари и книгъ для ново-устроенной церкви въ селѣ Крумовѣ, Ямбольскаго уѣзда, въ Болгаріи.

Вслѣдствіе ходатайства Императорскаго россійскаго чрезвычайнаго посланника и полномочнаго министра въ Бразиліи, изготовлено и выслано для православной общины сирійцевъ, въ штатѣ Савъ-Пауло, въ Бразиліи, имѣющихъ у себя священно-служителя и часовню, церковныхъ облачений и утвари на 171 руб. изъ спеціальныхъ средствъ Св. Синода.

Богородицкому на островѣ Милосѣ монастырю (приписному къ Богословскому монастырю на островѣ Патмосѣ) отпущена причитающаяся ему за время съ 1893 по 1898 годъ милостинная дача согласно съ Высочайше утвержденнымъ въ 1835 году палестинскимъ штатомъ и Высочайше утвержденнымъ 19-го декабря 1825 г. положеніемъ Комитета Министровъ, по 44 руб. 45 коп. за каждый годъ, а всего 266 руб. 70 коп.

— 5-го апрѣля сего года, въ сл. Вольной, Богодуховскаго уѣзда, съ разрѣшенія Его Высокопреосвященства, мѣстное духовенство 1-го окр. и прихожане Вольновской церкви праздновали юбилей тридцатипятилѣтняго служенія въ священническомъ санѣ своего духовника, священника Александра Алексѣевича Артюховскаго.

Юбилей этотъ надолго будетъ памятенъ мѣстному обществу, благодаря единодушію, которое всѣ слов мѣстнаго населенія проявили на этомъ празднествѣ и которое объясняется нравственными достоинствами всѣми любимаго и уважаемаго юбиляра.

Порядокъ юбилейнаго торжества былъ таковъ: наканунѣ юбилея юбиляромъ соборѣ въ сослуженіи нѣкоторыхъ священниковъ было отслужено всеобщее бдѣніе; на другой день въ 9 часовъ утра началась божественная литургія, совершенная о. юбиляромъ въ сослуженіи десяти священниковъ и четырехъ діаконѳвъ. Глубокое уваженіе, которымъ пользуется о. юбиляръ не только среди своихъ прихожанъ, но и въ отдаленныхъ селеніяхъ, привлекли въ храмъ на молитву массу молящихся не только изъ жителей сл. Вольной, но и окрестныхъ селъ: Б.-Писаревки, Ямнаго, Поповки, Ъздоцкаго и другихъ. Во время причастна священникъ о. Домницкій сказалъ слово о повинненіи пастырямъ, а по окончаніи литургіи, выйдя на солею и обратясь къ юбиляру, помощникъ благочиннаго священникъ Стефанъ Бойковъ сказалъ рѣчь, въ которой, между прочимъ, охарактеризовалъ его какъ добраго пастыря, исполненнаго доброжелательности и дѣятельной любви къ людямъ, какъ руководителя въ доброй жизни и духовника, который уже однимъ своимъ примѣромъ способствуетъ нравственному совершенству своихъ пасомыхъ. По окончаніи рѣчи, о. Бойковъ отъ имени духовенства поднесъ о. юбиляру образъ Спасителя въ сребро-позлащенной ризѣ. Растроганный до слезъ о. юбиляръ благоговѣнно приложился къ образу и со свойственною ему скромностію, благодаря духовенство за оказанную ему честь, сказалъ, что онъ ничѣмъ не заслужилъ ни такихъ похвалъ, ни такой чести. Вслѣдъ затѣмъ отъ имени прихожанъ волостной старшина и двое почетнѣйшихъ представителей мѣстнаго общества поднесли о. юбиляру хлѣбъ—соль, пастырскій посохъ, при чемъ одинъ изъ нихъ прочелъ слѣдующій адресъ.

«Ваше Высокоблагословеніе,

Глубокоуважаемый нашъ батюшка, отецъ Александръ!

Сегодня въ день празднованія исполнившагося тридцатипятилѣтняго служенія Вашего въ санѣ священника,—мы, искренно Васъ любящіе прихожане, съ радостью пользуемся случаемъ выразить Вамъ, высокоуважаемый нашъ батюшка, нашу сердечную признательность, нашу любовь къ Вамъ, нашу благодарность и наше глубочайшее къ Вамъ уваженіе.

Въ теченіе многолѣтняго Вашего служенія въ нашемъ обществѣ Вы, какъ истинный пастырь стада Христова, своей безпредѣльной любовью къ Богу, Церкви и людямъ, всѣми своими словами и дѣлами являлись для насъ высокимъ образцомъ, которому мы стремились и будемъ стремиться по мѣрѣ силъ своихъ подражать.

Любящій и ко всѣмъ благожелательный, терпѣливый и христіански смиренный, безкорыстный и всегда готовый помочь ближнему и словомъ и дѣломъ, добрый и сердечно ласковый, Вы были для насъ отцомъ и братомъ, учителемъ и другомъ. Своимъ ревностнымъ исполненіемъ службъ Божіихъ, всегдашнею готовностію къ исполненію требъ у прихожанъ—не смотря ни на время, ни на погоду, ни на усталость, ни даже на здоровье, постояннымъ проповѣданіемъ слова Божія, своимъ громаднымъ вліяніемъ на учащихъ въ нашихъ школахъ, Вы за время своего десятилѣтняго служенія у насъ много способствовали подъему православно-христіанскаго благочестія и вернули въ лоно православія многихъ заблуждавшихся.

Да пошлетъ же Вамъ, дорогой батюшка, Отецъ Небесный счастье и благоволеніе и дастъ на многія лѣта силы и здоровье для продолженія Вашего плодотворнаго высокаго пастырскаго служенія". (Слѣдуютъ подписи).

По окончаніи чтенія адреса, духовенство въ числѣ 15 священниковъ и 4 діаконѣ вышло на среднѣ храма для служенія благодарственнаго молебна, послѣ чего въ полномъ облаченіи, сопровождаемое прихожанами духовенство съ юбиляромъ, при пѣніи воскресенскаго канѣна, направилось въ его квартиру, гдѣ также былъ отслуженъ молебенъ съ возглашеніемъ многолѣтія Царствующему Дому, Высокопреосвященнѣйшему Амвросію и юбиляру.

Послѣ сего гостямъ была предложена скромная трапеза, за которой была провозглашена здравица за Высокопреосвященнѣйшаго Амвросіа, Архіепископа Харьковскаго, а также и за юбиляра; при чемъ уѣздный наблюдатель свящ. Алексѣй Ставиславскій и свящ. Антоній Салухинъ въ своихъ тостахъ въ теплыхъ словахъ старались обрисовать жизнь и дѣятельность, равно и личность юбиляра какъ священника, духовника, собрата по пастырству и человѣка. Въ память объ этомъ знаменательномъ для мѣстнаго духовенства днѣ, знаменательномъ особенно по подъему духа и братскаго единодушія, собравшіеся священники, въ числѣ 15, высказались за желательность посильнаго и дѣятельнаго вспомошествованія своимъ нуждающимся собраніямъ, особенно къ семьямъ умершихъ. Кромѣ того, духовенство порѣшило, въ случаѣ смерти кого либо изъ собратьевъ, совершать погребеніе по возможности всѣмъ соборнѣ и по очереди править сорокоустное поминовеніе. Юбилей закончился тѣмъ, что мѣстный крестьянинъ, И. О. Козьявинъ, подарилъ въ тотъ-же день Вольновской церкви довольно цѣнную усадьбу

для устройства квартиры юбиляру, какъ онъ выразился, въ память о такомъ дорогомъ батюшкѣ, какъ отецъ Александръ Артюховскій.

Н Е К Р О Л О Г Ъ.

21 іюня, въ 10 часовъ утра, умеръ въ Ахтыркѣ протоіерей о. Игнатій Клементьевъ, на 78 году отъ рожденія. Онъ родомъ изъ Курской губерніи, откуда его отецъ, бѣднѣйшій причетникъ, пришелъ въ Харьковскую епархію. Обучался въ Харьковской Духовной Семинаріи и окончилъ курсъ ученія въ Киевской Духовной Академіи старшимъ кандидатомъ Богословія, въ 1851 году. Былъ наставникомъ Харьковской Духовной Семинаріи, и въ 1853 году рукоположенъ во священника къ Ахтырскому Покровскому собору, гдѣ и прошелъ всю свою пастырскую службу. Въ 1863 г. удостоенъ степени магистра Богословія, въ 1872 году возведенъ въ санъ протоіерея и въ 1888 году былъ назначенъ настоятелемъ собора.

Онъ проходилъ должности: катехизатора (1853—1882), депутата (1853—1864), законоучителя Ахтырской уѣздной команды (1854—1868), инспектора Ахтырскаго духовнаго училища (1860—1866), ректора и смотрителя этого училища (1866—1877), помощника благочиннаго (1864—1878), члена Ахтырскаго уѣзднаго училищнаго совѣта (1874—1899), законоучителя Ахтырской мужской гимназіи (1874—1893), цензора проповѣдей (1882—1899), благочиннаго (1882—1887) и предсѣдателя уѣзднаго отдѣленія Епархіальнаго училищнаго совѣта (1888—1896). Онъ исполнилъ много порученій Епархіальнаго начальства. Кромѣ того онъ былъ настоящимъ членомъ городской семьи и участвовалъ во всѣхъ важныхъ проявленіяхъ городской жизни и во всѣхъ полезныхъ учрежденіяхъ города былъ энергичнымъ дѣятелемъ. Вездѣ онъ былъ на своемъ мѣстѣ, ко всему прилагалъ полное усердіе и труды его всегда были полезны. Между прочимъ, онъ составилъ описаніе Ахтырскаго Покровскаго собора и находящейся въ немъ чудотворной иконы Божіей Матери и описаніе иконы Божіей Матери Всѣхъ Скорбящихъ Радостей, находящейся въ Ахтырскомъ монастырѣ.

Успѣшнѣе получилъ награды: 1856 г. набодренникъ, въ 1858 г. крестъ въ память крымской войны, въ 1859 г. скуфью, въ 1864 г. камилавку, въ 1869 г. папереный крестъ, 1877 г. орденъ Анны 3-й степени, въ 1880 г. знакъ Краснаго Креста, въ 1882 г. орденъ Анны 2-й степени, въ 1886 г. орденъ Владиміра 4-й степени, въ 1895 г. Библию отъ Свят. Синода и 1897 году паллцу и медаль въ память царствованія Императора Александра III. Въ 1895 году ему прихожане поднесли папереный крестъ, украшенный драгоценными камнями.

Усопшій имѣлъ кроткій, незлобивый и сострадательный характеръ, всѣмъ старался дѣлать добро, ко всѣмъ относился съ полнымъ вниманіемъ и участіемъ. Непріятности и обиды переносилъ съ истиннымъ христіанскимъ терпѣніемъ и никогда ни на кого не жаловался и никому не мстилъ. Богослуженіе онъ совершалъ съ необыкновеннымъ благоговѣніемъ и поученія его сильно дѣйствовали на молящихся. Многолѣтняя дѣятельность и высокія качества его души привлекли къ нему всеобщую любовь жителей города.

Будучи смотрителемъ Духовнаго училища, о. Игнатій отечески заботился объ ученикахъ и, при тогдашнихъ скудныхъ средствахъ училища, умудрялся улучшать содержаніе учениковъ пищею и одеждою. Зданія училища были чрезвычайно тѣсны, грязны и неудобны, — не такія, какія теперь имѣются для всѣхъ духовно-учебныхъ заведеній Харьковской епархіи, благодаря заботамъ нашего Высокопроевощащеннѣйшаго Владыки. Отецъ Игнатій особенное стараніе прилагалъ къ тому, чтобы расправить и привести въ порядокъ общежитіе училища. Онъ удвоилъ главный корпусъ и производилъ частые ремонты училищныхъ зданій и все это происходило подъ его непосредственнымъ наблюденіемъ. Но случилось несчастіе. Во время работъ на отца Игнатія обрушился потолокъ классной комнаты, и только тѣмъ, что надъ отцемъ Игнатіемъ доски и бревна уперлись въ стѣну, онъ не былъ раздавленъ совсѣмъ, а только ему переломило ногу и сломало три ребра. Послѣ такого несчастнаго случая крѣпкое здоровье отца Игнатія рушилось и остальные годы онъ провелъ болѣзненными страданіями. Къ концу 1898 года онъ такъ ослабѣлъ, что не могъ уже совершать Богослуженій и подалъ прошеніе объ увольненіи его за штатъ. Въ октябрѣ 1900 года съ нимъ случился ударъ, повредившій ему мозгъ. И тогда уже, по заключенію врачей, онъ близокъ былъ къ смерти. Надъ отцемъ Игнатіемъ совершенно тайно совершено Благосвященія и онъ не разъ причащался Святыхъ Таинъ.

Въ семействѣ у него остались: жена, дочь, въ замужествѣ за инспекторомъ гимназій и четыре сына, окончившіе курсъ ученія въ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ; — одинъ изъ нихъ архимандритъ Теофилактъ теперь начальникомъ миссіи въ Урміи.

Погребеніе усопшаго совершено Настоятелемъ мѣстнаго собора, при участіи 13-ти священниковъ и 8-ми діаконовъ; при представителяхъ города и многочисленныхъ городскихъ жителяхъ. Надгробныя рѣчи произнесены Настоятелемъ собора, Благочиннымъ 1-го Ахтырскаго округа и законоучителемъ Ахтырской женской прогимназій.

ВЫШЛО ВЪ СВѢТЪ ОБЪЕМИСТОЕ СОЧИНЕНІЕ (638 СТ. ІН. 4^о) ПОДЪ ЗАГЛАВІЕМЪ:

О происхожденіи книги Товита.

Библіографическое изслѣдованіе Н. Дроздова. Кіевъ. 1901 г. Цѣна книги 3 руб., съ перес. 3 руб. 50 коп. Съ требованіями просятъ обращаться къ автору, профессору *Н. М. Дроздову* (Кіевъ, Кудряискій пр., № 11), или въ редакцію журнала „Труды Кіевской Духовной Академіи“ (въ Кіевѣ), или въ книжные магазины (въ С.-Петербургѣ и Кіевѣ).

Вышла въ свѣтъ брошюра ЛЕОНИДА БАГРЕЦОВА:

Нѣсколько словъ по поводу „двухъ характерныхъ писемъ“, присланныхъ Преосвященному Амвросію, Аріепископу Харьковскому и Ахтырскому.

Харьковъ 1901 г., 52 стр. Цѣна 30 коп., съ пересылк. 35 коп. Складъ изданія въ г. Харьковѣ, при Губернской Типографіи (Петровскій переул., д. № 17) Можно получать также во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова, Москвы и Петербурга.

Отпечатано новое изданіе Преосвященнаго Никанора, Епископа Орловскаго и Стѣнскаго.

„ИЗОБРАЖЕНІЕ МЕССІИ ВЪ ПСАЛТИРИ“.

Цѣна 1 руб. 50 коп.

Можно приобрѣтать въ канцеляріи Преосвященнаго у И. Л. Тузова, С.-Петербур. Садов. Гост. дв. № 45.

ИКОНОСТАСНАЯ ФАБРИКА

Ивана Ефимовича Гетмана съ С-ми

ВЪ ТАМАРОВКѢ,

Курской губерніи Бѣлгородскаго уѣзда.

(Серебр. мед. на всерос. выст. 1887 г. въ Харьковѣ).

ПРИНИМАЕТЪ ЗАКАЗЫ НА УСТРОЙСТВО

ИКОНОСТАСОВЪ И КІОТОВЪ

въ православныхъ церквахъ, написаніе въ нихъ живописи. и украшенія стѣнъ альфрейной росписью.

Заказы исполняются прочно, аккуратно и по умѣреннымъ цѣнамъ, а гдѣ нужно съ разсрочкой платежа.

Журналъ „ВѢРА и РАЗУМЪ“ издается съ 1884 года; за первыя 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 сектантствѣ въ нашемъ образованномъ обществѣ“; кромѣ того пастырскія воззванія и увѣщанія православнымъ христіанамъ Харьковской епархіи, слова и рѣчи на разные случаи и проч. Произведенія другихъ писателей, какъ-то: „Какъ всего проще и удобнѣе научиться вѣровать“? Собесѣдованія прот. А. Хойнацкаго.—„Петербургскій періодъ проповѣднической дѣятельности Филарета, митроп. Московскаго“, „Московскій періодъ проповѣднической дѣятельности его же“. И. Корсунскаго.—„Религіозно-правственное развитіе Императора Александра I-го и идея священнаго союза“. Профес. В. Надхера.—„Архіепископъ Иннокентій Борисовъ“. Библиографическій очеркъ. Свящ. Т. Буткевича.—„Протестантская мысль о свободномъ и независимомъ пониманіи Слова Божія“. Т. Стоянова.—Многія статьи о Владиміра Гетте въ переводѣ съ французскаго языка на русскій, въ числѣ коихъ помѣщено „Изложеніе ученія католической православной Церкви, съ указаніемъ разностей, которыя усматриваются въ другихъ церквяхъ христіанскихъ“.—„Графъ Левъ Николаевичъ Толстой“. Критическій разборъ проф. М. Остроумова.—„Образованные евреи въ своихъ отношеніяхъ къ христіанству“. Т. Стоянова.—„Церковно-религіозное состояніе Запада и вселенская Церковь“. Свящ. Т. Буткевича.—„Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству“. Историческое изслѣдованіе А. Вертеловскаго.—„Язычество и іудейство ко времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа.“ Свящ. Т. Буткевича.—Статьи „о шундистахъ“. А. Шугаевскаго.—„Имѣютъ-ли каноническія или общеправовыя основанія притязанія мірянъ на управленіе церковными имуществами“? В. Ковалевскаго.—„Основные задачи нашей народной школы“. К. Истомина.—„Принципы государственнаго и церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Современная апологія талмуда и талмудистовъ“. Т. Стоянова.—„О славянскомъ языкѣ въ церковномъ богослуженіи“. А. Струнникова.—„Теософическое общество и современная теософія“. Н. Глубоковскаго.—„Очеркъ современной умственной жизни“. А. Бѣляева.—„Очерки русской церковной и общественной жизни“. А. Рождествина.—„О церковныхъ плодоприношеніяхъ“. Н. Протопопова.—„Вторая книга „Исходъ“ въ переводѣ и съ объясненіями“. Проф. П. Горскаго—Платонова.—„Очеркъ православнаго церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Художественный натурализмъ въ области библейскихъ повѣствованій“. Т. Стоянова.—„О покоѣ воскреснаго дня“. Доцента А. Бѣляева.—„Мысли о воспитаніи въ духѣ православія и народности“. Шестакова.—„Нагорная проповѣдь“. Свящ. Т. Буткевича.—„О славянскомъ Богослуженіи на Западѣ“. К. Истомина.—„Ученіе Стефана Яворскаго и Теофана Прокоповича о свящ. Преданіи“ М. Савкевича —„О православной и протестантской проповѣднической импровизаціи“. К. Истомина.—„Отношеніе раскола къ государству“. С. Г. С.—„Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.г.) включительно“. Свящ. І. Арсеньева.—„Замѣтки о церковной жизни за-границей“. А. К.—„Сущность христіанской нравственности въ отличіи ея отъ моральной философіи графа Л. Н. Толстого“. Свящ. І. Филевскаго.—„Историческій очеркъ единовѣрія“. П. Смирнова.—„Ученіе Канта о Церкви“. А. Кириловича.—„Православенъ-ли intercom-munion, предлагаемый намъ старокатоликами“. Прот. Е. К. Смирнова.—„Разборъ протестантскаго ученія о крещеніи дѣтей—съ догматической точки зрѣнія“. Прот. А. Мартынова и проч.

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