

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1901.

№ 5.

МАРТЪ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

- Натуралистическая гипотеза о происхожденіи религій въ родѣ человѣческомъ (озовчаніе). Профессора Харьковскаго Университета, *Прот. Т. Бутневича* 247—273
- Очерки изъ жизни Христа Спасителя. *Свящ. П. Фивейскаго* 274—290
- „Тайноводственное ученіе“ и приготовленіе вступающихъ къ принятію въ св. Церковь въ первые вѣка христіанства (продолженіе). *Е. Сильченко* 291—312

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

- Дѣйствительный смыслъ религиозно-философскихъ воззрѣній Вл. С. Соловьева. *Ив. Сперанскаго* 181—211
- Значеніе идеи Бога въ философіи Декарта (продолженіе). *С. Моложавскаго*. 212—228

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Опрежденіе Святейшаго Синода.—Отъ Харьковскаго Епархіальнаго Училищнаго Совѣта.—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго училища въ учебно-воспитательномъ отношеніи за 1899/1900 учебный годъ (продолженіе).—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, обзорныя 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 свѣтлая мысль языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „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 мѣсяць, 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 линія, 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 включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г., и по 9 р. за 1893—1896 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 75 р. съ пересылкою.

Кромя того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Вожеіе внутри васъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Царство, 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.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Марта 1901 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

Натуралистическая гипотеза о происхождении религии въ родѣ человѣческомъ.

(Окончаніе *).

Что Енохъ, Малелеиль, Иередъ, Маеусаиль и т. д. были будто бы нѣкогда признаваемы за боговъ въ смыслѣ олицетворенія внѣшней природы, а потомъ превратились въ праотцовъ еврейскаго народа, это предположеніе совершенно фантастично, не имѣетъ для себя нигдѣ никакого основанія и высказывается совершенно голословно. Его опровергать—все равно, что бороться съ призраками больного воображенія. Оно высказано просто „на вѣтеръ“. Его находитъ смѣшнымъ даже *Ренанъ*, признающій еврейскій монотеизмъ—рассовою особенностію ветхозавѣтныхъ іудеевъ.

Инымъ характеромъ отличается сужденіе *Пфлейдерера* и его единомышленниковъ о томъ, что у нѣкоторыхъ библейскихъ лицъ вмѣстѣ съ вѣрою въ единого Бога уже примѣшивались религіозныя суевѣрія, превратившіяся впоследствии въ грубый культъ идолопоклонства (Лаванъ и его идолы). Это замѣчаніе вѣрно. Мы сами указали на приведенные у Пфлейдерера факты, какъ на доказательство того, что первоначальный чистый монотеизмъ послѣ разсѣянія народовъ постепенно утрачивался въ сознаніи людей вслѣдствіе перенесенія идеи Божества на многія явленія окружающаго міра. Указаніе Пфлейдерера на вѣру Мелхиседека во единого Бога, Котораго

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

исповѣдывалъ и Авраамъ,—также совершенно вѣрно; но оно ясно свидѣтельствуемъ лишь о томъ, что вѣра въ единого Бога въ то время еще сохранялась и внѣ семейства еврейскихъ патриарховъ. Идея монотеизма, какъ мы показали выше, не утратилась окончательно даже и въ позднѣйшее время въ самыхъ чудовищныхъ религіяхъ. Но это обстоятельство ясно говоритъ только противъ натуралистической религіи и подтверждаетъ мысль о первоначальности чистаго, духовнаго монотеизма.

Правда, у евреевъ было много именъ для обозначенія Божества—*Иегова*, *Эль*, *Элоагъ*, *Элогимъ*, *Адонай*, *Шадда* и т. п. Но что же отсюда слѣдуетъ? Ихъ много и у христіанъ: *Богъ*, *Господь*, *Творецъ*, *Владыка*, *Вседержитель*, *Промыслитель* и т. п. Но кто же станетъ на этомъ основаніи утверждать, что христіанство есть религія политеистическая или что первоначально оно было таковою, что каждое изъ этихъ именъ нѣкогда обозначало отдѣльнаго бога и лишь впоследствии съ сокращеніемъ боговъ или съ поглощеніемъ ихъ однимъ высшимъ божествомъ они отнесены къ обозначенію этого одного Бога? Скудость нашего разумѣнія заставляеть насъ прилагать многіе предикаты даже къ обыкновеннымъ предметамъ видимаго міра, а тѣмъ болѣе это является вполне естественнымъ по отношенію къ Богу, какъ существу безпредѣльному, всесовершенному и высочайшему, свойства и дѣйствія Котораго „неизглаголанны“, т. е., не могутъ быть опредѣлены только однимъ какимъ либо наименованіемъ.

Больше затрудненій христіанскій апологетъ встрѣчаетъ въ указаніи рационалистовъ на слово *Элогимъ*, которое хотя и обозначаетъ единого Бога, но употребляется въ формѣ множественнаго числа. Но и оно не можетъ представить прочнаго основанія для натуралистической гипотезы. Починъ къ тому, чтобы въ словѣ *Элогимъ* видѣть указаніе на количественную множественность Божества, былъ поданъ еще въ XII вѣкѣ раввиномъ *Иегудой Галевомъ*; затѣмъ французскій врачъ *Аструкъ* (въ 1753 году) и цѣлый рядъ рационалистовъ во главѣ съ *Эйхорномъ* выработали много гипотезъ довольно разнорѣчныхъ въ частностяхъ, но вполне согласныхъ въ томъ, что

ветхозавѣтные евреи первоначально были *элогистами* или многобожниками и только впоследствии *йегоисты* или единобожники (Моисей и пророки), навязывая народу монотеистическое ученіе, въ своемъ духѣ редактировали древне-еврейскія книги и рядомъ съ словомъ Элогимъ или вмѣсто него понаставляли свое монотеистическое „*Йегова*“, или, какъ думаютъ другіе, составили библейскій кодексъ изъ различныхъ памятниковъ политеистической и монотеистической (позднѣйшей) эпохи. Критика уже произнесла свое рѣшительное сужденіе объ этихъ гипотезахъ и потому мы не будемъ долго останавливаться на нихъ своего вниманія. Дѣло въ томъ, что эти гипотезы не только фантастичны, произвольны, безъ всякихъ фактическихъ основаній и противорѣчивы, но въ нихъ нѣтъ совершенно никакой надобности, потому что само по себѣ слово *Элогимъ* (Elohim) не даетъ никакого повода думать о первоначальномъ политеистическомъ характерѣ религіознаго сознанія древнихъ евреевъ. Множественная форма его окончанія есть не что иное какъ идиотизмъ языка. Разговаривая съ своимъ знакомымъ мы, ради уваженія къ нему и вѣжливости, говоримъ ему „*Вы*“, хотя онъ одинъ и это мѣстоименіе мы относимъ только къ нему одному. Въ такомъ же смыслѣ французы употребляютъ свое „*Vous*“, нѣмцы—*Sie* и т. д. Что же касается древнихъ евреевъ, то „уже издавна было извѣстно, говоритъ преосв. Хрисанъ ¹⁾, что употребленіе множественнаго числа въ еврейскомъ языкѣ имѣетъ значеніе своеобразное и болѣе широкое, чѣмъ въ другихъ языкахъ, особенно новѣйшихъ. Сами еврейскіе раввины издавна видѣли во множественномъ окончаніи имени Элогимъ не выраженіе понятія о дѣйствительномъ, количественномъ множествѣ, а свойство *почтительной рѣчи* о высочайшемъ Существовѣ или указаніе на изобиліе духовныхъ силъ и полноту совершенствъ въ Богѣ: Богъ одинъ, но силъ у него нечислимое множество“ ²⁾. Такъ именно объясняли значеніе слова Элогимъ еврейскіе ученые раввины: *Абенъ-Езра*, *Кимхи*, *Бехай* и др. (см. у Генгстенберга). Последній, объясняя первыя слова первой главы книги Бытія, го-

¹⁾ Религія древ. міра, т. III, Сиб. 1878, стр. 13.

²⁾ См. у Генгстенберга *Untersuch. üb. die Authent. d. Pentat. V. I. 253, 254.*

ворить: „*Элогимъ* значить то же, что владыка всѣхъ силъ. Такое имя въ особенноти приличествуетъ Божеству, у Котораго неисчислимы многоразличные способы господства, Которое только одно сообщаетъ свою власть всѣмъ владычествующимъ и Которое хотя само по себѣ одно, но силы имѣетъ многочисленныя“. Этотъ идиотизмъ древне-еврейскаго языка *Пфлейдереромъ* игнорируется совершенно безъ всякаго основанія; вопреки доводамъ, обстоятельно приведеннымъ у *Гемстенберга*, *Пфлейдереръ* только голословно утверждаетъ, что въ такомъ смыслѣ слово *Элогимъ* стали будто бы употреблять лишь ученые новѣйшаго времени. Но не таковы результаты, къ которымъ пришли заслуживающіе полного довѣрія филологи. Сужденіе послѣднихъ преосв. *Хрисанозъ* передаетъ такимъ образомъ ¹⁾. „Множественное число значило или могло значить и величіе и полноту жизни. Въ этомъ смыслѣ и такое величественное явленіе природы, какъ небо, или такое широкое по объему понятіе, какъ вода, называются словами съ окончаніями множественнаго числа (воды, небеса). Но вмѣстѣ съ тѣмъ множественное окончаніе могло значить и болѣе общее или отвлеченное понятіе силы и власти. Разнообразныя сужденія новѣйшихъ филологовъ всѣ сводятся къ этому общему взгляду, съ тѣмъ только различіемъ, что одни даютъ болѣе значенія нравственному элементу въ понятіи о силѣ, означаемой множественнымъ числомъ, другіе—отвлеченному. По *Деличу*, понятіе множественности въ еврейскомъ языкѣ переходитъ въ понятіе интенсивности, т. е., увеличиваетъ или усиливаетъ значеніе слова и содержащихся въ немъ представленій. Но поѣтому же оно можетъ принимать и характеръ отвлеченнаго понятія, которое заключаетъ въ себѣ множество представленій. Въ смыслѣ понятія отвлеченнаго, оно можетъ содержать въ себѣ и представленіе съ общимъ неопредѣленнымъ значеніемъ, т. е., указывать на общую силу божества, не имѣя въ виду его свойствъ опредѣленныхъ, частныхъ. На этомъ основаніи *Steudel* видитъ въ имени *Элогимъ* нѣчто неопредѣленное и поѣтому способное къ развитію въ то или другое частное и

¹⁾ Стр. 14—15.

опредѣленное понятіе. *Гемстенбергъ* поэтому же допускаетъ, что имя *Элогимъ* можетъ означать какъ возвышеніе, такъ и умаленіе понятія о божествѣ. Въ такомъ значеніи это слово тождественно съ словами: *Deitas*, *Θειότης*, *Gottheit* и съ нашимъ русскимъ—Божество. Оно становится неопредѣленнымъ терминомъ, который указываетъ на силу, признаваемую за божество безъ различія свойствъ божества истиннаго или ложнаго. Такимъ образомъ съ точки зрѣнія филологической или лингвистической еще нѣтъ основаній видѣть въ имени *Элогимъ* непременно слѣды прежнихъ политеистическихъ вѣрованій. Идеи множества въ смыслѣ количественномъ здѣсь еще нѣтъ или по крайней мѣрѣ она можетъ не быть, и невозможно допустить ее здѣсь несомнѣнно и безусловно. Это совершенно своеобразная лингвистическая форма; по аналогіи съ именемъ *Элогимъ* и имя финикійскаго бога, стоящаго во главѣ политеизма, но отдѣльнаго отъ всѣхъ другихъ боговъ, употребляется во множественномъ числѣ; говорится: „*Baalim*“, хотя Вааль былъ одинъ и выдѣлялся изъ среды всѣхъ другихъ боговъ“.

Что въ имени *Элогимъ* нельзя видѣть слѣдовъ древняго политеизма еврейскаго народа,—это прекрасно доказываетъ и самый текстъ ветхозавѣтныхъ книгъ Св. Писанія. Нельзя не обратить вниманія на то, что слово *Элогимъ* очень часто ставится безразлично вмѣсто слова *Иегова*, или рядомъ съ нимъ (Господь, Богъ) и при томъ въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ особенно выставляется идея строгаго монотеизма; а что слово *Иегова* не допускаетъ даже мысли о политеистическихъ представленіяхъ, въ этомъ согласны и самые ревностные защитники натуралистической гипотезы о происхожденіи религіи. Такъ, мы читаемъ въ книгѣ Исходъ III, 14. 15: „Богъ (*Элогимъ*) сказалъ Моисею: Я семь Сущій (*Иегова*), и сказалъ: такъ скажи сынамъ Израилевымъ: Сущій (*Иегова*) послалъ меня къ вамъ. И сказалъ еще Богъ (*Элогимъ*) Моисею: такъ скажи сынамъ Израилевымъ: Господь (*Иегова*) Богъ (*Элогимъ*) отцовъ вышихъ, Богъ (*Элогимъ*) Авраама, Богъ (*Элогимъ*) Исаака и Богъ (*Элогимъ*) Иакова послалъ меня къ вамъ“. Изъ этого мѣста ясно видно, что слова *Иегова* и *Элогимъ* употребляются безразлично, какъ однозначущія, какъ имена одного и того же единаго Высочайшаго Существа.

Но то же мы увидимъ изъ многихъ другихъ мѣстъ ветхозавѣтныхъ книгъ. Напр. Второз. IV, 35: „Тебѣ дано видѣть это, чтобы ты зналъ, что только Господь (*Иегова*) Богъ (*Элогимъ*) твой есть Богъ (*Элогимъ*), и нѣтъ еще кромѣ Его“. Второз. 10, 17: „Господь (*Иегова*), Богъ (*Элогимъ*) вашъ, есть Богъ (*Элогимъ*) боговъ и Владыка владыкъ, Богъ (*Элогимъ*) великій, сильный и страшный“ и мн. др. Срв. XXXII, 39; Исх. XIX, 16; 3 Цар. VIII, 60. Изъ этихъ мѣстъ видно, что слово „*Элогимъ*“ не только ставится въ Библии часто рядомъ съ словомъ „*Иегова*“ и вмѣсто него, но—что особенно обращаетъ на себя вниманіе—оно употребляется именно въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ съ особенною настойчивостію высказываются чистыя монотеистическія вѣрованія древнихъ евреевъ. Ясно, что въ этомъ имени защитники натуралистической гипотезы о происхожденіи религіи напрасно ищутъ для себя опоры.

Они увѣряютъ, что Моисей первый сталъ употреблять слово „*Иегова*“ какъ имя Божіе, что до него евреи не знали этого имени, а называли Бога по преимуществу словомъ „*Элогимъ*“,— что именемъ *Иеговы* называли Бога только въ семействѣ Моисея. Въ подтвержденіе этого мнѣнія защитники натуралистической теоріи указываютъ съ одной стороны на имя матери Моисея—*Иохаведы*, а съ другой на слова Божіи (Исх. VI, 2. 3): „И говорилъ Богъ (*Элогимъ*) Моисею и сказалъ ему: Я Господь (*Иегова*). Являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову съ именемъ Богъ всемогущій (*Эль Шаддаи*); а съ именемъ *Моимъ*: Господь (*Иегова*) не открылся имъ“. Но если уже въ семействѣ Моисея по преимуществу было употребляемо имя Божіе *Иегова*, то ясно, что не Моисей *первый* измыслилъ его; а Библия свидѣтельствуетъ, что оно было извѣстно уже и патриархамъ. Тамъ мы читаемъ въ книгѣ Бытія (IV, 26): „У Сиеа (сына Адамова) родился сынъ, и онъ нарекъ ему имя: Енось; тогда начали призывать имя Господа“ (*Иеговы*). Но Енось родился у Сиеа еще при жизни Адама. Слѣдовательно, имя *Иеговы* было извѣстно и Адаму. Иаковъ также знаетъ имя *Иеговы*, какъ имя Бога своего. „И положилъ Иаковъ обѣтъ, сказавъ: Если Господь (*Иегова*) Богъ будетъ со мною и сохранитъ меня въ пути семъ, въ который я иду, и дастъ мнѣ хлѣбъ ѣсть, и одежду одѣться, и я въ мирѣ воз-

вращусь въ домъ отца моего, и будетъ Господь (Іегова) моимъ Богомъ,—то этотъ камень, который я поставилъ памятникомъ, будетъ у меня домомъ Божиимъ“ (Быт. XXVIII, 20—22). Послѣ этого ясно, что ученые экзегеты имѣли полное право понимать вышеприведенныя слова Божіи (Исх. VI, 3. 2) не въ томъ смыслѣ, что Богъ въ первый разъ открылъ Моисею Своё имя—Іегова, а въ томъ, что ему первому Онъ возвѣстилъ о тѣхъ свойствахъ Своихъ, которыя обнимаются этимъ именемъ Божиимъ и которыя еще не были возвѣщены людямъ до того времени. Ученые экзегеты совершенно вѣрно замѣтили, что имя Божіе—Элогимъ употребляется въ Библии главнымъ образомъ тамъ, гдѣ идетъ рѣчь о Богѣ, какъ Творцѣ и Владыкѣ міра; но гдѣ предлагается ученіе о Богѣ Самомъ въ себѣ, какъ существѣ вѣчномъ, неизмѣняемомъ, всесовершенномъ, премудромъ и благомъ, тамъ Онъ именуется по преимуществу Іеговою.

Есть мыслители, которые въ словѣ Элогимъ не находятъ основанія заключать о первоначальномъ политеизмѣ древне-еврейскаго народа; но за то они не хотятъ допустить и того, что вѣра евреевъ въ бытіе единаго Бога была безусловнымъ монотеизмомъ, а признають его только условнымъ и относительнымъ. Они увѣряють, что евреи почитали Іегову только единымъ, своимъ, національнымъ Богомъ, не отрицая этимъ реального существованія другихъ боговъ у сосѣднихъ языческихъ народовъ. Такимъ образомъ, по мнѣнію рационалистовъ этого рода, евреи по своему религіозному сознанію, не были монотеистами въ безусловномъ смыслѣ. Въ доказательство своего мнѣнія эти мыслители ссылаются на то, что Іегова очень часто называется Богомъ Авраама, Исаака и Іакова, Богомъ боговъ, Господомъ господей, Богомъ Изралевымъ, Богомъ отцовъ и т. п. Кромѣ того, они приводятъ и нѣкоторыя мѣста изъ книгъ св. Писанія. Мнѣніе это не заслуживаетъ того, чтобы на немъ останавливать особенное вниманіе. Его неосновательность раскрыта уже всѣми апологетами божественнаго откровенія какъ иностранными, тамъ и русскими. Еще въ 1857 году по этому поводу писалъ *В. Д. Кудрявецъ*¹⁾: „Если Іего-

¹⁾ Приб. къ Твор. Св. Отц. ч. XVI; стр. 328—416; Сря. Сочиненія вып. I. т. II стр. 16.

ва изображается преимущественно Богомъ Авраама, Исаака и Иакова, родоначальниковъ Израильскаго народа, или называется въ особенности Богомъ Израилевымъ (Исх. 5, 1), если въ священномъ писаніи часто указывается на особенныя отношенія Яговы къ народу Израильскому и народа Божія къ Яговѣ; то это не потому, чтобы священные писатели ограничивали владычество Его однимъ народомъ Израильскимъ, давая другимъ народамъ другихъ особенныхъ владыкъ, но вслѣдствіе особеннаго домогостронительства Божія, по которому Богъ избралъ и отдѣлилъ народъ Еврейскій изъ среды всѣхъ народовъ и соединилъ его съ Собою союзомъ особеннаго завѣта. Черезъ сіе, властвуя и промышляя надъ всѣми языками, Онъ, по особенному попеченію и благодѣяніямъ, явленнымъ народу Израильскому, содѣлался для него преимущественно его Владыкою, Спасителемъ и Благодѣтелемъ. Поелику Израиль изъ всѣхъ языковъ земли, по благоволенію къ нему Божію, *бысть часть Господня и людіе его* (Второз. 32, 8, 9), то и Израиль съ своей стороны могъ назвать Ягову своею частію, Богомъ въ особенности *своимъ*, по своей близости къ Нему и силѣ завѣта. Но признавая Ягову своимъ Богомъ, народъ Израильскій никогда не думалъ исключать изъ Его господства другіе народы и признавать ихъ *частію* и достояніемъ какихъ либо другихъ божествъ. Этого замѣчанія вполне достаточно для всякаго безпристрастнаго изслѣдователя, чтобы признать несостоятельнымъ приведенное раціоналистическое мнѣніе.

Далѣе,—защитники, ¹⁾ натуралистической гипотезы о происхожденіи религіи на мнимомъ основаніи библейскихъ повѣствованій стараются доказать, что древне-еврейская религія первоначально, подобно всѣмъ вообще естественнымъ религіямъ, носила грубый натуралистическій характеръ и только мало-по-малу и, главнымъ образомъ, во времена пророковъ, освободилась отъ натурализма и приняла чисто духовный характеръ, что въ этомъ отношеніи будто бы нельзя полагать существеннаго различія между фивикійскою религіею съ ея почитаніемъ Ваала и Молоха и религіею древнихъ евреевъ, которые

¹⁾ Даумеръ.

подъ именемъ своего Іеговы будто бы боготворили различныя силы природы разрушительныя или благотворныя. Въ доказательство такого мнѣнія враждебныя Божественному Откровенію мыслители указываютъ съ одной стороны на то, что въ изображеніи библейскихъ писателей Богъ является иногда говорящимъ и дѣйствующимъ во огнѣ, дымѣ и мракѣ, громѣ и молніи, а съ другой—на праздникъ кущей, который, по ихъ мнѣнію, ничѣмъ существенно не отличался отъ греческихъ оргій въ честь Діонисія или Вакха.

Правда, Богъ являлся Аврааму во мракѣ, дымѣ и пламени огня (Быт. 15, 12. 17); Моусею онъ говорилъ „въ пламени огня изъ среды терноваго куста“, который горѣлъ огнемъ и не сгоралъ (Исх. 3, 2).; на Синаѣ Богъ далъ законъ народу еврейскому въ густомъ облакѣ и огнѣ, при громѣ, молніи и весьма сильномъ трубномъ звукѣ (Исх. 19, 9. 16. 18; Второз. 5, 5. 24. 26.); Моисей называетъ Бога прямо „огнемъ поядающимъ“ (Второз. 4, 24); а въ книгѣ числъ (16, 35) рассказывается даже о томъ, что „вышелъ огонь отъ Господа и пожралъ тѣхъ двѣсти пятьдесятъ мужей, которые принесли куреніе“ (Срв. Лев. 10, 2). Правда и то, что въ книгахъ Св. Писанія Ветхаго Завѣта Богъ представляется часто человѣкообразно имѣющимъ очи, уши, уста, руки и ноги. Но несправедливо то, будто бы такое образное (по словоупотребленію рационалистовъ, натуралистическое) представленіе о Богѣ было свойственно еврейскому религіозному сознанію лишь въ первобытное и слишкомъ отдаленное время. На самомъ дѣлѣ оно встрѣчается у Давида и пророковъ, т. е., въ позднѣйшую эпоху жизни еврейскаго народа. Тамъ мы читаемъ пс. 103, 2. 3: „Господи Боже Мой!.. ты одѣваешься свѣтомъ, какъ ризою, простираешь небеса какъ шатерьъ; устрояешь надъ водами горніе чертоги твои, дѣлаешь облака твоею колесницею, шествуешь на крыльяхъ вѣтра! Пс. 96, 1-6: „Господь царствуетъ: да радуется земля; да веселятся многочисленныя острова. Облако и мракъ окрестъ его; предъ Ними идетъ огонь; молніи Его освѣщаютъ вселенную; горы, какъ воскъ таютъ отъ лица Господа“ и т. д. Пс. 28: Гласъ Господень надъ водами; Богъ славы возгремѣлъ, Господь надъ водами многими. Гласъ Господа сокруша-

еть кедры и заставляеть ихъ скакать подобно тельцу; гласъ Господа высѣкаетъ пламень огня“... У пророковъ мы также часто встрѣчаемъ религіозныя представленія въ образной формѣ. Такъ позднѣйшій изъ пророковъ, Данииль, пишетъ (7, 9. 10): „видѣлъ я, наконецъ, что поставлены были престолы, и возсѣлъ Ветхій днями; одѣяніе на Немъ было бѣло, какъ снѣгъ, и волосы главы Его—какъ чистая волна; престолъ Его—какъ пламя огня, колеса его—пылающій огонь. Огненная рѣка выходила и проходила предъ Нимъ“. Подобнымъ образомъ описываетъ свое видѣніе пророкъ Исаія (VI, 1—10): „Видѣлъ я, говоритъ онъ, Господа, сидящаго на престолѣ высокомъ и превознесенномъ, и края ризъ Его наполняли весь храмъ. Вокругъ Него стояли серафимы; у каждаго изъ нихъ по шести крыль... Тогда прилетѣлъ ко мнѣ одинъ изъ серафимовъ и въ рукѣ у него горящій уголь, который онъ взялъ клещами съ жертвенника, и коснулся устъ моихъ“. Такое же образное представленіе о Богѣ и Его славѣ можно встрѣчать у Іезекіиля (гл. 1. 9. 10), Іереміи (I, гл. 1). и др. Итакъ, защитники натуралистической гипотезы о происхожденіи религіи утверждаютъ совершенно несправедливо, что ветхозавѣтная религія только постепенно освободилась, благодаря главнымъ образомъ пророкамъ, отъ своего первоначальнаго мнимаго натурализма въ смыслѣ боготворенія силъ и явленій природы. Никакого основанія для натуралистической гипотезы о происхожденіи религіи не представляетъ и древне-еврейскій праздникъ *кущей*. Относительно установленія и совершенія его вотъ что повѣствуетъ намъ книга Левитъ (23, 33—43): „И сказалъ Господь Моисею, говоря: скажи сынамъ Израилевымъ: съ пятнадцатаго дня того же седьмаго мѣсяца праздникъ кущей, семь дней Господу. Въ первый день священное собраніе, никакой работы не работайте. Въ теченіе семи дней приносите жертву Господу; въ осьмой день священное собраніе да будетъ у васъ, и приносите жертву Господу: это отданіе праздника, ни какой работы не работайте... Въ пятнадцатый день седьмаго мѣсяца, когда вы собираете произведенія земли, празднуйте праздникъ Господень семь дней: въ первый день покой и въ осмый день покой. Въ первый день возьмите

себѣ вѣтви красивыхъ деревь широколиственныхъ и вербъ рѣчныхъ, и веселитесь предъ Господомъ, Богомъ вашимъ, семь дней. И празднуйте этотъ праздникъ Господень семь дней въ году: это постановленіе вѣчное въ роды ваши. Въ седьмый мѣсяцъ празднуйте его. Въ куцахъ живите семь дней; всякій туземецъ израильянинъ долженъ жить въ куцахъ, чтобы знали роды ваши, что въ куцахъ поселилъ Я сыновъ Израилевыхъ, когда вывелъ ихъ изъ земли Египетской“. Мы знаемъ, что евреи совершали этотъ праздникъ даже и во времена земной жизни Спасителя (срв. Іоан. 7, 2). Подъ открытымъ небомъ они устраивали палатки или кущи, которыя были украшаемы вѣтвями маслины садовой и вѣтвями маслины дикой, вѣтвями миртовыми и вѣтвями пальмовыми, и вѣтвями другихъ широколиственныхъ деревь“ (Неем. 8, 14—18). Въ этихъ куцахъ евреи проживали обыкновенно семь дней, празднуя, въ собственномъ смыслѣ, только первый и восьмой дни. Но ни откуда не видно, чтобы этотъ праздникъ носилъ грубо-чувственный вакхическій характеръ на подобіе греческихъ оргій въ честь Діонисія, и никакого права онъ не даетъ на заключеніе, что въ Іеговѣ древніе евреи боготворили разрушительныя или благодѣтельныя явленія вышней природы. По требованію своей религіи, въ одинъ изъ праздниковъ и христіане украшаютъ свои храмы и жилища подобно тому, какъ евреи украшали свои кущи. Но что же отсюда слѣдуетъ? Неужели защитники натуралистической гипотезы о происхожденіи религіи станутъ на этомъ основаніи утверждать, что въ лицѣ Духа Святого, въ честь котораго совершается этотъ праздникъ, христіане первоначально боготворили какія либо силы природы.

Антропоморфизмъ, какъ и образность религиозныхъ представленій вообще, также ничего не говоритъ въ пользу разсматриваемой гипотезы. Мы уже имѣли однажды поводъ ¹⁾ говорить о томъ, что человѣкъ не имѣетъ въ своемъ распоряженіи даже *языка*, на которомъ бы онъ могъ съ точностію выражать истинное понятіе не только о существѣ, но и о свойствахъ Божіихъ и что по этой причинѣ онъ по необходимости

1) Вѣра и Разумъ 1897. Отд. церк. стр. 415.

очеловѣчиваетъ Бога (антропоморфизируетъ Его), неизбежно перенося на Него, по аналогіи, то, что можетъ принадлежать только конечнымъ вещамъ. Мы не имѣемъ въ своемъ распоряженіи достаточно точныхъ словъ для обозначенія даже своихъ собственныхъ душевныхъ способностей и состояній и для этого часто заимствуемъ черты изъ окружающаго насъ міра. Говоримъ, напр.: *острая* память, *твердый* характеръ, *пламенное* воображеніе, *каменное* сердце, *железная* воля, *крутой* нравъ, *холодный* разумъ и т. д. Тѣмъ болѣе человѣкъ не въ состояніи избѣжать образности рѣчи въ своемъ сужденіи о Богѣ и Его свойствахъ. Прекрасное разсужденіе объ этомъ предметѣ мы встрѣчаемъ у преосвященнаго Хрисанеа ¹⁾. „Идея огрѣшенности Бога отъ міра, проникающая собою все библейское ученіе,—говоритъ онъ,—не могла, конечно, особенно въ началѣ, выразиться въ формахъ, ей вполне соответственныхъ. Строго говоря, для выраженія этой идеи нѣтъ и словъ на языкѣ человѣческомъ. Непостижимаго во внутренемъ существѣ своемъ Бога мы можемъ постигать только чрезъ природу и познаніе себя самихъ. Образность вообще и человѣкообразность въ частности до извѣстной степени неизбежны и законны въ самыхъ чистыхъ и отвлеченныхъ нашихъ понятіяхъ о Богѣ. Иначе—представленіе Бога возможно только подъ формою отрицанія всего того, что есть въ мірѣ и человѣческой жизни, или оно будетъ мертвымъ отвлеченіемъ, совершенно безсодержательнымъ. Сама философія, даже такая, какъ германскій идеализмъ, иногда прибѣгала къ образамъ, которые быть можетъ, болѣе выясняли мысль о безусловномъ началѣ міровой жизни, чѣмъ ея логическія формулы и діалектическія комбинаціи. Только по аналогіи съ человѣческимъ духомъ мы и можемъ мыслить о свойствахъ Духа безконечнаго. Богъ теоморфировалъ человѣка, т. е., сотворилъ его по Своему образу, говорилъ Якоби; поэтому и человѣкъ антропоморфизируетъ Бога, т. е., представляетъ Его человѣкообразно. Но то, что, говоря вообще, всегда было и остается донинѣ неизбежнымъ для всѣхъ людей въ ихъ представленіи о Боже-

¹⁾ Религіи древняго міра, т. III. Спб. 1878. Стр. 41.

ствѣ, требовалось еще характеромъ той древней эпохи, отъ которой дошли до насъ письменные памятники вѣрованій еврейскаго народа. Жители востока и юга, у которыхъ болѣе развита сила воображенія, чѣмъ сила разсудка, донынѣ говорятъ болѣе образами чѣмъ языкомъ отвлеченнымъ; имъ и теперь мало знакомы наши логическія формы и чисто разсудочныя комбинаціи. Еще частнѣе и всего болѣе необходимость образовъ обуславливалась дѣтскимъ состояніемъ еврейскаго народа, который былъ хранителемъ чистаго ученія о Богѣ. Праотцы евреевъ жили патріархальнымъ, родовымъ бытомъ, а затѣмъ ихъ потомство возрасло въ народъ въ состояніи рабства; и этому-то народу грубому, истомленному въ Египтѣ и физически и нравственно, даются законы Моисеевы непосредственно по выходѣ его изъ этого долгаго и тяжкаго рабства. То было бы психологически неестественно, еслибъ народъ этотъ вдругъ сталъ на точку зрѣнія совершенно отрѣшенную. Напротивъ нѣтъ ничего естественнѣе, какъ встрѣтить въ священной письменности этого народа образную форму рѣчи о Богѣ“.

Изъ внѣшней природы Библія заимствуетъ, такъ сказать, лишь ту обстановку, среди которой Богъ являлся Своимъ избранникамъ или говорилъ еврейскому народу; но при этомъ полагается ясное различіе между Богомъ и этою внѣшнею обстановкою. Такъ и въ библейскомъ повѣствованіи о явленіи Бога Моисею въ неопалимой купинѣ мы читаемъ: „И явился ему Ангелъ Господень въ пламени огня изъ среды терноваго куста“ (Исх. 3, 2). Кто же можетъ сказать, что здѣсь Ангелъ Господень, т. е., Иегова, отождествляется съ терновымъ кустомъ или пламенемъ огня? То же самое нужно замѣтить и о явленіи Иеговы на Синаѣ еврейскому народу. „И сказалъ Господь Моисею вотъ Я прижду къ тебѣ въ *густомъ облакъ*, дабы слышалъ народъ, какъ Я буду говорить съ тобою, и повѣрилъ тебѣ навсегда“ (Исх. 19, 9). Образныя или челоѣкообразныя представленія въ библейскихъ книгахъ мы встрѣчаемъ лишь по отношенію къ свойствамъ Божіимъ, но не къ существу Божію. Защитники натуралистической гипотезы о происхожденіи религіи съ особенною настойчивостью указываютъ обыкновенно на выраженіе Моисея (Второз. 4, 24): „Господь, Богъ твой,

есть *огнь поядиющій*, Богъ ревнитель“. Но уже одна прибавка словъ: „Богъ ревнитель“ доказываетъ, что и слова: „огнь поядиющій“ относятся не къ существу, а только къ особенному и притомъ чисто иѣическому свойству Божію—быть чистымъ и истреблять все нечистое и мрачное.

Мысль раціоналистовъ, что въ лицѣ своего Іеговы древніе, ветхозавѣтные евреи боготворили разрушительныя или благотворныя силы и явленія природы, намъ представится даже странною, когда мы ближе рассмотримъ то понятіе о Богѣ, которое содержится во всѣхъ книгахъ Св. Писанія Ветхаго Завѣта. По библейскому ветхозавѣтному ученію, какъ и по ученію христіанскому или новозавѣтному, Богъ есть существо премірное, безпредѣльное, всесовершенное, личное и безусловно иѣическое. Въ окружающей челоуѣка природѣ нѣтъ ничего такого, что могло бы дать матеріаль для составленія столь высокаго понятія о Богѣ,—почему оно и можетъ быть признано только богооткровеннымъ въ собственномъ смыслѣ.

По ученію ветхозавѣтныхъ книгъ Св. Писанія, Богъ открылъ себя древне-еврейскому народу съ самаго начала по существу Своему не только *единымъ*, но и *единственнымъ*: „Слушай, Израиль, Господь, Богъ нашъ, Господь *единъ* есть“ (Второз. 6, 4). „Я—Господь, Богъ твой, да не будетъ у тебя другихъ боговъ предъ лицомъ Моимъ“ (Исх. 20, 2. 3). „Тебѣ дано видѣть это, чтобы ты зналъ, что только Господь есть Богъ, и нѣтъ еще, кромѣ Его“ (Второз. 4, 35). „Господь есть Богъ на небѣ вверху и на землѣ внизу, и нѣтъ еще кромѣ Его“ (Второз. 4, 39). Видите нынѣ, что это—Я, Я—и нѣтъ Бога, кромѣ Меня“ (Второз. 32, 39). „Ты, Боже, *единъ* Ты“ (Пс. 85, 10). „Я—первый и Я—послѣдній, и кромѣ Меня нѣтъ Бога... Есть ли Богъ кромѣ Меня“? (Пс. 44, 6. 8). „Я—Богъ, и нѣтъ иного Бога, и нѣтъ подобнаго Мнѣ“ (Ис. 46, 9). Я Господь, и нѣтъ иного; нѣтъ Бога, кромѣ Меня (Ис. 45, 5) „Господь *единъ* и имя Его *едино*“ (Зах. 14, 9). Всѣ такъ называемыя языческіе боги—*elilim*—ничто, *segerer*—ложь, пустяки, выдумка, *tohri*—пустота, *metim*:—мертвые; они пустыя и безжизненныя идола: „Есть у нихъ уста, но не говорятъ; есть у нихъ глаза, но не видятъ; есть у нихъ уши, но не слышатъ; есть

у нихъ ноздри, но не обоняють; есть у нихъ руки, но не осязають; есть у нихъ ноги, но не ходять; и они не издають голоса гортанью своею (Пс. 113, 13—15).

Частиѣ,—по ученію, содержащемуся въ книгахъ Св. Писанія ветхаго завѣта, Богъ есть существо а) *самобытное, безконечное, вѣчное и независимое*. „Я есмь Сущій—Иегова“ (Исх. 3, 14). „Живу Я во вѣкъ“ (Второз. 32, 40). „Я—тотъ же, Я первый и Я послѣдній“ (Ис. 48, 12). „Ты тотъ же, и лѣта Твои не кончатся“ (Пс. 101, 28). „Прежде нежели родились горы, и Ты образовалъ землю и вселенную, и отъ вѣка и до вѣка Ты—Богъ“ (Пс. 89, 3).

б) *неизмѣнное*. „Богъ—не человѣкъ, чтобъ Ему лгать, и не сынъ человѣческой, чтобъ Ему измѣняться; Онъ ли скажетъ и не сдѣлаетъ? будетъ говорить и не исполнитъ? Я—Господь, Я не измѣняюсь“ (Малах. 3, 9).

в) *безграничное и вездѣсущее*. „Развѣ я Богъ только въблизи... а не Богъ и въдали? Не наполняю ли Я небо и землю?“ (Иерем. 23, 23). „Небо—престолъ Мой, а земля—подножіе ногъ Моихъ; гдѣ—же построите вы домъ для Меня и гдѣ мѣсто покоя Моего?“ (Ис. 66, 1). „Господь Богъ твой на небѣ вверху и на землѣ внизу“ (Второз. 4, 39). „Онъ превыше небесъ... глубже преисподней... длиннѣе земли мѣра Его и шире моря“ (Иов. 11, 2. 9). „Богу ли жить на землѣ? Небо и небо небесъ не вмѣщаютъ Тебя, тѣмъ менѣе сей храмъ, который я построилъ?“ (3 Цар. 8, 27). „Куда пойду отъ духа Твоего и отъ лица Твоего куда убѣгу? Взойду ли на небо, Ты—тамъ; сойду ли въ преисподнюю,—и тамъ Ты; возьму ли крылья зари и переселюсь на край моря, и тамъ рука Твоя поведетъ меня и удержитъ меня десница Твоя. Скажу ли: можетъ быть тьма сокроетъ меня и свѣтъ вокругъ меня содѣлается ночью; но и тьма не затмитъ отъ Тебя“ (Пс. 138, 7—12).

г) *самосознающее, всевѣдущее, премудрое*: „Онъ прозираетъ до концовъ земли и видитъ подъ всѣмъ небомъ“ (Иов. 28. 24). „Вотъ съ нами нѣтъ никого, смотри, Богъ свидѣтель между мною и тобою“ (Быт. 31, 44). „Господь испытуетъ всѣ сердца и знаетъ всѣ движенія мыслей“ (1 Парал. 28, 9). „Разумъ его неизмѣримъ“ (Пс. 146, 5). „Господь есть Богъ вѣдѣнія, и дѣ-

ла у него взвѣшены“ (1 Цар. 2, 3). „Я, Господь, проникаю сердца и испытываю внутренности, чтобы воздать каждому по пути его и по плодамъ дѣлъ его“ (Иерем. 17, 10). „Онъ открываетъ глубокое и сокровенное; знаетъ, что во мракѣ и свѣтѣ обитаетъ съ Нимъ“ (Дан. 2, 22). „Преисподняя обнажена предъ Нимъ“ (Иов. 26, 6). „Очи Его надъ путями человѣка, и Онъ видитъ всѣ шаги его; пѣтъ тьмы, ни сѣни смертной, гдѣ могли бы укрыться дѣлающіе беззаконіе“ (Иов. 34, 21. 22). „Господи, предъ Тобою всѣ желанія мои, и воздыханіе мое не сокрыто отъ Тебя“ (Пс. 37, 10).

д) *святое, благое, свободное и всемогущее*. Будьте святы, ибо Я святъ“ (Лев. 11, 44). „Святъ Я, Господь, Богъ вашъ“ (19, 12). „Ты Богъ, не любящій беззаконія“ (Пс. 5, 5). „Ты все можешь, и намѣреніе Твое не можетъ быть остановлено“ (Иов. 42, 2). „Богъ нашъ на небесахъ: творитъ все, что хочетъ“ (Пс. 113, 11). „Господь творитъ все, что хочетъ на небесахъ и на землѣ, на моряхъ и во всѣхъ безднахъ“ (Пс. 134, 6). „По волѣ Своей Онъ дѣйствуетъ какъ въ небесномъ воинствѣ, такъ и у живущихъ на землѣ; и нѣтъ никого, кто бы могъ противиться рукѣ Его и сказать Ему: что Ты сдѣлалъ? (Дан. 4, 32). „Живу Я, говоритъ Господь: не хочу смерти грѣшника, но чтобы грѣшникъ отвратился отъ пути своего, и живъ былъ“ (Иезек. 33, 11). „Онъ сказалъ,—и сдѣлалось; Онъ повелѣлъ,—и явилось“ (Пс. 32, 9). „Благословенъ Господь Богъ Израилевъ, единъ творящій чудеса“ (Пс. 71, 18).

е) *вседовольное, всеоблаженное, любящее и милосердое, праведное и немилосердящее*: „Богъ Господь ко всѣмъ, и щедроты Его на всѣхъ дѣлахъ Его. Щедръ и милостивъ Господь, долготерпѣливъ и многомилостивъ“ (пс. 144, 8. 9). „Если Ты грѣшишь, что дѣлаешь ты Ему? и если преступленія твои умножатся, что причиняешь ты Ему? Если ты праведенъ, что даешь Ему? Или что получаетъ Онъ отъ руки твоей“ (Иов. 35, 6, 7) „Онъ не смотритъ и на лица князей, и не предпочитаетъ богатаго бѣдному, потому что всѣ они дѣло рукъ Его“ (Иов. 34, 19). „Господь любитъ правду и не оставляетъ святыхъ своихъ“ (Пс. 36, 28). „Забудеть ли женщина грудное дитя свое, чтобы не пожалѣть сына чрева своего? но

еслибы и она забыла, то Я не забуду тебя“ (Ис. 49, 15). „Онъ ли—отецъ твой, который усвоилъ тебя, создалъ тебя и устроилъ тебя“? (Второз. 32, 6).

Изъ приведенныхъ изреченій, заключающихся въ различныхъ книгахъ Св. Писанія ветхаго завѣта, ясно видно, что древніе, ветхозавѣтные евреи, руководимые непосредственно Божественнымъ Промысломъ, имѣли возвышенное, чистое и ясное понятіе о единомъ Богѣ, какъ существѣ личномъ, духовномъ, вѣчномъ. Что для составленія такого понятія окружающая человѣка природа не въ состояніи доставить ему надлежащаго матеріала, объ этомъ ясно свидѣлствуютъ всѣ такъ называемыя „естественныя“ религіи и всѣ древнія, языческія философскія міровоззрѣнія, ибо ни въ одной изъ этихъ религій и ни у одного изъ знаменитыхъ древнихъ философскихъ мыслителей мы не найдемъ такого чистаго и высокаго ученія о Богѣ, какое содержитъ ветхозавѣтное Божественное откровеніе. Даже Сократъ, Платонъ и Аристотель не могли освободиться отъ дуалистическаго представленія и возвыситься до того безусловнаго монотеизма, какимъ отличается ветхозавѣтное ученіе объ Іеговѣ, какъ единомъ, личномъ, премудромъ, благомъ и всемогущемъ Богѣ. У названныхъ философовъ древней Греціи Богъ мыслится, какъ извѣстно, отъ вѣчности существующимъ совмѣстно въ матерію или веществомъ и представляется только образователемъ или архитекторомъ міра, но не творцомъ его. У евреевъ матерія представляется существующею только во времени; она есть твореніе,—и отъ вѣчности существуетъ только одинъ Богъ. Ясно, что натуралистическая гипотеза о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ можетъ найти для себя въ религіозныхъ вѣрованіяхъ древнихъ евреевъ не подтвержденіе, а безусловное опроверженіе.

По ученію представителей такъ называемой натуралистической гипотезы о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ, *первыя* боги, измышленныя необузданною фантазією дикаря, какъ „порожденіе страха“ предъ грозными и разрушительными явленіями природы, были представляемы необходимо только какъ существа злыя. Но тѣ же самыя защитни-

ки натуралистической гипотезы утверждаютъ, что учене о діаволѣ, какъ *зломъ* демоническомъ существѣ, у евреевъ явилось только въ позднѣйшее время, именно во время вавилонскаго плѣна, и было позаимствовано уже изъ персидской религіи. Но не опровергаютъ ли здѣсь наши рационалисты сами себя и не сами ли они подписываютъ здѣсь смертный приговоръ своей излюбленной натуралистической гипотезѣ о происхожденіи религіи въ родѣ *человѣческомъ*? Правда, они утверждаютъ несправедливо, что Библия будто бы ничего не знаетъ о *зломъ* демоническомъ существѣ и что евреи внесли учене о немъ въ свою догматику только вслѣдствіе знакомства съ религіею Зороастра; но несомнѣнно вѣрно, что въ книгахъ Св. Писанія нѣтъ рѣшительно никакихъ слѣдовъ первоначальнаго вѣрованія евреевъ въ бытіе *злого бога*; діаволь—не богъ; онъ служебное и подчиненное творене. А если такъ, то ясно, что въ отношеніи къ ветхозавѣтной религіи еврейскаго народа натуралистическая гипотеза совершенно не имѣетъ никакого значенія.

Кажется лишь страннымъ, когда защитники этой гипотезы, желая показать зависимость почитанія Іеговы отъ поклоненія Молоху и генетическое сродство религій еврейской и сиропфиникійской, утверждаютъ, будто бы и у евреевъ были *человѣческія жертвы*, причемъ они обыкновенно ссылаются на повелѣніе Божіе Аврааму принести въ жертву Исаака и на обѣтъ Іефѣая. Но оба эти случая не представляютъ достаточныхъ основаній для тѣхъ выводовъ, которые дѣлаются изъ нихъ нашими рационалистами, такъ какъ, по свидѣтельству Библии, ни сынъ Авраама—Исаакъ, ни дочь Іефѣая не были въ дѣствительности принесены въ жертву. Богъ далъ повелѣніе Аврааму о жертвоприношеніи Исаака, только испытывая вѣру его. Іефѣай, собираясь на войну съ аммонитянами, самъ далъ обѣтъ Господу: „Если Ты предашь аммонитянъ въ руки мои, то, по возвращеніи моемъ съ миромъ отъ аммонитянъ, что выйдетъ изъ воротъ дома моего на встрѣчу мнѣ, будетъ Господу, и вознесу сіе на всесожженіе“. И случилось, что когда Іефѣай подходилъ къ своему дому, единственная дочь его выходитъ на встрѣчу ему съ тимпанами и ликами. Но

вознесъ ли онъ ее на всесожженіе?—Нѣтъ! Она только не должна была выходить замужъ. Вотъ какъ говорить объ этомъ Библия: „Онъ (Іефѳай) совершилъ надъ нею обѣтъ свой, который далъ, и она не познала мужа“. Ясно, что этотъ случай скорѣе говоритъ прямо противъ предположенія о человѣческихъ жертвоприношеніяхъ у евреевъ, чѣмъ въ пользу его. Несомнѣнно, что Іефѳай давалъ обѣтъ принести жертву всесожженія, и если бы ему вышло на встрѣчу какое либо изъ самыхъ дорогихъ и любимыхъ его животныхъ, то онъ, конечно, принесъ бы его въ жертву всесожженія; но такъ какъ на встрѣчу вышла его дочь, то онъ лишь посвящаетъ ее Богу, безъ сомнѣнія, потому, что у евреевъ никогда не было въ обычаѣ приносить въ жертву людей; ихъ они лишь посвящали Богу.

Монотеизмъ еврейской религіи даже и самъ по себѣ служитъ очевиднымъ опроверженіемъ натуралистической гипотезы о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ,—и всѣ попытки рационалистовъ объяснить его естественными причинами оказываются поэтому безусловно несостоятельными. Всѣ народы, въ дальнѣйшей своей жизни послѣ смѣшенія языковъ лишенные непосредственнаго божественнаго откровенія, какъ свидѣтельствуемъ исторія, перенесли свое первоначальное вѣрованіе во единого Бога на окружающую природу и ея явленія и, боготворя ихъ и производящія ихъ силы, они шли отъ монотеизма къ политеизму, такъ что и самое развитіе ихъ религіознаго самосознанія выразилось, собственно говоря, только въ развитіи и умноженіи ихъ политеистическихъ представленій. Самъ Гомеръ безсиленъ только назвать и перечислить всѣхъ боговъ, которымъ поклонялись древніе греки. То же нужно сказать и о римлянахъ. Еврейскій народъ напрогивъ, не смотря на свою склонность къ чувственности и идолопоклонству, не смотря на пережитыя невзгоды и сильное вліяніе на него языческихъ вѣрованій въ различныхъ боговъ—отъ египетскаго тельца Сераписа до финикійскаго Молоха, руководимый божественными посланниками, сохранилъ вѣру въ бытіе единого истиннаго Бога до конца своей исторіи,—и въ этомъ отношеніи онъ, очевидно, подчинялся какимъ то инымъ законамъ, чѣмъ всѣ остальные народы древняго міра, которыхъ знаетъ только исторія.

По примѣру *Фейербаха* (*Das Wesen des Christenthums*, стр. 161, 162) и *Ренана* (въ его *Hist. d. lang. semitiq.*), но вопреки положеніямъ разсматриваемой гипотезы о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ, раціоналисты новѣйшаго времени, не отвергая безусловно монотеистическаго характера религиозныхъ вѣрованій древне-еврейскаго народа, старались объяснить ихъ съ одной стороны тѣми внѣшними условіями, при которыхъ долженъ былъ жить и духовно развиваться еврейскій народъ, а съ другой стороны—самими естественными или природными свойствами этого народа. Считаемо необходимымъ отмѣтить, что такъ именно думаютъ защитники натуралистической гипотезы о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ, не замѣчая того самопротиворѣчія, въ которое они впадаютъ въ этомъ случаѣ.

Основнымъ началомъ для объясненія характера религиозныхъ вѣрованій у различныхъ народовъ *Ренанъ*, какъ извѣстно, призвалъ то положеніе матеріалистической философіи, что человѣкъ вообще есть не что иное, какъ продуктъ внѣшнихъ условій его жизни. Такъ онъ объяснялъ характеръ ученія Иисуса Христа; такъ же онъ объясняетъ и характеръ религиозныхъ вѣрованій (т. е., монотеизмъ) ветхозавѣтнаго еврейскаго народа. Ясно, что его объясненіе стоитъ и падаетъ вмѣстѣ съ приведеннымъ положеніемъ матеріализма. Что же касается этого положенія матеріалистической философіи, то оно находится въ неразрывной внутренней связи съ отрицаніемъ самостоятельнаго и активнаго духовнаго начала въ развитіи жизни и міровоззрѣнія человѣка. Но какъ скоро признано, что человѣкъ обладаетъ собственными внутренними силами или способностями къ своему духовному развитію, тогда указанное положеніе матеріалистическихъ мыслителей должно быть названо одностороннимъ, а слѣдовательно—и ложнымъ. Къ такому заключенію дѣйствительно и приводятъ изслѣдователя какъ собственныя наблюденія и опытъ, такъ и свидѣтельство исторіи. Какъ мы сказали уже и выше, нельзя отвергать значенія того вліянія, которое имѣетъ на человѣка внѣшняя природа, но съ другой стороны и духовнаго развитія человѣка нельзя объяснять только вліяніемъ одной внѣшней природы. Монотонная и однообразная жизнь природы въ

Египтъ, безпредѣльная песчаная аравійская пустыня, замкнутость и неподвижность жизни въ Палестинѣ,—вотъ что, по мнѣнію Ренана и его послѣдователей и популяризаторовъ, породило и вскормило ветхозавѣтный еврейскій монотеизмъ!— Но почему же,—спросимъ мы въ свою очередь,—эта самая природа не произвела на другихъ народовъ такого благотворнаго и необъяснимаго вліянія, какое она произвела будто-бы на евреевъ? Отчего сами египтяне, среди которыхъ ветхозавѣтные евреи проживали только временно, подъ вліяніемъ своей „монотонной и однообразной“ природы и мѣстности, не оставили своего грубаго идолопоклонства и многобожія, а были вѣрными имъ въ теченіе всей своей исторической жизни? Амаликитяне, идумеи и другіе кочевые народы жили все время въ своей „безпредѣльной песчаной аравійской пустынѣ“,—и однако-же отъ этого они не стали вѣровать въ бытіе только единаго Бога, а продолжали быть грубыми идолопоклонниками и политеистическими язычниками. Въ самой „замкнутой и однообразной“ Палестинѣ еще раньше евреевъ обитали многія языческія племена: моавитяне, аммонитяне, амморей, хеттеи, хананей, фerezей, евеи, іевусей и др.; почему же они не были монотеистами? Съ точки зрѣнія Ренана и его послѣдователей эти вопросы неразрѣшимы; ибо ясно, что характеръ религіи не можетъ быть объясняемъ вліяніемъ лишь одной виѣшней природы, среди которой живетъ человѣкъ.

Кромѣ того, не слѣдуетъ забывать, что и евреи, сами по себѣ, какъ свидѣтельствуется ихъ исторія, весьма склонны были всегда оставить вѣру во единаго Бога и перейти къ политеизму съ его грубымъ идолопоклонствомъ. Уже въ аравійской пустыни, во время своего 40-лѣтняго странствованія, испытывая постоянно необычайныя благодѣянія Іеговы, они однако-же настойчиво потребовали отъ Аарона: „сдѣлай намъ бога, который бы шелъ передъ нами!“ и, увидѣвъ золотого тельца, вылитаго изъ ихъ же собственныхъ серегъ, они уже забыли своего единаго Іегову и, поклоняясь тельцу, восклицали: „вотъ, богъ твой, Израиль, который вывелъ тебя изъ земли Египетской!“ Въ Ситтимѣ еврейскій народъ снова забываетъ своего Іегову, „прилѣпляется къ Ваалу—Фегору и поклоняется богамъ моавитянъ“ (Числ. гл. 25). Послѣ смерти Моусея евреи очень

часто отпадаютъ отъ почитанія Іеговы и переходятъ къ идолопоклонству. Разказами о такихъ прискорбныхъ явленіяхъ въ жизни еврейскаго народа наполнена вся книга Судей. Когда умеръ Іисусъ, сынъ Навина, говоритъ священный историкъ еврейскаго народа (Суд. 2, 11—13), „сыны Израилевы стали дѣлать злое предъ очами Господа, и стали служить Вааламъ; оставили Господа, Бога отцовъ своихъ, Который вывелъ ихъ изъ земли Египетской, и обратились къ другимъ богамъ, богамъ народовъ, окружавшихъ ихъ, и стали поклоняться имъ, и раздражили Господа; оставили Господа, и стали служить Ваалу и Астартамъ“ (Срв. Суд. 2, 17. 19; 3, 6. 7; 4, 1; 6, 1. 10. 25. 30. 31. 32; 8, 33; 10, 6, 10. 13. 14; 13, 1; 17, 3. 4; 18, 24. 30. 31; 21, 25). Во времена царей еврейскій народъ еще болѣе обнаруживалъ свою склонность къ идолопоклонству; а при Іеровоамѣ цѣлыхъ десять колѣнъ еврейскаго народа оставили почитаніе Іеговы и стали самыми грубыми идолопоклонниками. Какъ возможны были бы всѣ эти прискорбныя явленія, еслибы, дѣйствительно, „природа, среди которой жили древніе евреи“, какъ думаетъ Ренанъ, „воспитывала и развивала въ нихъ монотеистическія представленія“?— И такъ, вмѣстѣ съ фантастическимъ предположеніемъ Ренана о вліяніи природы на характеръ религіозныхъ вѣрованій ветхозавѣтнаго еврейства падаетъ и послѣдняя опора, на которую въ особенности полагаются новѣйшіе защитники натуралистической гипотезы о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ.

Мы не касаемся здѣсь мнѣнія нѣкоторыхъ рационалистовъ нашего времени о „внутреннемъ предрасположеніи еврейскаго народа къ монотеизму“ или о „племенныхъ особенностяхъ строя его душевныхъ силъ“ съ одной стороны потому, что это мнѣніе не имѣетъ непосредственнаго отношенія къ натуралистической гипотезѣ о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ, а съ другой стороны и потому, что и изъ сказаннаго выше ясно для каждаго непредубѣжденнаго читателя, что древніе евреи, какъ и всѣ другіе народы, если бы были предоставлены только самимъ себѣ и были лишены божественнаго руководительства, также оставили бы навсегда свои первоначальныя монотеистическія вѣрованія и поклонялись бы идоламъ, какъ и всѣ другіе родственные имъ семиты, ибо по своему

„внутреннему расположенію“ и по „племеннымъ особенностямъ строя своихъ душевныхъ силъ“ въ развитіи религіознаго самосознанія они не представляли никакого исключенія, если не стояли ниже другихъ народовъ древняго міра.

Но если натуралистическая гипотеза о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ не можетъ найти для себя никакой опоры въ исторіи еврейскаго народа, то еще менѣе претензій можетъ она высказывать по отношеніи къ христіанству. Впрочемъ, были такіе эксцентричные писатели, которые хотѣли навязать натуралистическій характеръ даже и религіи христіанской, которая находится въ неразрывной органической связи съ богооткровенною религіею ветхозавѣтныхъ евреевъ. Съ этою цѣлію, вопреки ясному свидѣтельству исторіи и несомнѣннымъ историческимъ памятникамъ, они усиливаются доказать, что христіанство находится въ генетической связи не съ ветхозавѣтнымъ іудействомъ, а съ различными натуралистическими религіями. Такъ, напр., *Эмиль Бюрнуфъ* въ своемъ сочиненіи „*La science des religions. Paris. 1876*“ хочетъ отождествить Иисуса Христа съ древнѣйшимъ индійскимъ божествомъ *Агни*—олицетвореніемъ всепожирающаго огня; другіе раціоналисты думаютъ установить тожество между христіанскимъ Христомъ и браманскимъ *Кришну*. *Фрошаммеръ* и *Пфлейдереръ* поставляютъ христіанскую религію въ генетическую зависимость отъ персидской религіи Зороастра. Американскій ученый *Дрэперъ* въ своихъ сочиненіяхъ „Исторія духовнаго развитія Европы“ и „О столкновеніи между наукою и религіею“ предполагаетъ, что христіанство обязано своимъ происхожденіемъ египетской мѣологіи, откуда въ частности оно позаимствовало будто бы свое ученіе о пресв. Троицѣ, а изъ культа Изиды съ маленькимъ Горусомъ—почитаніе Божіей Матери и т. д. Конечно, всѣ эти предположенія не только не основательны, но и смѣшны уже по одному тому, что христіанская религія есть явленіе историческое и объ ея происхожденіи мы имѣемъ самыя точныя и несомнѣныя свѣдѣнія; тѣмъ не менѣе по своей эксцентричности и оригинальности они заслуживаютъ особеннаго разсмотрѣнія, которое и будетъ предложено нашимъ читателямъ въ свое время. И это мы сдѣлаемъ уже потому, что указанныя предположенія, не смотря

на свою фантастичность и научную неосновательность, находят себѣ защитниковъ даже и среди русскихъ писателей, изъ которыхъ, напр., одинъ не такъ давно совершенно серьезно доказывалъ, что Иисусъ Христосъ есть олицетвореніе солнца, почему и въ церковныхъ пѣснопѣніяхъ Онъ именуется „Солнцемъ правды“ и Самъ называлъ Себя „свѣтомъ міру“. Здѣсь же мы не будемъ останавливать вниманія читателей на этихъ странныхъ предположеніяхъ, такъ какъ они не представляютъ никакого интереса въ отношеніи натуралистической гипотезы о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Въ самомъ дѣлѣ, допустимъ даже и то, чего не дозволяетъ допустить ни исторія, ни здравый разумъ,—что христіанская религія развилась изъ браманства, буддизма, парсизма или изъ египетской и греческой мифологіи; какую пользу отсюда могли бы извлечь защитники натуралистической гипотезы послѣ того, какъ уже ясно и основательно доказано, что религія вообще не можетъ быть понимаема въ смыслѣ „исчадія страха“ предъ грозными и разрушительными силами и явленіями внѣшней природы и что слѣдовательно съ натуралистической точки зрѣнія необъяснимо происхожденіе и тѣхъ религій, отъ которыхъ будто бы находится въ генетической зависимости христіанство?

III. Въ натуралистической гипотезѣ о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ есть, наконецъ, еще одинъ и при томъ—существенно важный пунктъ, который не можетъ быть обойденъ молчаніемъ при критическомъ разсмотрѣніи этой гипотезы. Какъ мы сказали выше, по мнѣнію защитниковъ натуралистической гипотезы, человѣкъ обратился къ окружающей его природѣ и сталъ боготворить ее и ея явленія или силы вслѣдствіе прирожденнаго ему стремленія къ познанію или—что то же—къ отыскиванію причинъ тѣхъ явленій въ жизни внѣшней природы, которыя производятъ на него болѣе или менѣе сильное впечатлѣніе. Здѣсь, очевидно, коренной источникъ религіозныхъ стремленій отождествляется съ источникомъ человѣческаго знанія, религіозная способность человѣка съ способностію познавательною. Этотъ пунктъ, повторяемъ,—очень важный. Нѣкоторые мыслители, какъ, напр., гегельянцы и позитивисты полагаютъ его въ основаніе своихъ воззрѣній вообще на самую сущность религіи; а потому

онъ требуетъ особаго разсмотрѣнія. Мы съ нимъ неизбежно встрѣтимся еще при изложеніи философскихъ ученій о сущности религіи, предложенныхъ Гегелемъ и Огюстомъ Контомъ. А здѣсь замѣтимъ лишь кратко, что изъ стремленія человѣка отыскивать причины тѣхъ или другихъ явленій въ жизни внѣшней природы нельзя разрѣшить вопроса о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ. Совершенно справедливо, что, подчиняясь логическому закону „достаточнаго основанія“, присущему человѣческому духу, каждый человѣкъ, остановивъ свое вниманіе на томъ или другомъ явленіи, вынужденъ отыскивать его причину и такимъ образомъ, восходя отъ одной причины къ другой, послѣдовательно долженъ прійти къ мысли о существованіи первопричины всего сущаго. На этомъ, между прочимъ, основывается возможность такъ называемаго *естественнаго богопознанія*; въ частности такимъ путемъ ведетъ человѣка къ признанію бытія Божія космологическое доказательство. Это—путь, которымъ шли великіе языческіе мыслители: Сократъ, Платонъ, Аристотель, Секстъ Эмпирикъ, Цицеронъ, Сенека, Плутархъ Херонейскій и др., отвергшіе народный политеизмъ и достигшіе возможнаго для человѣка, безъ особеннаго сверхъестественнаго откровенія, понятія о единомъ Богѣ и Его свойствахъ. Но можемъ ли мы утверждать, что указанные мыслители путемъ логическихъ выводовъ и наблюденія создали самую идю Божества? Нѣтъ; они только очистили эту идею отъ несвойственныхъ ей наслоеній грубаго политеизма народной религіи. Логическій законъ достаточнаго основанія или—какъ выражались еще средне-вѣковые схоластики—естественный путь богопознанія—*via causalitatis*—ведетъ человѣка къ признанію вообще первопричины всего существующаго. Но уже Кантъ замѣтилъ, что такой раціональный путь познанія (космологическое доказательство) не принуждаетъ непременно заключать, что эта первопричина всего существующаго есть именно Богъ, какъ существо личное, премудрое, всеблагое, всевѣдующее. Всѣ пантеисты и всѣ матеріалисты также шли въ своихъ изслѣдованіяхъ этимъ *путемъ причинности* и признали несомнѣннымъ бытіе первопричины; но такую первопричиною они называли матерію или какое либо безличное, пантеистическое начало,—и отрицали бытіе личнаго живаго Бога... Ясно, что въ

самомъ присущемъ человѣку стремленіи къ познанію перво-причины всего существующаго еще нельзя видѣть источникъ вѣры въ бытіе Божіе, а слѣдовательно нельзя имъ объяснять и происхожденіе религіи въ родѣ человѣческомъ.

Другой путь *естественнаго богопознанія* идетъ отъ разсмотрѣнія свойствъ творенія или—вѣриѣ—отъ цѣлесообразнаго устройства міра къ признанію бытія. Творца. На этотъ путь часто указываютъ и Божественное Откровеніе, и христіанскіе писатели, и благоразумные философскіе мыслители. Такъ у Лактанція мы читаемъ ¹⁾. „Мы видимъ, что нѣтъ ничего въ мірѣ, что не было бы произведеніемъ верховнаго разума. А какъ этотъ разумъ превышаетъ ума человѣческаго; то чему мы можемъ его приписать съ большимъ благоразуміемъ, какъ не Божественному Провидѣнію?.. Неужели мы скажемъ, что естественный образъ человѣка есть произведеніе искусства, и что самъ человѣкъ есть не что иное, какъ дѣйствіе случая и какъ случайное скопленіе какихъ-то мелкихъ частей? Какое сравненіе можетъ быть между произведеніемъ скульптора представляющимъ человѣка, и между настоящимъ человѣкомъ? Способность художника не простирается до того, чтобъ онъ могъ дать чувство своему творенію. Онъ не можетъ придать ему ни зрѣнія, ни слуха, ни обонянія, ни чудеснаго дѣйствія органовъ, являющихся наружу или скрытыхъ и внутреннихъ. Спрашиваю: какой художникъ могъ составить сердце человѣка, сообщить ему даръ слова и внушить ему мудрость? Въ комъ есть какой либо смыслъ, тотъ повѣритъ ли, чтобы скопленіе атомовъ могло произвести то, чего не можетъ произвести человѣкъ со всею своею мудростію? Вотъ въ какія мечты впали философы, отказываясь предоставить Богу славу творенія міра и управленія его... Смотри на чудныя произведенія природы, кто можетъ представить себѣ, чтобы они сотворены были безъ причины, безъ мудрости и безъ Провидѣнія и чтобъ они были не что иное, какъ скопище непримѣтныхъ и недѣлимыхъ частицъ?.. Если природа сотворила міръ; то надобно, чтобы для сотворенія его она употребила совѣтъ и разумъ; ибо для сдѣланія чего-либо надобно имѣть вѣдѣніе о

¹⁾ De ira Dei, 10.

томъ и волю къ тому. Если природа не имѣеть ни вида, ни чувства; то какъ могла она сотворить существа со столь чуднымъ видомъ и со столь живымъ чувствомъ? Кто въ состояніи сказать утвердительно, чтобы природа безъ познанія, безъ искусства, безъ умѣнія, по одному только случаю могла произвести или тѣла животныхъ, которыхъ составъ столь утонченъ и удивителенъ, или небо, котораго расположеніе столь мудро соразмѣрено съ нуждами человѣка? Хризиппъ говорить: если что либо существуетъ такое, чего человѣкъ не можетъ сдѣлать со всѣмъ своимъ разумомъ; то надобно, чтобы эта вещь была больше, сильнѣе и разумнѣе, нежели человѣкъ. Человѣкъ не могъ сотворить ни неба, ни звѣздъ. Слѣдовательно, Тотъ, кто сотворилъ ихъ, долженъ превосходить человѣка въ умѣнн, въ изобрѣтенн, въ благоразуміи и въ могуществѣ. Такимъ существомъ можетъ быть только Богъ и никто другой“. Конечно, съ *Лактанціемъ* нельзя не согласиться: всякій благоразумный человѣкъ долженъ признать Бога первопричиною всего существующаго, потому что, какъ замѣтилъ уже *Тренделенбургъ*, „Безконечное является намъ въ конечномъ, какъ въ зеркалѣ“, потому что премудрость Божія ясно отражается въ цѣлесообразно устроенномъ мірѣ, но такое признаніе опять таки вызывается не путемъ рациональнаго умозаключенія, а лишь тѣмъ, что познающему уму человѣка предносится уже напередъ присущая ему идея Божества. Человѣкъ, у котораго эта идея затемнена, *не захочетъ* видѣть въ мірѣ и его цѣлесообразнаго устройства.

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

ОЧЕРКИ ИЗЪ ЖИЗНИ ХРИСТА СПАСИТЕЛЯ.¹⁾

I.

„ПРЕДАНІЯ СТАРЦЕВЪ“.

(Козни фарисеевъ относительно очищенія. Ученіе Господа объ этомъ предметѣ. Преданія относительно „омовенія рукъ“ и „обѣтовъ“).

(Матѣ. XV, 1—20; Марк. VII, 1—23).

Съ внезапнымъ удаленіемъ Иисуса Христа изъ Капернаума вполне согласуется обстоятельство, что, совсѣмъ не найдя спокойствія и уединенія въ Вивсаидѣ (къ востоку отъ Иордана), по причинѣ собранія около Него еще большей толпы, чѣмъ когда либо, которая охотно хотѣла объявить его царемъ, онъ благоволилъ немедленно возвратиться на западный берегъ съ цѣлію найти тамъ болѣе спокойное для себя убѣжище, даже хотя бы въ странахъ Тирскихъ и Сидонскихъ (Матѣ. XV. 21). По словамъ евангелиста Марка (Марк. VI. 45) учитель велѣлъ ученикамъ плыть въ другую Вивсаиду, или „рыбачій городъ“, на западномъ берегу озера (Іоанн. XII. 21). Если обратить вниманіе на то, что подобное же названіе городовъ часто встрѣчается и въ Британіи²⁾ и что рыболовство

¹⁾ Предлагаемые нами очерки заимствованы изъ книги д-ра А. Эдершейма: *The Life and Times of Jesus the Messiah* 7-е изд., Лондонъ, 1892, т. II-й. I-й томъ (Жизнь и время Иисуса Мессіи) вышелъ на русскомъ языкѣ отдѣльнымъ изданіемъ (Москва, 1900 г.).

²⁾ Я насчиталъ въ Англіи двѣнадцать мѣстечекъ съ названіями, которыя могли бы быть свободно переданы словомъ „Вивсаида“. Не говорю о многихъ пригородахъ и городскихъ кварталахъ, носившихъ такое же названіе. Всѣ мѣста впрочемъ едва ли мною были сосчитаны.

было главнымъ промысломъ на берегахъ Галилейскаго озера, то намъ не представится повода удивляться, что близь озера Галилейскаго была не одна Виесаида, или „рыбачій городъ“. Не покажется страннымъ и то, что мѣстоположеніе города сдѣлалось теперь неизвѣстнымъ,—такъ какъ онъ ничѣмъ не былъ замѣчательнъ, кромѣ своей рыбной ловли. По свидѣтельству Іосифа и раввиновъ, берегъ Геннисаретскаго озера былъ густо усѣянъ маленькими городками, деревнями, поселками, которые всѣ исчезли, не оставивъ по себѣ и слѣда. Развалины городовъ здѣсь мало замѣтны и незначительны. Впрочемъ, намъ можно рискнуть сдѣлать одну географическую догадку. Изъ факта, что евангелистъ Маркъ (Марк. VI. 45) упоминаетъ о Виесаидѣ, а св. Іоаннъ (Іоанн. VI. 17) о Капернаумѣ, можно заключить, что Виесаида была рыбнымъ кварталомъ Капернаума или находилась съ нимъ въ близкой связи,—именно такъ, какъ въ Англіи „рыбачій городокъ“ часто примыкаетъ къ болѣе значительнымъ городамъ. Съ такой догадкой можетъ согласоваться обстоятельство, что никакихъ слѣдовъ древней гавани не было открыто около Телль—Хума, древняго Капернаума ¹⁾. Далѣе, та-же догадка объяснить, почему Петръ и Андрей, которые по словамъ евангелиста Іоанна (Іоан. I. 41; XII. 21) были изъ Виесаиды, называются евангелистомъ Маркомъ (Марк. I. 29) жителями Капернаума. Заслуживаетъ также замѣчанія, что домъ ап. Петра, по словамъ евангелиста Марка, близко знавшаго его, былъ въ Капернаумѣ; между тѣмъ какъ евангелистъ Іоаннъ, бывшій согражданиномъ ап. Петра, говоритъ, что онъ жилъ въ Виесаидѣ. Оба евангелиста различно указываютъ направленіе плаванія въ лодкѣ. Это также даетъ поводъ заключить, что въ пѣкоторомъ смыслѣ или названія мѣстностей, гдѣ жили рыбаки, мѣнялись, или, лучше, что Виесаида была „рыбачимъ пригородомъ“ Капернаума ²⁾.

Поверхностный читатель можетъ возразить, что при тогдашнихъ обстоятельствахъ едва ли можно было бы ожидать

¹⁾ Ср. Baedeker (Socin) Paläst., стр. 270.

²⁾ Нельзя ли на основанія этой связи Капернаума и Виесаиды объяснить и упоминаніе о послѣдней, какъ объ одномъ изъ мѣстъ, гдѣ было совершено Христомъ такъ много чудесъ (Матѣ. XI, 21; Лук. X, 13)?

немедленнаго возвращенія Христа и его учениковъ въ мѣстность, ближайшую къ Капернауму, если только не въ самый этотъ городъ. Но болѣе полныя свѣдѣнія объ обстоятельствахъ не только превратятъ эту мнимую трудность, какъ это и часто бываетъ, въ весьма убѣдительное доказательство событій, но и послужатъ къ раскрытію нѣсколькихъ, глубоко интересныхъ подробностей. Замѣчаніе, что (по крайней мѣрѣ) заключительная часть рѣчи Христа, тотчасъ по возвращеніи въ Капернаумъ, была произнесена въ „синагогѣ“ (Іоан. VI. 59) повидимому даетъ намъ возможность не только опредѣлить мѣсто, гдѣ была произнесена рѣчь, но и точную послѣдовательность событій. Если рѣчь Христа была сказана „въ синагогѣ“¹⁾, то это было вѣроятно (какъ покажемъ ниже) въ іудейскую субботу. Отсчитывая дни назадъ, приходимъ къ заключенію, что Іисусъ Христосъ съ своими учениками оставилъ Капернаумъ и отправился въ Вивсаиду Юлію въ четвергъ; что чудесное насыщеніе пяти тысячъ было въ четвергъ же вечеромъ; отправленіе учениковъ на другую сторону озера и хожденіе Христа по водамъ, а равно и обнаруженіе Петромъ своей недостаточной вѣры—въ ночь съ четверга на пятницу; путешествіе народа въ Капернаумъ съ цѣлію отыскать Іисуса Христа (Іоан. VI, 22—24) и всѣ событія, которыя затѣмъ слѣдовали,—въ пятницу; и что наконецъ послѣднія рѣчи Христа въ Капернаумѣ и въ синагогѣ произнесены были въ субботу.

Два вывода можно сдѣлать изъ такого хронологическаго распорядка событій. Во первыхъ, когда Господь возвращался утромъ въ пятницу съ восточнаго берега, желая найти себѣ спокойствіе и уединеніе, то это было незадолго до наступленія іудейской субботы, и онъ былъ почти вынужденъ возвратиться въ Капернаумъ, чтобы провести тамъ святой день предъ Своимъ дальнѣйшимъ путешествіемъ „въ страны Тирскія и Сидонскія“. А въ субботу Ему не было надобности опасаться чего-либо ни со стороны Ирода Антипы, ни со стороны фарисеевъ. Такимъ образомъ внезапное возвращеніе Спасителя въ Капернаумъ, не представляя въ себѣ никакихъ экзегетическихъ трудностей, служитъ только подтвер-

¹⁾ Въ подлинникѣ члена нѣтъ.

жденіемъ прежняго разсказа. Далѣе, мы не можемъ не усматривать особеннаго соотношенія датъ. Замѣтите: чудесное преломленіе хлѣба въ Вивсаидѣ было въ четвергъ вечеромъ,—преломленіе хлѣба на тайной вечери было также въ четвергъ вечеромъ. Попытка провозгласить Христа царемъ и преданіе на смерть, смѣлыя увѣренія Петра и паденіе его вѣры—все это совершилось въ ночь съ четверга на пятницу; и наконецъ совершилось хожденіе Христа по яростнымъ и бурнымъ волнамъ, утишеніе бури, приведеніе лодки, въ которой сидѣли ученики, въ безопасности къ берегу,—и Его побѣда и торжество надъ смертію и лицомъ, имѣющимъ власть смерти.

Тутъ, конечно, не одни только простыя совпаденія; и въ этомъ смыслѣ пастоящему разсказу можно придавать и символическое значеніе. Мы читаемъ, что Христосъ повелѣлъ Своимъ ученикамъ плыть въ Вивсаиду, „рыбачій городъ“, около Капернаума. На основаніи употребленныхъ въ евангеліи выраженій заключаемъ (Марк. VI. 53), что лодка, въ которой сидѣли ученики, была отнесена съ своего пути, вѣроятно вѣтромъ, и причалила къ берегу не тамъ, гдѣ предполагали ученики, а у Геннисарета. Не можетъ быть сомнѣнія, что подъ этимъ названіемъ разумѣется „равнина Геннисаретская“, богатство и красоту которой Иосифъ (Bell. jud. III. 10. 7, 8) и раввины (Пес. 8 b; Мег. 6 a; Бер. Р. 98) изображаютъ съ такимъ восхищеніемъ. До настоящаго времени она представляется прекраснѣйшимъ мѣстомъ въ этой благодатной странѣ. Путешествуя къ сѣверу отъ Тиверіады по берегу озера, мы проходимъ, на протяженіи около пяти или шести миль, по узкой полосѣ земли, загороженной горами, и затѣмъ достигаемъ мѣстожительства Магдалины, древней Магдалы (современной *Медждель*). Прямо противъ насъ, по другую сторону озера, находится *Керса* (Гераса), мѣсто совершенія великаго чуда. По выходѣ изъ Магдалы видимъ, что горы отступаютъ отъ берега и ограничиваютъ равнину, имѣющую видъ амфитеатра, шириною болѣе мили, а длиною въ четыре или пять миль. Это и есть „земля Геннисаретская“ (*эль Гувейрг*). Мы проходимъ чрезъ „Долину голубей“, которая пересѣкаетъ землю Геннисаретскую на разстояніи около мили къ сѣверу отъ Магдалы, и продолжаемъ наше путешествіе по хорошо орошенной равни-

нѣ, пока, послѣ путешествія, продолжавшагося нѣсколько больше часа, не достигнемъ до ея сѣверной границы, немного дальше *Ханъ-Мини*. Последняя, согласно съ преданіемъ, считалась нѣкоторыми Виесаидой ¹⁾. Но положеніе Ханъ-Мини представляется слишкомъ удаленнымъ отъ озера и къ югу отъ Капернаума, чтобы отвѣчать требованіямъ евангельскаго разсказа.

Какъ только хорошо знакомая лодка, въ которой были Иисусъ Христосъ и Его ученики, причалила къ песчаной набережной въ раннее утро пятницы, тотчасъ о прибытіи Христа сдѣлалось извѣстно во всей этой мѣстности, тѣмъ болѣе, что лодочники могли быстро распространить тамъ свѣдѣнія о чудесныхъ событіяхъ предшествующихъ вечера и ночи. Съ быстротою, обычною на востокѣ, разнеслись вѣсти о событіяхъ, и изъ всѣхъ окрестностей были принесены больные на одрахъ, хотя бы только для прикосновенія къ краю одежды Спасителя. Такое прикосновеніе, если бы оно и было слѣдствіемъ даже несовершенной вѣры, не оказывалось все таки напраснымъ, потому что тотъ, къ чьей одеждѣ прикасались больные, былъ Богочеловѣкъ, Побѣдитель смерти и Источникъ всякой жизни. Такъ было на томъ мѣстѣ, гдѣ Онъ вышелъ на берегъ, и на всемъ пути Его до Виесаиды и Капернаума (Матѳ. XIV. 34—36; Марк. VI. 53—56) ²⁾.

Въ томъ, что совершилось затѣмъ, мы можемъ опять наблюдать послѣдовательность, хотя точное опредѣленіе порядка совершенія событій и затруднительно. Такъ, намъ ясно сообщается (Іоанн. VI. 22—25), что люди, „стоявшіе по другую сторону озера“, „пришли въ Капернаумъ“ „на другой день“ послѣ чудеснаго насыщенія и что одна изъ послѣдовавшихъ затѣмъ рѣчей Спасителя, сохранившаяся до насъ, была произнесена „въ синагогѣ“ ст. 29. А это могло быть только или въ субботу или же въ праздничный день (въ настоящемъ случаѣ въ пасху) (Іоанн. VI. 4). Отсюда слѣдуетъ, что во всякомъ случаѣ одинъ день долженъ былъ пройти между прибы-

¹⁾ *Baedeker (Socin)* сгруппировалъ доказательства противъ отождествленія *Ханъ-Мини* съ самимъ Капернаумомъ.

²⁾ *Mr. Brown Mc Clellan (N. T., т. I, стр. 570)* полагаетъ, что въ это время и пасха и пятидесятница миновали. Основанія для такого предположенія мнѣ неизвѣстны. Въ рѣчи ев. Марка VI, 56 можно подразумѣвать, что одинаковыя событія совершались болѣе, чѣмъ одинъ разъ.

тіемъ народа въ Капернаумъ и рѣчью въ синагогѣ. Далѣе, почти невозможно думать, чтобы Христось произнесъ рѣчь въ синагогѣ въ самый день пасхи (15 нисана) ¹⁾. Потому что множество людей не могло оставить своихъ домовъ и праздничныхъ приготовленій наканунѣ пасхи (14 нисана); не говоримъ уже о томъ, что въ Галилеѣ, въ отличіе отъ Іудеи, всякій трудъ наканунѣ пасхи, включая сюда конечно и путешествіе чрезъ озеро, былъ запрещенъ (Пес. 55 а). Подобнымъ же образомъ почти невозможно думать, чтобы множество богомольцевъ на праздникъ могло собраться вечеромъ наканунѣ 14 нисана въ мѣстности, весьма удаленной отъ Іерусалима, какъ Виесаида Юлія, совсѣмъ не имѣя возможности послѣ этого дойти во время до города и храма и принять участіе въ праздничныхъ торжествахъ. Поэтому остается только предположить, что служба въ синагогѣ, во время которой проповѣдывалъ Христось, была обыкновенною субботнею службой; и что толпа прибыла въ Капернаумъ въ пятницу послѣ полудня.

Далѣе, судя по мѣсту, которое занимаетъ рассказъ въ евангеліяхъ Маттея и Марка, равно какъ и на основаніи нѣкоторой внутренней очевидности этого рассказа, кажется, трудно сомнѣваться въ томъ, чтобы упрекъ со стороны фарисеевъ и книжниковъ по поводу „неумытыхъ рукъ“ (Матѣ. XV. 1; Марк. VII. 1) не былъ сдѣланъ тотчасъ же послѣ чудеснаго насыщенія и ночи чудесъ. Мы не можемъ, впрочемъ, опредѣлить съ полною увѣренностію, что чему предшествовало: рѣчь ли въ Капернаумѣ (Іоанн. VI. 59) или обличеніе фарисеевъ (Матѣ. XV. 1 etc). По нѣкоторымъ причинамъ мы все-таки склонны думать, что обличеніе предшествовало рѣчи Христа. Не входя въ подробное разсужденіе объ этомъ предметѣ, скажемъ, что простое чтеніе обоихъ отдѣловъ заставляетъ насъ инстинктивно заключить, что за такую рѣчью не могло слѣдовать рассказанныхъ въ евангеліяхъ козней фарисеевъ и обличенія ихъ; но представляется естественнымъ, если обличеніе повело къ тому, что „фарисси соблазнились“ и нѣкоторые, принадлежавшіе къ внѣшнему кругу учениковъ (Матѣ. XV. 12—14) Христа, повидимому оставили Его. За этимъ должно

¹⁾ Это мнѣніе предложено Wieseler'омъ въ Chronol. Synopse, стр. 276, 290.

было слѣдовать положительное ученіе, изложенное въ рѣчи Спасителя, послѣ которой, въ свою очередь, совершилось возвращеніе ко Христу многихъ, принадлежавшихъ къ внутреннему кругу учениковъ (Іоанн. VI. 60—66).

Обративъ вниманіе на эти обстоятельства, рѣшаемся предложить слѣдующій распорядокъ событій. Рано утромъ въ пятицу лодка съ Иисусомъ Христомъ и Его учениками причалила къ песчаному берегу равнины Геннисаретской. Когда распространились вѣсти объ Его прибытіи и о чудесахъ, которыхъ народъ только что былъ свидѣтелемъ, то около Христа собрался народъ изъ сосѣднихъ городовъ и деревень и принесъ больныхъ для прикосновенія къ Нему и исцѣленія. Такъ прошла большая часть дня. Между тѣмъ, пока Христосъ и Его ученики двигались по пути, насколько позволяла имъ собравшаяся толпа, въ Капернаумѣ получены были извѣстія о всемъ происшедшемъ. Это тотчасъ же заставило появиться „іерусалимскихъ фарисеевъ и книжниковъ“, прибывшихъ съ цѣлію наблюдать за Спасителемъ и, если возможно, содѣйствовать Его смерти. По нашему мнѣнію, они встрѣтили Господа и Его учениковъ на ихъ пути въ Капернаумъ. Можетъ быть это было въ то время, когда они остановились на пути, и всѣ ученики, или по крайней мѣрѣ нѣкоторые изъ нихъ, принимали какую нибудь пищу,—можетъ быть какой нибудь хлѣбъ, освященный въ предыдущій вечеръ. Обличеніе Христомъ книжниковъ и фарисеевъ произнесено было во время пути; затѣмъ Христосъ могъ, не только для наученія, но и для цѣлей, о которыхъ скоро будетъ сказано, обратиться къ народу (Матѣ. XV. 10; Марк. VII. 14, 15); затѣмъ могло послѣдовать замѣчаніе учениковъ по поводу обличенія, сказаннаго Господомъ; это было вѣроятно также въ то время, когда они опять находились на пути (Матѣ. XV. 12—14); и наконецъ окончательное объясненіе Христа было сказано, когда они вошли въ домъ въ Капернаумѣ (Матѣ. XV. 15—20; Марк. VII. 17—23). По всей вѣроятности и часть того, о чемъ рассказывается у Іоанн. VI, 24 и проч., случилось около того же самаго времени; остальное въ субботу, которая слѣдовала за тѣмъ.

Хотя хитрыя заявленія іерусалимскихъ книжниковъ и могли быть вызваны тѣмъ, что они видѣли кого либо изъ учениковъ

Спасителя вкушающимъ пищу безъ предварительнаго омовенія рукъ, мы не можемъ все-таки освободиться отъ впечатлѣнія, что книжники имѣли въ виду и чудесное насыщеніе хлѣбами въ предшествующій вечеръ, когда тысячи народа сѣли вкушать пищу безъ предварительнаго соблюденія этого установленнаго раввинами правила. Ни въ томъ, ни въ другомъ случаѣ Учитель не обратилъ на омовеніе рукъ вниманія. Онъ былъ поэтому виновенъ, какъ соучастникъ въ произведенномъ соблазнѣ. Вотъ все, что книжники и фарисеи могли видѣть въ совершенномъ Христомъ чудѣ насыщенія толпы: при его совершеніи не былъ соблюденъ законъ. Какъ это ни странно, однако въ минувшей исторіи Церкви, а можетъ быть и теперь, нѣкоторые люди только это именно видѣли и видятъ въ чудесной дѣятельности Христа. Можетъ быть намъ не слѣдуетъ и удивляться, что чудо не произвело на книжниковъ болѣе глубокаго впечатлѣнія, потому что даже ученики „не вразумились чудомъ о хлѣбахъ“, хотя и объясняли его способомъ, который имъ представлялся наиболѣе вѣроятнымъ. Но съ другой стороны возраженіе книжниковъ не было только одной и хитрой каверзой. Въ дѣйствительности оно было однимъ изъ трехъ главныхъ обвиненій, взведенныхъ ими на Иисуса Христа, которыя заставили ихъ стремиться къ Его гибели.

Они объяснили чудеса Христовы силою сатаны, спеціальнымъ представителемъ котораго, какъ бы его воплощеніемъ, согласно съ ихъ воззрѣніями, былъ Спаситель. Это могло не только превратить апологетическое значеніе совершенныхъ Христомъ знаменій въ аргументъ противъ Него, но и оправдать сопротивленіе фарисеевъ Его заявленіямъ о Своихъ достоинствахъ. Второе обвиненіе противъ Спасителя заключалось въ томъ, что Онъ „не отъ Бога“, что Онъ „грѣшникъ“. (Іоанн. IX. 16, 24). Если бы это можно было доказать, то отсюда слѣдовало бы, что Онъ былъ не Мессіей, а обманщикомъ, который вводилъ въ заблужденіе народъ и котораго спнедріонъ обязанъ былъ изобличить и взять подъ стражу. Книжники могли имѣть убѣжденіе, что этого возможно было достигнуть при помощи выясненія обстоятельства, что Онъ побуждалъ другихъ нарушать традиціонный законъ и Самъ нарушалъ его; это послѣдніе, согласно съ основными принципами,

принятыми у книжниковъ и фарисеевъ, было болѣе важнымъ преступленіемъ, чѣмъ нарушеніе откровеннаго закона Моисея. Третье и послѣднее обвиненіе противъ Спасителя, которое окончательно опредѣлило дѣйствія іудейскаго совѣта, могло быть сдѣлано только въ концѣ Его служенія. Обвиненіе это можно формулировать соотвѣтственно взглядамъ или фарисеевъ или саддукеевъ. Для первыхъ преступленіе Іисуса Христа могло состоять въ богохульномъ притязаніи на равенство съ Богомъ, въ наименованіи Себя истиннымъ Сыномъ живущаго Бога. Для саддукеевъ преступленіе Спасителя могло представляться стремленіемъ опаснаго энтузіаста взволновать народъ, и при томъ опаснаго тѣмъ болѣе, чѣмъ болѣе Онъ былъ честенъ и самообольщенъ. Его дѣятельность (по ихъ мнѣнію), походила на дѣятельность одного изъ тѣхъ ложныхъ мессій, которые вводили въ заблужденіе невѣжественный, суетвѣрный и вспыльчивый народъ. Производимое Христомъ волненіе, если ему не противодѣйствовать, могло бы окончиться преслѣдованіемъ и страшнымъ мщеніемъ со стороны римлянъ и утратою послѣднихъ остатковъ національной независимости. На каждое изъ этихъ трехъ обвиненій, начало или зарожденіе которыхъ мы теперь наблюдаемъ, былъ только (съ тогдашней точки зрѣнія) одинъ отвѣтъ: вѣра въ Его Лицо. И въ наше время эта вѣра также служитъ окончательнымъ отвѣтомъ на всѣ недоумѣнія и возраженія. Къ этой-то вѣрѣ Іисусъ Христосъ теперь и приглашаетъ своихъ учениковъ, пока, вполне выразившись въ исповѣданіи Петра, она не сдѣлалась тѣмъ, чѣмъ и всегда оказывалась съ тѣхъ поръ, скалою, на которой построена была церковь и которую не одолѣютъ врата адава.

Чтобы поддержать второе изъ указанныхъ обвиненій, книжники порицали теперь Христа за то, что онъ позволилъ своимъ ученикамъ ѣсть безъ предварительнаго омовенія, или, — какъ выражается евангелистъ Маркъ, съ живописною точностію изображая въ своей рѣчи, какъ увидимъ, и происхожденіе обычая, — ѣсть „обыкновенными руками“! ¹⁾ Еще разъ отмѣтимъ

¹⁾ Выраженіе это вполне соотвѣтствуетъ еврейскому термину. Не смотря на возраженіе ученаго епископа *Hanegerb'a* (*Relig. Alterth.*, стр. 475, прим. 238), я полагаю, что это выраженіе соотвѣтствуетъ латинскому *profanus*, въ смыслѣ „обыкновеннаго“, „неосвященнаго“.

обстоятельство, какъ подробно были знакомы евангелисты съ іудейскимъ закономъ и практикой. Это лучше всего обнаружится изъ краткаго изложенія „преданія старцевъ“ ¹⁾. Такое изложеніе нужно тѣмъ болѣе, что важныя разногласія относительно даннаго преданія преобладаютъ даже между учеными іудейскими авторитетами, обязанныя вѣроятно своимъ происхожденіемъ тому, что краткій трактатъ въ мишнѣ, посвященный данному предмету ²⁾, не имѣетъ гемары, и много говоритъ о другихъ предметахъ. Прежде всего мы имѣемъ подтвержденіе евангельскаго разсказа въ томъ, что указанная практика ясно признается въ немъ не закономъ Моисея, а „преданіемъ старцевъ“ ³⁾. И однако, можетъ быть по этому самому, она съ такою строгостію вмѣнялась въ обязанность, что пренебрегать ею значило дѣлаться виновнымъ въ грубомъ плотскомъ оскверненіи. Пренебреженіе омовеніемъ рукъ могло приводить къ временному разоренію (Соп. 4 *b*) или по крайней мѣрѣ къ бѣдности (Шабб. 62 *b*), хлѣбъ, который вкушался неумытыми руками, былъ какъ бы грязью (Соп. 4 *b*), одинъ раввинъ, пренебрегавшій этою заповѣдію, былъ похороненъ въ отлученіи (Эдуй V. 6; Бер. 19 *a*), такимъ образомъ, съ раввинской точки зрѣнія, обвиненіе выставленное книжниками противъ учениковъ, совсѣмъ не будучи преувеличеннымъ, передано евангелистами въ весьма умѣренныхъ выраженіяхъ. Дѣйствительно, хотя омовеніе рукъ и было въ теченіе нѣкотораго времени одною изъ примѣтъ фарисея, однако въ позднѣйшій періодъ

¹⁾ Самый полный и общедоступный отчетъ объ этомъ предметѣ съ примѣчаніяхъ изъ *Porta ovis* (стр. 350—402) *Rosock'a*, хотя это сочиненіе и запутано, не вполнѣ точно и основано преимущественно на позднѣйшихъ іудейскихъ авторитетахъ. *Spencer* (*De Leg. Hebr.*, стр. 1175—1179) прибавляетъ сюда только ссылки на сходные языческіе обычаи. *Goodwin* даже послѣ ревизіи *Hottinger'a* (стр. 182—188) въ этомъ случаѣ ниже *Rosock'a*. *Buxtorf* (*Synag.*, стр. 179—184) указываетъ преимущественно на іудейскія легенды, пригодныя для иллюстраціи; *Otho* (*Lex Rabbi.*, стр. 335, 336) приводитъ выдержки изъ своихъ предшественниковъ, но безъ особенной пользы. Раввинскія замѣтки у *Lichtfoot'a*, *Wünsche*, *Schöttgen'a*, *Wetstein'a* не даютъ яснаго отчета. Библейскіе словари или молчатъ или (какъ словарь *Герцога*) даютъ очень скудные свѣдѣнія. Другіе отчеты, къ сожалѣнію, отличаются большими неточностями.

²⁾ *Идаимъ*, въ четырехъ главахъ, которыя однако касаются и другихъ предметовъ, и особенно каноническаго достоинства нѣкоторыхъ частей Ветхаго Завета.

³⁾ Мы ссылаемся здѣсь вообще на Хулл. 105 *a*, *b*, 106 *a*.

оно стало отличительною примѣтою и всякаго іудея (Хулл. 106 а; Бемидб. Р. 20, изд. Варш., стр. 81 б) ¹⁾.

Нѣсколько труднѣе объяснить происхожденіе обычая. Повидимому онъ впервые установленъ былъ съ цѣлію воспрепятствовать вкушенію священныхъ жертвъ въ нечистотѣ. Какъ только обычай сдѣлался преданіемъ старцевъ, то это явилось конечно достаточною причиною, чтобы его исполняли (Хулл. 106 а). Скоро начали искать для него основаній и въ священномъ писаніи. Нѣкоторые основывали обычай на первоначальномъ установленіи очищенія въ книгѣ Левитъ, XV, 11 (Хулл. 106 а); другіе отыскивали заповѣдь умываться предъ вкушеніемъ пищи въ словахъ „освящайтесь“ (Лев. XI, 44); въ словахъ же „будьте святы“—заповѣдь умываться послѣ вкушенія пищи; а послѣднее предложеніе: „Я Господь Богъ вашъ“ считалось заповѣдію „приносить благодареніе при вкушеніи пищи“ (Бер. 53 б, конецъ). Скоро начали омываться не только предъ вкушеніемъ пищи, но и послѣ него. Но первое омовеніе, впрочемъ, только одно считалось „заповѣдію“ (*Миша*), а второе только „обязанностію“ (*Хоба*), происхожденіе которой нѣкоторые объясняли санитарными причинами, такъ какъ на пальцахъ могло оставаться то, что вредно для глазъ (Эруб. 17 б, Хулл. 105 б) ²⁾; поэтому во время войны солдаты могли по роду своихъ обязанностей не совершать омовеній предъ вкушеніемъ пищи; но должны были тщательно омываться послѣ ѣды. Мало по малу наиболѣе строгіе начали совершать и сверхдолжныя омовенія. Но они объявлены были вполне добровольными (Хулл. 105 а, б). Омовеніе предъ вкушеніемъ пищи, какъ думали нѣкоторые, указано въ талмудическихъ писаніяхъ выраженіемъ „первыя воды“ (*маимъ ришонимъ*), между тѣмъ какъ такъ называемое „второе“ (*шенимъ*) или „другое“, „послѣднее“, или „послѣднія воды“ (*маимъ ахаронимъ*) предположительно представляли омовеніе послѣ вкушенія пищи.

Но существуетъ и другая, болѣе важная сторона дѣла, которая приводитъ насъ къ описанію самаго обряда. Отличи-

¹⁾ Много примѣрныхъ исторій рассказываетъ о важности этого обычая съ одной стороны, и объ опасности пренебреженія имъ съ другой. Намъ нѣтъ надобности загромождать свои страницы подобными легендами.

²⁾ Въ особенности упоминается объ опасности отъ „Содомской соли“.

тельное названіе (*нетилатъ ядаимъ*) ¹⁾ означаетъ буквально: подниманіе рукъ; между тѣмъ какъ для обозначенія омовенія предъ ѣдой употребляется еще терминъ *меш* или *меша* (Хулл. 107 а и б) буквально означающій „тереть“. Оба термина указываютъ на способъ совершенія обряда. Первый вопросъ въ настоящемъ случаѣ заключался въ томъ, что предстояло ѣсть, „вторую десятину“, приготовленные начатки терума, даже обыкновенную пищу хуллинъ,—или же „святую“, т. е. жертвенную пищу. Въ послѣднемъ случаѣ предписывалось полное погруженіе рукъ („крещеніе“, тебиллатъ ядаимъ), а не одно только нетилатъ или „подниманіе“ (Хаг. II. 5, 6). При послѣднемъ руки обливались. Такъ какъ омовенія были часты и принимались мѣры къ тому, чтобы вода не употреблялась для какихъ либо другихъ надобностей, или чтобы въ нее не попало чего-нибудь, подкрашивавшаго ее и осквернявшаго, то для этой цѣли держались обыкновенно большіе сосуды или кувшины. Они могли выдѣлываться изъ всякаго матеріала, хотя о каменныхъ сосудахъ и упоминается предпочтительно ²⁾. Воду черпали изъ нихъ обыкновенно при помощи натла, антила или антелаія (*ἀντλαίον*), очень часто дѣлавшихся изъ стекла, вмѣстимостію (по крайней мѣрѣ) въ четверть лога (Хулл. 107 а; Баба Б. 58 б и часто). Эта мѣра равнялась 1½ „ячннымъ скорлупамъ“. Меньшаго количества воды нельзя было употреблять для обливанія. Вода выливалась на обѣ руки, которыя не были замараны предварительно ничѣмъ, напр. пескомъ, известкой и проч. Руки приподнимались такъ, чтобы вода могла стекать до запястья. Такъ дѣлалось съ цѣлью вымыть всю руку и для того, чтобы вода, оскверненная рукою, не стекала опять по пальцамъ. Подобнымъ образомъ обѣ руки терлись одна о другую (кулакомъ), при чемъ руку, которую терли, должно было напередъ обливать; въ другихъ случаяхъ руку можно было тереть о голову или даже о стѣну. Но тутъ существовалъ одинъ пунктъ, на который обращалось особенное вниманіе. При „первомъ обливаніи“,—которое одно только и требовалось первоначально, когда руки не были левитски „осквернены“,—

1) Иногда это просто обозначается терминомъ *Нетила*.

2) Этимъ и послѣдующимъ объясняется Иоанн. II, 6.

вода должна была стекать до запястья ¹⁾ (лапперекъ, или адъ гапперекъ). Если вода оставалась только близко отъ запястья (хуць лапперекъ), руки не дѣлались чистыми (Срвн. Яд. II 3; Хулл. 106 а и б). Соответственно этому слова евангелиста Марка (Марк. VII. 3) могутъ только означать, что фарисеи не вкушаютъ пищи, „если не вымоютъ своихъ рукъ до запястья“ ²⁾.

Мы уже сказали кратко о томъ, что называлось „первыми“, „вторыми“, или „другими“ водами. Но по своему первоначальному смыслу эти названія относятся кое къ чему другому, а не къ омовенію прежде или послѣ вкушенія пищи. Руки считались стягивающими левитское оскверненіе, которое въ извѣстныхъ случаяхъ могло дѣлать даже все тѣло „нечистымъ“. Если руки были „осквернены“, то требовалось два обливанія: первое, или „перья воды“ (маимъ ришонимъ) для удаленія скверни, и „второе“, или „послѣднія воды“ (маимъ меніимъ, или ахаронимъ) смываніе водъ, которыя произвели оскверненіе рукъ. Соответственно этому при обливаніи первыми водами руки подвигались и вода должна была стекать у кисти, а при вторыхъ водахъ руки опускались внизъ, чтобы вода могла стекать по суставамъ пальцевъ и оконечностямъ. Мало по малу вошло въ практику совершать два обливанія рукъ предъ вкушеніемъ *терумы* (начатковъ плодовъ въ приготовленномъ видѣ) и наконецъ даже предъ вкушеніемъ обыкновенной пищи (Худлишъ). У современныхъ евреевъ совершаются три обливанія, которыя сопровождаются особеннымъ благословеніемъ.

Такія мнѣнія объ „оскверненіи рукъ“ получили очень любопытное приложеніе на практикѣ. По одному изъ восемнадцати правилъ, которыя какъ скоро покажемъ, относятся ко времени незадолго до Христа, свитокъ пятокнижія въ храмѣ осквернялъ всякую пищу, прикасавшуюся къ нему. Показною причиною для такого опредѣленія было то, что священники имѣли

¹⁾ Словоупотребленіе въ мѣшиѣ показываетъ, что слово это имѣющее такое же неопредѣленное и широкое значеніе, какъ и *קַיִרָה*, которое есть по видимому только буквальный переводъ его, можетъ относиться только къ запястью.

²⁾ Переводъ: „мыть тщательно“ не имѣетъ никакого смысла; мыть „булакомъ“ — это не согласно съ іудейскимъ закономъ; а „до локтя“ не только противно іудейскому закону, но и, очевидно, основывается на неправильной передачѣ еврейскаго термина. Это вполне показано *Ветштейномъ* (N. T. I. стр. 385); однако его собственное объясненіе, что *קַיִרָה* означаетъ мѣру или пѣсь воды для омовенія, допустить невозможно.

обычай держать теруму (заготовленные въ прокъ начатки) близъ свитка закона, почему послѣдній и былъ поврежденъ мышью. Установленіе раввиновъ имѣло цѣлю предотвратить подобную опасность (Шабб. 14 а) ¹⁾. Чтобы усилить предосторожность, было затѣмъ возведено въ принципъ, чтобы все, что дѣлало теруму негодною, также оскверняло и руки (Яд. III 2). Отсюда Священное Писаніе оскверняло не только пищу, но и руки, къ нему прикасавшіяся, и не только въ храмѣ, но и вездѣ; при этомъ было объяснено, что подъ Священнымъ Писаніемъ подразумѣвались всѣ боговдохновенныя книги—законъ, пророки и агіографы. Это подало поводъ къ интереснымъ разсужденіямъ о томъ, слѣдуетъ ли считать Пѣснь Пѣсней, Екклесіастъ, или книгу Есѣиръ „оскверняющими руки“, т. е. частію канона. Окончательное рѣшеніе было благопріятно для этихъ книгъ: „всѣ священныя книги оскверняютъ руки; Пѣснь Пѣсней и Екклесіастъ оскверняютъ руки“ (Яд. III. 5). При составленіи этихъ выводовъ заходили весьма далеко и полагали, что даже небольшая часть писаній оскверняла руки, если только содержала восемьдесятъ пять буквъ, потому что самый маленькій отдѣлъ: (параша) въ законѣ (Числь X. 35, 36) состоялъ именно изъ такого количества буквъ. Даже было объявлено, что филиактеріи, потому что онѣ содержали части священнаго текста, самыя кожаные ремни, которыми они привязывались къ головѣ и рукѣ и даже пробѣльные края вокругъ текста Писанія въ началѣ или концѣ отдѣловъ оскверняли руки (III. 3—5 ²⁾).

Изъ этого очерка можно видѣть, какую важность придавали книжники обряду, которымъ пренебрегали ученики. Впрочемъ, въ позднѣйшій періодъ фарисеи, съ характеристическимъ остроуміемъ, нашли способъ обходить даже и такую важную

¹⁾ Въ Яд. IV. 6 фарисеи въ спорѣ съ саддукеями указываютъ по моему мнѣнію на гораздо болѣе вѣролпную причину—на желаніе предохранить Писаніе отъ общаго употребленія.

²⁾ При помощи любопытнаго обхода закона въ концѣ концовъ получилось, что Писанія повсюду оскверняютъ руки, за исключеніемъ первосвященническихъ рукъ въ храмѣ (Кел. XV, 6). Основаніемъ для этого послужило то, что наученные прежними постановленіями, раввины придумали держать теруму вдали отъ священныхъ свитковъ; въ дѣйствительности же это, какъ мнѣ кажется, случилось потому, что если бы руки священниковъ осквернялись отъ прикосновенія къ священнымъ свиткамъ, то это сдѣлалось бы причиною многочисленныхъ затрудненій.

обязанность, какъ омовеніе рукъ, предложивъ принципъ „намѣренія“, который мы могли бы назвать папскимъ (или полупапскимъ): Было постановлено, чтобы обрядъ омовенія рукъ совершаемый утромъ съ „намѣреніемъ“ придать ему значеніе для обѣдовъ цѣлаго дня (при извѣстныхъ предосторожностяхъ) оставался въ силѣ (Хулл. 106 *b*). Но во время, о которомъ пишемъ, первоначальное обрядовое установленіе отличалось совершенною повизной. Это затрогиваетъ одинъ изъ важныхъ, но также и наиболѣе запутанныхъ, вопросовъ изъ исторіи іудейской догмы. Іудейское преданіе прослѣживало существованіе заповѣди объ омовеніи рукъ предъ вкушеніемъ пищи,— по крайней мѣрѣ—жертвенныхъ приношеній,—до Соломона (Шабб. 14 *b*, конецъ), при чемъ былъ услышанъ „голосъ съ неба“ (батъ-коль), изрекавшій Притч. XXIII. 15 и XXVII. 11. Однако древнѣйшій слѣдъ этого обычая встрѣчается лишь въ одной части сивиллиныхъ книгъ, которая относится ко времени 160 г. до Р. X.; (Or. Sib. III 591—593); здѣсь встрѣчаемъ намекъ на обычай постояннаго омовенія рукъ въ связи съ молитвой и благодареніемъ ¹⁾. Утвердить раввинское правило объ омовеніи рукъ (петилать яданмъ), какъ оно было выше нами изложено, выпало на долю Гиллела и Шаммаи, двухъ великихъ враждебныхъ другъ другу учителей и героевъ іудейскаго традиціонализма, непосредственно до Христа. Это былъ одинъ изъ немногихъ пунктовъ, въ которыхъ они были согласны (Шабб. 14 *b*, около середины), а отсюда омовеніе рукъ въ особенности считалось „преданіемъ старцевъ“, потому что учителя эти носятъ въ раввинскихъ преданіяхъ каждый названіе „старца“. Затѣмъ, послѣдовалъ періодъ развитія традиціонализма и ненависти ко всему языческому. Указанное преданіе старцевъ не было однако еще утверждено настолько, чтобы внушать къ себѣ абсолютное и общее повиновеніе; между тѣмъ споры Гиллела и Шаммаи, которые, казалось, по принципу придерживались различныхъ взглядовъ на каждый вопросъ, должны были смущать многихъ. Мы имѣемъ рассказъ объ одномъ бурномъ собраніи двухъ школъ, сопровождавшемся даже крово-

¹⁾ Мы должны имѣть въ виду, что это—произведеніе одного египетскаго іудея. При этомъ я не могу освободиться отъ мысли, что въ рѣчи есть намекъ на то, что сдѣлалось послѣ однимъ изъ отличительныхъ обычаевъ ессеевъ.

пролитіемъ. Эта исторія съ такою путаницей и съ такими разностями рассказываетя въ Іерусалимскомъ (Іер. Шабб. стр. 3 с, d) и Вавилонскомъ (Шабб. 13 b до 14 b) талмудѣ, что трудно составить ясное представленіе о томъ, что случилось. Впрочемъ ясно слѣдующее: приверженцы Шаммаи имѣли большинство голосовъ и ими были изданы „восемнадцать опредѣленій, въ которыхъ обѣ школы были согласны; между тѣмъ какъ другіе восемнадцать вопросовъ (можетъ быть это круглое число) были рѣшены соотвѣтственно взглядамъ шаммаитовъ мнѣніемъ большинства, а еще восемнадцать—остались нерѣшенными. Каждая изъ школъ передавала свѣдѣнія объ этомъ днѣ согласно съ достигнутыми ею партійными результатами. Шаммаиты (напр. раввинъ Еліэзеръ) прославляли его, какъ такой, когда мѣра закона была наполнена до верха (Іер. Шабб. 3 с); между тѣмъ какъ гиллелиты (подобно раввину Іошуа) скорбѣли, что въ этотъ день была влита вода въ сосудъ, наполненный масломъ, вслѣдствіе чего болѣе дорогая жидкость нѣсколько и поразлилась. Вообще же тенденція этихъ восемнадцати опредѣленій была сильно анти-языческая, они отличались нетерпимостью и исключительностію. Однако имъ придана была огромная важность, такъ что если всякое иное опредѣленіе мудрыхъ и могло быть измѣнено властію болѣе важнаго, ученаго и авторитетнаго собранія, то указанная восемнадцать опредѣленій не могли быть измѣнены ни при какихъ обстоятельствахъ (Іер. Шабб. 3 d). Но кромѣ изданія восемнадцати опредѣленій, обѣ школы въ тотъ же день (Шабб. 13 b, 14 b) согласились торжественно подтвердить и „опредѣленія о книгѣ (спискѣ закона) и о рукахъ“. Вавилонскій талмудъ (Шабб. 14 b) къ концу замѣчаетъ, что послѣднее опредѣленіе, впервые сдѣланное Гиллеломъ и Шаммаи, „старцами“, не было повсюду принято до тѣхъ поръ, пока его вновь не узаконили ихъ коллеги. Важно замѣтить, что „опредѣленіе“ это относится ко времени непосредственно предъ Христомъ, а окончательно оно было узаконено въ самые дни Христа. Этимъ вполне объясняется ревность, обнаруженная книжниками; также и „крайняя точность въ подробностяхъ“, съ которою ев. Маркъ обращаетъ вниманіе на существовавшую тогда іудейскую практи-

ку ¹⁾. Потому что существовалъ ясный раввинскій принципъ, (Аб. З. 35 а), по которому, если какое нибудь установленіе вновь узаконялось только недавно, то его нельзя было подвергать сомнѣнію или „уничтожать“ ²⁾. Такимъ образомъ можно видѣть, что въ выраженіи евангелиста содержится весьма цѣнное непрямое подтвержденіе подлинности евангелія и достовѣрности сообщаемыхъ въ немъ фактовъ, потому что замѣтно не только близкое знакомство евангелиста съ *minutiae* іудейскаго преданія, но и рельефное воспроизведеніе имъ существовавшихъ тогда споровъ. Это тѣмъ важнѣе, что необходимо даже близкое ознакомленіе съ Закономъ, чтобы вполнѣ понимать языкъ евангелиста.

Послѣ этого подробнаго изложенія можно указать только съ наибольшаю краткостію на другіе обряды, которые „принимались“ ортодоксальнымъ іудействомъ. Они находятся въ связи съ тѣми восемнадцатью опредѣленіями, цѣлью коихъ было совершенное отдѣленіе іудея отъ соприкосновенія съ язычниками. Всякое прикосновеніе къ язычнику, даже къ его одеждѣ, могло быть причиною оскверненія, такъ что, приходя съ рынка, ортодоксальный іудей долженъ былъ погружаться въ воду. Только люди, знакомые съ сложными и запутанными постановленіями объ оскверненіи сосудовъ, сколько нибудь полныхъ, какъ бы ни была незначительна ихъ вмѣстимость описанными въ мишнѣ (трактатъ *Кетим*), могутъ составить надлежащее понятіе о крайней мелочности, съ какою обсуждается здѣсь каждая подробность. Глиняные сосуды, въ которыхъ содержалась нечистота, слѣдовало разбивать; сосуды изъ дерева, рога, стекла или мѣди—погружать; между тѣмъ какъ если сосуды были куплены у язычниковъ, ихъ слѣдовало (смотря по обстоятельствамъ) погружать, опускать въ кипящую воду, жечь на огнѣ или по крайней мѣрѣ отчищать (Аб. Зар. см. *passim*).

(Окончаніе будетъ). *Свящ. П. Оивейскій.*

¹⁾ Въ „Speaker's Commentary“ (ad Ios.) эта „чрезвычайная точность въ подробностяхъ“ объясняется по моему мнѣнію неправильно „спеціальнымъ отношеніемъ къ лицамъ іудействующимъ, которые въ очень ранній періодъ были очень вліятельной партіей въ Римѣ“.

²⁾ Это тѣмъ болѣе поразительно, что подобное же выраженіе употреблено и относительно оппозиціи, илп, спорѣ, „нарушенія“ р. Еліазеромъ бенъ Ханокъ

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

(Продолженіе *).

VI.

Вслѣдъ за опредѣленіемъ времени возникновенія „Тайноводственнаго ученія“ въ Церкви, укажемъ теперь же содержаніе его, т. е. кругъ предметовъ, входившихъ въ его составъ, такъ какъ это имѣетъ существеннѣйшее значеніе для опредѣленія характера самаго явленія. Дѣйствительно, изслѣдованіе содержанія „Тайноводственнаго ученія“ прямо подтверждаетъ то, уже напередъ высказанное нами соображеніе, что въ христіанствѣ не могло быть ничего подобнаго языческому тайному ученію, что по самому характеру своему, какъ абсолютная истина и *святъ* міру, оно противится всякому преднамѣренному утаенію и сокрытію,—подобно будучи свѣтильнику, поставленному на свѣщницѣ ¹⁾): содержаніе „Тайноводственнаго ученія“ въ христіанской Церкви *не обнимало догматической стороны христіанской религіи, а простиралось только на ея богослуженіе, точнѣе—на таинства Церкви*. Частная попытка—и христіанскіе догматы включить въ составъ „Тайноводственнаго ученія“ въ такъ называемомъ Александрійскомъ гносисѣ (или „Тайномъ богословіи“—„Theologia arcana“), не встрѣтившая нигдѣ въ Церкви сочувствія себѣ и подражанія, показываетъ, какъ мало отвѣчала она общехристіанскому сознанію.

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

¹⁾ Мѣ. V, 15.

Догматы не входили никогда въ составъ „Тайноводственнаго ученія“. Если же, тѣмъ не менѣе, и о догматахъ умалчивалось съ церковной каедры, и въ перечисленіи предметовъ, которыхъ не должна была касаться церковная проповѣдь въ то время, когда, несомнѣнно, въ полномъ развитіи была практика „Тайноводственнаго ученія“, упоминались и истины чисто догматическія, то это объясняется изъ другихъ причинъ и побужденій. Такъ, на примѣръ, Оригенъ говоритъ: „тѣмъ, которые по возрасту еще дѣти, не служитъ къ пользѣ, когда они слышатъ о благодати и любви Бога, такъ какъ они могутъ быть легкомысленными и презирать эти блага“ ¹⁾. И въ другомъ случаѣ онъ-же говоритъ, что проповѣдники „не должны возвѣщать о святомъ Сѣмени, Словѣ отъ Отца, Сынѣ и Св. Духѣ, о воскресеніи, наказаніяхъ, блаженствѣ, о Законѣ, о пророкахъ,—кратко о томъ, что Св. Писаніе содержитъ въ частности, прежде чѣмъ они (т. е. слушатели) не будутъ имѣть сердце, воздѣланныхъ въ воспріимчивую почву“ ²⁾.

Василій Великій говоритъ: „изъ сохраняемыхъ въ Церкви догматовъ и проповѣданій (*κηροῦμάτων*)—нѣкоторые мы имѣемъ изъ наставленія письменнаго, а другіе мы получили возвѣщенными намъ тайно, въ преданіи Апостольскомъ. Ибо иное есть догматъ и иное—проповѣданіе (*κήρυγμα*); догматы хранятся въ тайнѣ (умалчиваются), а проповѣданія (*κηρούματα*)—обнародуются“ ³⁾.

Что касается словъ Оригена, то они объясняются легко, такъ какъ сами опредѣляютъ тотъ случай, какой имѣлъ въ виду Оригенъ, когда онъ высказался такимъ образомъ. Рѣчь его идетъ, очевидно, относительно оглашенныхъ, „дѣтяхъ по возрасту“; слѣдовательно, Оригенъ говоритъ не вообще о непозволительности въ проповѣди касаться указанныхъ догматовъ, но только о неудобствѣ раскрывать предъ людьми, еще недостаточно усвоившими основныя истины христіанства, болѣе высокія и глубокія его истины, тѣ истины, которыя они „по легкомыслію“ могли счесть за предлогъ къ нестрогой нрав-

¹⁾ Orig. in Ezech, hom, 1. n. 3.

³⁾ De Spirit. Sanct. cc. 54, 57.

²⁾ Orig. in Jacem, hom, 5. n. 3.

ственной жизни (напр. о любви и благодати Божіей). Но что Оригенъ не имѣлъ въ этомъ случаѣ въ виду церковной проповѣди вообще,—это достаточно видно изъ того, что въ сочиненіи „Противъ Цельса“ онъ поставляетъ послѣднему на видъ общеизвѣстность истинъ о рожденіи Іисуса отъ Дѣвы, Его распятіи, Его второмъ пришествіи на судъ ¹⁾. Такому заявленію, очевидно, противорѣчили-бы его собственныя слова о неопозволительности открытой проповѣди этихъ истинъ, если только не предположить, что слова эти имѣли отношеніе дѣйствительно лишь къ оглашеннымъ. Послѣднимъ въ древней церкви старались сначала, какъ можно яснѣе, изложить нравственное ученіе религіи христіанской, какъ наиболѣе доступное для человѣка и въ то-же время—наиболѣе необходимое для него ²⁾. Оригенъ же указываетъ на такой порядокъ въ ходѣ древне-церковнаго оглашенія. Разъясняя въ одной бесѣдѣ значеніе хлѣба въ мистическомъ толкованіи этого слова, онъ видитъ въ немъ указаніе на таинство Евхаристіи, однако, не считаетъ себя въ правѣ подробно раскрывать этотъ предметъ и обрываетъ свою рѣчь словами: „относительно этого я, однако, не имѣю говорить болѣе“ (ясное указаніе на „Тайноводственное ученіе“). Послѣ этого онъ переходитъ къ понятію о хлѣбѣ въ нравственномъ, практическомъ приложеніи этого понятія и здѣсь различаетъ между хлѣбомъ священническимъ и обыкновеннымъ. Священнической хлѣбъ—это толкованіе и возвѣщеніе истинъ, болѣе высокихъ и глубокихъ, а „обыкновенный хлѣбъ есть каждое слово, чрезъ которое всѣ слушатели безъ различія научаются относительно дѣлъ милосердія и общей добродѣтели“ ³⁾. Итакъ, безъ различія всѣмъ предлагавшееся ученіе, т. е., не только для хорошо уже знакомыхъ съ христіанствомъ, но и для оглашенныхъ, и для язычниковъ,—заключалось въ нравственномъ наставленіи. Догматы-же до времени не сообщались оглашеннымъ,—но, очевидно, это было лишь педагогической мѣрой, а не слѣдствіемъ возрѣнія на догматы, какъ на истины, подлежащія

1) Orig. contr. Cels. I., 1, с. 7.

3) Orig. in Levit. hom. XIII.

2) Th. Harnack. I. с. S. 39.

тайнѣ. Такимъ образомъ къ „Тайноводственному ученію“ изъясняемыя слова Оригена не имѣютъ отношенія.

Гораздо труднѣе для объясненія слова Василия Великаго. Скорѣе всего въ нихъ должно видѣть указаніе не такъ называемыя „правила вѣры“ (*regula fidei*). „Они были образцомъ для учительной дѣятельности и, какъ таковыя,—не были публикуемы, хотя и были источникомъ, изъ котораго вытекала миссіонерская проповѣдь, оглашеніе, церковная проповѣдь и Символь“ ¹⁾),—говоритъ Пробстъ, въ чемъ съ нимъ согласенъ и Цецшвитцъ ²⁾). Такъ получалось, что правила вѣры (*regula fidei*) въ одно и то же время были и тайною, и—истинами общеизвѣстными или,—по Василию Великому, и—догматами (*δόγματα*),—когда они хранились въ тайнѣ,—и „проповѣданіями“ (*κηρύγματα*),—поскольку содержаніе ихъ возвѣщалось всѣмъ.

Кромѣ этихъ свидѣтельствъ, да еще развѣ словъ Евлогія Александрійскаго, писавшаго съ точки зрѣнія Александрійскаго гносеяса („Тайнаго богословія“—*Theologia arcana*) ³⁾, не нашедшаго пріема въ остальной Церкви,—нельзя болѣе найти указаній, чтобы догматы входили когда либо въ составъ „Тайноводственнаго ученія“ ⁴⁾.

1) Probst. I. c. S. 344—345.

2) У Herzog'a I. c. S. 643.

3) См. у Bonwetsch I. c. S. 287.

4) Оригенъ, правда, указываетъ еще нѣсколько случаевъ, когда нужно дѣлать выборъ между догматами, идущими и не идущими для церковной каеедры, но эти случаи не имѣютъ ничего общаго съ „Тайнымъ ученіемъ“, и вопросъ о нихъ былъ лишь частнымъ вопросомъ церковной педагогики и гомилетики. Такъ Оригенъ указываетъ напр., двоякій способъ изложенія догматовъ: общедоступный и болѣе глубокий, вводящій въ таинственный, иногда—мистическій ихъ смыслъ, и пишетъ: „наилучшее и божественнѣйшее въ нашемъ ученіи мы осмѣливаемся раскрывать въ словахъ тогда, когда, по благоприятной случайности, замѣчаемъ предъ собою проинтересованныхъ слушателей; но мы умалчиваемъ его глубину, когда видимъ посетителей простыхъ и нуждающихся въ наученіи, вносказательно называемомъ молокомъ“. (*Orig. contr. Cels. 1, 3, v. 52*). Иные же догматическія вопросы, по Оригену, и совершенно неудобны для церковной проповѣди; напр., „рожденъ ли не рожденъ Духъ Св., или также есть Сынъ Божій,—этого нельзя рѣшать публично“. Или: „не къ мѣсту говорить подробно объ единеніи двухъ иерозолъ въ Иисусѣ и о сущностяхъ, изъ которыхъ Онъ состоялъ, потому что эти вопросы между вѣрующими, если можно такъ выразиться, разрабатываются, какъ домашніе вопросы“.—Наконецъ, предметомъ церковной проповѣди, по Оригену, не могли быть частныя догматическія мнѣнія, напр., его же собственное мнѣніе о метарствахъ. (*Orig. de princ. c. 1*).

Можно указать только одинъ догматъ, который, повидимому, относился къ „Тайноводственному ученію“. Это былъ догматъ о Пресвятой Троицѣ. О немъ Св. Кириллъ Іерусалимскій писалъ:... „Язычнику мы не раскрываемъ тайнъ объ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ“¹⁾. Но историческое изслѣдованіе не оставляетъ сомнѣнія въ томъ, что не самая догматическая истина о троичности Лицъ въ Богѣ обрекалась на тайну, а лишь та формула, въ какой она была изложена въ крещальномъ Символѣ, сама же по себѣ она часто и подробно излагалась съ церковной кафедры²⁾. А крещальный Символъ въ свою очередь относился къ „Тайноводственному ученію“ только по богослужебному своему употребленію—въ таинствѣ Крещенія.

„Тайноводственное ученіе“ относилось только къ богослужебнымъ обрядамъ и въ особенности—къ таинствамъ Церкви. Но и относительно таинствъ можно было говорить съ двухъ сторонъ: или излагать догматическое ученіе о нихъ, объ ихъ сущности и о божественной благодати, подаваемой въ каждомъ таинствѣ, или же—излагать внѣшній обрядъ и богослужебную обстановку таинствъ. Не одинаково было отношеніе „Тайноводственнаго ученія“ къ этимъ двумъ сторонамъ, съ которыхъ можно было говорить о таинствахъ. Оно совершенно не касалось догматической стороны таинствъ, и потому въ святоотеческихъ твореніяхъ можно встрѣтить весьма много разсужденій относительно послѣдней. Но совсѣмъ иное наблюдалось относительно обрядовой стороны таинствъ: она была обречена на полную тайну. „Съ какимъ трудомъ можно собрать разсѣянные тамъ и здѣсь замѣтки въ древне-отеческихъ писаніяхъ, чтобы получить образъ раздаянія таинствъ“!—замѣчаетъ по этому поводу Пробстъ³⁾.

Прежде всего предметомъ „Тайноводственнаго ученія“ являлись таинства Евхаристіи и Крещенія съ ихъ обрядовой стороны. „На таинствѣ Евхаристіи „Disciplina arсана“ отразилась съ самаго начала выразительнѣйшимъ образомъ,—„замѣчаетъ одинъ ученый изслѣдователь“⁴⁾. Василій Великій

1) Cyrill. Jer. Cat. 17, 29.

2) Herzog. I. c. S. 644; Bonwetsch. I. c. S. 286.

3) Probst. I. c. S. 344.

4) Bonwetsch I. c. S. 279.

писаль: „слова призванія при возношеніи Евхаристіи и чаши благословенія кто изъ Святыхъ оставилъ намъ написанными?“ ¹⁾ Блаженный Августинъ писалъ, что оглашеннымъ неизвѣстно, „что полагается на Алтарѣ и что принимается въ полной благочестивой радости, гдѣ и какимъ образомъ совершается и воспринимается на пользу духовную“ ²⁾. Въ другомъ мѣстѣ еще яснѣе: „какъ мы слышали, въ свят. Евангеліяхъ говорится, что Господь Іисусъ Христосъ убѣждалъ общаніемъ вѣчной жизни къ яденію Своего Тѣла и питію Своей Крови. Что вы слышали, то не всѣ поняли. А вѣрные и крещенные знаютъ, что сказано. Если нѣкоторые между вами до сихъ поръ называются оглашенными, или „слушающими“,—то могутъ-ли они быть „слушающими“ и—понимающими то, что говорится? Итакъ рѣчь наша касается и тѣхъ, и другихъ: которые уже ядятъ Тѣло Господне и піютъ Кровь Его,—пусть размыслятъ, что ядятъ и что піютъ. А которые не ядятъ и не піютъ еще,—пусть послѣдуютъ къ такой пищѣ, бывъ приглашены“ ³⁾ Св. Іоаннъ Златоустъ пишетъ: „посвященные знаютъ (*ισάσιν* ὑποστα-
τοῦσμενοι), ибо они водою возрождены и Кровію и Тѣломъ напитаны“ ⁴⁾. Съ небольшою таинственностію говоритъ онъ и въ другихъ случаяхъ объ Евхаристіи, приписывая знаніе о ней только посвященнымъ, напр.: „они познали, что это есть медъ, чрезъ который мы получаемъ жертву страшную“ ⁵⁾.

Можно было-бы привести множество примѣровъ въ томъ же родѣ, но достаточно и приведенныхъ, чтобы понять, что именно хранилось въ тайнѣ относительно Евхаристіи. Возьмемъ для примѣра только что приведенныя слова Августина: онъ свободно говоритъ объ установленіи таинства Евхаристіи, объ его значеніи для вѣчной жизни, но свидѣтельствуетъ, что какъ и въ чемъ воспринимаются Тѣло и Кровь Господни, оглашенные не знаютъ. Ясно, что тайною для нихъ былъ самый обрядъ совершенія таинства Евхаристіи, виды ея (хлѣбъ и вино); это подтверждаютъ и всѣ другія свидѣтельства.

Предметомъ строгой тайны было и таинство Крещенія съ

¹⁾ De Spirit. Sanct. 3; Ad. Amphil. c. 27.

²⁾ De trinit. 3. c. 10.

⁴⁾ Hom. XLV ad Joh.

³⁾ De verb. dom. Sermo 46.

⁵⁾ Hom. in Ps. 140.

обрядовой своей стороны. Для подтвержденія этого, какъ и относительно Евхаристіи, можно было бы привести множество свидѣтельствъ, но такъ какъ въ этомъ не усматривается никакой нужды, то приведемъ для примѣра лишь два особенно выразительныя мѣста изъ святоотеческихъ писаній того времени. Такъ Блаженный Теодоритъ, приступая къ рѣчи о таинствѣ Крещенія, заявляетъ: „здѣсь есть нужда въ болѣе тайныхъ словахъ“ ¹⁾. Златоустъ о Крещеніи говоритъ: „съ одной стороны, я желаю сказать это тебѣ яснѣе, а съ другой—не осмѣливаюсь по причинѣ (присутствія) непосвященныхъ. Они препятствуютъ намъ вести разсужденіе, приводя въ необходимость или не говорить ясно, или—предлагать имъ недозволенное къ проповѣди“ ²⁾.

Относительно воды въ таинствѣ Крещенія умалчивать было нельзя, по замѣчанію Бонвеча ³⁾, въ силу распространенности употребленія ея въ древности, какъ знака вступленія въ какое-либо (особенно-религіозное) общество, точнѣе же и вѣрнѣе—въ силу общеизвѣстности его въ мірѣ іудейскомъ и христіанскомъ (крещеніе Іоанна Крестителя, крещеніе отъ него Самого Господа). Поэтому тайна не соблюдалась относительно вещества таинства Крещенія, но за то она распространялась на тѣсно связанные съ Крещеніемъ: помазаніе елеемъ, отреченіе отъ діавола, молитву Господню и въ особенности—на Символъ Крещальный.

О помазаніи елеемъ и отреченіи отъ діавола, какъ предметахъ „Тайноводствепнаго ученія“, говорятъ Василій Великій и папа Иннокентій I-й ⁴⁾.

Содержаніе молитвы Господней не могло быть сохраняемо въ тайнѣ,—напротивъ, оно являлось однимъ изъ главныхъ предметовъ катехизическаго обученія. Тертуллианъ, Оригенъ и Св. Григорій Нисскій обнародовали свои комментаріи на него, —а между тѣмъ св. Амвросій Медиоланскій предостерегаетъ своихъ слушателей: „опасайся, чтобы неосторожно ты не разболталъ тайны символа или—молитвы Господней“ ⁵⁾. Тайна мо-

1) *Divin. decret. epit.* c. 18.

2) *Hom. 40 in Corin. XV, 22. et. Hom. 40 in Acta.*

3) *Bonwetsch. l. c. S 283.*

4) Цитаты см. *Bonwetsch S 284.*

5) *De Cain et Abel. l. 9.*

литвы Господней должна быть понимаема только въ томъ смыслѣ, что до вступленія въ число вѣрующихъ—оглашеннымъ и невѣрнымъ запрещалось говорить объ ея богослужебномъ употребленіи и не давалось права молиться словами этой молитвы ¹⁾).

Слѣдовательно, и молитва Господня подлежала тайнѣ именно только по своей связи съ Крещеніемъ, въ которомъ вѣрующіе получали право на обращеніе ея къ Богу, и еще болѣе—съ Евхаристіей, гдѣ она торжественно читалась въ первый разъ новокрещенными ²⁾). Эти два таинства окружавшую ихъ тайну простирали и на связанные съ ними обряды и молитвы, и среди послѣднихъ—прежде всего на молитву Господню, имѣвшую особое значеніе при совершеніи обоихъ таинствъ.

Еще строже соблюдалась тайна относительно Символа крещальнаго. Еще до возникновенія въ Церкви „Тайноводственнаго ученія“, онъ уже окружался тайною—съ одной стороны—изъ видовъ педагогическихъ при оглашеніи, съ другой—какъ *tessera*—лозунгъ, пароль для христіанъ, лозунгъ Церкви, воинствовавшей съ языческимъ міромъ.

Кромѣ таинствъ Крещенія и Евхаристіи, предметомъ „Тайноводственнаго ученія“ являлись и всѣ прочія таинства ³⁾ и такъ же—съ обрядовой стороны ихъ. Должно, впрочемъ, замѣтить, что остальные таинства подлежали не столь строгой тайнѣ, какъ Крещеніе и Евхаристія, и нужно думать, что и вообще тайной они облакались только по уподобленію этимъ двумъ таинствамъ.

Въ виду того, что обрядовая сторона таинствъ была, такимъ

¹⁾ Цеццивицъ объясняетъ послѣднее тѣмъ, что „никто не могъ молиться: „Отче нашъ!“... какъ только дитя Божіе, человекъ возрожденный“. (S. 206). Это разсужденіе, однако, достаточно только для объясненія причины, почему оглашенные не имѣли права въ своихъ молитвахъ употребить и молитву Господню, но почему послѣдняя окружалась сверхъ того тайною,—оно не объясняетъ, потому что и вообще для удовлетворительнаго объясненія этого точка зрѣнія Цеццивица—недостаточна. По остроумному замѣчанію Бонвеча, если-бы молитва Господня была тайной только по неудобству для невѣрныхъ обращать ее къ Богу, то—„тогда-бы „Disciplina arcana“ существовала со временъ Апостольскихъ еще и въ нашей Церкви“, (S. 284) поскольку и теперь еще есть невозрожденные въ Крещеніи.

²⁾ Herzog. I. c. S. 643; Bonwetsch I. c. S. 285.

³⁾ Bonwetsch. I. c. S. 267—270; Probst. I. c. S. 344. Dollinger I. c. S. 291—292 etc.

образомъ, неизвѣстна для оглашенныхъ до самаго момента полного вступленія ихъ въ Церковь, явилась необходимость наставленія ихъ относительно ея, и отвѣтомъ на эту нужду явилось такъ называемое Тайноводство (Св. Кириллъ Иерусалимскій ¹⁾).

VII.

Разборъ церковно-историческихъ свидѣтельствъ не оставляетъ сомнѣнй въ томъ, что „Тайноводственное учение“ возникло въ христіанской Церкви не сразу, а лишь къ концу II столѣтія и что оно простиралось только на богослуженіе, частнѣе—на таинства церковныя, а не на догматы вѣры. Въ установленіи этихъ двухъ историческихъ фактовъ мы имѣемъ достаточное возраженіе противъ того преувеличеннаго значенія, какое придаютъ „Тайноводственному учению“ въ исторіи христіанскаго вѣроученія католическіе богословы. Но еще опаснѣе въ этомъ случаѣ *взгляды протестантскихъ ученыхъ*, которые, признавая и то, и другое, т. е. и позднѣйшее, а не изначальное, происхожденіе „Тайноводственнаго ученія“ въ Церкви, и его отношеніе только къ богослуженію, тѣмъ не менѣе видятъ въ немъ признакъ и доказательство глубокаго искаженія христіанской религіи, поврежденія ея въ самомъ существѣ идеями іудейства и язычества. Разборъ и опроверженіе этихъ взглядовъ представляетъ особую важность, и поэтому на нихъ должно остановиться подробнѣе.

¹⁾ Простъ о причинѣ отношенія „Тайноводственнаго ученія“ именно къ богослуженію христіанскому разсуждаетъ такимъ образомъ: „если Отцы объяснили существо и значеніе таинствъ, то это было необходимо, чтобы найти защиту противъ нападеній и искаженій истины. Это было необходимостію вынужденное обстоятельство. Но подробное описаніе обряда и въ особенности тѣхъ частей его, въ которыхъ сосредоточивалось таинство, могло послужить только къ удовлетворенію изыческаго (празднаго) любопытства“ (S. 343). Такое объясненіе страдаетъ натянутостію и даже положительной невѣрностію. Для язычника, очевидно, никакія догматическія объясненія значенія имѣть не могли и разубѣдить его въ его позорѣнныя не имѣли силы. Недоразумѣнія были именно объ образѣ совершенія различныхъ обрядовъ въ богослужебныхъ собраніяхъ христіанъ, именно эти обряды пскажались въ языческихъ свѣдѣніяхъ и представлялись служеніемъ разврату и т. д. Къ чему-же здѣсь было разъяснять догматическія основы таинствъ? Очевидно, пужда настояза не въ чемъ другомъ, а именно въ описаніи обрядовой стороны богослуженія христіанскаго, и Іустинъ въ своей Анологіи на это именно и обратилъ вниманіе, не считая изображеніе самаго обряда Евхаристіи и Крещенія за служеніе праздному любопытству язычниковъ.

Представителемъ протестантскихъ ученыхъ въ настоящемъ случаѣ является Бонвечъ ¹⁾. Въ основѣ его взгляда лежитъ та главная мысль, что тайна есть отличительный признакъ языческихъ мистерій ²⁾. Это даетъ ему поводъ дѣлать тотъ выводъ, что молчаніе всѣхъ послѣдующихъ за Іустиномъ и Иринеемъ церковныхъ писателей относительно богослужебныхъ дѣйствій въ христіанствѣ должно объяснять не инымъ чѣмъ, какъ тѣмъ, что и въ христіанствѣ явились мистеріи, и, какъ неизбежная спутница ихъ,—строгая тайна: „основаніе Disciplina arcana—во взглядахъ на христіанскія таинства, какъ на мистеріи“ ³⁾. Но какъ возможно было перенесеніе въ христіанство языческихъ мистерій, когда онѣ всегда такъ горячо были осуждаемы Отцами Церкви, когда противоположеніе всему языческому было столь сильно въ христіанской Церкви,—въ особенности въ то время? ⁴⁾—Отвѣтомъ на этотъ вопросъ служить у Бонвча указаніе на духъ законности, унаслѣдованный отъ іудейства и съ самаго ранняго времени начавшій отражаться и въ христіанской Церкви ⁵⁾,—уже въ „Посланиі Варнавы“ и „Пастырѣ“ Эрмы можно (будто-бы) видѣть проявленіе стремленія къ подзаконности. Но особенно сильно это направленіе сказалось въ монтанизмѣ ⁶⁾. Здѣсь-же со всею силою сказалась и *дуалистическая идея, лежащая въ основѣ языческихъ мистерій* ⁷⁾. „Печать этой идеи выразительно носятъ на себѣ“ отличительные признаки монтанизма: однократный бракъ, узаконенные имъ посты и пророчество, охранявшее строгость покаянной дисциплины ⁸⁾. Монтанизмъ

1) Теорія его высказана была сначала Гарнакомъ, но излагать и разбирать ее мы будемъ по изложенію ея у Бонвеча. Самъ Бонвечъ въ предисловіи къ своему труду (S. 203—204) указываетъ, что въ основѣ его лежатъ взгляды Гарнака. И дѣйствительно онъ только развиваетъ и стремится обосновать и дополнить его мысли. Поэтому Бонвечъ и полнѣе, и основательнѣе, и систематичнѣе своего учителя. Излагая въ виду этого данную теорію по Бонвечу, излишнимъ было бы приводить ее и въ изложеніи ея у Гарнака.

2) Bonwetsch. I. c. S. 215. 220.

3) Ibid. S. 235. Ср. Th. Harnack I. c. S. 22. 62—64.

4) Ibid. (Bonw.) S. 260—261.

5) Ibid., S. 263. Ср. Th. Harnack. I. c. S. 48.

6) Ibid. S. 264. Ср. Th. Harnack. I. c. S. 52—55.

7) Bonwetsch. I. c. S. 222.

8) Ibid. S. 264.

„былъ отвергнутъ въ Церкви, но всѣ монтанистическіе элементы ни коимъ образомъ вмѣстѣ съ тѣмъ не были удалены“ ¹⁾. „Такой же законнической дуализмъ“ выразился теперь въ епископской власти, благодаря которой въ Церковь привзошло то же языческое, основанное на дуалистической идеѣ, дѣленіе на классы, только въ другомъ видѣ. Клиръ (особенно Епископы) былъ тѣмъ же высшимъ классомъ, тѣми-же „гностиками“—и притомъ еще съ большимъ значеніемъ,—миряне же были низведены на степень „душевныхъ“ христіанъ ²⁾. Вмѣстѣ съ тѣмъ явился взглядъ „на примиреніе (людей съ Богомъ чрезъ Христа), какъ на не полное, но восполняемое чрезъ дѣяніе чловѣка“ ³⁾ (таинства).

Всѣ указанная измѣненія въ церковной жизни, съ точки зрѣнія излагаемой теоріи, служатъ несомнѣннымъ доказательствомъ прившедшихъ въ нее при посредствѣ монтанизма идей: законности, унаслѣдованной отъ іудейства, и дуализма, перешедшей изъ язычества. Идея законная слилась въ Церкви съ дуалистическою идеей, и послѣдствіемъ ихъ вторженія въ церковную жизнь было полное измѣненіе всего строя послѣдней. Это измѣненіе не могло не коснуться и богослуженія христіанскаго. Здѣсь господство двухъ названныхъ идей и отразилось въ томъ характерѣ языческихъ мистерій, какой приняло съ этихъ поръ все христіанское богослуженіе. Если, дѣйствительно, языческія мистеріи не могли *непосредственно* перейти въ христіанство, въ силу господствовавшего въ христіанскомъ обществѣ отвращенія ко всему языческому, то это легко могло случиться *посредственно*, т. е. чрезъ предварительное усвоеніе христіанствомъ указанныхъ выше двухъ идей. Идея законности облегчила усвоеніе чисто языческой идеи дуализма, а эта послѣдняя со внутреннею необходимостью вызвала появленіе въ христіанскомъ богослуженіи мистерій, какъ только она была усвоена христіанами.

Новый характеръ, усвоенный христіанскимъ богослуженіемъ, характеръ мистерій, обнаружился съ особенною силою въ чрезвычайныхъ полномочіяхъ клира при совершеніи таинствъ ⁴⁾,—

1) Ibid. S. 265.

2) Ibid. S. 265—266.

3) Ibid. S. 266.

4) Ibid. S. 267.

священникъ теперь явился посредникомъ между Богомъ и міромъ, утратившимъ право непосредственнаго священства ¹⁾... Усвоивъ себѣ такой взглядъ, Церковь окончательно стала на точку зрѣнія языческихъ мистерій. На христіанское богослуженіе была перенесена вся обстановка послѣднихъ и особенно —та строгая тайна, какая соблюдалась относительно ихъ. Такъ и явилось въ Церкви „Тайноводственное ученіе“.

Такова сущность разбираемаго мнѣнія; основы его—идеи законности и дуализма, представляемая, какъ первоисточникъ появленія въ христіанскомъ богослуженіи мистерій и отсюда —тайны, создавшей всю систему „Тайноводственнаго ученія“. Особенное значеніе приписывается идеѣ законности, потому что, по изображеніи самаго Бонвеча, она послужила средствомъ, при которомъ совершилось усвоеніе Церковью языческихъ идей и понятій ²⁾,—и потому прежде всего является вопросъ: подлинно-ли въ Церкви такъ сильна была „законная“ идея?

Что дневней Церкви приходилось выдерживать борьбу—и борьбу притомъ весьма нелегкую и многократно возобновляющуюся, съ перешедшимъ отъ іудейства духомъ законности, этого отрицать, конечно, нельзя—въ виду историческаго факта существованія многихъ ересей, возникшихъ именно на этой почвѣ. Но чтобы вопреки той упорной борьбѣ, какую вела съ этими ересями Церковь, онѣ все же проникли въ Церковь и мирно ужились съ ученіемъ ея,—этого прежде всего нельзя доказать исторически. Быть можетъ, именно поэтому другой представитель разбираемаго мнѣнія—Гарнакъ и не пытается доказать водвореніе въ Церкви „законной“ идеи фактическими данными (каковы у него, дѣйствительно, совершенно отсутствуютъ), а просто замѣчаетъ, что „принципъ законности для своего возникновенія и водворенія вовсе не нуждается въ особыхъ воздѣйствіяхъ и побужденіяхъ изъ-внѣ. Онъ лежитъ въ самой человѣческой природѣ, составляетъ существенный и всеобщій недугъ ея въ области религіи и господствуетъ поэтому въ равной степени и надъ всѣми не-христіанскими религіями“ ³⁾. Дѣло, такимъ

¹⁾ Ibid. S. 271.

²⁾ Ibid. S. 267. 1. c.

³⁾ T. Harnack. 1. c. S. 49.

образомъ, совершенно отрывается отъ почвы фактовъ и переносится въ область апріорныхъ разсужденій и мнѣній о событіяхъ церковной жизни, при чемъ въ основу полагаются также личныя мнѣнія о свойствахъ человѣческаго ума и вообще природы... Насколько подобный методъ умѣстенъ въ исторіи,—предоставляется судить каждому. Между тѣмъ, въ существѣ дѣла тому же методу слѣдуетъ и Бонвечъ; дѣйствительныхъ данныхъ въ пользу его мнѣнія о водвореніи въ Церкви законническаго направленія—чрезвычайно мало, и всѣ они условны и шатки, тогда какъ самый фактъ этотъ выдается имъ за непререкаемый и несомнѣнный.

Могутъ-ли считаться, въ самомъ дѣлѣ, за дѣйствительныя доказательства его мнѣнія ссылки на „Посланіе Варнавы“, „Пастырь“ Эрма, и на Іустина? Никомъ образомъ,—и самъ Бонвечъ сознается въ этомъ, указывая, что если въ „Посланіи Варнавы“ и упоминается „о законѣ Господа нашего Іисуса Христа“, то лишь въ томъ смыслѣ, что „христіане чрезъ отпущеніе грѣховъ сдѣлались новыми“ ¹⁾. Объ Іустинѣ Мученикѣ, также пользовавшемся словомъ „законъ“, Бонвечъ самъ говоритъ „что онъ былъ подъ препобѣждающимъ вліяніемъ Павловыхъ мыслей“ ²⁾ и слѣдов., не могъ быть защитникомъ Ветхозавѣтной законности. Ничего не говоритъ и ссылка на „Пастырь“ Эрма. Вотъ проводимыя Бонвечемъ слова изъ него: „если ты что-либо сдѣлаешь сверхъ заповѣди Божіей, не сомнѣвайся, что себѣ приобрѣтешь большую честь и будешь славнѣе у Бога“ ³⁾. Спрашивается: можно-ли видѣть въ этихъ словахъ указаніе на ученіе о сверхдолжныхъ заслугахъ (одно изъ обнаруженій идеи законности)? Быть болѣе или менѣе славнымъ у Бога—неужели это одно и то же, что имѣть или не имѣть сверхдолжныя заслуги? Да и можно ли вообще изъ такой отрывочной фразы дѣлать какіе-либо выводы и заключенія?

Что же касается до „стремленія Эрма къ омирщенію Церкви чрезъ строгіе законы церковной дисциплины“, до „склонности къ аскетизму“—(что Бонвечъ усматриваетъ въ Sim. IX, 11) ⁴⁾,

¹⁾ Bonwetsch. I. c. S. 263.

²⁾ Ibidem.

³⁾ Herm. Simil. V, 3. Ср. слова Апостола: ина слава солнцу, и ина слава лунѣ, и ина слава звѣздамъ... etc.

⁴⁾ Bonwetsch. I. c. S. 263.

—то ни то, ни другое ровно ни о чемъ не говоритъ, если не вытекаетъ изъ какой-либо „дуалистической“ идеи, чего, однако, и самъ Бонвечъ не пытается доказать относительно Эрма.

Вотъ и всѣ свидѣтельства Бонвеча въ пользу его мнѣнія о „раннемъ вступленіи христіанской Церкви на путь ложной законности“ ¹⁾. Далѣе онъ прямо переходитъ къ монтанизму, „подъ вліяніемъ котораго главнымъ образомъ совершился переворотъ къ не-евангельскому католицизму“, ²⁾ т. е. къ идеѣ строгой законности,—и говоритъ о вліяніи его на Тертулліана и многихъ христіанъ Запада. Вліянія этого отрицать, конечно, нельзя, но вопросъ въ томъ: что было причиною и что было слѣдствіемъ такого вліянія?

Причина увлеченія монтанизмомъ лежала не въ иномъ чемъ, какъ въ строгости тѣхъ нравственныхъ требованій, какія предъявлялъ онъ къ своимъ послѣдователямъ. Это, какъ извѣстно, привлекло къ нему Тертулліана, это-же дало ему многихъ послѣдователей и вообще на Западѣ. Въ своемъ сочиненіи, посвященномъ исключительно изслѣдованію о монтанизмѣ ³⁾, самъ Бонвечъ говоритъ, что ко времени появленія монтанизма въ Римѣ—„не въ первый разъ западное христіанство было смущаемо вопросомъ, какъ охранить и противопоставить истинное христіанство проникающимъ въ Церковь грѣхамъ“. Въ этомъ и нужно искать причину успѣховъ монтанизма вездѣ, гдѣ онъ появлялся,—въ томъ числѣ и на Западѣ. Отсюда же можно заключить и о тѣхъ слѣдствіяхъ, какія могъ произвести монтанизмъ тамъ, гдѣ онъ, послѣ недолговременнаго торжества, „былъ отверженъ Церковью“, и только „не были удалены всѣ его элементы“. Можно допустить, что эти элементы дѣйствительно еще жили нѣкоторое время въ Церкви, но имѣли отношеніе только къ нравственной жизни ея, выражаясь въ болѣе строгихъ нравственныхъ возрѣніяхъ и требованіяхъ. Въ теоретической части своего ученія монтанизмъ слѣдовъ не оставилъ, да и не могъ оставить, потому что развитіемъ этой стороны онъ вовсе не отличался.

Впрочемъ, Бонвечъ и Гарнакъ и сами не указываютъ, что-

¹⁾ Ibidem.

²⁾ Ibid. S. 264.

³⁾ Die Geschicht. d. Montanism. v. N. Bonwestsch. 1881. S. 179.

бы въ Церкви сохранились какія-либо теоретическія воззрѣнія монтанизма. Слѣдовательно, по ихъ мнѣнію, законническая идея, лежащая въ основѣ монтанизма, проникла въ христіанское общество единственно чрезъ усвоеніе нравственныхъ его требованій. Но требованія монтанизма относительно нравственной жизни человѣка, если и имѣли въ основаніи своемъ идею законности, то не настолько сильно выражали ее, чтобы исполненіе ихъ влекло за собою усвоеніе этой идеи. Въ существѣ дѣла требованія эти были христіанскими, только проводимыми съ излишнею, усиленною строгостію. Самая-же эта строгость, приближавшая нравственное ученіе монтанизма къ духу ветхозавѣтныхъ законныхъ предписаній, опиралась собственно на ученіе о близкомъ пришествіи Христа для тысячелѣтняго царствованія въ Цепузѣ. Такимъ образомъ, и признавая, что монтанизмъ служитъ проявленіемъ идеи законности, еще нельзя признавать, чтобы послѣдователи его непременно усвоили и эту идею. Строгость нравственныхъ правилъ могла привлекать и сама по себѣ, безъ усвоенія какой-либо законнической идеи, и въ этомъ отношеніи послѣдователи монтанизма такъ-же мало могли увлекаться ею, какъ и послѣдователи, напр., Савонароллы. И самымъ вышеуказаннымъ ученіемъ хилиазма (т. е. о тысячелѣтнемъ царствѣ Христовомъ) ихъ мысль, при строгомъ исполненіи аскетическихъ предписаній монтанизма, направлялась именно только къ достойной встрѣчѣ Жениха, грядущаго въ полунощи, а не къ идеѣ служенія Богу въ духѣ ветхозавѣтнаго закона.

Если же изъ обстоятельства увлеченія многихъ христіанъ Запада ученіемъ Монтана нѣтъ основаній заключать къ усвоенію даже этими христіанами идеи законности, то тѣмъ болѣе, конечно, неосновательно и даже положительно невозможно было-бы утверждать что-либо подобное относительно *всей* Церкви, не только не увлекавшейся вообще монтанизмомъ, но и выдержавшей съ нимъ упорную борьбу. А между тѣмъ Бонвечъ именно такъ и поступаетъ и монтанистическимъ вліяніемъ объясняетъ такое явленіе въ послѣдующей жизни Церкви, для удовлетворительнаго объясненія котораго не достаточно было-бы нѣсколькихъ вѣковъ господства монтанизма, не достаточнымъ

оказалось-бы увлеченіе имъ и всей Церкви. Мы видѣли, что монтеизмъ у него смѣняется епископскою властью, внесшею въ Церковь дальнѣйшее и окончательное развитіе идеи законности и на ея почвѣ—идеи дуализма. Какъ и по какимъ основаніямъ совершилось все это, Бонвечъ не изъясняетъ, и его утвержденіе въ данномъ случаѣ совершенно голословно. А между тѣмъ, оно тѣмъ болѣе нуждается въ доказательствахъ, что возникновеніе епископской власти въ Церкви изъ монтеизма представляется совершенно неожиданнымъ и страннымъ, ибо монтеисты всего болѣе возставали именно противъ іерархической власти ¹⁾. Самое большее, что можно допустить,—и то, конечно, съ точки зрѣнія Бонвеча, это то, что между монтеизмомъ и церковнымъ устройствомъ есть нѣкоторая аналогія (пророки—въ монтеизмѣ и Епископы—въ Церкви) ²⁾. Но можно-ли аналогичныя явленія, только на основаніи этой аналогіи, ставить другъ къ другу въ причинную связь? Очевидно, никакая логика не можетъ помириться съ такимъ произволомъ.

Особенно неприложимы всѣ разсужденія Бонвеча къ Церкви Восточной. Признавать дуалистическую идею лежащую въ основѣ Александрійскаго „Тайнаго Богословія“ (Theologia ar-сана) ³⁾, съ его дѣленіемъ вѣрующихъ на „душевныхъ“ и „гностиковъ“, равно какъ и ученія христіанскаго—на просто „вѣру“ (πίστι) и—„знаніе“ (γνώσις),—чистый произволъ, насколько не оправдываемый аналогичностью такого дѣленія съ дѣленіемъ, напр., у Пифагорейцевъ, у которыхъ оно, дѣйствительно, основывалось на этой идеѣ. Аналогія ничего не доказываетъ, и подобное дѣленіе можетъ быть всегда и вездѣ безъ всякаго отношенія къ какимъ-либо языческимъ или ветхозавѣтнымъ идеямъ.—Сходство въ терминологіи можетъ быть также совершенно случайнымъ, и въ этомъ случаѣ можно сослаться уже на самого Бонвеча, никому другому, а именно представителю „Тайнаго Богословія“—Клименту Александрійскому приписывающаго употребленіе языческо-мистической терминологіи, безо всякаго отношенія, однако, къ самымъ языческимъ мистериамъ ⁴⁾. Что же касается идеи законности, то о привнесе-

¹⁾ Th. Harnack. I, c. S. 53.

²⁾ Bonwetsch. I. c. S. 265.

³⁾ Ibid. S. 266; Th. Harnack. I. c. S. 49—50. ⁴⁾ Bonwetsch. I. c. S. 237.

ніи ея въ жизнь Церкви Восточной совсѣмъ не можетъ быть рѣчи, такъ какъ монتانнизмъ имѣлъ здѣсь весьма малое вліяніе.

Въ чемъ-же Бонвечъ видитъ самое проявленіе законническо-дуалистической идеи въ жизни Церкви со времени монтаннизма? Какъ истый протестантъ, онъ усматриваетъ ее прежде всего во взглядѣ Церкви на примиреніе (черезъ Христа съ Богомъ), „какъ на не полное и восполняемое черезъ человѣческое дѣйствіе“, и—въ раздвоеніи общества вѣрующихъ на два постоянные класса—міряне и клиръ ¹⁾. „Церковь потеряла твердую вѣру въ полное примиреніе и потому она не могла болѣе располагать благодатью въ своемъ общественномъ богослуженіи. Она должна была сначала добыть ее. Черезъ кого, однако, другого, какъ не черезъ того, въ комъ въ особенной степени обитаетъ Духъ Св.,—какъ не черезъ пресвитера?“ ²⁾. Такимъ образомъ, пресвитеръ явился теперь какъ бы восполнителемъ дѣла искупленія черезъ совершеніе таинствъ. „И съ этимъ вмѣстѣ былъ данъ дуалистическій характеръ мистерій и вмѣстѣ съ тѣмъ—основная черта мистерій, благодаря чему, при благопріятныхъ внѣшнихъ обстоятельствахъ, сама собою развила въ богослуженіи форма мистерій“ ³⁾. „Такъ, продолжаетъ Бонвечъ, подъ вліяніемъ измѣнившихся взглядовъ въ христіанствѣ“, іерархическое дѣйствіе выдвинулось на первый планъ (*Vordergrund*), и для того, чтобы еще болѣе выдвинуть его, самоизмышленныя дѣйствія Церкви были сдѣланы главнымъ моментомъ въ таинствахъ“ ⁴⁾. Вотъ почему уже при Тертулліанѣ главное значеніе въ Крещеніи было усвоено помазанію и благословенію ⁵⁾, совершавшимся, конечно, лицомъ іерархическимъ. Кипріанъ объ этомъ предметѣ пишетъ уже вполне опредѣленно: „необходимо быть помазаннымъ тому, кто окрещенъ, чтобы получивши хризму, т. е. помазаніе, онъ могъ быть помазаннымъ Богу и имѣть на себѣ благодать Христа“ ⁶⁾. Постановленія Апостольскія усвоили право

1) Ibid. S. 265.

2) Ibid. S. 267.

3) Ibid. S. 267.

4) Ibid. S. 268.

5) Цит. см. *ibid.* S. 268.

6) *Cypr. Epist.* 70 ad Ian.

миропомазанія только одному Епископу ¹⁾). Киприанъ и Фирмилианъ,—утверждаетъ далѣе Бонвечъ, хотя и ставили руковоложеніе (послѣ Крещенія) ниже Крещенія, но усвоили послѣднему лишь отрицательное и предуготовительное значеніе ²⁾). Въ римской церковной практикѣ руковоложеніе приобрѣло еще большее значеніе и стало называться духовныхъ крещеніемъ. Оно также относилось къ числу преимуществъ власти епископской. „Такъ“, говоритъ Бонвечъ, „Крещеніе, даръ Божій человѣку“, совершаясь „черезъ теургическое дѣйствіе пресвитера“, стало выражать „дуалистически—законную точку зрѣнія, которую начали усвоить Церковь“ ³⁾). Въ еще большей степени то же было съ таинствомъ Евхаристіи ⁴⁾).

Возвышеніе значенія Іерархіи и служить для Бонвеча высшимъ признакомъ усвоенія Церковью дуалистическо-законной идеи, приведшей къ возникновенію въ Церкви мистерій, а вмѣстѣ съ ними, какъ необходимаго ихъ спутника, и „Тайноводственнаго ученія“. Очевидно, въ основѣ его разсужденій въ данномъ случаѣ лежатъ общепротестантскія воззрѣнія, разборъ и опроверженіе которыхъ слишкомъ далеко уклонило бы насъ отъ нашей задачи. Для православнаго читателя нѣтъ нужды доказывать столь общеизвѣстныя истины, какъ тѣ, что порядокъ, по которому въ Церкви существуютъ пастыри и —пасомые, или іерархія и паства, и по которому іерархія усвоено главенствующее значеніе и права, какихъ не имѣетъ паства, есть порядокъ изначальный въ Церкви и богоучрежденный; что таинства вовсе не соединены съ предположеніемъ недостаточности искупительной жертвы Христовой, что въ нихъ подается не какая либо иная благодать, а благодать, приобрѣтенная сею же жертвой, но подается примѣнительно къ частнымъ (спеціальнымъ) потребностямъ вѣрующихъ и т. д. Мы остановимся поэтому только на историческихъ данныхъ, приводимыхъ Бонвечемъ въ пользу своего мнѣнія.

Такъ Бонвечъ, какъ мы видѣли, указываетъ на таинства

1) III. 16. См. Bonwetsch. I. c. S. 268.

2) Ibidem.

3) Ibid. S. 269.

4) Ibid. S. 269—271.

Крещенія и Евхаристіи, при совершеніи которыхъ, подѣ вліяніемъ особеннаго значенія, придаваемаго іерархическому дѣйствію, новые, Церковью введенные, обряды стали почитаться выше самихъ таинствъ. Но относительно обрядовъ при таинствѣ Крещенія вотъ что говоритъ Цецшвитцъ: „невѣрно, что моментъ разрѣшительнаго руковозложенія въ древнемъ порядкѣ оглашенія ставился выше самаго Крещенія, для характернаго означенія того, что іерархическое вліяніе господствовало надо всѣмъ тайноводствомъ. Почему тогда обрядъ руковозложенія никогда не отчислялся къ „Тайноводственному ученію“ (*fides silentii*), какъ, напр., отреченіе (при Крещеніи)?“¹⁾ Сверхъ того, о руковозложеніи еще можно сказать, что въ древней Церкви оно не было дѣйствіемъ заключительнымъ въ порядкѣ присоединенія новыхъ членовъ къ Церкви, какъ того слѣдовало-бы ожидать, если бы, дѣйствительно, этимъ обрядомъ Церковь желала указать на особое значеніе въ ней Іерархіи: заключительнымъ дѣйствіемъ была первая литургія²⁾. Заклинаніе, которое также могло послужить къ выраженію іерархической власти, ставилось ниже въ сознаніи Церкви, чѣмъ тоже отреченіе³⁾. Далѣе, знакомъ полной принадлежности къ Церкви для новокрещенныхъ было самостоятельное чтеніе молитвы Господней⁴⁾. Исповѣданіе вѣры предъ Крещеніемъ и отреченіе отъ діавола скорѣе указывали на самостоятельность человѣка при вступленіи его въ Церковь, на значеніе его собственной вѣры и желанія, чѣмъ на зависимость этого вступленія отъ власти іерархіи⁵⁾.

Отъ частныхъ обратимся затѣмъ къ историческому факту, имѣющему болѣе общее значеніе. На самыхъ первыхъ порахъ существованія въ Церкви „Тайноводственнаго ученія“ мы находимъ въ числѣ горячихъ защитниковъ его—Оригена и Тертулліана, лицъ, отъ которыхъ менѣе всего можно было бы ожидать благосклоннаго отношенія къ „Тайноводственному ученію“,

¹⁾ У Herzog. I. c. S. 641.

²⁾ Ibid. S. 644.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Ibid. S. 640 et 643.

⁵⁾ Ibid. S. 644.

если-бы оно стояло въ связи съ „іерархическими тенденціями“, какъ предполагаетъ Бонвечъ. Воззрѣнія Оригена, родственныя традиціямъ Александрійской школы, не могли мириться съ „іерархическими тенденціями“, а Тертуллианъ, подъ вліяніемъ монтанистическихъ воззрѣній, являлся даже прямымъ защитникомъ идеи всеобщаго священства ¹⁾. Съ другой стороны, св. Кипріанъ,—дѣятель, на котораго протестанты указываютъ всегда, какъ на самаго горячаго поборника правъ и преимуществъ іерархіи, не говоритъ ничего о „Тайноводственномъ ученіи“,—вмѣсто того, чтобы съ особымъ рвеніемъ защищать его, и самъ Бонвечъ, для доказательства существованія „Тайноводственнаго ученія“ въ Церкви во время св. Кипріана, принужденъ былъ ограничиться только ссылкой на Постановленія Апостольскія ²⁾. Чѣмъ объяснить все это, слѣдуя теоріи Бонвеча?

Наконецъ, уже совершенно невозможною теорія Бонвеча представляется въ виду того отношенія, какое всегда наблюдалось со стороны христіанской Церкви къ языческимъ мистеріямъ. Языческія мистеріи, съ ихъ развратомъ, иногда даже противоестественнымъ, не инымъ чѣмъ всегда должны были казаться христіанамъ, какъ явленіемъ отвратительнымъ и позорнымъ, истиннымъ служеніемъ сатанѣ. Отцы и учителя Церкви высказывали о нихъ самое строгое сужденіе. Іустинъ Мученикъ говоритъ то же самое (т. е. что совершается при таинствѣ Евхаристіи: *злые демоны научили дѣлать въ таинствахъ Мистеры, ибо, какъ вы знаете, или можете узнать,—при посвященіи вступающаго въ таинства, предлагается тамъ хлѣбъ и чаша съ водою* ³⁾). Тертуллианъ: „что Елевзинскія мистеріи умалчивали изъ своего (частнаго) сектискаго ученія и (вообще) Аттическаго суевѣрія,—составляетъ позоръ“ ⁴⁾. Іоаннъ Златоустъ: „мистеріи язычниковъ—не что другое, какъ—страсти безмѣстныя, и дѣтей растлѣніе, и супружествъ разрушеніе, и домашнія нестроенія“ ⁵⁾. Блаж. Августинъ:

¹⁾ Ibid. S. 641.

²⁾ Bonwetsch. I. c. S. 238.

³⁾ Apol. I. c. LXVI.

⁴⁾ Adv. Val. I., II, p. 381.

⁵⁾ Orat. de S. Balie. T. II., p. 558.

„язычники свои мистеріи скрываютъ во мракѣ, ибо стыдятся предаваться сладострастію открыто“¹⁾).

Ограничимся этими примѣрами, хотя проводить ихъ можно безъ конца. Возможно-ли послѣ всѣхъ этихъ отзывовъ допустить проникновеніе въ Церковь и водвореніе въ ней въ той или другой формѣ языческихъ мистерій и, въ качествѣ необходимаго ихъ спутника „Тайноводственнаго ученія“?... Возможно-ли напр., чтобы Климентъ Александрійскій, ревностный противникъ языческихъ мистерій, вдругъ, самъ того не замѣчая, чуть ли не первый сталъ вводить ихъ въ Церковь?—А Бонвечъ дѣло представляетъ именно въ такомъ видѣ²⁾. Допустимъ, впрочемъ, и эту возможность. Спрашивается далѣе: неужели такое-же ослѣпленіе постигло и Тертуліана, и Іустина, Оригена, Августина, Теодорита, Златоуста и др. многихъ церковныхъ писателей, самимъ Бонвечемъ признаваемыхъ за противниковъ языческихъ мистерій³⁾? Что это за ослѣпленіе, съ такою неотразимою силою подчиняющее себѣ людей, помимо своей глубокой вѣры, прославившихся и не менѣе глубокимъ пониманіемъ христіанства и вообще своими талантами и умомъ, равно какъ и прекраснымъ образованіемъ?... Неужели они такъ легко поддались обольстительности законно-дуалистической идеи и такъ свободно стали вводить язычество въ христіанство, совсѣмъ не подмѣчая того глубокаго противорѣчія, въ какое становились сами съ собою?... И, наконецъ, что-же за безгласное стадо представляла изъ себя ихъ паства, когда видѣла, что ея пастыри ведутъ Церковь къ язычеству, что они учатъ одному, а дѣлаютъ другое?...

Словомъ,—то строгое осужденіе, съ какимъ относились Отцы и учителя Церкви къ языческимъ мистеріямъ, и внезапное увлеченіе ихъ этими мистеріями, хотя-бы и при посредствѣ законно-дуалистической идеи,—вещь, болѣе, чѣмъ непонятная, близорукость, ничѣмъ не объяснимая. А такъ какъ вся теорія Бонвеча покоится на предположеніи такого страннаго за-

¹⁾ Quaest. 83.

²⁾ Bonwetsch. l. c. S. 262.

³⁾ Ibid. S. 261.

блужденія, то справедливымъ представляется отзывъ, данный о ней Цецшвитцемъ. „Искать происхожденія *Disciplina arcanæ*“,— говоритъ онъ,—„въ іерархическихъ стремленіяхъ (и, добавимъ, въ разныхъ іудейско-языческихъ идеяхъ, поскольку безъ послѣднихъ, по мнѣнію Бонвеча,—невозможны были первыя)—можетъ только тотъ, кто ясныя въ самихъ себѣ историческія обстоятельства видоизмѣняетъ по своей собственной схемѣ“¹⁾.

К. Сильченковъ.

(Окончаніе будетъ).

¹⁾ У Herzog'a l. c. S. 645.—Всю вообще разобранную нами теорію тотъ-же авторъ мѣтко пародируетъ въ такой пропорціи: „X“—*Disciplina arcanæ*—вычислить посредствомъ равенства: а= противоположенію духа и матеріи, в= противоположенію священства и общины, Ergo: дуалистическій принципъ служитъ характеристикою культа мистерій въ Церкви, какъ и въ язычествѣ... (Ibid. et sqq.).

Дѣйствительный смыслъ религіозно-философскихъ воззрѣній Вл. Соловьева.

I.

При пониманіи какого бы то ни было явленія очень важно выяснить условія, которыя вліяли на его образованіе и развитіе, потому что они непременно должны наложить на него свой отпечатокъ. Это требованіе имѣетъ всю силу своего приложенія и по отношенію къ философіи Соловьева. Вотъ почему, для правильнаго пониманія и оцѣнки ея, необходимо прежде всего рѣшить вопросъ о той духовной атмосферѣ, среди и подъ вліяніемъ которой она складывалась.

Вполнѣ справедливо кто-то замѣтилъ, что философія есть дитя своего времени. Но крайней мѣрѣ, вся справедливость этого положенія сбылась на Вл. Соловьевѣ, философія котораго находится въ прямой зависимости отъ нуждъ и потребностей своего времени. Принадлежа по происхожденію и воспитанію къ русскому интеллигентному обществу, которое уже давно живетъ жизнью культурнаго западно-европейскаго общества, нашъ философъ не могъ не натолкнуться и не обратить вниманія на одинъ очевидный и несомнѣнный фактъ въ этой жизни. На него указывалъ и его общеизвѣстность подчеркивалъ самъ Соловьевъ, когда говорилъ, что „останавливаться на умственномъ и нравственномъ разладѣ и безначаліи, господствующихъ въ настоящее время не только въ обществѣ, но и въ головѣ и сердцѣ cadaго отдѣльнаго человека, было бы излишне,—это дѣло слишкомъ извѣстное для

каждаго, кто когда нибудь всматривался въ себя и вокругъ себя“¹⁾. Въ самомъ дѣлѣ, мы напрасно стали бы искать въ культурномъ обществѣ какого нибудь одного опредѣленнаго центра, которымъ бы опредѣлялась и около котораго бы сосредоточивалась личная и общественная его жизнь, всѣ продукты умственной, нравственной и эстетической дѣятельности его. Мы можемъ встрѣтить въ сознаніи и жизни этого общества такое же разнообразіе и пестроту временныхъ центровъ, какое разнообразіе находимъ вообще среди людей относительно ихъ потребностей, вкусовъ и мнѣній, при чемъ каждый изъ центровъ предъявляетъ права на абсолютное значеніе, на исключительное господство. Подобная разногласица и противорѣчіе наглядно выражаются въ томъ разладѣ, который царитъ въ основныхъ сферахъ сознанія и жизни людей: съ одной стороны, между теологіей, философіей и наукой, а съ другой— между церковью, государствомъ и обществомъ. Богословъ, философъ и ученый говорятъ какъ будто на разныхъ языкахъ, не понимая и отрицая другъ друга: первый—во имя вѣры, второй—во имя разума, а третій—во имя опыта и эксперимента. Эти западно-европейскія вѣянія извѣстны всѣмъ. Въ результатѣ получаются отвлеченная догма вѣры и пустая форма мысли, чуждая всякой дѣйствительности, равно какъ и отдѣльные, частичные факты опыта, лишеныя всякой разумности. Тотъ же самый разладъ преимущественно на Западѣ существуетъ и между церковью, государствомъ и обществомъ. Культурная борьба церкви съ государствомъ, съ одной стороны, и антицерковныя и антигосударственныя тенденціи социализма, съ другой—все это явленія слишкомъ общеизвѣстныя, чтобы о нихъ нужно было распространяться. Эта умственная и нравственная анархія культурнаго общества очень чувствительно и тяжело сказывается на всемъ строѣ и ходѣ его жизни, такъ что невольно обращаетъ на себя вниманія и заставляетъ надъ собой задумываться всякаго критически мыслящаго человѣка.

Начало этой болѣзни относится къ тому времени, когда фи-

¹⁾ Чтеп. о Богочелов. Пр. Об. 78, I. 478.

лософія и наука, съ одной стороны, и государство и общество, съ другой, вышли изъ подъ опеки теологіи и церкви и вступили на путь самостоятельнаго и свободнаго развитія. До этого же времени всѣ сферы познавательной и практической области представляли изъ себя одно цѣлое, одну стройную гармонию: философія работала во имя религіи, государство и общество жило и осуществляло въ своей жизни однѣ и тѣ же задачи подъ непосредственнымъ руководствомъ церкви, а въ самой церкви царила строгая централизація для болѣе успѣшнаго выполненія общаго дѣла. Въ данномъ случаѣ разумѣется средневѣковое міровоззрѣніе, основанное на христіанской вѣрѣ въ формѣ католичества, которое дѣйствительно опредѣляло собою всю средневѣковую жизнь: въ теологіи и церкви люди находили тогда рѣшеніе всѣхъ высшихъ запросовъ своего ума, удовлетвореніе всѣмъ влеченіямъ своего сердца и наконецъ указаніе высшихъ цѣлей для своей дѣятельности ¹⁾).

Но вотъ начинаютъ раздаваться протесты со стороны національныхъ церквей во имя церковной самостоятельности ихъ, со стороны государства во имя гражданской свободы и наконецъ со стороны общества—во имя свободы мысли и правъ совѣсти. Происходитъ раздѣленіе церквей, отдѣленіе государства отъ церкви, отдѣленіе философіи и науки отъ теологіи и появленіе протестанства. Стройное зданіе средневѣковаго міровоззрѣнія начинаетъ понемногу распадаться и въ концѣ всего отъ его прежняго величія не останется ничего.

Прошли вѣка съ тѣхъ поръ, какъ занялась заря новой жизни надъ секуляризованной Европой,—времени вполне достаточно, чтобы можно было оцѣнить этотъ ея новый путь самостоятельнаго развитія во всѣхъ областяхъ жизни и спросить—каковы его результаты. Они оказались очень печальны. Протестъ противъ верховнаго центральнаго авторитета римской церкви привелъ къ образованію различныхъ національныхъ и государственныхъ церквей, которыя остались раздѣленными, и послѣдствія этого раздѣленія доселѣ парализуютъ историческую силу христіанства. Что касается до плодовъ

¹⁾ Кризисъ западной философіи 87.

свободнаго развитія государствъ, то мы видимъ за все это время повсюду только отсутствіе всякаго прочнаго порядка, постоянную вражду между государствами и націями, изводящую лучшія силы народа на колоссальныя вооруженія, которыхъ не знали средніе вѣка, видимъ въ каждомъ народѣ такую ожесточенную борьбу классовъ и партій, такой социальный антагонизмъ, что онъ грозитъ всеобщимъ переворотомъ ¹⁾. Печальные плоды получились и отъ свободнаго развитія философіи и науки. Какъ та, такъ и другая въ своемъ послѣдовательномъ развитіи пришли къ отрицательнымъ результатамъ, къ невозможности какого бы то ни было объективнаго знанія, словомъ, полный скептицизмъ—вотъ печальный плодъ этого освобожденія. И это дѣйствительно такъ. По крайней мѣрѣ, гегельянство и позитивизмъ—эти два конечные пункта въ развитіи философіи и науки, служатъ прекрасною иллюстраціей къ только что сказанному. Въ самомъ дѣлѣ, что представляетъ изъ себя гегельянская философія, какъ не систему понятій безъ всякаго содержанія, и позитивизмъ—какъ не систему фактовъ безъ всякой внутренней связи? Чистая философія въ лицѣ Гегеля не даетъ разуму ровно никакого содержанія, а чистая наука въ лицѣ Конта отрекается отъ самого разума ²⁾. Вообще, свобода мысли ничего не даетъ, кромѣ произвола,—безпрерывная смѣна системъ и теорій, которыя не представляютъ никакой объективной и универсальной истины, не имѣютъ никакой обязательности для ума, а остаются только на степени личныхъ мнѣній и одностороннихъ взглядовъ, другъ друга взаимно исключаютъ. Не лучше участь и защитниковъ правъ совѣсти, во имя которыхъ они отвергли средневѣковое насиліе. Во всякомъ случаѣ, слишкомъ жестокія гоненія на вѣдьмъ и колдуновъ XVI—XVII вѣковъ въ протестантскихъ странахъ и особенно костеръ Михаила Сервета лежитъ позорнымъ пятномъ на протестантахъ и должны бы были внушить имъ болѣе скромности въ ихъ полемикѣ противъ насилій средневѣковой церкви ³⁾. Правда, въ настоящее время нѣтъ ничего

1) Великій споръ и христіанская политика. Русь. 1883. № 18.

2) Крит. отвѣч. нач. 368—369.

3) Великій споръ и христ. политика. Русь. 1883. № 18.

подобнаго, но за то вмѣсто свободы совѣсти ничего не видно, кромѣ бѣдственной картины мнимой духовной свободы, доходящей до освобожденія отъ всякой истины и святости.

Вотъ тѣ печальные результаты, къ какимъ пришла секуляризованная Европа, вступивъ на путь самостоятельнаго и свободнаго развитія. Правда, на этомъ пути она сдѣлала не мало богатыхъ приобрѣтеній, но въ концѣ всего онъ всетаки неизбѣжно приводитъ ее къ сомнѣнію въ себѣ и въ дѣлахъ своихъ, къ пустотѣ и ничтожеству бесплоднаго скептицизма и озлобленнаго пессимизма ¹⁾. Человѣчество со всѣми своими приобрѣтеніями похоже теперь на богача, обладающаго совершенно реальными сокровищами, но только по спорнымъ или вовсе незаконнымъ документамъ, вслѣдствіе чего онъ не можетъ распоряжаться, какъ слѣдуетъ, своимъ имуществомъ, и оно имѣетъ для него лишь ничтожную цѣну ²⁾. Какъ же помочь этому богатому бѣдняку въ его несчастномъ положеніи? Какъ ввести его въ обладаніе своими сокровищами?—вотъ вопросъ, надъ разрѣшеніемъ котораго стоитъ дѣйствительно подумать. Онъ особенно привлекъ вниманіе нашего философа, такъ что этотъ вопросъ всегда служилъ исходнымъ пунктомъ для всѣхъ его разсужденій. Желаніе указать людямъ дѣйствительный выходъ изъ той всеобщей разладицы и безначалія, какія царятъ въ ихъ жизни и сознаніи, и подать имъ дѣйствительную помощь въ этомъ ихъ несчастномъ положеніи было завѣтною мечтою, надъ осуществленіемъ которой онъ трудился до самой смерти. На это великое дѣло онъ посвятилъ всѣ силы своего недюжиннаго ума, весь блескъ своего литературнаго таланта, и ради этой намѣченной цѣли онъ пренебрегъ,—если вѣрить людямъ, близко знающимъ нашего философа,—даже своимъ общественнымъ положеніемъ.

Вл. Соловьевъ встрѣтилъ два совершенно противоположныхъ объясненія интересующихъ его историческихъ явленій—паденія средневѣковаго міросозерцанія и причины современнаго неуройства въ общественной жизни. По одному, все умственное развитіе послѣднихъ вѣковъ считается заблужде-

¹⁾ Критика отвл. нач.—369.

²⁾ Ibid. 7.

ніемъ человѣческаго ума, какъ бы новымъ грѣхопадениемъ, и для уничтоженія современнаго недуга необходимо возвратиться назадъ. Передъ сознаниемъ секуляризованной Европы встаютъ, по мнѣнію римскихъ первосвященниковъ, грозныя дилеммы: или принудительная централизація Рима, или отсутствіе церковнаго единства; или принудительная теократія папства, или политическій и общественный хаосъ; или обязательный авторитетъ церкви, или умственная и нравственная смута. Философіи и наукъ, равно какъ государству и обществу ничего не остается дѣлать, думаютъ наши славянофилы, какъ только послѣ напрасной погони за мнимой свободой возвратиться, подобно блудному сыну, изъ страны далече на свою родину и снова поступить подъ опеку церкви. Совершенно иначе взглянулъ на это дѣло творецъ позитивной философіи О. Контъ. Считая религію уже отжившимъ явленіемъ въ исторіи человѣчества и потому не могущимъ болѣе служить связующимъ центромъ для него, Контъ предлагаетъ на ея мѣсто науку, которая одна только можетъ создать прочныя устои для современной жизни и уничтожить ея неурядицы: „Наше величайшее зло, говоритъ онъ, состоитъ въ глубокомъ несогласіи, существующемъ въ настоящее время между всѣми умами относительно всѣхъ началъ, твердость и опредѣленность которыхъ есть первое условіе общественнаго порядка. Пока одѣльные умы не примутъ единодушнымъ согласіемъ извѣстнаго числа общихъ идей, способныхъ образовать общую соціальную доктрину, пока не произойдетъ соединенія умовъ въ единомъ общеніи принциповъ, до тѣхъ поръ народы будутъ стоять на краю пропасти. Вотъ почему Контъ и предложилъ свою позитивную философію въ качествѣ той соціальной доктрины, отъ единодушнаго принятія которой только и можетъ произойти спасеніе народовъ ¹⁾).

Но ни то, ни другое рѣшеніе занимающаго насъ вопроса не удовлетворило Вл. Соловьева. Все это было бы такъ, говорилъ онъ по поводу авторитетной рекомендаціи папы Льва XIII и нѣкоторыхъ русскихъ писателей—„возвратиться назадъ“,

¹⁾ Крив. записки философа. 128.

если бы только можно было признать все антирелигіозное и антицерковное движеніе послѣднихъ вѣковъ сплошнымъ заблужденіемъ, не имѣющимъ никакого смысла. Но великія соціальныя проблемы не разрѣшаются такъ легко и скоро, а ходъ исторіи невозможно поворотить назадъ, тѣмъ болѣе, что религіозныя и политическія движенія послѣднихъ трехъ вѣковъ совершенно расшатали религіозно-бытовыя основы западной жизни. Старое религіозное міровоззрѣніе утратило всякій смыслъ для большинства образованныхъ людей, во всякомъ случаѣ перестало быть верховнымъ опредѣляющимъ началомъ въ ихъ сознаніи, а въ массахъ превратилось въ безжизненное суевѣріе, основанное только на одной бытовой привычкѣ ¹⁾). Надобно отыскать причины этого явленія. Не слѣдуетъ ли поискать болѣе удовлетворительнаго объясненія этого историческаго факта? Почему, въ самомъ дѣлѣ, человѣчество не могло и не можетъ остановиться на высокомъ и величественномъ средневѣковомъ міровоззрѣніи, отчего оно отдѣляется отъ истиннаго религіознаго знанія и религіозно-церковнаго идеала, отчего оно неудержимо стремится идти своимъ путемъ? На всѣ эти вопросы не дають удовлетворительнаго отвѣта ни римскіе папы, ни наши славянофилы.

Что же касается предложенія Конта, то хотя оно и было, какъ извѣстно, съ увлеченіемъ принято культурнымъ обществомъ, которое не мало носилось съ доктриной позитивизма, думая найти въ ней панацею отъ всѣхъ золъ, по научная несостоятельность позитивизма была слишкомъ очевидна, по крайней мѣрѣ для нашего философа, чтобы онъ могъ раздѣлять вѣру и надежду культурнаго общества на этотъ обманчивый якорь спасенія. Горделиво-презрительное отношеніе позитивизма къ религіи и метафизикѣ, какъ къ отжившимъ явленіямъ человѣческой мысли и жизни, уже сразу дѣлало невозможнымъ для него занять то мѣсто, на которое онъ претендовалъ, потому что, отрицая религію и метафизику, онъ уже заранѣе отказывался удовлетворять кореннымъ и вѣчнымъ запросамъ человѣческой мысли и жизни. Могъ ли послѣ этого

¹⁾ Ibid. 88 стр.

позитивизмъ записать въ ряды своихъ послѣдователей Вл. Соловьева, какъ *человѣка глубоко и искренне религіозно-настроеннаго и какъ истаго философа?* Очевидно, нѣтъ. Нашъ философъ рѣшительно отвергъ пустую претензію позитивизма служить прочными устоями человѣческой жизни, такъ какъ, по его глубокому убѣжденію, эти устои заключаются именно въ тѣхъ началахъ, которыя позитивизмъ отрицаетъ, т. е., въ религіи. „Объединить человѣчество, говоритъ Соловьевъ, вопреки совершенно реальной и могучей силы эгоизма, разъединяющей людей, есть задача трудная и для боговъ, а разрѣшить ее посредствомъ отвлеченныхъ идеаловъ, т. е., собственно понятія объ идеалѣ, такъ же невозможно, какъ посредствомъ картонной пушки пробить каменную стѣну. Въ дѣйствительности, когда народы и общества внутренно объединялись, то основаніемъ этого единства, или объединяющимъ и связующимъ началомъ являлись не отвлеченныя идеи или идеалы, а положительныя, опредѣленнымъ содержаніемъ обладающія религіи (которыя, можетъ быть и имя свое получили отъ этой связующей силы, имъ присущей: religio отъ religare). Если бы даже доселѣ существовавшее въ человѣчествѣ религіозное, т. е., связующее содержаніе оказалось недостаточнымъ, то изъ этого, по здравому разуму, вовсе не слѣдуетъ, чтобы нужно было отказаться отъ всякаго положительнаго содержанія, а только то, что старое содержаніе должно быть замѣнено новымъ или преобразовано. Тѣ же, кто не можетъ указать такого новаго содержанія или даже по принципу отрицаетъ всякое религіозное, т. е., связующее начало, лучше бы поступали, если бъ не жаловались на умственную анархію и не предлагали въ качествѣ объединяющихъ началъ такіе пустяки, которыми, по пѣмецкому выраженію, и собаки изъ за печки не выманишь“¹⁾ „Очевидно, говоритъ въ другомъ мѣстѣ Соловьевъ, что какъ скоро существуетъ религіозное начало въ человѣкѣ, то плохая религія можетъ быть дѣйствительно упразднена только лучшею, а никакъ не простымъ атеизмомъ: равнымъ образомъ, если существуетъ метафизическая потреб-

¹⁾ Филос. нач. цѣльн. знам. Ж. М. Н. П. 1877. № XI, 29—30.

ность, то плохая метафизика можетъ быть упразднена хорошею метафизикою же, а никакъ не простымъ отрицаніемъ всякой метафизики ¹⁾.

И такъ что же? Можетъ быть средневѣковая христіанская религія не есть истинно христіанская религія, отъ чего и произошло все послѣдующее антирелигіозное и антицерковное движеніе? А такъ какъ это движеніе до сихъ поръ еще остается во всей силѣ, то, можетъ быть, и настоящая христіанская религія такъ же далека отъ истинной, какъ и религія средневѣковая? Можетъ быть, неудовлетворительнымъ состояніемъ теологіи и церкви и обьяняется историческій фактъ отрицательнаго отношенія къ нимъ философіи и науки, съ одной стороны, и государства и общества, съ другой, равно какъ и ихъ настоящій антагонизмъ. Но въ такомъ случаѣ въ чемъ же заключается истинная религія, истинная теологія и церковь, гдѣ у насъ критерій, благодаря которому мы могли бы считать одну религію истинной, а другую ложной, одну теологію и церковь удовлетворительной, а другую нѣтъ? Всѣ эти вопросы несомнѣнно предносилсь сознанію нашего философа, такъ какъ, только отвѣтивши на нихъ, можно было удовлетворительно понять историческій фактъ паденія средневѣковаго міросозерцанія и причину совершеннаго умственнаго и нравственнаго безначалія, съ одной стороны, а съ другой— съ рѣшеніемъ этихъ вопросовъ, можно будетъ удовлетворительно найти и ту почву, на которой можетъ произойти примиреніе разрозненныхъ принциповъ, владѣющихъ теперь сознаніемъ и жизнью людей.

Прежде чѣмъ говорить о томъ, въ какомъ смыслѣ рѣшены были Вл. Соловьевымъ поставленные вопросы, гдѣ онъ нашель критерій для истинной религіи и какъ онъ ее создалъ, чтобы съ точки зрѣнія этой истинной религіи взглянуть и оцѣнить средневѣковую и современную религію, намъ необходимо выяснить ту школу образованія, которую прошелъ нашъ философъ и подъ вліяніемъ которой сложились его философскія воззрѣнія.

Несомнѣнно, что мысль нашего философа воспитывалась подъ

¹⁾ Ibid. № III, 91.

вліяніемъ нѣмецкихъ метафизиковъ настоящаго столѣтія, которые привлекли своего питомца грандіозностью своихъ замысловъ. Сочиненія самого Вл. Соловьева даютъ намъ прекрасныя доказательства этого. На основаніи его исторической монографіи—„Кризисъ западной философіи“—этой почти первой его литературной работы—мы можемъ судить о томъ, въ какомъ отношеніи онъ стоитъ къ нѣмецкой философіи. Въ „Кризисъ западной философіи“ Соловьевъ указываетъ тѣ положительныя результаты, къ какимъ пришла западная философія въ постепенномъ ходѣ своего развитія и которые нашли свое выраженіе въ основныхъ принципахъ философіи безсознательнаго. Западная философія въ лицѣ Гартмана установила, по его мнѣнію, въ теоріи познанія истинный методъ философіи—синтетическій, состоящій въ синтезѣ рационализма и эмпиризма. Хотя дѣйствительное знаніе и происходитъ изъ опыта, но самъ опытъ уже предполагаетъ всеобщія логическія формы, какъ условіе своей возможности, при чемъ эти формы имѣютъ „дѣйствительное бытіе въ своей, независимой отъ насъ конкретности съ эмпирическимъ существованіемъ“. Вотъ почему соединеніе логическаго и эмпирическаго элементовъ въ нашемъ познаніи не субъективно, а происходитъ первѣе нашего сознанія и имъ предполагается ¹⁾. Что же касается до метафизики, то въ ней провозглашенъ въ качествѣ абсолютнаго первоначала конкретный всеединный духъ ²⁾ А разъ признано въ качествѣ основного метафизическаго принципа, что истинно сущимъ, абсолютнымъ первоначаломъ и концомъ всего существующаго является всеединный духъ, то ясно, что настоящая дѣйствительность—эта разрозненная особность отдѣльныхъ существъ, основанная на внѣшней вещественной опредѣленности,—какъ прямая противоположность истинно—сущему,—должна быть признана за неистинную, за нѣчто такое, что не должно быть, а потому снятіе ея исключительности и черезъ то возстановленіе истиннаго отношенія между всеобщимъ и абсолютнымъ началомъ и его частными проявленіями должно быть настоящею цѣлью. Затѣмъ, разъ абсолютнымъ на-

¹⁾ Криз. зап. фил.—112; ср.—124.

²⁾ Ibid.—124.

чаломъ признанъ всецѣлый конкретный духъ, полагающій всякую дѣйствительность, то ясно, что все происходящее, весь міровой процессъ есть проявленіе того же духа, а слѣдовательно достиженіе послѣдней цѣли не можетъ имѣть субъективнаго значенія ¹⁾). Отсюда два положенія этики: во-первыхъ, высшее благо, послѣдняя цѣль жизни не содержится въ предѣлахъ данной дѣйствительности, въ мірѣ конечной реальности, а напротивъ достигается только черезъ уничтоженіе этого міра; во-вторыхъ, послѣдняя цѣль недостижима для отдѣльнаго лица въ его отдѣльности; а только для всего міра существъ, такъ что достиженіе ея обусловлено ходомъ всеобщаго міроваго развитія ²⁾).

Въ виду такого характера основныхъ принциповъ философиі безсознательнаго, Соловьевъ полагаетъ, что на нихъ можетъ быть построена философія новаго типа, которую можно назвать положительной въ отличіе отъ прежнихъ, чисто отрицательныхъ, такъ какъ она, „выходя за предѣлы общихъ возможностей, познаетъ дѣйствительно сущее и вмѣстѣ съ тѣмъ даетъ верховныя начала для жизни“ ³⁾). Но этого мало: она можетъ быть названа „положительною христіанскою философіей“, такъ какъ она представляетъ изъ себя, по мнѣнію нашего философа, рациональное выраженіе тѣхъ же самыхъ истинъ, „которыя въ формѣ вѣры и духовнаго созерцанія утверждались великими теологическими ученіями Востока (отчасти древняго, а въ особенности христіанскаго“ ⁴⁾). Въ виду того, что эта „положительная христіанская философія“ съ логическимъ совершенствомъ западной формы стремится соединить полноту содержанія духовныхъ созерцаній Востока, въ виду того, что она, опираясь на данныя положительной науки, подаетъ руку религіи и такимъ образомъ представляетъ изъ себя осуществленіе универсальнаго синтеза науки, философіи и религіи, въ виду всего этого понятна та важность, „положительной философіи“, которую такъ подчеркиваетъ Вл. Соловьевъ, и то великое значеніе ея въ исторіи человѣческой мысли, какое онъ ей придаетъ. Универсальный синтезъ науки, философіи и ре-

1) Ibid.—122.

2) Ibid.—121.

3) Ibid.—77.

4) Ibid.—124.

лигіи или „положительная философія“ должна быть, по его убѣжденію, высшею цѣлью и послѣднимъ результатомъ умственнаго развитія ¹⁾. Неудивительно послѣ этого, если нашъ философъ вслѣдъ за Гартманомъ, который сдѣлалъ первую и далеко еще несовершенную попытку универсальнаго синтеза, вздумалъ попробовать свои силы въ этой заманчивой области. Мало того: потрудиться въ этой сферѣ онъ считаетъ даже прямою обязанностью всякаго, кто только созналъ нормальную цѣль человѣческаго развитія. „Поэтому и я, говоритъ Вл. Соловьевъ, пришедши къ такому сознанію, предпринялъ въ мѣру своихъ силъ и способностей систематическое изложеніе тѣхъ идей, которыя, по моему убѣжденію, должны лечь въ основу цѣльнаго знанія“, положительной философіи или свободной теософіи ²⁾. Ея предметомъ служить не только безусловная непосредственная дѣйствительность, но и развитіе этой дѣйствительности въ идеяхъ разума и въ идеяхъ природы; слѣдовательно, здѣсь получаютъ должное мѣсто и объединяются и мистицизмъ (религія), и рационализмъ (философія), и эмпиризмъ (наука). Цѣлью свободной теософіи служить внутреннее соединеніе человѣка съ истинно-сущимъ, матеріаломъ—данныя человѣческаго опыта во всѣхъ его видахъ—мистическаго, внутренняго (психическаго) и внѣшняго (физическаго); основной формой своею имѣетъ умственное созерцаніе или интуицію идей, связанную въ общую систему посредствомъ чисто-логическаго мышленія и, наконецъ, дѣятельнымъ источникомъ—вдохновеніе и дѣйствіе высшихъ существъ на человѣчскій духъ ³⁾.

Изъ этого видно, въ какой непосредственной связи и прямой зависимости находится Вл. Соловьевъ отъ западной философіи. Въ основу его философіи легли тѣ самые положительные результаты, къ которымъ, по его мнѣнію, пришла западная философія въ своемъ постепенномъ развитіи. Основное положеніе пантеистической метафизики, что въ основѣ всего лежитъ единое, а все остальное служитъ его проявленіемъ,

¹⁾ Ibid. 124—125.

²⁾ Философ. нач. цѣльн. знач. Ж. М. Н. П. 1877 г. ч. 190, 99.

³⁾ Ibid. ч. 191, 211.

или—всеединство, принято имъ въ качествѣ высшаго блага своей этики, абсолютной истины своей метафизики и абсолютной красоты своей эстетики. Отсюда, идея всеединства стала служить нашему философу основнымъ принципомъ истины, а то или иное отношеніе всего существующаго къ этой идеѣ—безусловнымъ критеріемъ истинности его.

Итакъ западная философія снабдила Вл. Соловьева принципомъ и критеріемъ истины, которые дали ему возможность опредѣлить, какъ единственное истинное содержаніе христіанской религіи, такъ и дѣйствительную истинность религій средневѣковой и современной. А знать все это нашему философу было въ высшей степени важно и необходимо, потому что только съ пріобрѣтеніемъ знанія объ истинномъ содержаніи христіанской религіи и дѣйствительной истинности религій средневѣковой и современной онъ могъ точно и вѣрно опредѣлить (по крайней мѣрѣ, такъ ему думалось) какъ дѣйствительныя причины паденія средневѣковаго міросозерцанія, такъ и дѣйствительныя пути къ исцѣленію отъ современнаго недуга. Намъ остается только выяснитъ тотъ постепенный логическій путь, какимъ шелъ Вл. Соловьевъ въ данномъ случаѣ, констатировать тѣ положительныя результаты, къ какимъ онъ пришелъ на этомъ пути.

II.

Исходнымъ пунктомъ при опредѣленіи истиннаго содержанія христіанской религіи служило для Вл. Соловьева отождествленіе имъ абсолютнаго своей философіи съ Богомъ христіанской религіи. Сдѣлать подобное отождествленіе было для нашего философа тѣмъ естественнѣе, что онъ уже принялъ положительные результаты западной метафизики за рациональное выраженіе христіанскаго вѣроученія. Что касается до основаній, которыя побудили его къ этому отождествленію, то вотъ ходъ его собственныхъ мыслей по этому поводу.

Абсолютное есть ничто и все,—ничто, по скольку оно не есть чтонибудь, и все,—поскольку оно не можетъ быть лишено чегонибудь. Если же абсолютное, какъ свободное отъ всякаго бытія, есть, съ одной стороны, ничто,

то всякое бытіе будетъ для него другое (sic), а такъ какъ абсолютное, съ другой стороны, есть начало всякаго бытія, то очевидно, что оно есть начало и своего другого. Если бы абсолютное оставалось самимъ собой, т. е. ничѣмъ, исключая свое другое, то это другое было тогда только его отрицаніемъ и слѣдовательно оно само не было бы уже абсолютнымъ. Такимъ образомъ, абсолютное, чтобы быть тѣмъ, чѣмъ оно есть, т. е. абсолютнымъ, непременно должно быть противоположнымъ себя самого или единствомъ себя и своего противоположнаго. Это единство есть отвлеченное выраженіе физическаго и моральнаго факта любви, такъ какъ любовь и есть не иное что, какъ самоотрицаніе существа, утвержденіе имъ другого и въ то же время высшее самоутвержденіе, которое въ этомъ самоотрицаніи только и осуществляется. Вотъ почему, заключаетъ нашъ философъ, когда мы говоримъ, что абсолютное первоначало, по самому опредѣленію своему, есть единство себя и своего отрицанія, *то мы повторяемъ только въ болѣе отвлеченной формуль слово великаго апостола: Богъ есть любовь* ¹⁾. Но этого мало: анализируя понятіе своего абсолютнаго, онъ идетъ еще далѣе. Абсолютное, чтобы быть таковымъ, требуетъ неабсолютнаго; единое, чтобы быть всѣмъ, требуетъ многаго; абсолютный духъ для своей дѣйствительности требуетъ матеріи; сверхприродное существо Божіе требуетъ природы для своего проявленія. И это дѣйствительно такъ, потому что если бы не было частнаго, то не было бы и всего, а если бы не было всего, то не было бы и единаго, какъ дѣйствительнаго. Но не противорѣчіе ли это? Во всякомъ случаѣ, какъ возможно, чтобы абсолютное было всѣмъ и невсѣмъ? Какъ возможно существованіе частнаго? Вѣдь быть въ Богѣ, т. е., быть всѣмъ,—такъ какъ Богъ есть все въ единомъ,—оно не можетъ, тогда оно не было бы частнымъ; равнымъ образомъ и быть исключительно частнымъ, т. е., безусловно внѣ всеединства, оно также не можетъ, тогда оно не существовало бы совсѣмъ, такъ какъ внѣ Бога, внѣ всеединства ничего быть не можетъ. Въ виду такого затруд-

¹⁾ Крит. отвѣт. нач. 329; ср. Фил. нач. ц. зн. Ж. М. Н. П. 77 г. ч. 193, 84.

пенія, Соловьевъ разрываетъ свое абсолютное на двое, и получается такимъ образомъ два абсолютныхъ, одно абсолютно сущее или Богъ, въ которомъ все есть асту, а частное въ потенціи, друго:—абсолютно становящееся или душа міра, человѣкъ, гдѣ частное есть асту, а все, или Богъ только въ потенціи, только прогрессивно становится всѣмъ и постольку соединяется съ Нимъ. Если же „частное не все можетъ существовать въ процессѣ, какъ становящееся все, то слѣдовательно, утверждаетъ нашъ философъ, собственное существованіе принадлежитъ двумъ, неразрывно между собою связаннымъ и другъ друга обуславливающимъ абсолютнымъ: абсолютно сущему (Богу) и абсолютно становящемуся (человѣку), и *полная истина можетъ быть выражена словомъ „Богочеловѣчество“* ¹⁾.

Отожествивъ абсолютное философіи съ Богомъ религіи, Вл. Соловьевъ перенесъ на послѣдняго всѣ черты перваго. Обращаясь къ опредѣленію содержанія истинной религіи, онъ долженъ былъ руководиться характеромъ своего бога или—то-же—своего абсолютнаго. Отсюда вполне понятно заявленіе нашего философа, что истинная религія должна быть выразительницей абсолютнаго *ἔν και πᾶν* ²⁾.

Религія, чтобы быть дѣйствительно религіей, необходимо должна имѣть безусловный характеръ, происходить свыше, какъ положительное откровеніе Божества ³⁾. Имѣя такое значеніе, она не должна ограничиваться однимъ только нашимъ нравственнымъ сознаніемъ, не должна исчерпываться одною религіозною настроенностью. Настоящая религія не можетъ быть только религіей субъективной, а непременно должна быть и объективной религіей ⁴⁾, должна охватить всю нашу жизнь во всѣхъ ея сферахъ и областяхъ. И разъ мы считаемъ себя людьми религіозными, то прямая наша нравственная обязанность подчинить религіи всѣ интересы, все содержаніе человѣческой

1) Ibid. 342

2) Фил. нач. ц. знан. Ж. М. Н. П. 77 г. ч. 191, 227.

3) Нѣсколько словъ о нашихъ свѣтскихъ ересяхъ и о сущности церкви. Русь 1883 г. № 7, 16.

4) Объ истинномъ дѣлѣ—ibid. № 6, 26.

жизни и сознанія, такъ что отъ нея должно зависѣть и къ ней должно отпираться все, что человѣкъ дѣлаетъ, познаетъ и производитъ ¹⁾). Словомъ религія должна имѣть всеобъединяющее и центральное значеніе въ его жизни. „Истинная живая религія, говоритъ Соловьевъ, не есть спеціальность, отдѣльная область, какой нибудь уголокъ въ человѣческомъ существованіи. Прямое откровеніе абсолютнаго, религія не можетъ быть чѣмъ нибудь,—она есть все или ничто. Лишь только признали ее, явилась необходимость ввести ее, какъ верховный и руководящій принципъ во всѣхъ сферахъ интеллектуальной и практической жизни, подчинить ей всѣ политическіе и соціальныя интересы“ ²⁾). Но и на этомъ останавливаться нельзя. Дѣло въ томъ, что ограничивать дѣйствіе Божіе однимъ человекомъ нѣтъ никакой возможности, если мы только не хотимъ отрицать Его полноту и безконечность, если только не хотимъ не вѣрить въ Бога. А разъ мы дѣйствительно вѣруемъ въ Него, „какъ въ Добро, не знающее границъ“, то тѣмъ самымъ необходимо должны признать положительное откровеніе Божества и во внѣшней природѣ, т. е., признать и природу способною къ соединенію съ ней Божества, словомъ, „повѣрить въ ея искупленіе, освященіе и превращеніе въ богоматерію“. Такимъ образомъ, три основные элемента должны входить въ составъ истинной религіи,—она необходимо предполагаетъ три нераздѣльныя вѣры—въ Бога, человѣка и природу“ ³⁾). Единство этихъ трехъ началъ было когда-то въ божественной жизни, но съ появленіемъ внѣбожественнаго міра устранено и перешло въ чистую потенцію. На протяженіи всеміроваго процесса и происходитъ постепенное и свободное воссоединеніе трехъ началъ чрезъ религію или въ религіи. Вотъ почему нашъ философъ и опредѣляетъ религію, какъ воссоединеніе міра и человѣка съ Богомъ, а міровой процессъ называетъ столько-же богочеловѣческимъ, сколько и богоматеріальнымъ ⁴⁾). Міровую эволюцію отрицать невоз-

¹⁾ Чтен. о Богочелов. Пр. Об. 78 г. ч. I, 472.

²⁾ La Russie et l'Eglise Universelle 315—316.

³⁾ Объ истинномъ дѣлѣ. Русь. № 6, 25.

⁴⁾ Оправданіе Добра—229.

можно,—она есть фактъ, который требуетъ вѣрнаго истолкованія. Сама по себѣ эволюція не можетъ создавать высшихъ типовъ, а производитъ только матеріальныя условія для проявленія или откровенія ихъ, такъ что всякое появленіе новаго типа есть новое твореніе въ извѣстномъ смыслѣ. Только подобное твореніе менѣе всего можетъ быть названо твореніемъ изъ ничего; такъ какъ матеріальной основой для возникновенія новаго типа служить типъ прежній, а положительное содержаніе высшаго типа, существуя отъ вѣка, лишь вступаетъ (въ извѣстный моментъ процесса) въ другую сферу бытія, въ міръ явленій. Словомъ, явленія происходятъ отъ естественной эволюціи природы, а являемое—отъ Бога ¹⁾. Вотъ почему все содержаніе міроваго процесса есть постепенное откровеніе божественнаго начала въ мірѣ и человѣкѣ,—откровеніе, которое сообразуется съ постепеннымъ развитіемъ самого міра и человѣка. Первымъ фазисомъ міроваго развитія является космогоническій процессъ, который, съ появленіемъ природнаго человѣка, переходитъ въ процессъ историческій. Если первой фазѣ міроваго развитія можетъ быть усвоено названіе религіозной, то особенно это нужно сказать про вторую фазу, которая называется религіознымъ процессомъ въ собственномъ смыслѣ, процессомъ религіозно-историческимъ.

Какъ въ мірѣ физическомъ, божественное начало единства проявляется сперва, какъ сила тяготѣнія, слѣпымъ влеченіемъ связывающая тѣла, потомъ какъ сила свѣта, обнаруживающая ихъ взаимныя свойства, и наконецъ какъ сила органической жизни, въ которой образующее начало проникаетъ матерію и послѣ длиннаго ряда образованій рождаетъ совершенный организмъ человѣка; такъ точно и въ слѣдующемъ за симъ процессѣ божественное начало сначала силою духовнаго тяготѣнія связываетъ отдѣльныя человѣческія существа въ родовое единство (фаллическія религіи), затѣмъ просвѣщаетъ ихъ свѣтомъ разума (греческая религія) и, наконецъ, проникая внутрь самой души и органически, конкретно съ нею соединяясь, рождается какъ новый духовный человѣкъ. И какъ въ мірѣ

¹⁾ Ibid—239.

физическомъ появленіи совершеннаго организма человѣческаго предшествовалъ цѣлый рядъ несовершенныхъ, но все же органическихъ, живыхъ формъ, такъ и въ исторіи рожденіе совершеннаго духовнаго человѣка предварялось рядомъ неполныхъ, но все же живыхъ личныхъ откровеній божественнаго начала человѣческой души народа іудейскаго (по преимуществу) ¹⁾.

Въ виду того, что міровое развитіе вообще и религіозно-историческое въ частности есть не что иное, какъ положительное откровеніе божественнаго начала, ясно, что ни одна изъ ступеней его, ни одинъ изъ моментовъ религіознаго развитія не можетъ быть ложью. Если и можетъ здѣсь встрѣтиться заблужденіе, то оно будетъ заключаться никакъ не въ содержаніи какой бы то ни было ступени религіознаго процесса, а только въ ея исключительномъ самоутвержденіи съ отрицаніемъ всѣхъ другихъ, словомъ, въ безсильномъ стремленіи задержать и остановить религіозный процессъ. Вотъ почему въ немъ низшія ступени въ своемъ положительномъ содержаніи не упраздняются высшими, а только становятся частью болѣе полнаго откровенія, такъ что высшая ступень или истинная религія должна быть непременно „всеобщей и единою“ ²⁾. Но совершенная религія не должна представляться въ смыслѣ безразличной основы религіи, а въ смыслѣ полнаго религіознаго синтеза: она не та, которая во всѣхъ одинаково содержится, а та, которая всѣхъ въ себѣ содержитъ и всѣми обладаетъ. Ясно, такимъ образомъ, что совершенная религія должна быть свободна отъ всякой исключительности, потому что она включаетъ въ себѣ всѣ особенности и слѣдовательно ни къ одной изъ нихъ исключительно не привязана, всѣми обладаетъ и слѣдовательно отъ всѣхъ свободна ³⁾.

Эта истинная религія нашла свое выраженіе въ христіанствѣ съ его „вѣрою въ Бога, Богочеловѣка и Богоматерію (Богородицу)“. Въ этой тріединой христіанской идеѣ всѣ три начала религіи—Богъ, человѣкъ и природа—объединяются, почему и христіанская религія есть по преимуществу религія

¹⁾ Чтен. о Богочелов. Пр. Об. 81 г. т. I, 331. 332—333.

²⁾ Чтен. о Богочел. Пр. Об. 78 г. т. II, 320.

³⁾ Ibid.—321.

примиренія и синтеза ¹⁾). Христіанская идея есть совершенное богочеловѣчество, т. е., внутренняя и внѣшняя связь, духовное и матеріальное соединеніе всего конечнаго—человѣческаго и природнаго—съ безконечнымъ и безусловнымъ, съ полнотою Божества чрезъ Христа въ Церкви ²⁾: *черезъ Христа*, который есть принципъ всякой истины въ ея тройной формѣ—теологической, философской и научной—и принципъ всей жизни, какъ духовной, такъ и тѣлесной, какъ индивидуальной, такъ и соціальной ³⁾; *въ Церкви*, которая стремится объять собою все человѣчество и всю природу въ одномъ вселенскомъ богочеловѣческомъ организмѣ ⁴⁾.

Отсюда легко перейти къ опредѣленію основныхъ началъ истинной теологіи и церкви, такъ какъ онѣ являются теоретической и практической стороной религіи; слѣдовательно, характеръ основныхъ принциповъ теологіи и церкви долженъ остаться тотъ же самый, что въ религіи.

Логическій анализъ понятія абсолютнаго или Бога открываетъ въ немъ три категоріи: сущее, сущность и бытіе или явленіе (Бога въ собственномъ смыслѣ, человѣка и природу), которыя другъ друга дополняютъ и предполагаютъ и одна безъ остальныхъ не мыслимы. Сущее безъ сущности и бытія не можетъ имѣть полноты и дѣйствительности, а сущность и бытіе или явленіе безъ сущаго не заключаютъ въ себѣ истины. Сущее служитъ предметомъ теологіи, сущность—философіи и явленіе—науки. Отсюда понятно, что религіозное знаніе нуждается въ философскомъ и научномъ для своей полноты и

1) Объ истинномъ дѣлѣ. Русь, 1883 г. № 6, 28.

2) Націон. вопр. 1, 31.

3) La Russie et l'Eglise Univ.—324. Приведемъ это интересное въ некоторомъ отношеніи разсужденіе Соловьева слюна: Христось есть принципъ всѣхъ истинъ или всякой истины—единой по существу, безконечно многой въ своемъ матеріальномъ содержаніи и тройной въ своей существенной формѣ—теологической, философской, научной, такъ какъ Христось одялъ въ своей иностаси, безконечно много, поскольку онъ содержитъ и проявляетъ идеальныи космосъ и тропчень, поскольку онъ соединяетъ божественную субстанцію съ раціональной душой человѣка и съ матеріальной тѣлесностью—точно также въ св. тайнахъ Христось есть принципъ жизни, всей жизни не только духовной, но и тѣлесной, не только индивидуальной, но и соціальной.

4) Религ. основы жизни, 100.

дѣйствительности, а философское и научное предполагаетъ знаніе религіозное, безъ котораго они не могутъ обладать истинной. Истинное, полное знаніе для насъ или истинная теологія заключается въ правильномъ синтезѣ трехъ элементовъ такъ, чтобы божественный элементъ осуществлялся въ элементѣ природномъ или внѣшнемъ опытѣ, какъ знаніи объ явленіяхъ, черезъ посредство раціональнаго мышленія, какъ знанія общихъ возможныхъ отношеній между предметами ¹⁾. Истинная теологія невозможна безъ философіи и науки ²⁾. Такою теологіей и должна быть теологія христіанская. „Теологія есть божественная наука, говоритъ Соловьевъ, но Богъ христіанъ соединенъ съ человѣчествомъ неразрывнымъ союзомъ. Теологія богочеловѣка не можетъ быть отдѣлена отъ философіи и науки людей“ ³⁾.

Тоже самое нужно сказать и относительно истинной церкви. Церковь должна быть выразительницей абсолютнаго божественнаго порядка. Но этотъ порядокъ не только не исключаетъ, а, напротивъ, предполагаетъ другой порядокъ естественный, безъ котораго первый не былъ бы абсолютнымъ и не могъ бы быть осуществленъ, реализованъ. Такъ точно и церковь, при всей своей самостоятельности, нуждается все-таки въ государствѣ и земствѣ, которыя даютъ ей формальныя (справедливый порядокъ) и матеріальныя средства, необходимыя ей для осуществленія своихъ абсолютныхъ цѣлей. Безъ этихъ средствъ церковь не могла бы обладать дѣйственной силой, а государство и общество внѣ церкви не могли бы имѣть истинныхъ цѣлей, въ качествѣ средства для реализаціи которыхъ они только и существуютъ. Отсюда истинная церковь невозможна безъ государства и общества. Она есть ихъ синтезъ ⁴⁾. Являясь таковою, христіанская церковь должна обнимать собою всю полноту нашего бытія должна опредѣлять всѣ обязанности, удовлетворять всѣмъ нуждамъ, отвѣчать всѣмъ человѣческимъ стремленіямъ. Какъ истинная вселенская церковь, она должна

¹⁾ Крит. отвл. нач. 366.

²⁾ Фил. осн. ц. зн. Ж. М. Н. Пр. 77 г. ч. 190, 235.

³⁾ La Russie et e'Eglise Univers. 322.

⁴⁾ Крит. отвлеч. нач. 198.

обнимать въ своемъ живомъ единствѣ какъ человѣчество, такъ и цѣлый міръ ¹⁾). Истинная церковь есть такимъ образомъ всемірная организація истинной жизни ²⁾).

Вотъ какимъ образомъ были добыты общія и основныя начала, въ которыхъ должно заключаться истинное содержаніе христіанской религіи съ ея теологіей и церковью. Остается теперь только сравнить эти начала съ тѣми началами, которыя легли въ основу средневѣковой и современной религіи, и мы узнаемъ ихъ дѣйствительную истинность.

Оказалось, что средневѣковое христіанство ошибочно понималось и понимается за само христіанство какъ его противниками, такъ и защитниками. Оно представляетъ собою историческій компромисъ между христіанствомъ и язычествомъ. Благодаря господству языческихъ началъ въ жизни, религіозно-нравственныя силы и задачи замкнулись въ тѣсныхъ предѣлахъ индивидуальнаго душеспасенія; духовное начало стало чуждо реальной природѣ человѣка и міра и потеряло надъ нею всякую власть. Все это придало христіанству несвойственный ему характеръ односторонняго эгоистическаго индивидуализма и безсильнаго спиритуализма, а этотъ характеръ въ свою очередь по необходимости и по справедливости вызвалъ критическое разлагающее движеніе мысли и жизни ³⁾). Что же касается до современной религіи, то и она оказалась неудовлетворительной предъ судомъ христіанской религіи Соловьева. „Я не стану полемизировать съ тѣми, заявляетъ нашъ философъ, кто въ настоящее время отрицательно относится къ религіозному началу, я не стану спорить съ современными противниками религіи,—потому что они правы. Я говорю, что отрицающіе религію въ настоящее время правы потому, что современное состояніе самой религіи вызываетъ отрицаніе, потому что религія въ дѣйствительности является не тѣмъ, чѣмъ должна быть“ ⁴⁾

Современная религія, по его мнѣнію, представляетъ изъ себя

1) La Russie et l'Eglise Univers. 205.

2) Исторія и будущее теократіи. Предисл. XIX.

3) Моск. Вѣд. за 1891 г. № 291.

4) Чтен. о Богочел. Пр. Об. 1878 г. I, 472.

вещь очень жалкую: она прячется въ очень далекий уголокъ нашего внутренняго міра и является однимъ изъ множества различныхъ интересовъ, раздѣляющихъ наше вниманіе. Вся религія сводится къ такъ называемой религіозности, къ личному настроенію, къ личному вкусу. Одни имѣютъ этотъ вкусъ, другіе нѣтъ ¹⁾. Послѣ этого нечего сѣтовать относительно современнаго отрицательнаго отношенія къ религіи. Это явленіе вполне понятно, естественно и законно. Оно вызывается самой же религіей, ея ненормальнымъ положеніемъ. Но отрицательное отношеніе къ истинной религіи не должно простирается на религію вообще. Нужно только замѣнить эту религію болѣе лучшею, плохое содержаніе ея истиннымъ, которое состоитъ въ синтезѣ трехъ началъ—Бога, человѣка и природы. И люди должны когда нибудь понять, что во внутреннемъ соединеніи этихъ началъ заключается все ихъ спасеніе, изъ него выходятъ вся истина, все добро, тогда какъ всѣ заблужденія ума, всѣ ложныя теоріи и всѣ практическія односторонности и злоупотребленія происходили и происходятъ отъ ихъ раздѣленія. Да и на самомъ дѣлѣ, разсуждаетъ Соловьевъ, вѣдь человѣкъ и природа имѣютъ смыслъ только въ своей связи съ божествомъ; человѣкъ же, предоставленный самому себѣ и утверждающійся на своей безбожной основѣ, обличаетъ только свою внутреннюю неправду и доходитъ до убійства и самоубійства, а природа, отдѣленная отъ Духа Божія, является мертвымъ и бессмысленнымъ механизмомъ, безъ причины и цѣли, равно какъ и Богъ, отдѣленный отъ человѣка и природы, внѣ своего положительнаго откровенія является для насъ или пустымъ отвлеченіемъ или всепоглащающимъ безразличіемъ ²⁾. Стало быть, только истинная религія, понимаемая, какъ союзъ или воссоединеніе человѣка и міра съ безусловнымъ и всецѣлымъ началомъ ³⁾, и можетъ уничтожить существующую рознь въ жизни и сознаніи всего человѣчества. А такъ какъ эта истинная религія нашла полное свое выраженіе въ христіанствѣ съ его вѣрой „въ Бога, въ Богочеловѣка

1) Ibid. 473.

2) Объ истинн. дѣлѣ. Русь. 83 г. № 6, 26—27.

3) Чтен. о Богочел. Пр. Об. 73 г. I, 482.

и въ Богоматерію (Богородицу)*, такъ какъ абсолютный синтезъ безконечнаго и конечнаго, вѣчно пребывающій въ Богѣ и исполняющійся въ человѣкѣ чрезъ Христа, или гармоническое согласіе всего составляетъ истинный духъ христіанства, то, стало быть, только на почвѣ истиннаго христіанства и возможно всеобщее умиротвореніе. И только непониманіемъ или забвеніемъ этого духа Христова и можно объяснить, по мнѣнію нашего философа, всѣ нестроенія частной и общественной жизни современныхъ христіанъ.

Обращаясь въ частности къ средневѣковой и настоящей теологіи, Вл. Соловьевъ нашелъ, что она не удовлетворяла и не удовлетворяетъ своему назначенію, какъ синтезу теологіи, философіи и науки, а, стало быть, находится въ ненормальномъ состояніи. Вотъ почему нашъ философъ и утверждаетъ, что въ самой теологіи кроется причина существовавшей и существующей розни въ сознаніи людей. Дѣло въ томъ, что традиціонная теологія понимаетъ истину только какъ догматъ вѣры, отрицая ее какъ мысль разума и какъ фактъ опыта, въ силу чего истина получается слишкомъ одностороння и исключительна, а самая теологія превращается, въ отвлеченный догматизмъ. Нѣтъ, если ужъ теологія претендуетъ на абсолютную или божественную истину—а въ теологіи она дѣйствительно заключается—то, слѣдовательно, она должна быть чужда подобныхъ недостатковъ, противорѣчащихъ ея абсолютности. Она должна предоставить разуму свободное отношеніе къ религіозному содержанію, свободное усвоеніе и развитіе разумомъ ея содержанія—это съ одной стороны, а съ другой осуществить религіозное содержаніе въ эмпирическомъ матеріалѣ знанія. Словомъ, теологія должна допустить, что истина вѣры должна быть въ то же время истиной разума и фактомъ опыта, въ противномъ случаѣ, философія и наука будетъ въ правѣ отрицательно относиться къ ней¹⁾. По мнѣнію Соловьева, необходимо сдѣлать изъ христіанскаго догмата „единный, но пространнѣйшій базисъ, неизмѣннѣйшій, но живой принципъ всякой философіи и всякой науки, потому что теологія

¹⁾ Крит. отвл. нач. 370.

не можетъ быть отдѣлена отъ философіи и науки людей“¹⁾. И такъ, антагонизмъ между теологіей, философіей и наукой будетъ продолжаться до тѣхъ поръ, пока религіозная истина не будетъ введена въ форму свободно-разумнаго мышленія и реализована въ данныхъ опытной науки. Вотъ почему нашъ философъ и стремится освободить теологію отъ отвлеченнаго догматизма и поставить ее во внутреннюю связь съ философіей и наукой—все это и составляетъ задачу его истинной синтетической философіи или, какъ онъ ее называетъ, свободной теософіи²⁾. Но выполненіе этой задачи обусловлено исполненіемъ другой великой задачи—организациі самой нашей дѣйствительности или реализациі божественнаго начала въ самомъ бытіи природы³⁾. Дѣло въ томъ, что истина знанія, какъ объективная, должна выражать собою истину существующаго; поэтому, если нѣтъ правильнаго отношенія между элементами (божественнымъ, человѣческимъ и природнымъ) нашей дѣйствительности, которая составляетъ предметъ нашего познанія, то не будетъ правильнаго отношенія и между элементами (богословскимъ, философскимъ и научнымъ) нашего знанія⁴⁾. Эмпирическое и раціональное начала въ нашемъ знаніи могутъ быть внутренне связаны съ мистическимъ, которое въ нихъ и чрезъ нихъ должно осуществляться только въ томъ случаѣ, если въ нашей дѣйствительности божественное начало посредствомъ начала человѣческаго осуществляется или реализуется въ элементахъ природныхъ, какъ, своей матеріи. А такъ какъ подобная реализациа, если и происходитъ, то слишкомъ незамѣтно, и вообще такъ какъ наша дѣйствительность далека отъ истины, то и организациа истиннаго знанія въ настоящее время немислима⁵⁾. Но если задача свободной теософіи не разрѣшила при наличныхъ условіяхъ, то она нисколько не помѣшала Вл. Соловьеву создать философскую догматику христіанства, гдѣ онъ старается показать и доказать, что истина вѣры во всей полнотѣ ея конкретнаго содержанія есть вмѣстѣ

1) La Russie et l'Egl. Univ. 322.

2) Крит. отвл. нач. 371.

3) Ibid. 373.

4) Крит. отвл. нач. 371.

5) Ibid. 372.

съ тѣмъ и истина разума ¹⁾. Да иначе и быть не должно, потому что христіанское ученіе, по словамъ нашего философа, принадлежитъ всецѣло области органическаго мышленія и даже есть его произведеніе ²⁾. Чтобы понять подобныя положенія, нужно обратить вниманіе на ту характеристику, какую онъ даетъ органическому мышленію. Это мышленіе разсматриваетъ предметъ во всей его цѣлости, въ его внутренней связи со всѣми предметами, такъ что органическое мышленіе даетъ возможность извнутри каждаго понятія выводить всѣ другія или развивать одно понятіе въ полноту всецѣлой истины. Первое понятіе, которое служитъ исходнымъ пунктомъ для органическаго мышленія, добывается посредствомъ интуиціи или идеальнаго созерцанія, а тотъ методъ посредствомъ котораго органическое мышленіе превращаетъ первое понятіе въ полноту всецѣлой истины, есть діалектика ³⁾. На этой почвѣ нашъ философъ строитъ христіанское богословіе, которое принимаетъ видъ богословія умозрительнаго; вотъ почему и себя Вл. Соловьевъ называетъ умозрительнымъ богословомъ ⁴⁾. Посредствомъ интуиціи онъ непосредственно созерцаетъ сущность или идею Божества (всеединство), затѣмъ подвергаетъ ее законамъ діалектическаго искусства, и въ результатѣ получается философская система христіанскаго вѣроученія.

Что же касается средневѣковой церкви, то, прилагая къ ней свой обычный критерій, Соловьевъ пришелъ къ тому заключенію, что она не оправдывала тогда своего назначенія. Удовлетворяя первому признаку абсолютной истины—ея безусловной дѣйствительности и въ силу ея обнимая собою церковь въ собственномъ смыслѣ, государство и общество ⁵⁾, сред-

1) О публичныхъ лекціяхъ В. С. Соловьева. Пр. Об. 78, I, 344; ср. Крит. отвлеч. нач. 370.

2) Ibid. Пр. Об. 78, II, 149.

3) Ibid. 147—148.

4) Отвѣтъ анонимному критику. Пр. Об. 86 г. ч. II.

5) Препомнимъ, что безусловная дѣйствительность опредѣляетъ истину, по Соловьеву, съ трехъ сторонъ: какъ сущее, или Бога, какъ сущность, или идею и какъ явленіе, или природу, при чемъ Богъ, будучи предметомъ теологій, относится къ области церкви въ собственномъ смыслѣ; идея есть предметъ философіи и область государства, а природа есть предметъ наукъ и область земства.

невѣковая церковь грѣшила противъ второго признака абсолютной истины—безусловной разумности. Эта послѣдняя требуетъ отъ трехъ сферъ человѣческой жизни—церкви, государства и общества—полнѣйшей солидарности ихъ между собою на подобіе той, какая существуетъ между кровеносной, мускульною и нервной въ физическомъ организмѣ. Никакому противорѣчію, никакой исключительности здѣсь нѣтъ мѣста, потому что церковь, государство и общество, будучи совершенно другъ для друга необходимыми, тѣмъ самымъ суть самостоятельныя и въ то же время другъ отъ друга зависимыя сферы. Церковь ставитъ абсолютныя цѣли государству и обществу, а эти послѣднія служатъ ея естественными средствами.

Такимъ образомъ, при нормальныхъ отношеніяхъ другъ къ другу церкви, государства и общества никакой вражды не могло бы быть. Полная солидарность дѣйствительно царствовала бы между ними, если бы только церковь стояла на высотѣ своего положенія. Но этого не случилось на самомъ дѣлѣ,—церковь въ средніе вѣка не была выразительницей полной абсолютной истины. Въ лицѣ средневѣковаго папизма она провозгласила теократію съ характеромъ насильственного владычества, выразившагося въ подавленіи мѣстной церковной самостоятельности, въ захватѣ свѣтской власти и въ попраніи религіозной свободы лица и неприкосновенности личной совѣсти. Ясное дѣло, что подобное насиліе не могло не вызвать протеста съ притѣсняемой стороны. Раздѣленіе церквей, борьба и торжество свѣтской власти и протестантизмъ—вотъ всѣмъ извѣстные плоды средневѣковаго папизма и вмѣстѣ съ тѣмъ рѣзкіе протесты противъ него, которые во всей силѣ остаются „даже до сего дне“ и являются источниками всѣхъ неустройствъ въ жизни человѣчества. Всѣ эти факты ясно дали понять, что церковь не можетъ быть объединяема насильно, не можетъ она господствовать и надъ міромъ такъ же, какъ насильно спасать человѣка. Словомъ: насильная теократія ненормальность. Но это не значитъ, что теократія сама по себѣ ненормальность и не въ состояніи дать примиренія тремъ областямъ практической жизни. Напротивъ, теократія не насильственная, а свободная вполне можетъ доставить удовле-

твореніе общественной жизни и только она одна. „Свободная и народная теократія, истинное объединеніе всѣхъ народовъ и всѣхъ сословій, христіанство, проведенное въ общественную жизнь, политика, проникнутая христіанствомъ“—вотъ то за-вѣтное слово, по мнѣнію нашего философа, котораго безъ яснаго сознанія ищутъ народы и въ которомъ находится все ихъ спасеніе ¹⁾. Задачей теократіи служить осуществленіе религіи во всей жизни народовъ, а въ нихъ и черезъ нихъ во всемъ мірѣ. Для успѣшнаго выполненія ея необходимы три условія: 1) полная самостоятельность религіознаго начала въ обществѣ или церкви, такъ какъ въ этомъ началѣ сущность и главный интересъ всего дѣла, и при его зависимомъ положеніи никакая теократія не имѣетъ смысла; 2) правильное расчлененіе общественнаго тѣла и твердый порядокъ въ его управленіи или прочное государственное устройство, ибо безъ этого религія не имѣетъ постоянныхъ и цѣлесообразныхъ способовъ проводить свое вліяніе въ жизнь и направлять ее въ теократическомъ смыслѣ, и 3) наконецъ, свободная и энергичная дѣятельность личныхъ силъ или пророческое служеніе, ибо безъ такой дѣятельности самая лучшая общественная организація остается пустою формою ²⁾.

При такомъ характерѣ свободной теократіи всякое несогласіе и вражда между церковью и государствомъ падаютъ сами собою, потому что между ними образуется тогда внутренняя связь и взаимная зависимость. „Поскольку церковь хранитъ и изъясняетъ законъ божественный, а государство прилежитъ къ исполненію этого закона, преобразуя социальный порядокъ по христіанской идеѣ, создавая практическія условія и способы для реализаціи богочеловѣческой жизни въ совокупность земного существованія, постольку должно, очевидно, исчезнуть всякое противоборство принциповъ и интересовъ, оставляя лишь мѣсто мирному раздѣленію труда въ одной общей задачѣ“ ³⁾. Что же касается общества, то оно должно служить субстратомъ или матеріаломъ, въ которомъ или на

1) La Russie et l'Eglise Universelle, introd. LXVII.

2) Еврейскій и христіанскій вопросъ Пр. Об. 84 г. ч. III, 99—100.

3) La Russie et l'Eglise Univers.—317.

которомъ происходитъ реализація религіи, оно является тѣмъ субъектомъ, который подъ вліяніемъ церкви и государства постепенно превращается изъ звѣрчеловѣчества въ богочеловѣчество. Единство полноты и правильный ходъ общаго нравственнаго прогресса обусловливается постояннымъ согласіемъ высшихъ представителей церкви и государства—первосвященителя и царя, изъ которыхъ полнота власти второго (царя) должна освящаться авторитетомъ перваго, а авторитетная воля перваго (первосвященителя) должна осуществляться черезъ полновластіе второго. Но въ виду того, что святительскій авторитетъ и власть государственная, какъ связанныя неразрывно съ вѣчными преимуществами, подвержены слишкомъ сильнымъ искушеніямъ, и между ними неизбежны всевозможнаго рода тяжбы и недоразумѣнія, устранять которыя во всякомъ случаѣ трудно для той и другой изъ заинтересованныхъ сторонъ, въ виду этого, чисто нравственный контроль со стороны свободныхъ силъ народа и общества для нихъ не только возможенъ, но и въ высшей степени желателенъ. Такими нравственными контролерами надъ святителемъ и царемъ должны быть пророки, на подобіе ветхозавѣтныхъ пророковъ. Въ то время какъ святители являются носителями безусловнаго авторитета, а цари—безусловной власти, которые (авторитетъ и власть) даются милостію Божіею, пророки являются носителями безусловной свободы, которую они должны заслужить внутреннимъ подвигомъ, нравственнымъ совершенствомъ. Вотъ общій характеръ и устройство свободной теократіи или религіозно-церковнаго идеала, какой предлагаетъ Вл. Соловьевъ въ практической области религіи для умиротворенія несогласій въ общественной жизни.

Теперь остается только проводить этотъ идеаль въ жизнь, найти удобную почву, которая дала бы возможность его реализовать. Въ свободной теократіи Соловьева верховное и первенствующее значеніе должно принадлежать Церкви въ собственномъ смыслѣ (іерархіи), послѣдняя должна занимать здѣсь вполне самостоятельное и независимое положеніе, чтобы не быть въ подчиненіи у государства; наконецъ, для церкви необходима непоколебимая твердость и неутомимая, энергич-

ная дѣятельность въ борьбѣ съ мірскими, антицерковными силами, которыя все болѣе и болѣе вооружаются противъ религіи. Противъ нея враждуютъ такія силы, на которыя сама чистая истина не можетъ оказывать никакого дѣйствія, такъ какъ онѣ стоятъ на нечистой почвѣ человѣческихъ страстей и пороковъ ¹⁾. Въ виду этого для успѣшной борьбы Церкви со своими врагами ей необходимо единство и полная солидарность дѣйствующихъ силъ, необходимъ верховный центральный авторитетъ, правильный іерархическій порядокъ и строгая дисциплина, ибо царство, раздѣлившееся на ся, не устоитъ ²⁾.

Обращаясь къ прошлому христіанской Церкви, нельзя не замѣтить, что стремленіе къ централизаціи составляло движущій нервъ всей исторіи латинской церкви. Этотъ духъ римскаго генія, который обуславливалъ собою весь особенный (практическій) характеръ западной церкви, сохранился въ ней во всей силѣ и до сихъ поръ. Неудивительно послѣ этого, если нашъ философъ остановилъ свой взоръ на римской церкви и нашелъ въ ней полную возможность осуществленія перваго и главнаго условія для реализаціи своего религіозно-церковнаго идеала, именно вполне самостоятельную и строго централизованную церковную власть. По его мнѣнію, это единственная церковь въ мірѣ, которая сохраняетъ и утверждаетъ принципъ соціального и универсальнаго единства противъ эгоизма индивидуумовъ и партикуляризма націй, это единственная въ мірѣ церковь, которая охраняетъ и скрѣпляетъ свободу духовной власти противъ государственнаго абсолютизма; словомъ, это единственная церковь, которую не одолѣли врата адовы. Въ же римской церкви существуютъ только національныя (напр., армянская и греческая церкви), государственныя (русская и англиканская), или же секты, созданныя чрезъ обособленіе (лютеране, кальвинисты и т. п.). „Могутъ думать и говорить о римской церкви или о папствѣ все, что угодно. Мы и сами весьма далеки отъ того, чтобы видѣть и искать въ ней полнаго совершенства, уже осуществленнаго идеала. Но все то, на чемъ мы настаиваемъ,

¹⁾ Великій споръ и христ. политика. Русь. 83 г. № 16.

²⁾ Ibid. 12.

состоить лишь въ томъ, что папство есть единственная церковная власть, международная и независимая, единственная основа, дѣйствительная и постоянная, для универсальнаго дѣла Церкви“¹⁾).

Такимъ образомъ, римская церковь какъ нельзя лучше можетъ исполнить ту роль, какая принадлежитъ церкви въ собственномъ смыслѣ въ свободной теократіи Соловьева. Но эта послѣдняя не исчерпывается однимъ религіознымъ началомъ. Необходима въ ней прочно организованная государственная власть, черезъ которую религія могла бы проводить свое вліяніе въ общественную жизнь. Вотъ почему между прочимъ папство въ средніе вѣка, лишненное свѣтской власти и въ силу этого принужденное выполнять двѣ функціи (за себя и за государство) и не въ состояніи было создать истинно христіанскую культуру въ томъ обществѣ, которымъ оно управляло“²⁾).

Въ исторіи христіанской церкви носителемъ государственнаго начала главнымъ образомъ является востокъ, а въ настоящее время по преимуществу—Россія. Вотъ почему Соловьевъ нашелъ въ русскомъ народѣ достойнаго выразителя втораго начала своей свободной теократіи. По преимуществу религіозный и монархическій характеръ народа русскаго, громадная и прочно сплоченная масса его имперіи, великая сила національнаго духа, скрѣпленная подъ неприглядною внѣшностью его дѣйствительнаго существованія, все это, по словамъ Соловьева, ясно показываетъ, что историческое предназначеніе Россіи—дать Вселенской церкви въ обширномъ смыслѣ этого слова или его свободной теократіи политическую власть, которая ей необходима для того, чтобы спасти и возродить Европу и міръ³⁾. Но и одна государственная власть не въ состояніи осуществить цѣль христіанства—создать христіанское общество, какъ это прекрасно доказала секуляризованная Европа. Ясно, кажется, что необходимо соединить церковь и государство, такъ какъ они нуждаются другъ въ другѣ; при чемъ государство должно предоставить главенство церкви,

1) La Russie et l'Eglise Universelle, 157—158.

2) Ibid.—Introduct. LVII.

3) Ibid. LIX.

а само должно стать простымъ орудіемъ въ осуществленіи ея задачъ. Ясно, кажется, что необходимо царскому Петербургу вступить во внутреннюю связь и органическое единство съ первосвященническимъ Римомъ для блага людей и всего міра. Эта совмѣстная и энергическая дѣятельность русскаго царя и папы возможна и осуществима только въ томъ случаѣ, если произойдетъ соединеніе церквей—русской и римской. Истинное и разумное рѣшеніе этой ближайшей практической задачи состоитъ въ томъ, чтобы мы русскіе вступили въ открытое общеніе съ духовными силами запада (съ католичествомъ) и сдѣлались необходимою составною частью духовнаго запада ¹⁾. Этого требуетъ какъ благо Россіи, такъ и всего міра. Дѣло въ томъ, что благодаря соединенію церквей наше, во многихъ отношеніяхъ почтенное, но, къ сожалѣнію, недостаточно авторитетное и дѣйственное духовенство, подчинившись вполнѣ самостоятельной и независимой высшей церковной власти римскаго первосвященника, превратилось бы въ дѣятельный, подвижный и властный союзъ духовныхъ учителей и руководителей народной жизни, истинныхъ „показателей путей“, которыхъ желаетъ и которыхъ ищетъ нашъ народъ, а съ другой стороны, Вселенская церковь въ лицѣ папы получила бы въ русскомъ царѣ активную силу для проведенія своего вліянія на всю Европу ²⁾.

Итакъ, неудовлетворительность содержанія средневѣковой и современной христіанской религіи составляетъ единственную причину, какъ паденія средневѣковаго міросозерцанія, такъ и продолжающейся даже до сего дня неурядицы въ жизни и сознаніи людей. Отсюда усвоеніе въ сознаніи и осуществленіе въ жизни истиннаго содержанія христіанской религіи должны служить единственнымъ средствомъ къ исцѣленію отъ современнаго недуга. Вотъ тѣ положительные результаты, къ какимъ пришелъ Вл. Соловьевъ.

Ив. Сперанскій.

(Окончаніе будетъ).

1) Націон. вопр. вып. I, 42.

2) Ibid. 41.

Значеніе идеи Бога въ философіи Декарта.

(Продолженіе *).

III. Идея Бога и первое достовѣрное познаніе вещей внѣ насъ (субстанція Божественная).

Самосознаніе дало возможность Декарту найти первое достовѣрное знаніе; тотъ-же моментъ самосознанія удостовѣряетъ его и въ бытіи внѣ насъ такого существа, которое разрѣшаетъ всю гносеологическую проблему.—Самосознаніе Декарта начинается съ *dubito*, которое отождествляется съ *cogito* и указываетъ на *sum*. *Dubito*, *cogito* и *sum*—это одна нераздѣльная интуиція. Всмотриваясь въ эту интуицію, Декартъ находитъ въ ней новыя стороны, также невыдѣлимыя изъ ея содержанія. *Dubito* всякаго мыслящаго существа ясно и раздѣльно ему говоритъ, что у него чего-то недостаетъ, что онъ вещь несовершенная, зависящая. „Я сомнѣвался, говоритъ Декартъ, значитъ я существо не вполне совершенное, ибо знать совершеннѣе, чѣмъ сомнѣваться“¹⁾. Откуда-же, спрашивается, такой характеръ моего самосознанія? Онъ совершенно непонятенъ, если мы вздумаемъ указаннымъ моментомъ исчерпывать всю интуицію въ самосознаніи. Но онъ совершенно понятенъ, если мы будемъ видѣть въ немъ только одну сторону разсматриваемой интуиціи, при чемъ другую будетъ составлять сознаніе нѣкотораго абсолютнаго совершенства, идея всесовершенства. „Я хорошо понимаю, пишетъ Декартъ, что воспрія-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1901 г. № 2.

¹⁾ De meth. IV, 21; Medit. IV, 25.

тіе *безконечной* субстанціи во мнѣ должно *предшествовать* воспріятію *конечной*, т. е., воспріятіе Бога воспріятію меня самого. Какимъ-бы образомъ въ противномъ случаѣ я узналъ, что я сомнѣваюсь, желаю, т. е., что мнѣ чего-то недостаетъ, что я не вполне совершенъ, если-бы у меня не было идеи существа болѣе совершеннаго, чрезъ сравненіе съ которымъ я могъ бы видѣть мои недостатки“¹⁾? Идея Бога есть не только актъ самосознанія, другая его сторона, но она одна и дѣлаетъ *возможнымъ* наше самосознаніе, отгѣняя наше несовершенство. „Безъ идеи Всесовершеннаго не было-бы никакого понятія о нашемъ несовершенствѣ, безъ этого послѣдняго не было-бы ни „*de omnibus dubito*“, ни „*cogito, ergo sum*“²⁾. Слѣдуя своему методу, Декартъ исходитъ отъ извѣстнаго—своего собственнаго существованія³⁾ и открываетъ идею Бога, какъ необходимый моментъ нашего самосознанія. На этомъ фактѣ нашего самосознанія Декартъ основываетъ всѣ свои доказательства бытія Божія, которыя поэтому являются не чѣмъ другимъ, какъ только раскрытіемъ этой первоначальной интуиціи. Очевидно, что прямымъ и единственнымъ доказательствомъ бытія Божія для Декарта, по ходу его мыслей, было доказательство *онтологическое*, и только для большаго раскрытія и обоснованія Декартъ употребляетъ другое.

Присутствіе существа всесовершеннаго, усматриваемое интуитивно въ нашемъ сознаниі, Декартъ называетъ нашей идеей этого существа или идеей Бога (и начинаетъ свое раскрытіе этой интуиціи вообще съ идей). Вообще подъ идеей онъ разумѣетъ всякую форму мышленія, освѣщенную сознаниемъ ея присутствія въ нашемъ умѣ, или то, что бываетъ въ душѣ, когда мы воспринимаемъ какую-нибудь вещь, какимъ-бы образомъ мы ее ни воспринимали⁴⁾. Другими словами „идея эта сама мыслимая вещь, поскольку она объективно (въ представленіи⁵⁾ суще-

1) *Medit.* III, 21.

2) О связи *cogito* съ *Deus cogitatur* см. у Kuno-Fischer'a *Geschichte...* B. I. Th. 1, стр. 312—14.

3) *Resp. sextae*, 116.

4) *Rationes, defin* 2, p. 85; пис. къ Mers. въ іюль 1641 г. *Oeuv.* VIII, 525—6; пис. къ Mers. отъ 22 апр. 1641 г. *Ibid*, 510; *Resp. tertiae ad obj* 5 и 10.; p. 98. 102.

5) Нужно замѣтить, что Декартъ, обозначал существованіе вещи въ представ-

ствуешь въ разумѣ. Идея, напр., солнца это само солнце, существующее въ разумѣ, разумѣется, не такъ *реально* какъ на небѣ, но *объективно*, т. е., такъ, какъ обыкновенно объекты находятся въ разумѣ. Этотъ способъ существованія много несовершеннѣе того, какимъ вещи существуютъ внѣ разума, но всетаки онъ не вполнѣ *ничто*¹⁾. Ясно, что и при такомъ существованіи вещь должна имѣть свою причину, въ которой-бы было столько же до минимума реальности *формальной*, сколько въ идеѣ вещи ея содержится объективно. Правда, всѣ идеи, насколько онѣ являются лишь различными формами нашего мышленія, не имѣютъ нужды въ какой-ниб. особой причинѣ кромѣ того-же самаго мышленія. Но должно замѣтить, что здѣсь дѣло идетъ не просто объ идеѣ, какъ модусѣ моего мышленія, а объ ея объективномъ совершенствѣ,—почему эта идея имѣетъ то или другое содержаніе, ищется причина этого объективнаго содержанія²⁾. „И нельзя думать, что такъ какъ реальность, которую я замѣчаю въ своихъ идеяхъ, только объективная, то и нѣтъ нужды, чтобы эта самая реальность содержалась еще и формально въ причинахъ этихъ идей, а достаточно если она въ нихъ будетъ также объективно. Ибо какъ объективный способъ существованія соотвѣтствуетъ идеямъ по самой ихъ природѣ, такъ способъ существованія формальный соотвѣтствуетъ причинамъ идей, по крайней мѣрѣ первымъ и преимущественнымъ, тоже по самой ихъ природѣ. Природа идей такова, что всякая идея только представляется (*conspicitur*), и вотъ ищется причина, объясняющая, почему эта именно идея представляется (*qua re conspicitur*), почему идея, напр., машины содержитъ въ себѣ, разумѣется объективно, такое именно строеніе машины, а не иное. „И хотя одна идея можетъ рождаться отъ другой, однако такая зависимость не можетъ продолжаться въ безконечность, и въ концѣ концовъ мы должны дойти до нѣкоторой первой идеи, въ причинѣ которой, какъ въ архитипѣ,

ленія, употребляетъ слово *objective*, существованіе же вещи въ дѣйствительности внѣ нашего мышленія обозначаетъ словомъ *formaliter*. Определеніе реальности объективной и реальной см. *Rationes, defin III и IV, p., 85.*

1) *Respon. ad primas obj.*, p. 53. ср. *De meth. IV, 22.*

2) *Medit. III, 18; princ. I, 17; Respon. ad primas obj.*, p. 54; иис. къ *Regius'у* отъ 8 іюля 1642 г. *Oeuv. VIII, 629—30.*

должна содержаться *формально* вся реальность, заключающаяся въ идеѣ только *объективно*¹⁾. Словомъ, идея есть фактъ душевной жизни, фактъ опредѣленный по содержанию, силѣ и пр., и эта его опредѣленность требуетъ опредѣляющаго начала, какъ достаточной причины своего существованія. Нужно замѣтить при этомъ, что „бываютъ вообще различныя степени *realitatis sive entitatis*: субстанція имѣетъ болѣе реальности, чѣмъ акциденція или модусъ, а субстанція безконечная болѣе, чѣмъ конечная. Поэтому и *объективной* реальности болѣе въ *идеѣ* субстанціи, чѣмъ въ идеѣ акциденціи, и въ идеѣ субстанціи безконечной, чѣмъ въ идеѣ конечной“²⁾. Само собой вмѣстѣ съ тѣмъ ясно, что „чѣмъ болѣе *объективного* совершенства содержитъ въ себѣ идея, тѣмъ совершеннѣе должна быть ея причина“. И никакъ нельзя выводить болѣе совершеннаго изъ менѣе совершеннаго, ибо въ такомъ случаѣ часть факта останется необоснованной и происходящей изъ ничего, „какъ будто изъ ничего можетъ произойти какая нибудь вещь“³⁾. Декартъ твердо стоитъ на почвѣ психологическаго факта, ничуть не отклоняясь въ сторону ненавистныхъ ему діалектическихъ разсужденій. Поэтому ему пришлось старательно разъяснять (особенно въ отвѣтахъ Катерусу) значеніе идеи и ту ея роль, какую она должна была получить въ его доказательствахъ бытія Божія. Поэтому же и самыя доказательства его имѣютъ за собой твердую и, можно сказать, непоколебимую *фактическую* очевидность.

Съ полнымъ основаніемъ Декартъ продолжаетъ свои разсужденія такимъ образомъ: „если бы *объективная* реальность какой нибудь изъ моихъ идей оказалась такова, что этой же самой реальности я не нахожу въ себѣ ни въ той же степени, ни въ большей (*formaliter vel eminenter*) и слѣдовательно не могу быть причиной этой идеи, то отсюда для меня становится несомнѣннымъ, что я не одинъ въ мірѣ, но существуетъ еще другая вещь—причина этой идеи“⁴⁾. Одинъ фактъ дѣлаетъ

1) *Medit.* III, 19; *Resp. ad primas Obj.* p. 54; *Rationes, ax.* IV, V, p. 88. *Resp. ad secund. Obj.* p. 71.

2) *Rationes, ax.* VI, p. 88; *Medit.* III, 18; *Resp. tertiae ad Obj* 9, p. 100.

3) *Princ.* I, 18; *De meth.* IV, 22; *Rationes, ax.* III, p. 88; *Medit.* III, 18; *Resp. ad secund. Obj.*, p. 71—2.

4) *Medit.* III, 19; *De meth.* IV, 21.

яснымъ и другой, или, лучше сказать, тотъ и другой усматриваются вмѣстѣ, составляютъ одинъ интуитивный актъ нашего самосознанія, и потому актъ вполне убѣдительный, несомнѣнный. Вотъ почему эта интуиція даетъ Декарту возможность переступить предѣлы собственнаго существа и, оставаясь на прежней почвѣ точнаго и очевиднаго знанія, признать первое бытіе впѣ насъ. „Если-бы, говоритъ онъ, не нашлось у меня такой идеи (т. е., причиной для которой я не могу быть), то я не буду имѣть рѣшительно никакого аргумента, который бы убѣждалъ меня въ существованіи какой либо отличной отъ меня вещи“, я не буду въ состояніи съ полною увѣренностью выступить въ познаніи за предѣлы своего я ¹⁾.

Среди всѣхъ идей нашего сознанія, только одна идея Бога можетъ безошибочно служить для познанія внѣшняго бытія. Разсматривая идеи, Декартъ легко могъ уяснить себѣ причину ихъ всѣхъ за исключеніемъ идеи Бога. „Кромѣ идей, представляющихъ насъ самихъ, у насъ есть идея, представляющая Бога, другія идеи представляютъ вещи тѣлесныя и неодушевленные, иныя ангеловъ и животныхъ, иныя, наконецъ, подобныхъ мнѣ людей ²⁾. Ясно, что идеи людей, животныхъ и ангеловъ легко могутъ быть составлены изъ тѣхъ моихъ идей, какія я имѣю о себѣ самомъ, о вещахъ тѣлесныхъ и о Богѣ, хотя бы кромѣ меня въ мірѣ не было ни другихъ людей, ни ангеловъ, ни животныхъ. „Что касается идей о вещахъ тѣлесныхъ, то въ нихъ не оказывается ничего такого, что не могло бы повидному исходить отъ меня самого“ ³⁾. Кое-что изъ содержанія послѣдняго рода идей я *формально* имѣю въ себѣ, таковы: субстанція, время и число. Ибо, прежде всего, я самъ субстанція, правда мыслящая, а не протяженная, однако все же идею субстанціи я могу получить отъ себя. Далѣе, я сознаю свое бытіе какъ настоящее, такъ и прошлое и, имѣя разнообразныя мысли, сознаю ихъ число. Что-же касается протяженія, фигуры, расположенія (частей) и движенія, что мы также находимъ въ идеѣ тѣлесныхъ вещей, то понятно, что все это *формально* во мнѣ не заключается, но

¹⁾ Medit. III, 19.

²⁾ Ibid.

³⁾ Ibid. ср. De meth. IV, 22.

такъ какъ все это только модусы известной субстанціи, а я субстанція, то они могутъ заключаться во мнѣ эминентно (*eminenter*), какъ меньшія реальности въ большей“¹⁾. Все прочее, что я знаю въ вещахъ тѣлесныхъ, какъ свѣтъ, звукъ, теплота и пр., или вовсе не представляютъ ничего реального, или содержатъ такую малость реальности, что происхожденіе ихъ отъ меня вполне допустимо²⁾. Остается только одна идея Бога. „Подъ именемъ Бога, пишетъ Декартъ, я разумѣю нѣкоторую безконечную, независимую, безконечно разумную и безконечно могущественную субстанцію, которую какъ я самъ сотворенъ, такъ и все другое, что только существуетъ“³⁾. Такое всесовершенство и безконечность въ божественной субстанціи „не случайная прибавка къ понятію субстанціи, но самая сущность ея“⁴⁾. Разсматривая то, что мы мыслимъ въ идеѣ Бога, мы видимъ со всею очевидностью, что объективная реальность этой идеи безмѣрно превышаетъ наше существо. Гдѣ-же причина этой идеи? „Такъ какъ совершенствъ, идеи о которыхъ у насъ есть, мы вовсе не находимъ въ себѣ, то отсюда правильно заключаемъ, что они есть въ нѣкоемъ отличномъ отъ насъ существѣ, мы должны допустить, что есть кто-то, объединяющій въ себѣ всѣ совершенства, о которыхъ я только могу помыслить, однимъ словомъ,—что есть Богъ“⁵⁾. Все, что идея Бога могла получить отъ насъ, все это носило-бы характеръ конечнаго, ограниченнаго источника, а *безконечныя* совершенства остались-бы необъяснимы. Однако можетъ быть мы, не находя въ себѣ *реально* требуемыхъ совершенствъ, можемъ образовать идею безконечнаго совершенства чрезъ отрицаніе всякихъ границъ, всѣхъ несовершенствъ, недостатковъ, можетъ быть идея безконечнаго такая-же отрицательная, какъ идея мрака и покоя, которыя получаютъ чрезъ отрицаніе свѣта и движенія? Очевидно само собой, что идеѣ Бога нельзя приписывать отрицательнаго характера, ибо

1) *Medit.* III. 20—1.

2) *Medit.* III. 20. *De meth.* IV. 22.

3) *Medit.* III, 21; *Princ.* I, 14; *Rationes*, *defin* 8 p. 86.

4) Пис. къ *Clerselier* отъ 15 Авг. 1649 г. *Oeuv.* X, 341.

5) *Princ.* I, 18; *De meth.* IV, 22; *Medit.* III, 21; *Resp. ad primas Obj.* p. 55; *Rationes*, *prop.* II, p. 89; *Medit Synop.* p. 3.

это самая положительная идея изъ всѣхъ; въ ней содержится объективной реальности больше, чѣмъ во всѣхъ остальныхъ вмѣстѣ; она самая ясная, самая раздѣльная изъ всѣхъ. Да вѣдь и для того, чтобы я сталъ отрицать границы, несовершенства и искать чего-то безконечнаго, совершеннаго, у меня уже должна быть идея этого послѣдняго. И мы видѣли, что воспріятіе безконечнаго есть даже условіе воспріятія конечнаго, а не наоборотъ ¹⁾. Нельзя представлять себѣ образование идеи Бога и путемъ положительнаго расширенія имѣющихся у меня качествъ. Правда, можно сказать, что, имѣя у себя нѣсколько мудрости, могущества и благости и пр., мы образуемъ идею безконечной или по крайней мѣрѣ безпредѣльной мудрости, могущества и другихъ приписываемыхъ Богу совершенствъ. Безспорно даже, что мы можемъ имѣть идею Бога, образованную только такимъ способомъ. Но дѣло въ томъ, что мы не могли бы мысленно расширять до безконечности находящихся у насъ въ незначительной степени совершенствъ, если-бы мы не происходили отъ существа, въ которомъ послѣднія находятся дѣйствительно въ степени безконечной" ²⁾. Повидимому, происхожденіе идеи Бога можно объяснять еще потенциальнымъ совершенствомъ человѣка. Если я *формально* не обладаю совершенствами Бога, то весьма возможно, что я обладаю ими *потенциально*. „Вѣдь замѣчаю-же я, какъ постепенно увеличивается мое знаніе и не вижу, что бы препятствовало ему увеличиваться болѣе и болѣе, не вижу далѣе, почему бы съ увеличеніемъ знанія я не могъ получить и всѣхъ прочихъ совершенствъ Бога и почему бы, наконецъ, способность къ такимъ совершенствамъ не могла быть достаточной причиной для возникновенія во мнѣ идей всѣхъ этихъ совершенствъ ³⁾. Однако и такимъ путемъ нельзя получить идею Бога. Если даже мы признаемъ, что во мнѣ многое находится потенциально, то, наоборотъ, въ Богѣ нѣтъ ничего потенциальнаго, ничего не обнаруживаемаго, ибо постепенное развитіе, увеличеніе

1) Medit. III, 21; пис. отъ 25 Іюля 1641 г. Oeuv. VIII, 273—4.

2) Пис. къ Regius'у отъ 22 Мая 1640 г. и пис. отъ 25 Іюля 1641 г. Oeuv. VIII, 220 и 274—5.

3) Medit. III, 21—2.

есть вѣрный признакъ несовершенства. Кромѣ того, я хорошо понимаю, что какъ бы ни увеличивалось мое познаніе, оно никогда не можетъ дойти до такого состоянія, чтобы не быть способнымъ къ еще большому возрастанію. Богъ-же на дѣлѣ (actu) настолько безконеченъ, что ничего нельзя прибавить къ его совершенствамъ. Наконецъ, объективное бытіе идеи можетъ происходить только отъ бытія дѣйствительнаго или формальнаго, а не отъ одного потенціальнаго ¹⁾.

Если я не могу образовать эту идею своими силами, то не могу ли я получить ее отъ другихъ? Но такое объясненіе ничего не уясняетъ, потому что о другихъ я опять могу спросить, образовали-ли они эту идею сами или получили ее отъ другихъ. И такъ какъ такая зависимость не можетъ продолжаться въ безконечность, то мы должны въ концѣ концовъ признать ея виновникомъ Бога ²⁾. Что касается того мнѣнія будто идея Бога могла образоваться изъ разсмотрѣнія тѣлесныхъ вещей (см. *secundae Obj* p. 65), то это представляется Декарту не болѣе правдоподобнымъ, какъ если-бы кто увѣрялъ, что онъ, не имѣя способности слуха, составилъ себѣ понятіе о звукахъ изъ разсмотрѣнія цвѣтовъ, „ибо больше аналогіи или родства можно вообразить между звуками и цвѣтами, чемъ между тѣлесными вещами и Богомъ ³⁾).

Для тѣхъ, у кого „естественный свѣтъ такъ слабъ, что имъ недостаточно очевидно это основное положеніе (*prima notio*), — что всякое совершенство, заключающееся объективно въ идеѣ, должно быть формально въ нѣкоторой причинѣ ея, для такихъ я, говоритъ Декартъ, показалъ то же самое изъ того, что сама мысль, имѣющая эту идею, не можетъ существовать *a se ipsa* ⁴⁾. Если бы мыслящая субстанція имѣла бытіе отъ себя, то она конечно сообщила-бы себѣ всѣ тѣ совершенства, идею которыхъ она имѣетъ. И это тѣмъ болѣе очевидно, что вызвать себя къ бытію изъ ничего гораздо труднѣе,

¹⁾ *Medit.* III, 22.

²⁾ *Resp. ad secund* *Obj* p. 72.

³⁾ *Ibid*; *De meth.* IV, 24 *cp.* *Notae in programma* p. 186.

⁴⁾ *Resp. ad secund.* *Obj.* p. 72; *Notae*, p. 187. Нужно замѣтить, что это новое доказательство Декарта представляетъ лишь развитіе одного и того-же доказательства *per effectus*. *Resp. ad primas Obj.* p. 62; *Notae*, p. 186.

чѣмъ получить познаніе многихъ неизвѣстныхъ вещей. Въ первомъ случаѣ дѣло идетъ о происхожденіи субстанціи, во второмъ—лишь о сообщеніи ей нѣкоторыхъ акциденцій. Поэтому, получая бытіе отъ себя, я самъ былъ бы Богомъ ¹⁾. Можетъ быть, въ такомъ случаѣ я получилъ бытіе отъ родителей „или вообще отъ другихъ какихъ нибудь менѣе совершенныхъ Боговъ, ибо ничего не только болѣе совершеннаго, чѣмъ тотъ, но даже равнаго съ Нимъ по совершенству нельзя намъ представить“. Понятно, что какова бы ни была причина моего бытія, она должна быть мыслящей и имѣть въ себѣ идею Бога. Поэтому о ней я опять таки могу спросить, имѣетъ ли она свое бытіе отъ себя или отъ другой причины. Если она отъ себя, то, разумѣется, она сообщила бы себѣ всѣ представляемыя совершенства и была бы Богомъ, а если не отъ себя, то отъ кого же? О новой причинѣ опять тотъ же вопросъ. Въ концѣ концовъ мы должны прійти къ первой причинѣ, которая и будетъ Богъ ²⁾. Что касается родителей, то, конечно, я не отъ нихъ произошелъ по своей мыслящей природѣ. „Они вложили только нѣкоторое расположеніе въ ту матерію, въ которой я, какъ мысль, нахожусь ³⁾. Нельзя наконецъ, представлять себѣ дѣло такимъ образомъ, что много дѣльныхъ причинъ принимали участіе въ моемъ происхожденіи и что „отъ одной изъ нихъ я получилъ идею одного изъ приписываемыхъ Богу совершенствъ, отъ другой—другого, такъ что всѣ эти совершенства конечно находятся гдѣ нибудь въ міровомъ универсѣ, но не соединены вмѣстѣ въ одномъ какомъ то Богѣ“. Вѣдь единство, простота или нераздѣльность всѣхъ совершенствъ въ Богѣ есть одно изъ главныхъ приписываемыхъ ему совершенствъ. Никакая, разумѣется, причина не могла бы вложить въ меня идею этого единства, не вложивши вмѣстѣ съ тѣмъ идей всѣхъ прочихъ совершенствъ въ раздѣльности ⁴⁾.

Если мы даже оставимъ такой отдаленный пунктъ нашего бытія, какъ происхожденіе, и обратимся къ настоящему его моменту, то результатъ будетъ такой же. Мы хорошо понимаемъ,

¹⁾ Medit. III, 22; Princ I, 20; De Meth IV, 22.

²⁾ Medit. III 23.

³⁾ Medit. III, 24.

⁴⁾ Medit. III, 23—24.

что отдѣльные моменты времени ничуть не связаны между собой, и изъ того, что я былъ въ предшествующій моментъ, вовсе не слѣдуетъ, что я долженъ быть и теперь. Должна быть по-этому особая причина, которая возсоздавала бы меня каждый моментъ, т. е., сохраняла бы меня. Уже для естественнаго свѣта ясно, что сохраненіе отличается отъ творенія только въ нашемъ представленіи, а потому, если эта причина можетъ сохранять насъ, то тѣмъ болѣе она можетъ сохранять себя, т. е., это существо ни отъ чего не зависимое—Богъ ¹⁾. Такимъ образомъ какъ мое происхожденіе, такъ и мое продолжающееся бытіе съ очевидностью говорятъ намъ о существованіи того Всесовершеннаго Бога, идею котораго мы носимъ въ себѣ.—Путемъ такого подробнаго и всесторонняго разсмотрѣнія найденной въ себѣ интуиціи Бога Декартъ отчетливо раскрываетъ предъ нами этотъ важнѣйшій въ его системѣ пунктъ. И хотя онъ самъ никогда не сомнѣвался въ бытіи Бога ²⁾, но путемъ раскрытія Его идеи Декартъ раздѣльнѣе выставляетъ этотъ психологическій моментъ въ его несомнѣнной самоочевидности и такимъ образомъ доказываетъ бытіе Божіе.

Въ идеѣ Бога мы имѣемъ дѣло не съ случайнымъ явленіемъ въ нашей душѣ, а съ моментомъ необходимымъ въ ней, необъяснимымъ никакими посторонними факторами, изначальнымъ по своему происхожденію и потому тѣсно связаннымъ съ самымъ существомъ природы человѣческой. Понятно, что объяснить такой фактъ невозможно, не включивши его въ самую природу человѣка и не признавши его другою стороною нашей идеи о самихъ себѣ. И не удивительно, конечно, что Богъ, сотворивши меня, вложилъ въ меня эту идею, чтобы она была какъ-бы печатью художника на его произведеніи. Нѣтъ нужды даже, чтобы печать эта была какою нибудь отличною отъ самаго произведенія вещью, но изъ того одного, что меня сотворилъ Богъ, весьма вѣроятнымъ оказывается, что я созданъ до извѣстной степени по Его образу и подобію. Это подобіе, въ которомъ дана идея Бога, воспринимается мною при помощи

1) Medit. III, 23; Princ. I, 21.

2) Это хорошо видно изъ проповѣдуемаго имъ довѣрія къ откровенію, напр.: Princ I, 25. 76. Ср. пис. къ Dinet. отъ 1642 г. Oeuv. IX, 29—30.

той-же самой способности, посредствомъ которой я воспринимаю самого себя, т. е., когда я обращаю на самого себя силу своей мысли, я не только понимаю, что я вещь несовершенная, зависящая отъ другой, вещь безпредѣльно (*indefinite*) вдохновляющаяся къ большому и большому или лучшему, но вмѣстѣ съ тѣмъ я понимаю, что Тотъ, отъ кого я завишу, все это больше имѣетъ въ себѣ не безпредѣльно и потенциально только, но дѣйствительно безконечно, и что поэтому онъ Богъ" ¹⁾. Идея Бога заложена въ самыхъ особенностяхъ и свойствахъ нашей природы, которыя она получила отъ своего Творца, заложена, правда, *потенциально*, т. е., мы способны имѣть идею Бога ²⁾. Всякій моментъ самопереживанія, ощущенія собственнаго бытія есть вмѣстѣ усмотрѣніе нами бытія Бога, какъ нашего Творца. Мы, очевидно, имѣемъ дѣло не съ отвлеченнымъ положеніемъ, которое не заключаетъ въ себѣ ручательства за внѣшнюю реальность своего содержанія. Предъ нами фактъ присутствія Божества въ насъ, фактъ такъ-же несомнѣнный и очевидный, какъ и наше собственное существованіе. Мы имѣемъ дѣло съ интуиціей идеи Бога, въ которой нами воспринимается Его бытіе ³⁾.

Признавъ единственнымъ средствомъ познанія принципъ интуицію, Декартъ съ этого *онтологическаго* момента и долженъ былъ начать свои размышленія о бытіи Бога. Этотъ моментъ дѣйствительно и является у него исходнымъ положеніемъ всѣхъ доказательствъ бытія Божія. Если-же Декартъ выдѣляетъ этотъ моментъ и трактуетъ о немъ особо, то это дѣлается съ опредѣленною цѣлью. Какъ доказательство „*per effectus*“ дало возможность Декарту раскрыть смыслъ идеи Бога, показать отношеніе ея къ природѣ человѣка, къ его происхожденію, такъ доказательство „*per essentia*“ ⁴⁾ даетъ ему возможность показать такую ясность и достовѣрность основнаго принципа своей системы, какихъ не имѣетъ ни одна идея нашего сознанія, *даже идея насъ самихъ* ⁵⁾. Дѣйствительно, всматриваясь

¹⁾ Medit. III, 24; IV, 27—28 ср. Resp. *quintae*, p. 68.

²⁾ Notae, p. 189.

³⁾ Пис. къ Mers., напис. въ іюль 1641 г. Oeuv. VII, 529.

⁴⁾ Resp. ad. *primas* Obj. p. 62.

⁵⁾ Medit. IV, 25. Такое назначеніе онтологическаго доказательства видно уже

въ содержаніе идеи Существа Всесовершеннаго, мы видимъ, что „существованіе не больше можно отдѣлять отъ существа въ Богѣ, чѣмъ отъ существа треугольника равенство трехъ угловъ его двумъ прямымъ, или отъ идеи горы идею долины. Поэтому столь-же невозможно мыслить Бога, т. е. Существо всесовершенное, которому недоставало бы существованія, т. е., нѣкотораго совершенства, какъ мыслить гору, которой недоставало бы долины ¹⁾. Правда, такая чисто математическая ясность не воспринимается сразу. И это потому, что мы привыкли имѣть дѣло только съ такими вещами, которыя имѣютъ лишь возможное существованіе, а не необходимое, мы не привыкли связывать гдѣ-нибудь существованіе съ сущностью, а потому и въ Богѣ мы хотимъ отдѣлять первое отъ послѣдней и такимъ образомъ мыслить Бога несуществующимъ ²⁾. Всѣ мыслимыя нами вещи имѣютъ лишь возможное существованіе и изъ того, что мы ихъ мыслимъ, вовсе не слѣдуетъ, что онѣ существуютъ. То-же повидимому нужно сказать и о бытіи Бога. „Пусть я могу мыслить Бога только существующимъ и гору только вмѣстѣ съ долиной, но какъ изъ того, что я мыслю гору съ долиной, не слѣдуетъ, чтобы какая-нибудь гора существовала въ мірѣ, такъ и изъ того, что я мыслю Бога существующимъ, не слѣдуетъ, что Онъ дѣйствительно существуетъ. Вѣдь мышленіе мое не налагаетъ никакой необходимости на вещи, и какъ можно воображать крылатою лошадью, хотя бы она не имѣла никакихъ крыльевъ, такъ, можетъ быть, я могу вымышлять существованіе Бога, хотя не существуетъ никакого Бога“ ³⁾. На это возраженіе Декартъ отвѣчаетъ, что дѣйствительно изъ того, что я мыслю гору только съ долиной, не слѣдуетъ ихъ существованіе, потому что мы въ данномъ случаѣ находимъ необходимую связь не между горой и ея существованіемъ, а между горой и долиной. Въ идеѣ же Бога мы усматриваемъ такую необходимую

изъ его помѣщенія въ V-мъ размышленіи—послѣ вывода правдивости Божіей изъ перваго доказательства и послѣ объясненія ошибокъ, а также изъ сопоставленія его съ геометрическими истинами, какъ самыми ясными ср. *Medit. V*, 34.

¹⁾ *Medit. V*, 32; *De Meth. IV*, 23; *Princ. I*, 14; *Rationes, prop. I* p. 89; *Notae*, p. 186—7.

²⁾ *Medit. V*, 32; *Princ. I*, 15. 16; *Resp. ad primas ob.* p. 61.

³⁾ *Medit. V.*, 32—3;

связь какъ разъ между природой Бога и Его существованіемъ, а потому должны признать существованіе Бога. „Какъ изъ того, что душа, воспринимая въ идеѣ трехугольника равенство трехъ угловъ его двумъ прямымъ, убѣждается, что трехугольникъ имѣеть три угла, равные двумъ прямымъ, такъ и изъ того одного, что она воспринимаетъ въ идеѣ существа вссовершеннаго необходимое и вѣчное существованіе, она должна ясно заключать, что вссовершенное существо существуетъ. Хотя въ первомъ случаѣ мы не касаемся реального бытія внѣ насъ, ибо природа представленія о конечныхъ вещахъ этого не требуетъ, но во второмъ именно о реальномъ бытіи внѣ насъ говоримъ, ибо природа вссовершеннаго существа того требуетъ“¹⁾. Поясняя такую неизбѣжность для мысли въ послѣднемъ случаѣ, Декартъ говоритъ, что это не моя мысль налагаетъ необходимость на какую-нибудь вещь, а наоборотъ—необходимость самой вещи, именно существованія Божія, необходимо опредѣляетъ къ этому мою мысль“²⁾. Здѣсь мы имѣемъ дѣло съ фактомъ „вѣчной и неизмѣнной природы“, съ фактомъ строго опредѣленнымъ въ своихъ особенностяхъ. Мы переживаемъ фактъ строго опредѣленный въ своемъ содержаніи и измѣнить его не въ нашей власти. Истина бытія Божія не силлогизмъ, а интуиція, какъ и самая идея Бога образуется не постепенно, а является у насъ сразу вся (*tota simul*), вслѣдствіе того что мы *причастны* безконечному³⁾. Мы можемъ не замѣчать, не признавать этого факта, тогда онъ для насъ не будетъ вовсе существовать, но лишь только мы его воспринимаемъ, то воспринимаемъ такимъ, какимъ переживаемъ. Поэтому мы не можемъ такъ распорядиться имъ, какъ распорядимся идеей крылатаго коня и вообще со всѣми идеями составленными нами самими. „Коня я свободенъ представлять съ крыльями и безъ крыльевъ, но не могу Бога признавать безъ существованія, т. е., безъ высочайшаго совершенства“. Этого не позволяетъ моя интуиція, открывающая моему сознанію присутствіе Бога въ моей природѣ, въ ея свойствахъ. Существованіе Бога не отдѣлимо отъ нашего существованія и истина Его бытія такъ же достовѣрна,

¹⁾ Medit. V, 33.

²⁾ Ibid.

³⁾ Resp. quintae, p. 68; пис. въ *** отъ 1 апр. 1648 г. Oeuv. X, 132.

какъ наше собственное бытіе. *Бытіе Бога внѣ насъ мы усматриваемъ, не выходя за предѣлы нашего я.* „Безспорно поэтому, что я ничего не познавалъ-бы раньше и легче Бога, если-бы не былъ подавленъ предразсудками и если-бы образы чувственныхъ вещей не осаждали мою мысль со всѣхъ сторонъ. Есть-ли въ самомъ дѣлѣ что-нибудь болѣе ясное само по себѣ, чѣмъ бытіе высочайшаго существа или существованіе Бога, къ сущности Котораго одного относится существованіе“?! ¹⁾

Теперь мы можемъ видѣть, какъ различались между собой онтологическое доказательство Декарта и такое же доказательство схоластическихъ богослововъ. Самъ Декартъ въ отвѣтахъ Катерусу ²⁾ старается раскрыть предъ нимъ отличіе своего доказательства отъ доказательства Томы Аквината. „Доказательства послѣдняго, говоритъ Декартъ, можно изложить такъ: мы понимаемъ, что имя *Deus* обозначаетъ нѣчто наибольшее; но вѣдь *болше* быть въ дѣйствительности (*in re*) и въ разумѣ (*in intellectu*), чѣмъ только въ одномъ разумѣ; и такъ, понявши, что обозначаетъ имя (*Deus*), мы понимаемъ, что имъ обозначается бытіе Бога и въ дѣйствительности и въ разумѣ. Однако не можетъ что нибудь быть истиннымъ только потому, что оно обозначается, словомъ“. Почва доказательства Декарта совсѣмъ иная. Доказательство Томы Аквината онъ вполнѣ разрушаетъ поставленнымъ себѣ возраженіемъ (см. выше). Самъ онъ исходитъ отъ ясно и раздѣльно сознаваемаго факта, отъ вѣчной и неизмѣнной природы интуитивнаго содержанія нашего мышленія и его идей; онъ заключаетъ отъ бытія Божія въ насъ къ бытію Его вообще; тутъ не силлогизмъ, а интуиція. Сила такого доказательства непоколебима и достовѣрность добытаго такимъ путемъ результата несомнѣнна. Найденную такимъ образомъ истину бытія Божія Декартъ, согласно принятому имъ математическому дедуктивному методу ставитъ исходнымъ пунктомъ своей системы. На ея несомнѣнности зиждется цѣнность всего содержанія послѣдней. Понятно, по-

¹⁾ *Medit.* V, 33—4; ср. *Resp.* ad primas obj.; p. 61—2; *Resp.* quintae, p. 73. Прекрасное разъясненіе онтологическаго доказательства Декарта см. у Купо—Fischer'a. *Geschichte...* B. I. Th. I 309—12. 407—8.

²⁾ *Resp.* ad primas obj., p. 60 и дал.

чему Декартъ такъ часто обращаетъ вниманіе на особенную ясность и очевидность этой истины ¹⁾). Такимъ ея качествамъ нисколько не препятствуетъ то, что здѣсь мы имѣемъ дѣло съ *бесконечнымъ*. Безспорно, мы не можемъ постигнуть бесконечнаго своимъ ограниченнымъ умомъ, мы не можемъ проникнуть въ его содержаніе, чтобы адекватно познать всѣ свойства Божіи. Но для яснаго и отчетливаго понятія о немъ этого и не требуется. Вѣдь мы говоримъ, напр., что видимъ море, когда обращаемъ на него свой взоръ, хотя не можемъ охватить и измѣрить всей его громадности своимъ глазомъ; ибо, сосредоточивая свое вниманіе на нѣкоторой части моря, мы можемъ составить себѣ ясное и раздѣльное понятіе о немъ. Такъ и для того, чтобы понять (*intelligere*) бесконечное, достаточно мыслить такую вещь которая чужда всякихъ предѣловъ, всякихъ ограниченій; и это не въ томъ отрицательномъ смыслѣ,—что мы такихъ предѣловъ не знаемъ, а въ положительномъ—что ихъ совсѣмъ нѣтъ ²⁾). Такая идея Бога является вполне истинной и полпой Его идеей; она представляетъ намъ не какую нибудь часть бесконечнаго, но все бесконечное, все доступное человѣческому познанію въ немъ, подобно тому какъ геометръ имѣетъ идею всего трехугольника, когда разумѣетъ фигуру, ограниченную тремя линіями. Хотя въ Богѣ могутъ быть открыты новыя совершенства, которыхъ мы еще не познали, однако идея о немъ отъ этого ничуть не увеличивается, а становится только раздѣльнѣе и яснѣе... какъ не увеличивается идея трехугольника, когда въ немъ открываются свойства прежде неизвѣстныя ³⁾). Такая идея Бога даетъ намъ возможность со всею ясностью понять субстанцію, полную по своему содержанію, независящую въ своемъ происхожденіи и бытіи и потому болѣе прозрачную нашему умственному взору, чѣмъ всякая другая, болѣе простую и болѣе опредѣленную. Идея эта, наконецъ, *самая истинная—summe vera*, потому что въ идеѣ безусловнаго заключается все *esse*, т. е. все то, что есть истиннаго въ вещахъ ⁴⁾).

1) *Medit.* IV, 25. V, 34; *De meth.* IV, 23.

2) *Princ.* I, 19—26; *Resp. ad primas Obj.*, p. 59.

3) *Resp. quintae*, p. 66, 68.

4) *Resp. quartae*, p. 121—2; пис. къ Clerselier отъ 15 Апр. 1649 г. *Oeuv.* X, 342.

Теперь Декартъ показалъ, что единственно идея Бога обладаетъ всѣми тѣми свойствами, благодаря которымъ она можетъ стать искомымъ принципомъ, содѣйствующимъ выходу изъ сомнѣнія и пріобрѣтенію всѣхъ другихъ точныхъ знаній. И это, какъ мы видѣли, во-первыхъ, потому, что она ясна и достовѣрна въ такой „степени, какъ никакая другая; во-вторыхъ, она даетъ намъ знаніе о такомъ существѣ (ens), которое можетъ объяснить намъ, какъ причина, все остальное, дать знаніе обо *всемъ* универсѣ ¹⁾. Правоспособность идеи Бога какъ принципа въ послѣднемъ отношеніи становится очевидной чрезъ ея тѣснѣйшій анализъ, чрезъ уясненіе себѣ тѣхъ атрибутовъ, кои мы познаемъ въ Богѣ. „Для того, чтобы познать природу Бога, насколько это доступно моей природѣ, согласно нити предшествующихъ размышленій я долженъ, говоритъ Декартъ, только соображать относительно всякой вещи, идею которой въ себѣ имѣю, было ли бы совершенствомъ или недостаткомъ обладать ею“ ²⁾. Съ этой точки зрѣнія изъ понятія о Богѣ должна быть удалена всякая вещественность, матеріальность, ибо она необходимо связана съ дѣлимостью, а дѣлимость есть несовершенство. Также должно признать, что Богъ не можетъ чувствовать, потому „что чувствовать значитъ страдать, а страдать значитъ зависѣть отъ кого нибудь. Богъ только знаетъ и желаетъ, и то не какъ мы, но такъ, что единственнымъ всегда однимъ и тѣмъ-же простѣйшимъ актомъ все вмѣстѣ знаетъ, желаетъ и дѣйствуетъ“ ³⁾. Такъ какъ, далѣе, „совершенства Божіи отличаются отъ совершенствъ человѣческой души не по существу, а лишь по степени, какъ безконечное число отличается отъ конечнаго, то чтобы понять атрибуты Бога, нужно свойства нашего духа брать въ безконечной степени. Такимъ путемъ мы получаемъ, что Богъ вѣченъ, всевѣдущъ, всемогущъ, источникъ всякой благодати и истины, творецъ всѣхъ вещей... и если есть во вселенной какія нибудь тѣла, умы или иныя натуры, не имѣющія совершенства, то

1) Пис. къ переводчику „Principia“ Oeuv. III, 18—20; ср. De meth. VI, 39.

2) De meth. IV, 22; Medit. III, 24, пис. къ *** отъ 1638 г. Oeuv. VIII, 58.

3) Princ. I, 23; De meth. IV 23.

всѣхъ ихъ бытіе должно зависѣть отъ Его могущества, такъ что безъ него онѣ не могли бы просуществовать одного мгновенія ¹⁾.

Итакъ, переходя отъ извѣстнаго — своего я — къ неизвѣстному, или вѣрнѣе — всматриваясь въ интуицію своего мыслящаго бытія, Декартъ, не выходя за предѣлы нашего я, нашелъ самую ясную, несомнѣнную и достовѣрную истину, которая по характеру своего содержанія оказалась способной обезпечить п всему прочему нашему знанію такую-же несомнѣнность реального факта. Теперь Декартъ „увидѣлъ тотъ путь, по которому отъ этого созерцанія истиннаго Бога, заключающаго въ себѣ всѣ сокровища знаній и сокровенной мудрости, можно дойти до познанія прочихъ вещей“ ²⁾. Такой путь ему указываютъ отдѣльные атрибуты Бога. Правдивость и всемогущество Божіи даютъ для Декарта достаточный залогъ реальной *внѣшней* достовѣрности всѣхъ нашихъ умозрѣній, хотя послѣднія и не носятъ въ себѣ этого залога. Точно такимъ же образомъ открывается безошибочность инстинктивнаго стремленія нашей природы полагать внѣ насъ существованіе матеріальнаго универса и отсутствіе самообмана во всѣхъ ясныхъ и раздѣльныхъ представленіяхъ о немъ. Предъ нами является несомнѣнное существованіе кромѣ мыслящей еще и протяженной субстанціи въ ихъ взаимной независимости. Всемогущество и другія свойства Божіи освѣщаютъ намъ пониманіе и всѣхъ формъ внѣшняго міра въ ихъ происхожденіи, развитіи и бытіи. Всемогущество Божіе въ достаточной степени объясняетъ намъ, наконецъ, тѣснѣйшее совмѣстное существованіе сотворенныхъ субстанцій въ человѣческомъ индивидуумѣ и открываетъ вмѣстѣ съ тѣмъ смыслъ и назначеніе такой формы существованія ихъ. Все наше познаніе (*scientia*, а не *potitia*) твердо упирается на краеугольный камень истины бытія Божіа и съ удивительной послѣдовательностью математическаго метода изъ нея вытекаетъ и отъ нея получаетъ силу несомнѣнности, очевидности, точности, а вмѣстѣ и полезности.

С. Моложавый.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Resp. ad. *secund.* Obj., p. 72—3; Princ. I, 22; De meth. IV, 23.

²⁾ Medit. IV, 25 ср. Princ. I, 24.

ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

15 Марта № 5. 1901 года.

Содержаніе. Опредѣленіе Святѣйшаго Синода. — Отъ Харьковскаго Епархіальнаго Училищнаго Совѣта. — Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго училища въ учебно-воспитательномъ отношеніи за 1899/1900 учебный годъ (продолженіе). — Епархіальныя извѣщенія. — Извѣстія и замѣтки. — Объявленія.

Опредѣленіе Святѣйшаго Синода,

отъ 20—22 февраля 1901 года № 557, съ посланіемъ вѣрнымъ чадамъ Православныя Грекороссійскія Церкви о графѣ Львѣ Толстомъ.

Святѣйшій Синодъ, въ своемъ попеченіи о чадахъ Православной Церкви, объ охраненіи ихъ отъ губительнаго соблазна и о спасеніи заблуждающихся, имѣвъ сужденіе о графѣ Львѣ Толстомъ и его противохристіанскомъ и противоцерковномъ лжеученіи, признавъ браговременнымъ, въ предупрежденіе нарушенія мира церковнаго, обнародовать, чрезъ напечатаніе въ «Церковныхъ Вѣдомостяхъ», нижеслѣдующее свое посланіе:

БОЖІЕЮ МИЛОСТІЮ,

Святѣйшій Всероссійскій Синодъ вѣрнымъ чадамъ Православныя Каѳолическія Грекороссійскія Церкви

о Господѣ радоватися.

«Молимъ вы, братіе, блюдитесь отъ творящихъ распри и раздоры, кромѣ ученія, ему же вы научитесь, и уклонитесь отъ нихъ» (Римл. 16, 17).

Извачала Церковь Христова терпѣла хулы и нападенія отъ многочисленныхъ еретиковъ и лжеучителей, которые стремились испровернуть ее и поколебать въ существенныхъ ея основаніяхъ, утверждающихся на вѣрѣ во Христа, Сына Бога Живаго. Но всѣ силы ада, по обѣтованію Господню, не могли одолѣть Церкви святой, которая пребудетъ неодолимой во вѣки. И въ наши дни, Божіимъ попущеніемъ, явился новый лжеучитель, графъ Левъ Толстой. Извѣстный міру писатель, русскій по рожденію, православный по крещенію и воспитанію своему, графъ Толстой, въ прель-

щенія гордаго ума своего, дерзко возсталъ на Господа и на Христа. Его и на святое Его достояніе, явно предъ всѣми отрекся отъ вскормившей и воспитавшей его Матери, Церкви Православной, и посвятилъ свою литературную дѣятельность и данный ему отъ Бога талантъ на распространеніе въ народѣ ученій, противныхъ Христу и Церкви, и на истребленіе въ умахъ и сердцахъ людей вѣры отеческой, вѣры православной, которая утвердила вселенную, которою жили и спасались наши предки и которою доселѣ держалась и крѣпка была Русь святая. Въ своихъ сочиненіяхъ и письмахъ, во множествѣ разсѣваемыхъ имъ и его учениками по всѣму свѣту, въ особенности же въ предѣлахъ дорогаго Отечества нашего, онъ проповѣдуетъ, съ ревностью фанатика, ниспроверженіе всѣхъ догматовъ Православной Церкви и самой сущности вѣры христіанской: отвергаетъ личнаго живаго Бога, во Святой Троицѣ славимаго, Создателя и Промыслителя вселенной, отрицаетъ Господа Іисуса Христа—Богочеловѣка, Искупителя и Спасителя міра, пострадавшаго насъ ради человѣковъ и нашего ради спасенія и воскресшаго изъ мертвыхъ, отрицаетъ безсѣменное зачатіе по человѣчеству Христа Господа и дѣвство до рождества и по рождествѣ Пречистой Богородицы Приснодѣвы Маріи, не признаетъ загробной жизни и мздовоздаянія, отвергаетъ всѣ таинства Церкви и благодатное въ нихъ дѣйствіе Святаго Духа и, ругаясь надъ самыми священными предметами вѣры православнаго народа, не содрогнувшись подвергнуть глумленію величайшее изъ Таинствъ, святую Евхаристію. Все сіе проповѣдуетъ графъ Левъ Толстой непрерывно, словомъ и писаніемъ, къ соблазну и ужасу всего православнаго міра, и тѣмъ не притворенно, но явно предъ всѣми, сознательно и намѣренно отторгъ себя самъ отъ всякаго общенія съ Церковію Православною. Бывшія же къ его вразумленію попытки не увѣнчались успѣхомъ. Посему Церковь не считаетъ его своимъ членомъ и не можетъ считать, доколѣ онъ не раскается и не возобновитъ своего общенія съ нею. Нынѣ о семъ свидѣтельствуемъ предъ всею Церковію къ утвержденію правостоящихъ и къ вразумленію заблуждающихся, особливо же къ новому вразумленію самого графа Толстого. Многіе изъ ближнихъ его, хранящихъ вѣру, со скорбію помышляютъ о томъ, что онъ, на концѣ дней своихъ, остаётся безъ вѣры въ Бога и Господа Спасителя нашего, отвергшись отъ благословеній и молитвъ Церкви и отъ всякаго общенія съ нею.

Посему, свидѣтельствуя объ отпаденіи его отъ Церкви, вмѣстѣ

и молимся, да подасть ему Господь покаяніе въ разумъ истины (2 Тим., 2, 25). Молимся, милосердый Господи, не хотяи смерти грѣшныхъ, услыши и помилуй и обрати его ко святой Твоей Церкви. Аминь.

Подлинное подписали:

Смиранный *Антоній*, Митрополитъ С.-Петербургскій и Ладожскій.

Смиранный *Феоноста*, Митрополитъ Кіевскій и Галицкій.

Смиранный *Владиміръ*, Митрополитъ Московскій и Коломенскій.

Смиранный *Іеронимъ*, Архієпископъ Холмскій и Варшавскій.

Смиранный *Іаковъ*, Епископъ Кишиневскій и Хотинскій.

Смиранный *Маркеллъ*, Епископъ.

Смиранный *Борисъ*, Епископъ.

Отъ Харьковскаго Епархіальнаго Училищнаго Совѣта.

Согласно журнальному постановленію Харьковскаго Епархіальнаго Училищнаго Совѣта, отъ 15—24 ноября 1900 г., по опредѣленію Харьковской Духовной Консисторіи, утвержденному Его Высокопреосвященствомъ, резолюціей отъ 16 января н. г., священники церквей, Богодуховскаго уѣзда: Успенской, села Ляхачевки, Павелъ Антоновичъ, Покровской, слободы Пархомовки, Павелъ Оомвицъ и Троицкой, слободы Сѣннаго, Василій Сукачевъ оштрафованы пятью рублями каждый въ пользу вдовъ и сиротъ духовнаго званія, *За упорнонебрежное отношеніе къ жизни отвѣренныхъ имъ школъ и весьма лѣностное исполненіе законоучительскихъ обязанностей.*"

О Т Ч Е Т Ъ

о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго женскаго училища въ учебно-воспитательномъ отношеніи за 1⁸⁹⁹/₉₀₀ учебн. годъ.

(Продолженіе *).

е) Число воспитаницъ, переведенныхъ изъ класса въ классъ, число окончившихъ полный курсъ съ аттестатами и число выбывшихъ изъ училища по разнымъ причинамъ.

По окончаніи годичныхъ испытаній и переэкзаменовокъ постановленіемъ Педагогическаго Совѣта, утвержденнымъ Его Высокопре-

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

освященствомъ, одиѣ воспитанницы переведены были въ слѣдующіе классы, другія оставлены на повторительный курсъ и нѣсколько уволено по прошенію родителей.

Нижеслѣдующая таблица показываетъ число воспитанницъ бывшихъ среди учебнаго года, принятыхъ вновь, а также результаты экзаменовъ и переэкзаменовокъ.

К Л А С С Ы .	Число воспит. въ классѣ къ началу учебнаго года.	Сколько выбыло изъ учащихся.	Сколько принято вновь въ училище.	Сколько состоялось воспитанницъ къ концу года.	Сколько воспитан. переведено безъ переэкзамен.	Сколько удостоено наградъ.	Сколько держало переэкзаменовки.	Сколько успѣшно выдержало переэкзаменовки.	Сколько держало экзаменъ послѣ вакикулъ по болѣз.	Число оставшихся на повторит. курсъ по маломусп.	Число оставшихся по прошенію родителей.	Число уволенныхъ по маломуспѣшности.	Число уволенныхъ по прошенію родителей.
Приготовительный . . .	66	5	—	61	55	9	3	—	—	5	1	—	—
I нормальный . . .	52	1	—	51	44	4	3	1	1	4	1	—	1
I параллельный . . .	51	2	—	49	36	4	3	2	1	6	5	—	—
II нормальный . . .	42	1	—	41	31	4	5	4	—	6	—	—	—
II параллельный . . .	44	1	1	44	35	3	6	2	—	6	1	—	—
III нормальный . . .	43	1	—	42	35	4	3	3	—	4	—	—	—
III параллельный . . .	45	2	—	43	36	—	3	3	—	2	3	—	—
IV нормальный . . .	41	—	—	41	37	5	4	1	—	2	—	1	—
IV параллельный . . .	40	2	—	38	32	7	6	4	—	2	—	—	—
V нормальный . . .	42	5	—	37	28	2	6	4	—	2	1	1	1
V параллельный . . .	34	1	—	33	23	1	8	8	—	1	—	1	—
VI нормальный . . .	37	—	—	37	36	18	—	—	—	—	—	—	1
VI параллельный . . .	39	—	—	39	39	14	—	—	—	—	—	—	—
Итого . . .	576	21	1	556	467	75	50	32	2	40	12	3	3

Такимъ образомъ изъ 556 воспитанницъ выпущенно съ установленными аттестатами объ окончаніи курса 75, переведено въ слѣдующіе классы 423, оставлено на повторительный курсъ 52 и уволено 6 ученицъ.

За выключеніемъ воспитанницъ выпущенныхъ 75 и уволенныхъ

6, въ началу текущаго 1900—1901 учебнаго года изъ отчетнаго состава воспитаницъ оставалось 475.

Число выпущенныхъ и переведенныхъ въ слѣдующіе классы составляетъ почти 90%.

Въ августѣ 1900 года принято вновь въ число воспитаницъ 102 дѣвнцы: въ подготов. классъ—64; I—26; во II—5; въ III—5; въ V—2 дѣвнцы.

Учебный годъ начался при 577 воспитаницахъ.

По классамъ онѣ распредѣлены такъ: въ подготов. классѣ—70; въ I норм.—48; въ I пар. 49; во II норм.—51; во II пар.—50; въ III норм.—42; въ III парал.—43; въ IV норм.—40; въ IV пар.—41; въ V норм. 41; въ V пар.—39; въ VI норм.—32 и въ VI пар.—31 воспитаница.

ю) Общія свѣдѣнія объ успѣхахъ, поведеніи и состояніи здоровья воспитаницъ.

Успѣхи воспитаницъ въ отчетномъ году наглядно изображаются въ нижеслѣдующей таблицѣ, показывающей число воспитаницъ каждаго класса, получившихъ баллы 5, 4, 3, 2 по всѣмъ предметамъ вмѣстѣ и не оказавшихъ успѣховъ.

Въ каждомъ классѣ показаны только воспитаницы, которыя имѣютъ годовые и экзаменскіе баллы по всѣмъ предметамъ.

Примѣчаніе. Въ составъ общаго балла по русскому языку въ III, IV, V и VI классахъ вошли и баллы письменныхъ упражненій по всѣмъ предметамъ, а въ составъ общаго балла по дидактикѣ въ VI классѣ вошли и отмѣтки за практическія занятія воспитаницъ этого класса въ училищной-образцовой церковно-приходской школѣ.

К Л А С С Ы.	Общее число послѣдующихъ воспитаницъ.	Число получившихъ баллы.				
		5	4	3	2	Не оказавшихъ успѣховъ.
Подготовительный	61	14	23	21	2	1
I нормальный	51	13	24	10	3	1
I параллельный	49	10	16	15	2	6
II нормальный	41	12	15	12	2	—
II параллельный	44	7	19	15	2	1
III нормальный	42	12	16	13	1	—
III параллельный	43	11	19	11	—	2
IV нормальный	41	13	20	8	—	—
IV параллельный	38	13	18	7	—	—
V нормальный	37	6	15	14	—	2
V параллельный	33	5	12	15	1	—
VI нормальный	37	18	17	1	—	1
VI параллельный	39	15	21	3	—	—

Такимъ образомъ, какъ видно изъ представленной таблицы, успѣхи воспитанницъ за отчетный годъ могутъ быть признаны вполне удовлетворительными, особенно если принять во вниманіе ограниченность времени, которымъ располагаютъ воспитанницы (старшихъ классовъ) для приготовленія уроковъ, такъ какъ кромѣ классныхъ уроковъ у воспитанницъ есть не мало и другихъ занятій. Къ такимъ занятіямъ относятся: 1) приготовленіе срочныхъ письменныхъ работъ; 2) посѣщеніе воспитанницами VI и V класса образцовой школы и вечерняя подготовка къ занятіямъ въ ней; 3) занятія воспитанницъ музыкой, руководіемъ, которымъ они занимаются во внѣклассное время и 4) очередныя дежурства въ классныхъ комнатахъ, спальнѣ и столовой.

Какъ на отрадное явленіе, свидѣтельствующее объ успѣшности воспитанницъ въ учебныхъ предметахъ, слѣдуетъ указать на то, что экзамены въ отчетномъ году прошли весьма удовлетворительно. Воспитанницы всѣхъ классовъ, особенно старшихъ, давали на экзаменахъ отвѣты толковые, отчетливые и бойкіе по всѣмъ предметамъ училищнаго курса. Изъ общаго числа 556 воспитанницъ получившихъ по одному или по вѣсколькимъ предметамъ балль 2, было 13.

Воинѣ удовлетворительными также были успѣхи и по необязательнымъ предметамъ: церковному пѣнію, чистописанію, рисованію, руководію, французскому языку и иконописанію ¹⁾.

Французскому языку обучалось во всѣхъ классахъ 138 воспитанницъ, изъ нихъ въ первомъ классѣ—22, во II—24, въ III—31, въ IV—25, въ V—15 и въ VI—21. Музыкѣ обучалось 243 воспитанницы при 7 учительницахъ и 2 учителяхъ: въ подготовител. классѣ—13, I кл.—39, II кл.—43, III кл.—48, IV кл.—39, V кл.—35, VI кл.—26. Кромѣ того 36 воспитанницъ разныхъ классовъ обучались игрѣ на скрипкѣ. Рисованію обучалось 66 воспитанницъ, иконописанію—16.

Руководіемъ воспитанницы занимались какъ на урокахъ, такъ и во внѣклассное время.

Лучшія воспитанницы по успѣхамъ и поведенію, согласно постановленію Педагогическаго Совѣта, Его Высокопреосвященствомъ

1) Въ таблицу въ настоящемъ отчетномъ году не внесены баллы по церковному пѣнію, чистописанію, рисованію и руководію потому, что эти баллы очень сильно повышаютъ общую успѣшность каждаго класса, вслѣдствіе чего получается не совсѣмъ точное и правильное представленіе о развитіи и успѣшности каждаго класса въ главныхъ учебныхъ предметахъ.

утвержденному, удостоены награды книгами и похвальными листами. Въ приготовител. классѣ удостоены награды—9, въ I норм.—4, въ I пар.—4, во II норм.—4, во II пар.—3, въ III норм.—4, въ IV норм.—5, въ IV пар.—7; въ V норм.—2, въ V пар.—1; въ VI норм.—18 и въ VI пар.—14 воспитанницъ.

2. Поведеніе воспитанницъ, за которымъ согласно § 29 учил. устава, имѣла наблюденіе главнымъ образомъ начальница училища лично и чрезъ воспитательницъ, за отчетный годъ было вообще безукоризненно; всѣ воспитанницы за годъ имѣли высшій баллъ „5.“ Воспитанницы были религіозны, скромны, правдивы, внимательны къ своему дѣлу, почтительны къ старшимъ и трудолюбивы. Соотвѣтственно цѣли и характеру заведенія, дѣтямъ внушалось словомъ и примѣромъ уваженіе къ исполненію христіанскаго долга и молитвы, обрядамъ и установленіямъ Православной Церкви. Христіанскія обязанности воспитанницами исполнялись неопустительно, съ должнымъ усердіемъ и благоговѣніемъ: всѣ онѣ исправно присутствовали на утреннихъ и вечернихъ молитвахъ, изъ коихъ одиѣ читались очередною воспитанницею, а другія были пѣты всѣми воспитанницами. На молитвахъ присутствовали начальница училища и дежурная воспитательница. На утреннихъ молитвахъ воспитанницы поочередно читали дневное Евангеліе. Уроки начинались и заканчивались молитвою. Во всѣ воскресные и праздничные дни богослуженіе въ училищной церкви совершалось инспекторомъ классовъ въ присутствіи всѣхъ воспитанницъ училища, причемъ онѣ исполняли все церковное чтеніе и пѣніе. Въ цѣляхъ возвышенія качества церковнаго чтенія инспекторъ классовъ къ каждому изъ богослуженій назначалъ воспитанницъ, показывая имъ отдѣлы богослужебныхъ книгъ и заблаговременно провѣряя степень ихъ подготовленности. Въ церковномъ иѣніи на правомъ и лѣвомъ клиросахъ принимали участіе всѣ воспитанницы V и VI классовъ, а послѣ Рождества пѣли на лѣвомъ клиросѣ и ученицы IV класса, составляя лѣвый хоръ. По временамъ на всеобщемъ бдѣніи стихиры на «Господи воззвахъ» и на «литіи» исполнялись хоромъ воспитанницъ. Всѣхъ служеній—воскресныхъ, праздничныхъ и во дни говѣнія воспитанницъ за отчетный годъ было 180.

Во время Рождественскаго поста съ 18 по 21 ноября, на 1-й и страстной седмицѣ святой четырехдесятиницы воспитанницы были у исповѣди и приобщались св. Таянъ. По средамъ и пятницамъ каждой недѣли Великаго поста присутствовали въ училищной церкви на преждеосвященной Литургіи. Установленные церковью посты соблюдались.

3. На физическое воспитаніе и здоровье воспитанницъ въ отчетномъ году обращалось особенное вниманіе. Начальница постоянно наблюдала, чтобы спальни, классы, столовая и корридоры содержались въ надлежащей чистотѣ и своевременно провѣтривались, а также и за тѣмъ, чтобы воспитанницы своевременно ходили въ училищную баню. Ежедневно при хорошей погодѣ воспитанницы гуляли въ училищномъ саду подъ надзоромъ воспитательницъ.

Въ теплые дни на открытомъ воздухѣ разрѣшалось учить уроки и готовиться къ экзаменамъ. Въ общемъ даже въ зимнее время воспитанницы пользовались прогулками на открытомъ воздухѣ, исключая плохой погоды. Въ случаѣ заболѣванія воспитанницы, ее немедленно отправляли въ больницу.

Состояніе здоровья воспитанницъ въ истекшемъ учебномъ году было вообще удовлетворительно. Всѣхъ случаевъ заболѣванія и лѣченія въ училищной больницѣ было 139, а именно:

въ августѣ 1899 г.	3
„ сентябрѣ „	24
„ октябрѣ „	30
„ ноябрѣ „	28
„ декабрѣ „	23
„ январѣ 1900 г.	3
„ февралѣ „	5
„ мартѣ „	8
„ апрѣлѣ „	4
„ маѣ „	11
Итого	139.

Изъ острыхъ инфекціонныхъ болѣзней въ отчетномъ году наблюдались: скарлатина въ 11 случаяхъ, дифтеритъ—4 случая, рожа—3, пузырьчатая жаба—19, воспаленіе легкаго—2, воспаленіе почекъ—2, воспаленіе уха—2, воспаленіе слухового прохода—2, воспаленіе десны—1 и воспаленіе яичника—1.

Наибольшее число воспитанницъ, пользовавшихся въ больницѣ, какъ и въ прежніе годы, представляли заболѣванія простудными или желудочными заболѣваніями. Таковы—лихорадка 32 случая, гриппъ—13, малокровіе—16, катарръ дыхательныхъ вѣтвей—4, заушница—8, нарывъ—10, лишай—5, катарръ желудка—2 и ревматизмъ—1 случай. 1 воспитанница была больна межреберной невралгіей.

Строгая изоляція больныхъ, тщательная дезинфекція всѣхъ учи-

лицныхъ помѣщеній, внимательный уходъ и лѣченіе заболѣвшихъ помогли тому, что никакая изъ болѣзней, особенно заразныхъ, не распространилась и больныя выздоравливали. Смертныхъ случаевъ было два: 1 отъ скарлатина, 1 отъ воспаления почекъ.

3. Число уроковъ, пропущенныхъ въ отчетномъ году преподавателями училища.

Законоучителемъ, священникомъ *Іоанномъ Котовымъ* (20 уроковъ въ недѣлю) не пропущено ни одного урока. Законоучителемъ, священникомъ *Николаемъ Любарскимъ* (6 уроковъ въ недѣлю) пропущено 15 уроковъ, 13—по обязанностямъ приходскаго священника и 2—по семейнымъ обстоятельствамъ. Законоучителемъ, священникомъ *Николаемъ Борисоглыбскимъ* (16 уроковъ въ недѣлю) пропущено 15 уроковъ по обязанностямъ приходскаго священника. Законоучителемъ священникомъ *Павломъ Тимофеевымъ* (3 урока въ недѣлю) пропущено 13 уроковъ, 7—по семейнымъ обстоятельствамъ и 6—по обязанностямъ приходскаго священника. Законоучителемъ, священникомъ *Іоанномъ Гораинымъ* (8 уроковъ въ недѣлю) пропущенъ 1 урокъ, по обязанностямъ приходскаго священника. Законоучителемъ, священникомъ *Іоанномъ Толмачевымъ* (8 уроковъ въ недѣлю) пропущено 3 урока, по обязанностямъ службы въ окружномъ судѣ. Преподавателемъ русскаго языка *М. В. Добронравовымъ* (12 уроковъ въ недѣлю) пропущено 29 уроковъ, 14 по болѣзни и 15 по обязанностямъ присяжнаго засѣдателя. Преподавателемъ русскаго *Н. В. Гогиномъ* (9 уроковъ въ недѣлю) пропущено 22 урока, по обязанностямъ присяжнаго засѣдателя. Преподавателемъ русскаго языка *М. А. Кокаревымъ* (23 урока въ недѣлю) не пропущено ни одного урока. Преподавателемъ физико-математическихъ наукъ *Я. М. Колосовскимъ* (24 урока въ недѣлю) пропущено 38 уроковъ, 1 по болѣзни и 37 по обязанностямъ присяжнаго засѣдателя. Преподавателемъ физико-математическихъ наукъ *В. Н. Мощенковымъ* (16 уроковъ въ недѣлю) пропущено 2 урока, по обязанностямъ преподавателя женской гимназіи. Преподавателемъ географіи, свещ. *Андреемъ Балановскимъ* (10 уроковъ въ недѣлю) пропущено 45 уроковъ, 25 по болѣзни и 20 по обязанностямъ приходскаго священника. Учительницей географіи *Л. Е. Дзяковой* (4 урока въ недѣлю) пропущено 3 урока, по семейнымъ обстоятельствамъ. Преподавателемъ географіи и исторіи *Е. П. Трифилевымъ* (20 уроковъ въ недѣлю) пропущенъ 101 урокъ, 28 по болѣзни, 20 по случаю увольненія

отъ службы и 53 по обязанностямъ присяжнаго засѣдателя въ окружномъ судѣ. Преподавателемъ гражданской исторіи *А. Θ. Вертеловскимъ* (8 уроковъ въ недѣлю) пропущено 17 уроковъ, 15 по болѣзни и 2 по семейнымъ обстоятельствамъ. Преподавателемъ дидактики *Н. Н. Страховымъ* (6 уроковъ въ недѣлю) пропущенъ 1 урокъ по болѣзни. Учительницей ариметики *М. Д. Дмитріевой* (12 уроковъ въ недѣлю) не пропущено ни одного урока. Учителемъ церковнаго пѣнія, свящ. *Іоанномъ Петровскимъ* (24 урока въ недѣлю) не пропущено ни одного урока. Учителемъ чистописанія и рисованія *А. Д. Дмитріевымъ* (9 уроковъ въ недѣлю) пропущено 117 уроковъ, 80 по болѣзни и 37 по обязанностямъ эксперта въ окружномъ судѣ. Учительницею чистописанія *Е. А. Ергольской* (12 уроковъ въ недѣлю) пропущено 32 урока, 17 по болѣзни и 15 по семейнымъ обстоятельствамъ. Учительницею французскаго языка *Е. Н. Гейцымъ* (12 уроковъ въ недѣлю) пропущено 5 уроковъ, 3 по болѣзни и 2 по обязанностямъ начальницы. Учительницею приготовительнаго класса *Т. А. Щелкуновой* (15 уроковъ въ недѣлю) не пропущено ни одного урока.

и) Мѣры, принятыя и проектированныя къ возвышенію учебно-воспитательнаго дѣла въ училищѣ.

Обстоятельства, благопріятствовавшія и препятствовавшія успѣшному веденію учебнаго дѣла.

Учебно-воспитательное дѣло въ отчетномъ году находилось въ удовлетворительномъ состояніи и велось правильно вполне согласно съ § 83 „Уст. Епарх. Жен. Училищъ“. Къ числу обстоятельствъ способствовавшихъ успѣшному веденію учебно-воспитательнаго дѣла въ училищѣ слѣдуетъ отнести то, что всѣ почти преподаватели были людьми, получившими высшее образованіе, при чемъ нѣкоторые изъ нихъ путемъ долговременной службы приобрѣли большую опытность въ преподаваніи. Всѣ преподаватели и преподавательницы относились къ своимъ обязанностямъ съ полнымъ вниманіемъ и усердіемъ; классныя занятія производились ими своевременно; содержаніе уроковъ и вообще распределеніе учебнаго матеріала во классахъ было выполняемо согласно программамъ; въ отношеніи приемовъ и методовъ преподаванія они сообразовались съ требованіями современной педагогики. Если нѣкоторыми преподавателями и было опущено въ продолженіе учебнаго года по нѣскольку уроковъ, то отъ этихъ опущеній учебное дѣло въ общемъ не терпѣло особеннаго ущерба, такъ какъ за отсутствіемъ

того или другого преподавателя, воспитанницы занимались, подъ руководствомъ своихъ воспитательницъ, или чтеніемъ книгъ, рекомендованныхъ инспекторомъ классовъ и преподавателями, или повтореніемъ пройденнаго по различнымъ предметамъ, или же составленіемъ письменныхъ упражненій по назначенію отсутствовавшихъ преподавателей. Классныя воспитательницы и ихъ помощницы весьма усердно содѣйствовали успѣшному веденію учебно-воспитательнаго дѣла; присутствовали на урокахъ, во время вечернихъ занятій репетировали съ воспитанницами заданные уроки, своими объясненіями способствовали успѣшному и сознательному усвоенію ихъ.

Изысканіе и обсужденіе общахъ и частныхъ мѣръ къ улучшенію учебно-воспитательнаго дѣла было предметомъ особенной заботливости Совѣта училища, который пользовался каждымъ, доступнымъ ему, средствомъ къ поднятію и возвышенію учебно-воспитательнаго дѣла.

Изъ мѣръ, принятыхъ для возвышенія учебно-воспитательной части въ училищѣ въ отчетномъ году, заслуживаютъ вниманія слѣдующія:

1. На педагогическихъ засѣданіяхъ члены Совѣта съ особеннымъ вниманіемъ и тщательностью относились къ представляемому инспекторомъ классовъ и начальницею училища двухъ-мѣсячнымъ и годичнымъ вѣдомостямъ объ успѣхахъ и поведеніи воспитанницъ; входили въ подробное обсужденіе обстоятельствъ, вызвавшихъ неисправность и малоуспѣшность той или другой воспитанницы, и принимали соотвѣтствующія мѣры къ побужденію неисправныхъ.—Малоспособные и недостаточно-развитыя воспитанницы поручались особенному вниманію преподавателей и классныхъ воспитательницъ при репетированіи уроковъ, а невнимательныя и нерадивыя подвергались взысканію. Желая, чтобы родители и родственники воспитанницъ съ своей стороны могли своевременно обратить вниманіе на малоуспѣшность своихъ дѣтей и принять возможные мѣры къ поднятію ихъ успѣшности, Совѣтъ училища обращался за содѣйствіемъ къ самимъ родителямъ, чтобы они повліяли на своихъ нерадивыхъ дѣтей и убѣдили ихъ аккуратноѣ относиться къ учебному дѣлу съ предупрежденіемъ, что въ случаѣ безрезультатности ихъ содѣйствія, дочери ихъ, въ силу § 87 устава, за нерадивость будутъ уволены изъ училища. Мѣры эти, принятыя Совѣтомъ, имѣли довольно благопріятные результаты, такъ какъ процентъ неуспѣвающихъ къ концу учебнаго года былъ значительно меньше, сравнительно съ первой половиной года.

2. Въ видахъ ознакомленія воспитанницъ старшихъ классовъ съ иконописаніемъ и приученія къ нему способныхъ изъ нихъ по рисованію Совѣтомъ училища съ прошлаго года введено иконописаніе. Существующее количество (2 урока въ недѣлю) на этотъ предметъ оказалось недостаточнымъ. Совѣтъ озаботился прибавкой еще одного урока и при такихъ занятіяхъ преподаваніе этого предмета, исключительно практическое, пошло успѣшно. Воспитанницы научались писать иконы масляными красками и нѣкоторыя работы ихъ исполнены художественно и заслуживаютъ похвалы и вниманія.

3. Для поднятія уровня развитія воспитанницъ въ отчетномъ году, какъ и прежде, обращалось вниманіе на внѣклассное чтеніе книгъ. Преподаватели рекомендовали ученицамъ разныхъ классовъ прочесть тѣ или другія книги, соотвѣтственно изучаемымъ воспитанницами отдѣламъ наукъ. По предложенію о. инспектора классовъ нѣкоторыя ученицы въ особыхъ тетрадяхъ записывали по мѣрѣ прочтенія краткое содержаніе оныхъ, съ выдержками особенно интересныхъ мѣстъ. Для того, чтобы пріохотить ученицъ къ чтенію, преподаватели русскаго языка иногда читали на урокахъ воспитанницамъ отрывки изъ замѣчательнѣйшихъ литературныхъ произведеній. Въ Великій постъ, особенно въ дни говѣнія, учащіяся читали книги исключительно религіознаго содержанія. По примѣру прошлыхъ лѣтъ, и въ отчетномъ году практиковались общія для всего класса чтенія книгъ, особенно во время механическихъ занятій рукодѣліемъ. Въ этихъ случаяхъ читали воспитательницы или лучшія изъ ученицъ, а для чтенія выбирались книги, особенно интересныя и доступныя пониманію по возможности всѣхъ ученицъ даннаго класса. Къ сожалѣнію встрѣчались препятствія въ этомъ важномъ дѣлѣ и главнымъ служило недостатокъ у воспитанницъ свободнаго времени для чтенія.

4. Въ предотвращеніе случаевъ поздняго начинанія нѣкоторыми воспитанницами составленія задаваемыхъ сочиненій и другихъ письменныхъ работъ, противъ назначеннаго срока и происходящей отсюда торопливости воспитанницъ въ исполненіи письменныхъ упражненій, требовались отъ пишущихъ черновыя тетради, которыя просматривались преподавателями. Въ случаѣ отступленія отъ этого требованія обращалось на несправныхъ особое вниманіе инспектора классовъ.

5. Замкнутыя въ четырехъ стѣнахъ, ученицы не могутъ не нуждаться въ нѣкоторыхъ невинно-разумныхъ развлеченіяхъ. Къ та-

кого рода развлеченіямъ относятся литературные, музыкально-вокальные вечера, туманные картины и проч. Литературно-музыкальные вечера устраиваются въ училищѣ съ разрѣшенія Его Высокопреосвященства и обыкновенно бываютъ раза два въ теченіе учебнаго года. Литературно-музыкальный вечеръ, бывшій съ участіемъ преподавателей 22-го октября, доставилъ истинное удовольствіе какъ исполнительницамъ, такъ и слушательницамъ. Программа вечера была довольно разнообразна и состояла изъ чтенія нѣкоторыхъ литературныхъ произведеній, иллюстрированнаго свѣтовыми картинами, игры на рояли и хорового пѣнія. Литературно-музыкальный вечеръ 7 декабря, на которомъ присутствовалъ Преосвященный Иннокентій, былъ разнообразенъ и также доставлялъ большое удовольствіе присутствовавшимъ на немъ.

6. На чтеніе съ туманными картинами въ отчетномъ году обращено было особое вниманіе, въ виду несомнѣнной пользы для дѣтей подобнаго рода развлеченій. Чтенія съ туманными картинами въ тѣсномъ кружкѣ учащихся и иногда преподавателей производились по праздничнымъ днямъ. Читали и показывали картины и г.г. преподаватели—Е. П. Тривфильевъ, Я. М. Колосовскій и В. Н. Мощенко и классныя воспитательницы. Картины выписываются на средства училища изъ Москвы. Для чтенія избирались рассказы религіозно-нравственнаго, литературнаго содержанія, историческаго и географическаго. Чтенія производились въ залѣ отъ 6 до 8 ч. вечера или по классамъ. Вслѣдствіе неодинаковаго возраста ученицъ чтенія иногда велись отдѣльно: а) для ученицъ младшихъ классовъ, б) для среднихъ и старшихъ классовъ. Къ дѣятельному участію въ нихъ привлекались ученицы всѣхъ классовъ. Замѣтно чтенія вносили много оживленія въ монотонную жизнь учащихся, усвѣлили въ дѣтяхъ религіозно-научные интересы и любовь къ пѣнію и музыкѣ.

7. Въ видахъ поощренія къ трудолюбію лучшихъ по успѣхамъ и поведенію воспитанницъ, Совѣтъ училища награждалъ ихъ книгами и похвальными листами.

8. При отпускахъ воспитанницъ въ дома родителей ихъ баллы по успѣхамъ и поведенію выставлялись въ отпускныхъ билетахъ.

Обстоятельствъ, препятствовавшихъ успѣшному веденію учебно-воспитательнаго дѣла, въ отчетномъ году не было.

4. Библіотека и физическій кабинетъ.

Библіотека училища раздѣляется на три отдѣла: 1) фундаментальную, 2) ученическую и 3) музыкальную.

1. *Въ фундаментальной*—училищной библиотекѣ къ концу отчетнаго года числилось 1523 названія книгъ въ 3895 томахъ. Въ отчетномъ году библиотека увеличилась на 69 названій въ 150 томахъ; такъ что къ началу 1900—1901 учебнаго года книгъ въ фундаментальной библиотекѣ стало 4045 въ 1592 наименованіяхъ.

2. *Въ ученической* было 2595 томовъ въ 1290 наименованіяхъ; приобрѣтено въ теченіе года 155 томовъ въ 114 наименованіяхъ. Всѣ книги приобрѣтены на училищный счетъ.

3. *Въ музыкальной* библиотекѣ къ концу отчетнаго года состояло 486 названій нотъ.

Изъ періодическихъ изданій Совѣтомъ училища выписывались слѣдующія: въ фундаментальную библиотечку: «Церковныя Вѣдомости», изд. при Св. Синодѣ, «Вѣра и Разумъ», «Народное Образованіе», «Странникъ», съ прил. 5 и 6 выпусковъ «Общедоступной Богословской Библиотеки» (Исторіи христіанск. церкви XIX в. и «Православной Богословской энциклопедіи»), «Богословскій Вѣстникъ», съ прилож. Твореній Св. Василия Великаго, издав. при Москов. Дух. Академіи, «Труды Кіевской Духовной Академіи», «Церковный Вѣстникъ» съ «Христіанскимъ Чтеніемъ» и съ Творен. Св. Іоанна Златоуст, изд. при Св. Дух. Академіи, «Русская Старина», «Русскій Вѣстникъ», «Историческій Вѣстникъ», «Нива», «Московскія Вѣдомости», «Миссіонерское Обзорѣніе», «Харьковскія Губернскія Вѣдомости» и «Южный Край».

Въ ученическую библиотечку: «Душеполезное Чтеніе», «Русскій Паломникъ», «Церковно-Приходскую школу», «Дѣтскій Отдыхъ», «Родникъ» (безъ педагогическаго отдѣла), «Дѣтское Чтеніе», и «Природа и Люди». Учебниками, учебными пособіями и учебными принадлежностями всѣ воспитанницы были снабжены въ достаточномъ количествѣ отъ училища, безъ взноса за это особой платы. Книги изъ ученической библиотечки выдавались воспитанницамъ ежедневно, при чемъ каждому классу былъ назначенъ опредѣленный день для полученія и возвращенія книгъ. Въ выборѣ книгъ для чтенія воспитанницы руководствуются особыми каталогами, заключающими въ себѣ списки книгъ изъ ученической библиотечки, назначенныя для каждаго класса въ отдѣльности.

Въ теченіе отчетнаго года воспитанницами всѣхъ классовъ училища взято было для чтенія 7008 книгъ, а именно: воспитанницами 6 норм.—790 книгъ, 6 парал.—745 книгъ, 5 норм.—752 книги, 5 парал.—643 книги, 4 норм.—739 книгъ, 4 парал. 781

книга, 3 норм.—821 книга, 3 пар.—879 книгъ, 2 норм.—149 книгъ, 2 парал.—161 книга, 1 норм.—265 книгъ, 1 пар.—161 книга и приготовительнаго класса—122 книги. Нельзя не замѣтить того, что воспитанницы старшихъ классовъ имѣютъ мало времени для внѣкласснаго чтенія.

При библиотекѣ хранятся: 1) каталоги систематическіе, 2) матеріальная книга, 3) справочная книга и 4) правила о порядкѣ храненія и выдачи книгъ и учебныхъ пособій. Библиотекой училища завѣдывала подъ руководствомъ инспектора классовъ особая библиотечарша, дворянка О. Г. Перликъ. Библиотека въ отчетномъ году была обревизована инспекторомъ классовъ, который, согласно правиламъ о порядкѣ выдачи и храненія книгъ, сдѣлалъ письменное заявленіе въ Совѣтъ о томъ, что всѣ книги, значащіяся въ каталогахъ, имѣются на лицо и что исправность, аккуратность и порядокъ веденія библиотечныхъ дѣлъ не оставляетъ желать ничего лучшаго. Въ виду сего Совѣтъ училища постановилъ выразить благодарность библиотечаршѣ.

Въ физическомъ кабинетѣ училища имѣется до 101 названія существенно необходимыхъ приборовъ, изъ которыхъ 23 пожертвовано, а 78 приобрѣтены на училищныя средства въ разное время, предметовъ 238. Въ отчетномъ году физическихъ приборовъ не приобрѣтено. На приобрѣтеніе матеріаловъ, необходимыхъ при производствѣ опытовъ, отпускается одному изъ преподавателей физики 25 руб. въ годъ.

Въ географическомъ кабинетѣ числилось 43 предмета на сумму 700 руб. Приобрѣтены они на средства училища, 39 предметовъ пожертвовано. На библиотеку, учебники и учебныя пособія и учебныя принадлежности по смѣтѣ ассигновано 1500 руб. въ годъ.

5. Средства училища.

По дѣйствовавшей въ 1899 экономическомъ году смѣтѣ училище на свое содержаніе должно было получить 98335 р. 67 к.

Эта сумма слагалась изъ слѣдующихъ статей:

а) Процены съ неприкосновеннаго училищнаго капитала	3225 „ 15 „
б) Доходъ съ принадлежащей училищу части дома въ г. Харьковѣ	1696 „ 8 „
в) Изъ епархіальныхъ средствъ	32656 „ 64 „
г) 1% съ получаемаго духовенствомъ Епархіи жалованья	1759 „ 62 „

д) Изъ прибылей Епархіального свѣчн. завода	7071 р. — к.
е) Пожертвованія отъ монастырей, церквей и другихъ учрежденій и лицъ	2420 „ 46 „
ж) Отъ Хозяйствен. Управленія при Св. Синодѣ:	
аа) На содержаніе училищной образцовой церковно-приходской школы	500 „ — „
бб) На покрытіе 5 % государственнаго налога съ капиталовъ училища	36 „ 86 „
з) Пансіонерскій взносъ за своекоштныхъ воспитанницъ	47510 „ — „
в) Взносъ на первоначальное обзаведеніе со вновь поступающихъ воспитанницъ	1125 „ — „
і) Отъ училищной экономіи	433 „ 36 „
Расходъ той-же смѣтой опредѣленъ въ	100521 „ 53 „
<i>Въ действительности</i> въ 1899 экономическомъ году поступило на приходъ	93307 „ 38 „
<i>Въ расходъ</i> было въ томъ же году	93033 „ 52 „
<i>Примѣчаніе.</i> Въ смѣту не вошли взносы за обученіе воспитанницъ необязательнымъ предметамъ, равно какъ и расходы по этой статьѣ, такъ какъ на основаніи примѣчанія къ 80 § „Устава Епархіальныхъ Женскихъ Училищ“, распоряженіе этою суммою не подвергается контролю Епархіальныхъ сѣздовъ.	
Въ 1899 экономическомъ году по этой статьѣ поступило на приходъ	6822 р. 50 к.
Въ расходъ было	6037 „ 76 „

(Продолженіе будетъ).

Епархіальныя извѣщенія.

Депутатъ 3 округа Изюмскаго уѣзда, священникъ Іосифо-Обручницкой церкви, с. Мечебиловой, Сергій *Перцовъ*, Епархіальнымъ Начальствомъ назначенъ помощникомъ благочиннаго того же округа, а на должность депутата назначенъ священникъ Воскресенской церкви, с. Надеждовки, того же уѣзда, Іоаннъ *Колосовскій*.

— Псаломщикъ Іоанно-Предтечевской церкви села Дудковки, Зміевского уѣзда, Александръ *Татаринцовъ* перемѣщенъ, согласно прошенію, къ Вознесенской церкви г. Лебедина, 26-го февраля 1901 г.

— Безмѣстный псаломщикъ Иванъ *Любарскій*, опредѣленъ псаломщикомъ Вознесенской церкви сл. Бобрика, Сумскаго уѣзда, согласно прошенію.

— Утвержденъ въ должности церковнаго старосты Николаевской церкви с. Чернетчины, Ахтырскаго уѣзда, крестьянинъ Никита *Зеленскій*.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Годичное собраніе членовъ Харьковскаго Комитета Миссіонерскаго общества.—Памяти Мминистра Народнаго Просвѣщенія Н. П. Боголѣпова.—Закаспійское братство Св. Креста.—Братство храмоздателей въ мензелинскомъ краѣ.—Общество хоругвеносцевъ въ г. Богородскѣ.—Добрые обычаи.—Общее говѣніе учащихся въ С.-Петербургскихъ городскихъ школахъ.—Средства для оживленія церковно-приходской жизни.—Тиражъ выгравированной втораго займа.

4 марта, по окончаніи Божественной литургіи, совершенной въ Харьковскомъ кафедральномъ Успенскомъ соборѣ, члены миссіонерскаго общества собрались въ часъ дня въ покояхъ Его Преосвященства на засѣданіе. Послѣ пѣнія стиха: «Днесъ благодать Св. Духа пасъ собра», Преосвященный Предсѣдатель комитета пригласилъ выслушать отчетъ комитета за 1900 г. Въ отчетномъ году дѣйствительныхъ членовъ православнаго миссіонерскаго общества въ харьковской епархіи состояло 811 лицъ, въ томъ числѣ съ вѣчнымъ взносомъ 24 лица. Движеніе суммъ комитета въ отчетномъ году выражаютъ слѣдующія цифры: осталось отъ предыдущаго года неприкосновеннаго капитала 2540 руб., запаснаго капитала 3546 руб. 34 коп., расходной суммы 3787 р. 34 к., итого 9874 р. 18 к. Поступило членскихъ взносовъ 2345 р., по подписнымъ листамъ 1357 р. 78 к., пожертвованій 2077 р. 12 к., кружечнаго сбора 1127 р. 12 к., процентовъ съ капитала 154 р. 43 к., итого 7061 р., а всего съ остаточными 16335 р. 79 к. Израсходовано: отправлено по распоряженію совѣта въ астраханскій епархіальный комитетъ 4334 р. 18 к., въ Хозяйственное Управленіе при Св. Синодѣ для японской миссіи 3000 р. и проч. расходы 210 р. 54 к. Осталось къ 1901 году неприкосновеннаго капитала 2540 р., запаснаго капитала 3436 р. 90 к., расходной суммы 3414 р. 17 к., итого 9391 р. 07 коп. «Хар. Губ. Вѣд.»

— 2-го марта, во второмъ часу дня, скончался Министръ Народнаго Просвѣщенія Тайный Совѣтникъ Н. П. Боголѣповъ. Несомнѣнно, что его смерть, явившаяся послѣдствіемъ бывшаго 14 февраля возмутительнаго злодѣянія, вызоветъ искреннее сожалѣніе всѣхъ истинно русскихъ людей.—Николай Павловичъ Боголѣповъ родился 27-го ноября 1846 года, образованіе по-

лучилъ въ 1-й московской гимназіи и въ Императорскомъ московскомъ университетѣ, по юридическомъ факультетѣ, по окончаніи курса котораго поступилъ на службу, 1-го ноября 1868 г., въ 6-й департаментъ Правительствующаго Сената. Въ апрѣлѣ слѣдующаго года, по представленію юридическаго факультета московскаго университета, онъ былъ оставленъ при университетѣ на два года для продолженія ученыхъ занятій по русскому гражданскому праву и для приготовленія къ магистерскому экзамену. Съ 7-го мая 1869 г. по 15-е августа 1873 г. покойный былъ въ отставкѣ, а затѣмъ приглашенъ московскимъ университетомъ читать студентамъ юридическаго факультета римскія институціи и исторію римскаго права въ качествѣ сторонняго преподавателя. Защитивъ 1876 году диссертацию, подъ заглавіемъ: „Значеніе общенароднаго права (jus gentium) въ римской юриспруденціи“, онъ получилъ степень магистра гражданского права и былъ утвержденъ въ должности доцента московскаго университета по кафедрѣ римскаго права. Въ томъ же году онъ командированъ съ ученой цѣлью на два года за границу, а по возвращеніи въ Россію продолжалъ чтеніе лекцій въ университетѣ и въ то же время состоялъ съ 1881 года инспекторомъ классовъ при Маріинскомъ (Ермоловскомъ) женскомъ училищѣ вѣдомства учреждений Императрицы Маріи. Въ томъ же году Н. П. защитилъ диссертацию: „Формальныя ограниченія свободы завѣщаній въ римской классической юриспруденціи“, и былъ утвержденъ въ степени доктора гражданского права и въ званіи ординарнаго профессора по кафедрѣ гражданского права. Съ 1883 по 1887 и съ 1891 по 1893 гг. Н. П. состоялъ ректоромъ московскаго университета. Въ 1895 году ему Всемилостивѣйшее повелѣно быть Попечителемъ московскаго учебнаго округа, 12-го февраля 1898 года—Управляющимъ Министерствомъ и 6-го декабря того-же года—Министромъ Народнаго Просвѣщенія. Кратковременное служеніе покойнаго на высокомъ посту Министра не прошло безслѣдно, и его имя будетъ тѣсно связано съ ожидаемой реформой нашего средняго образованія, въ постановкѣ котораго, по его мысли, намѣчаны весьма важныя и существенныя улучшенія. Какъ ученый, Н. П. Боголѣповъ являлся выдающимся знатокомъ римскаго права и прекраснымъ преподавателемъ, предлагавшимъ много заботъ къ непосредственному ознакомленію своихъ слушателей съ источниками. Въ 1890 и слѣдующихъ годахъ онъ издалъ исключительно для слушателей «Пособія къ лекціямъ по исторіи рим-

скаго права». Покойный состоялъ почетнымъ членомъ попечительства о бѣдныхъ въ Москвѣ, московскаго общества содѣйствія физическому развитію, уральскаго общества любителей естествознанія, попечительнаго комитета вятской губернской публичной библіотеки Имени Императора Николая I и почетнымъ братчикомъ состоящаго подъ Высочайшимъ Государя Императора покровительствомъ острожскаго Кирилло-Мееодіевскаго брательства. «Прав. Вѣст.».

— 3 марта у тѣла Министра Народнаго Просвѣщенія Н. П. Боголѣпова была отслужена панихида, въ присутствіи Государя Императора, Государыни Императрицы Маріи Ѳеодоровны и Александры Ѳеодоровны и Государя Наслѣдника.—5-го марта состоялось перевезеніе тѣла Министра Народнаго Просвѣщенія въ Сергіевскій соборъ, гдѣ совершена заупокойная литургія митрополитомъ Автономъ. Присутствовали: Великіе Князья Владиміръ Александровичъ и Михаилъ Николаевичъ, послы германскій, австро-венгерскій, посланникъ датскій, румынскій, бельгійскій и нидерландскій. Изъ собора тѣло было перевезено на Николаевскій вокзалъ для отправки въ Москву. Шествіе открывали воспитанники частныхъ и реальныхъ училищъ, затѣмъ классическихъ гимназій. Гробъ несли на рукахъ воспитанники гимназій. Несмѣтная толпа стояла на пути. На дворѣ вокзала стояли воспитанницы женскихъ учебныхъ заведеній. На вокзалѣ была совершена литія, послѣ чего гробъ былъ отправленъ въ Москву.—6 марта прибыло съ почтовымъ поѣздомъ тѣло Министра Народнаго Просвѣщенія Н. П. Боголѣпова въ Москву и по соединительной вѣтви перевезено на вокзалъ брестской дороги, гдѣ къ 10 часамъ утра собрались всѣ начальствующія лица учебнаго вѣдомства съ попечителемъ округа во главѣ, профессора университета съ ректоромъ, высшіе военные и гражданскіе чины, представители города съ городскимъ головою, губернский предводитель и представители сословій и члены съѣзда по народному образованію. Незадолго до прибытія траурнаго поѣзда прибылъ Великій Князь Сергій Александровичъ со святою. Литія совершена была профессоромъ богословія Елеопскимъ въ сослуженіи 30 законоучителей. Пѣлъ хоръ воспитанниковъ первой гимназій. Затѣмъ гробъ былъ перенесенъ на катафалкъ. Многочисленные серебряные и изъ живыхъ цвѣтовъ вѣнки помѣщены на особую колесницу, а вѣнокъ отъ Государыни Императрицы Маріи Ѳеодоровны помѣщенъ въ изголовьи гроба. На вокзальной площади, въ присутствіи стоявшихъ

шпалерами воспитанниковъ и воспитанницъ, совершена вторая литія. Затѣмъ печальное шествіе, въ предшествіи учащихся, многочисленнаго духовенства и хора гимназистовъ, тронулось къ Дорогомиловскому кладбищу. Великій Князь шелъ за гробомъ до заставы. Тротуары были переполнены народомъ. Изъ попутныхъ церквей выходило духовенство и служило литіи. Передъ земскою школою была также литія. Печальную процессію у Святыхъ вратъ кладбища встрѣтили учащіеся и духовенство. Гробъ былъ поставленъ въ церкви среди пальмъ и лавровъ. Завѣдующій Дворомъ Августѣйшаго Генераль-Губернатора графъ Менгденъ возложилъ вѣнокъ отъ Имени Его Императорскаго Высочества. Возложены вѣнки отъ города Москвы, отъ университета, отъ юридическаго факультета, отъ юристовъ-студентовъ, отъ Румянцевскаго музея, отъ комитета музея изящныхъ искусствъ, отъ Маріинскаго женскаго училища и др. Въ церкви совершена панихида профессоромъ Елеонскимъ. При гробѣ учреждено дежурство изъ педагоговъ и учащихся. Могила приготовлена рядомъ съ могилами дѣтей покойнаго на окраинѣ кладбища. Погребеніе Министра Народнаго Просвѣщенія Н. П. Боголѣзова было совершено 7-го марта.

«Росс. Тел. Аг.».

— Погребенію почившаго Министра предшествовало заупокойное богослуженіе въ кладбищенскомъ храмѣ. Литургію совершалъ преосвященный Пареній, епископъ Можайскій, въ сослуженіи профессора университета протоіерея Н. А. Елеонскаго, мѣстнаго благочиннаго протоіерея Д. П. Некрасова, протоіерея Ѳ. М. Ловцова, законоучителя 1-й Московской классической гимназій священника Добровольскаго и другаго духовенства, при пѣніи хора пѣвчихъ. Во время литургій въ храмъ прибыли Ихъ Императорскія Высочества Московскій Генераль-Губернаторъ и Командующій войскамъ округа Великій Князь Сергѣй Александровичъ и Великая Княгиня Елисавета Феодоровна, съ лицами свиты. Отдать послѣдній долгъ почившему министру собралось множество лицъ. Отъ всѣхъ учебныхъ заведеній, какъ мужскихъ, такъ и женскихъ, начиная съ университета и кончая начальною школою, прибыли на погребеніе группы учащихся. Въ концѣ литургій законоучитель Императорскаго Техническаго Училища священникъ Н. С. Виноградовъ произнесъ слово, посвященное памяти Н. П. Боголѣзова. По окончаніи литургій слѣдовала панихида, которую совершалъ преосвященный Несторъ, епископъ Дмитровскій, въ сослуженіи преосвященнаго

Пареенія и другаго многочисленнаго духовенства изъ среды законоучителей. При пѣвнѣ „Со святыми упокой“ и провозглашеніи „вѣчной памяти“ Ихъ Высочества и присутствовавшіе опустились на колѣна. Предъ выносомъ гроба изъ церкви былъ доставленъ изящной работы серебряный, окруженный лаврами и пальмами вѣнокъ отъ имени Ю. С. Нечаева-Мальцева, находящагося въ настоящее время въ Лейпзгѣ. Вѣнокъ былъ возложенъ профессоромъ И. В. Цвѣтаевымъ. Кромѣ того, были возложены еще вѣнки: отъ Съѣзда дѣятелей по народному образованію, отъ Педагогическаго Общества, состоящаго при Московскомъ Университетѣ, отъ Александровскаго военнаго училища, отъ Варшавскаго учебнаго округа, отъ университетской дѣтской клиники М. А. Хлудова, отъ Свѣдлецкихъ мужской и женской гимназій и учебной дирекціи, съ надписью: «Борцу, павшему мученическою смертію за интересы учебно-воспитательнаго дѣла», отъ Одесскихъ женскихъ гимназій и др. Послѣ панихиды въ первомъ часу дня состоялся выносъ гроба съ тѣломъ министра изъ церкви. Гробъ изъ храма вынесли: Его Императорское Высочество Великій Князь Сергѣй Александровичъ, а также старшіе чины центральнаго управленія Министерства Народнаго Просвѣщенія, помощникъ попечителя В. Д. Исаенковъ, ректоръ Московскаго Университета А. А. Тихомировъ, помощникъ ректора Е. А. Нефедьевъ, В. К. Истомянъ, Л. А. Боратынскій, профессора и одинъ изъ студентовъ университета. За гробомъ слѣдовала супруга покойнаго министра съ дочерью, поддерживаемая попечителемъ учебнаго округа П. А. Некрасовымъ. При печальномъ перезвонѣ колоколовъ процессія направилась къ приготовленной могилѣ. Великій Князь несъ гробъ Н. П. Боголѣнова до мѣста послѣдняго упокоенія. Великая Княгиня слѣдовала въ процессіи. По всему пути шествія стояли учащіеся съ преподавателями и начальствующими лицами. Преосвященные Несторъ и Парееній шествовали во главѣ духовенства; впереди процессіи гимназисты несли на подушкахъ ордена и знаки отличія покойнаго Министра. Когда гробъ опустился въ могилу, преосвященный Несторъ совершилъ литію. Первыми бросили землю на гробъ преосвященные, а затѣмъ Великій Князь и Великая Княгиня, оставившіе затѣмъ кладбище. Затѣмъ къ могилѣ стали приближаться представители вѣдомства и учащіеся въ разныхъ учебныхъ заведеніяхъ, чтобы бросить послѣднюю горсть земли. Многіе изъ присутствовавшихъ не оставляли кладбища до

тѣхъ поръ, пока не выросъ могильный холмъ, украсившійся множествомъ роскошныхъ вѣнковъ. «Моск. Вѣд.»

— Въ прошломъ году въ Асхабадѣ учреждено закаспійское братство св. креста. По §§ 1 и 2 утвержденнаго устава этого братства, оно имѣетъ цѣлю увлеченіе въ возможной полнотѣ религіозно-нравственныхъ и просвѣтительныхъ нуждъ населенія закаспійской области въ русскомъ народномъ духѣ. Братство заботится: объ устройствѣ приходовъ, церквей и молитвенныхъ домовъ, объ организаціи братскаго любительскаго и народныхъ хоровъ, для пѣнія въ храмахъ, объ устройствѣ бесплатныхъ библиотекъ, читаленъ, съ чайными при нихъ, о развитіи народныхъ чтеній и бесѣдъ, могущихъ служить къ подъему русскаго народнаго духа на окраинѣ, объ открытіи братскихъ школъ, постоянныхъ и воскресныхъ, для бесплатнаго обученія дѣтей населенія области, не исключая и туземнаго, объ увеличеніи средствъ для содержанія миссіонеровъ для ознакомленія туземцевъ съ истинами христіанской вѣры и проч. «Церк. Вѣстн.»

— Въ послѣдній день истекшаго года преосвященный уфимскій Антоній обратился къ своей паствѣ съ воззваніемъ, напечатаннымъ въ «Уфимск. Епарх. Вѣдом.», въ которомъ выразилъ, что въ память радостнаго для русскихъ людей исцѣленія Государя Императора отъ тяжкаго недуга возникла мысль—основать изъ участниковъ мензелинской ярмарки и новыхъ доброхотовъ братство во имя Божіей Матери, для построенія храмовъ крещенымъ инородцамъ и переселенцамъ мензелинскаго края, которые, будучи удалены отъ существующихъ, весьма малочисленныхъ приходскихъ храмовъ, остаются безъ духовнаго питанія и не только не утверждаются въ вѣрѣ, но отпадаютъ нерѣдко въ магометанство. Указывая на слова Св. Писанія: „если кто обратитъ брата отъ гибельнаго пути его, тотъ избавитъ душу свою отъ смерти и покроетъ множество грѣховъ“, преосвященный просилъ коммерсантовъ и другихъ доброхотовъ вступить въ члены задуманнаго братства. Въ концѣ воззванія было выражено, что если бы число откликнувшихся на призывъ оказалось достаточнымъ, то братство уже къ Крещенію могло бы избрать предсѣдателя съ прочими должностными лицами и просить о Высочайшемъ утвержденіи; если же, по отсутствію хозяевъ, открытіе братства оказалось бы пока невозможнымъ, то братство откроется къ ярмаркѣ будущаго года. «Церк. Вѣстн.»

— Сергіевское общество хоругвеносцевъ въ Богородскѣ, Московской губерніи, состоящее подъ покровительствомъ высокопреосвященнаго митрополита Владімира, заботилось въ 1899—1900 отчетномъ году о благолѣпіи крестныхъ ходовъ и занималось благотворительностью. Между прочимъ, оно соорудило 4 иконы съ ликами преподобнаго Сергія, изъ нихъ три во вновь строящіеся храмы въ Сибиря. Для сибирскихъ храмовъ сооружены также 10 иконъ въ память пребыванія Ихъ Императорскихъ Величествъ съ Августѣйшимъ Дѣтми въ Москвѣ въ дни св. Пасхи мнувшаго года. По предложенію начальника штаба московскаго военного округа, на средства общества были изготовлены госпитальныя вещи на полный лазаретъ въ 20 кроватей, для отправленія на Дальній Востокъ. Въ обществѣ состояло 132 члена. «Прав. Вѣстн.»

— Съ недавняго времени среди духовенства начали пріобрѣтать значительную распространенность нѣкоторыя добрыя христіанскіе обычаи, прежде наблюдавшіеся рѣдко, и стали осуществляться въ большемъ и большемъ числѣ мѣстностей предположенія для епархій въ высокой степени полезныя. Такъ, съ недавняго времени среди духовенства началъ повидному упрочиваться обычай братскаго поминовенія причтамп благочинній своихъ умершихъ сослуживцевъ. Въ концѣ мнувшаго года сдѣлались извѣстны вновь постановленія благочиннич. съѣздовъ 2 округа, тверской епархій, 3 округа курсунскаго уѣзда, смб. епархій, и 2 округа николаевскаго уѣзда, самарской епархій, о служеніи сорокоустовъ по каждомъ умершемъ членѣ окружнаго духовенства всѣмъ этимъ духовенствомъ въ своихъ церквахъ, при чемъ распоряженіе о томъ, въ какихъ церквахъ и въ какіе дни должны совершаться заупокойныя службы, должно зависѣть отъ благочиннаго. По рѣшенію перваго изъ съѣздовъ, начало сорокуста полагается въ той церкви, при которой служить умершій, затѣмъ службы совершаются въ другихъ церквахъ въ той очереди, какою укажетъ благочинный. Вторымъ съѣздомъ рѣшено, кромѣ нарочитыхъ обѣденъ, поминать умершаго въ теченіе 40 дней за каждой праздничной и заказной службой. «Кормч.»

— Циркуляромъ комиссіи по народному образованію въ С.-Петербургѣ, отъ 6 сего февраля, сообщено учащимъ въ с.-петербургскихъ городскихъ начальныхъ училищахъ, что въ видахъ возможно большаго распространенія въ начальныхъ городскихъ училищахъ общаго говѣнія учащихъ, по примѣрамъ предшествующихъ лѣтъ, комис-

сія предоставляетъ тѣмъ гг. учащимъ, которые введутъ общее говѣніе въ ихъ училищахъ, прекращать для сего, съ вѣдома гг. попечителей, классныя занятія во вторникъ, среду и четвергъ на 2-й, 3-й, 5-й и 6-й недѣляхъ Великаго поста, причемъ въ среду учащіеся должны исповѣдываться, а въ четвергъ приобщаться Св. Таинъ. Въмѣстѣ съ симъ, сообщено гг. учащимъ, что высокопресвященный Антоній, митрополитъ с.-петербургскій, давъ столичному духовенству разрѣшеніе совершать въ четвергъ на вышеозначенныхъ недѣляхъ Великаго поста литургію св. Іоанна Златустаго, для приобщенія Св. Таинъ исключительно дѣтей, учащихся въ начальныхъ училищахъ, сдѣлалъ распоряженіе, чтобы священники г. С.-Петербурга оказывали возможное содѣйствіе лучшей постановкѣ общаго говѣнія учащихся въ этихъ училищахъ. Въ виду вышеизложеннаго, предложено гг. учащимъ при введеніи общаго говѣнія заблаговременно, не позже понедѣльника избранной для сего недѣли, увѣдомлять настоятеля той церкви, которую они будутъ посѣщать, съ обозначеніемъ числа вмѣющихъ исповѣдываться и приобщаться Св. Таинъ учащихся, объявляя послѣднимъ, что отъ нихъ не будутъ требоваться ни какіе расходы по исполненію общаго говѣнія и причащенія Св. Таинъ, а по окончаніи Великаго поста сообщитъ комиссія о томъ порядкѣ, въ какомъ говѣніе учащихся, съ указаніемъ числа ихъ, было ими исполнено.

«С.-Петерб. Дух. Вѣстн.».

— Въ распоряженіи приходскихъ пастырей вмѣются могучія средства для привлеченія православной паствы въ храмы Божіи и для воздѣйствія на приходъ. Пермскій приходскій священникъ о. Д—ъ однимъ изъ такихъ средствъ признаетъ внѣбогослужебныя бесѣды и общее церковное пѣніе при богослуженіи. По его разсказу, въ 1892 г. онъ поступилъ на приходъ, который считался лучшимъ, но въ которомъ годового дохода на прѣчтѣ приходилось 200 р., да казеннаго жалованья 140 р. въ годъ. Большая половина прихожанъ придерживалась раскола, а другіе, причислявшіеся къ православнымъ, рѣдко посѣщали и храмъ Божій. Священникъ думалъ привлечь народъ къ посѣщенію храма Божія поученіями, которыя готовилъ на каждый воскресный день, но, за отсутствіемъ народа въ храмъ, эти поученія иногда по цѣлому мѣсяцу оставались не произнесенными. Послѣ этого священникъ завелъ внѣбогослужебныя собесѣдованія между утреней и литургіей, которыя сначала принимались тоже неохотно. Но настойчи-

вость его устранила это препятствіе. Священникъ сталъ замѣчать, что прихожане его какъ будто охотнѣе стали посѣщать службы церковныя, и, по приблизительному подсчету посѣщающихъ храмъ прихожанъ, замѣтивъ, что когда прежде въ праздникъ было въ храмѣ десять человѣкъ, теперь въ тотъ же праздникъ стало бывать до 50 и больше человѣкъ. Затѣмъ названный священникъ сталъ вводить при богослуженіи общее народное пѣніе, и съ теченіемъ времени народу даже въ воскресные дни стало приходиться въ храмъ очень много, иногда до тѣсноты, такъ что явилась нужда въ расширеніи храма. Въ объясненіе факта привлеченія паствы къ храму Божію, названный приходскій священникъ приводитъ слѣдующіе рассказы самихъ прихожанъ. Одинъ изъ его прихожанъ, почти никогда не бывавшій въ храмѣ, передавалъ ему: „разъ случайно прпшелъ я въ церковь и слышу,—вы читаете о жизни и видѣніи святой Теодоры; это меня такъ заинтересовало, что я захотѣлъ сходить и въ другой разъ въ церковь дослушать объ этомъ житіи, и послѣ этого такъ првстрастился къ этимъ бесѣдамъ, что едва дождусь слѣдующаго воскресенья, и теперь, если услышу, что кто не хочетъ идти къ службѣ въ храмъ, такъ я понять не могу, какъ это можно въ день воскресный сидѣть дома“. Другой рассказъ: одна женщина, уже не молодая и семейная, такъ заинтересовалась евангельскими чтеніями, что рѣшила сама научиться грамотѣ, чтобы имѣть возможность всегда читать своей семьѣ Евангеліе. По свидѣтельству священника, такихъ примѣровъ въ приходѣ много. Помимо своего религіозно-воспитательнаго значенія, посѣщеніе народомъ храма Божія повлекло за собою улучшеніе матеріальнаго положенія и всего припта. „Сталъ ходить народъ въ церковь,—говоритъ священникъ,— вмѣстѣ съ тѣмъ увеличилось и религіозныя потребности прихожанъ, стали они больше служить молебновъ, дѣлать поминовеній по умершимъ, между тѣмъ какъ ранѣе поминовеніе умершихъ каждый совершалъ по своему: устройствомъ хорошаго обѣда, канонами по усопшимъ, раздачей милостыни и только; паскальныхъ молебновъ въ деревнѣ, въ 180 дворовъ, служили всего только въ 15-ти домахъ“. О могучемъ вліяніи церковнаго пѣнія на православныхъ прихожанъ передаетъ любопытныя наблюденія закавказскій священникъ о. Джаши (см. «Дух. Вѣстн. Грузин. Экзархата», № 20, 1900 г.). Ему пришлось посѣтить храмъ Божій въ Славянкѣ, Елисаветпольской губ., въ которой поселился православный русскій народъ. Въ этомъ при-

ходъ образовался изъ прихожанъ хоръ пѣвчихъ, состоящій изъ 62 человекъ; среди прихожанъ есть и чтецы при церковномъ богослуженіи. Во время посѣщенія храма Божія о. Джаши замѣтилъ, что за литургіей было болѣе 300 человекъ богомольцевъ; храмъ и дворъ буквально были переполнены молящимися. Храмъ былъ усердно освѣщенъ свѣчами; молились всѣ въ высшей степени сосредоточенно, крестное знаменіе и земные поклоны всѣ—большіе и малые—клали правильно, ни одинъ изъ нихъ не выходилъ изъ церкви до конца службы. Никакихъ разговоровъ, перешептываній, переглядываній не было замѣтно. Послѣ службы всѣ съ благоговѣніемъ цѣловали иконы, крестъ и руку священника, и выходили чинно, безъ шума, не торопясь. Поученіе слушали внимательно. По наблюденіямъ о. Джаши, и внѣ церкви русскіе переселенцы Закавказья ведутъ себя примѣрно. Къ священнику они относятся съ большимъ уваженіемъ, и ни одинъ изъ нихъ не пройдетъ мимо священника, не сдѣлавъ поясного поклона и не получивъ благословенія. Съ проходящимъ или проѣзжающимъ всѣ спидище кланяются, привставъ съ своихъ мѣсть. У каждаго есть крестикъ на шеѣ и во всѣхъ домахъ имѣется по нѣсколько иконъ, предъ которыми въ праздничные дни теплятся лампы. Утромъ и вечеромъ, предъ принятіемъ пищи и въ концѣ, до и послѣ работы молятся обязательно. Посты соблюдаются всѣми строго. При земныхъ невзгодахъ своего существованія они не падаютъ духомъ, молятся усердно и всю надежду возлагаютъ на Бога.

«Корм.»

70-й тиражъ выигрышей билетовъ второго займа, произведенный въ Петербургѣ 1-го марта 1901 года.

Главные выигрыши пали на слѣдующіе №№ билетовъ:

№№ серій.	№№ билет.	Сумма.	№№ серій.	№№ билет.	Сумма.	№№ серій.	№№ билет.	Сумма.	№№ серій.	№№ билет.	Сумма.
1930	27	200000	6205	42	8000	7067	31	1000	17092	35	1000
2371	13	75000	4626	1	8000	15433	6	1000	6852	28	1000
19600	17	40000	14097	18	5000	6727	39	1000	4715	30	1000
1374	50	25000	2026	8	5000	10398	44	1000	8224	31	1000
14465	44	10000	16823	46	5000	12055	36	1000	5722	22	1000
1920	22	10000	6211	16	5000	1586	4	1000	8407	20	1000
16516	29	10000	12734	25	5000	19559	10	1000	15859	15	1000
16228	33	8000	16276	50	5000	11040	1	1000	12539	13	1000
11387	6	8000	1184	39	5000	9234	40	1000	14044	36	1000
1540	16	8000	4841	42	5000	10561	37	1000	10384	36	1000

Выигрыши въ 500 рублей на слѣдующіе номера:

№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.	№№ сер.	№№ бил.
1773	1	2974	7	11407	13	5280	21	200	28	15367	36	12103	43
1944	1	8911	7	650	14	9556	21	4041	28	18142	36	12275	43
2417	1	9124	7	3282	14	11822	21	5108	28	1447	37	17471	44
11149	1	13639	7	3480	14	16029	21	10427	28	9085	37	496	45
14566	1	14701	7	4453	14	2497	22	3660	29	11516	37	1107	45
18382	1	14783	7	6867	14	2896	22	14768	29	12369	37	3549	45
1071	2	15777	7	12112	14	14108	22	16275	29	308	38	3934	45
4066	2	13439	8	200	15	18113	22	18656	29	4980	38	6769	45
12234	2	17102	8	5005	15	7050	23	19923	29	5929	38	10713	45
14960	2	17937	8	15279	15	10792	23	3131	30	9524	38	12922	45
19270	2	18764	8	15525	15	11148	23	3910	31	14947	38	3083	46
811	3	5394	9	17213	15	12354	23	12594	31	17783	38	12549	46
4902	3	63	10	5952	16	16469	23	14814	31	18368	38	16396	46
7597	3	976	10	7747	16	660	24	17442	31	3741	39	19081	46
8622	3	3544	10	12712	16	2577	24	18800	31	7415	39	19138	46
8904	3	4512	10	5272	17	3509	24	3136	32	9398	39	19961	46
10248	3	7821	10	8036	17	3868	24	9124	32	16459	39	4904	47
12739	3	10577	10	9292	17	6193	24	11841	32	16825	39	6536	47
16048	3	13017	10	11893	17	17383	24	15267	32	17788	39	6970	47
472	4	14142	10	12115	17	18800	24	19564	32	3086	40	7216	47
5291	4	18808	10	16426	17	19106	24	1883	33	5765	40	13958	47
5603	4	440	11	17654	17	576	25	5989	33	9188	40	15587	47
8026	4	2971	11	17672	17	775	25	7145	33	18344	40	15809	47
9057	4	7600	11	1122	18	3484	25	5879	34	6212	41	18932	47
12161	4	14892	11	2024	18	11714	25	8134	34	7094	41	19347	47
12644	4	19247	11	3105	18	15781	25	10736	34	2281	42	6857	48
6211	5	19351	11	14201	18	17756	25	13714	34	10356	42	11182	48
9741	5	197	12	17007	18	3636	26	15	35	10901	42	1364	49
9990	5	6185	12	6740	19	7324	26	4887	35	11421	42	2582	49
10150	5	6679	12	7325	19	10643	26	5380	35	16871	42	13769	49
11067	5	7697	12	8734	19	11620	26	6737	35	19014	42	13802	49
5167	6	7964	12	9801	19	13568	26	7483	35	19141	42	18020	49
11392	6	9104	12	274	20	111	27	7933	35	19481	42	7769	50
11552	6	10507	12	1794	20	11214	27	9606	35	1576	43	13300	50
12003	6	10912	12	9370	20	11725	27	1433	36	4121	43	13568	50
15810	6	11660	12	16611	20	18456	27	8031	36	7498	43	17367	50
15859	6	2985	13	2124	21	19280	27	12031	36	7938	43	19591	50

ТИРАЖЪ ПОГАШЕНІЯ.

№№ серіи. 17952, 13982, 7886, 14378, 18824, 5590, 13344, 12999, 1027, 3059, 17930, 380, 18611, 4548, 6115, 910, 13961, 13938, 15498, 8468, 5486, 3578, 154, 7451, 16527, 17633, 6301, 16984, 116, 13250, 15449, 12826, 18001, 5696, 2029, 7823, 12947, 508, 6037, 3501, 13026, 15178, 927, 4863, 7872, 17797, 6571, 14875, 5382, 9903, 1772, 12753, 9918, 7332, 3453, 11426, 1193, 18337, 14501, 8680, 8105, 815, 17286, 18068, 17923, 13245, 19364, 12461, 10133, 1292, 2320, 18160, 14541, 18025, 1417, 10234, 7674, 248, 10702, 1476, 14597, 17522, 15247, 7589, 10295, 19148, 844, 6120, 9007, 16870, 1366, 19919, 648, 5640, 9819, 16379, 10514, 8512, 12318, 169, 10029, 16492, 2300, 13913, 3464, 5392, 11028, 1341, 6035, 18751, 15662, 5016, 14793, 1171, 17290, 15082, 18119, 5300, 13135, 2874, 13484, 3956, 408, 11610, 12215, 16137, 779, 5319, 19290, 13763, 14370, 1620, 16575, 2063, 6334, 16796, 4923, 18640, 12343, 18980, 2292, 17012.

Открыта подписка на 1901 годъ на духовный журналъ

„СТРАННИКЪ“

СЪ БЕЗПЛАТНЫМЪ ПРИЛОЖЕНІЕМЪ

„Общедоступной Богословской Библіотеки“.

Духовный журналъ „Странникъ“ будетъ издаваться въ 1901 году по прежней широкой программѣ, обънимающей весь кругъ движеній богословско-философской мысли и церковно-общественной жизни, интересамъ которой онъ неослабно служитъ въ теченіе болѣе сорока лѣтъ. Кромѣ того въ удовлетвореніе насущнѣйшей потребности нашего времени редакція съ 1898 года приступила къ крупному литературному предпріятію, именно къ изданію **Общедоступной Богословской Библіотеки**, имѣющей своею цѣлю сдѣлать болѣе доступными для читателей лучшія и капитальнѣйшія произведенія русской и иностранной богословской литературы.

1) Въ эту „Библіотеку“ входятъ лучшія и капитальнѣйшія произведенія русской и иностранной богословской литературы по всемъ отраслямъ богословскаго знанія. 2) Ежегодно издается по два тома отъ 30 до 35 и болѣе печатныхъ листовъ въ томѣ,—всего болѣе 1,000 страницъ убористаго, по четкаго шрифта. 3) Цѣна въ отдѣльной продажѣ на годичное изданіе „Библіотеки“ пять рублей съ перес., а подписчики журнала „Странникъ“ будутъ ежегодно получать по два тома лучшихъ произведеній русской и иностранной богословской литературы бесплатно, и такимъ образомъ безъ обремененія себя приобрѣтутъ цѣлую библіотеку этихъ произведеній, которая при отдѣльной покупкѣ потребовала бы громадныхъ расходовъ, непосильныхъ большинству нашихъ пастырей. 4) Въ 1901 году подписчикамъ будутъ даны два капитальныхъ сочиненія: а) „Исторія Христіанской церкви въ XIX вѣкѣ“ томъ 2-й (исторія Правосл. Востока съ иллюстраціями, составляющая вполне понятную потребность для современнаго поколѣнія, которое, стоя на рубежѣ двухъ вѣковъ, должно знать, что наша вѣкъ внесъ въ сокровищницу міровой исторіи, и б) „Православная Богословская Энциклопедія“ или Богословскій Энциклопедическій словарь, содержащій въ себѣ необходимыя для всякаго серьезно образованнаго человѣка свѣдѣнія по всемъ предметамъ богословскаго и философскаго знанія. Въ десяти томахъ, съ иллюстраціями и картами. Въ 1901 г. подписчики журнала получаютъ второй томъ этого цѣннаго изданія, за которымъ въ свое время не замедлитъ послѣдовать и другіе. Журналъ по прежнему будетъ выходить ежемѣсячно книжками въ 10—12 и болѣе печ. листовъ (до 200 стр. въ книжкѣ). Цѣна а) въ Россіи: за журналъ Странникъ съ приложеніемъ двухъ томовъ „Общедоступной Богословской библіотеки“ семь (7) рублей съ пересылкою а) за границей 10 руб. съ перес. Примѣчаніе а) Въ отдѣльной продажѣ для неподписчиковъ цѣна „Богосл. Библіотеки“ 2 р. за томъ безъ перес. и 2 р. 50 к. съ перес. б) Желающіе имѣть выпуски «Библіотеки» въ изящномъ англійскомъ переплетѣ благоволятъ прилагать по 50 коп. за выпускъ. в) Новые подписчики, желающіе получить уже вышедшіе шесть выпусковъ «Библіотеки» (четыре тома „Православнаго Собесѣд. Богословія“, I т. „Исторія Христ. церкви въ XIX в.“ и I т. „Правосл. Богосл. Энциклопедія“) прилагаютъ по 1 руб. за выпускъ (въ перепл. по 1 р. 50 коп.). Адресоваться: Въ редакцію журнала Странникъ С.-Петербургъ, Невскій проспектъ д. № 182. Городскіе СДБ. подписчики благоволятъ обращаться въ контору редакціи—Телѣжная ул. д. № 5.

За редактора издатель проф. *А. Лопухинъ*.

Журналъ „ВѢРА и РАЗУМЪ“ издается съ 1884 года; за первые десять лѣтъ въ журналѣ помѣщены были, между прочимъ, слѣдующія статьи:

Произведенія Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго, какъ-то: „Живое Слово“, „О причинахъ отчужденія отъ Церкви нашего образованнаго общества“, „О религіозномъ сектанствѣ въ нашемъ образованномъ обществѣ“; кромѣ того пастырскія воззванія и увѣщанія православнымъ христіанамъ Харьковской епархіи, слова и рѣчи на разные случаи и проч. Произведенія другихъ писателей, какъ-то: „Какъ всего проще и удобнѣе научиться вѣровать“? Собесѣдованія прот. А. Хойнацкаго.—„Петербургскій періодъ проповѣднической дѣятельности Филарета, митроп. Московскаго“, „Московский періодъ проповѣднической дѣятельности его же“. И. Корсунскаго.—„Религіозно-нравственное развитіе Императора Александра I-го и идея священнаго союза“. Профес. В. Надлера.—„Архіепископъ Иннокентій Борисовъ“. Библиографическій очеркъ. Свящ. Т. Буткевича.—„Протестантская мысль о свободномъ и независимомъ пониманіи Слова Божія“. Т. Стоянова.—Многія статьи о Владиміра Гетте въ переводѣ съ французскаго языка на русскій, въ числѣ коихъ помѣщено „Изложеніе ученія вавилонской православной Церкви, съ указаніемъ разностей, которыя усматриваются въ другихъ церквахъ христіанскихъ“.—„Графъ Левъ Николаевичъ Толстой“. Критическій разборъ проф. М. Остроумова.—„Образованные евреи въ своихъ отношеніяхъ къ христіанству“. Т. Стоянова.—„Церковно-религіозное состояніе Запада и вселенская Церковь“. Свящ. Т. Буткевича.—„Западная среднѣвѣковая 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 итундистахъ“. А. Шугаевскаго.—„Имѣютъ-ли каноническія или общеправовыя основанія притаванія мѣрянъ на управленіе церковными имуществомъ“? В. Ковалевскаго.—„Основныя задачи нашей народнои школы“. К. Истомина.—„Принципы государственнаго и церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Современная апологія талмуда и талмудистовъ“. Т. Стоянова.—„О славянскомъ лѣнкѣ въ церковномъ богослуженіи“. А. Струнникова.—„Теософическое общество и современная теософія“. Н. Глубоковскаго.—„Очеркъ современной умственной жизни“. А. Бѣллева.—„Очерки русской церковной и общественной жизни“. А. Рождественна.—„О церковныхъ происхожденіяхъ“. Н. Протопопова.—„Вторая книга „Исходъ“ въ переводѣ и съ объясненіями“. Проф. Н. Горскаго—Платонова.—„Очеркъ православнаго церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Художественный натурализмъ въ области библейскихъ повѣствованій“. Т. Стоянова.—„О покоѣ воскреснаго дня“. Докланта А. Бѣллева.—„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 Феофана Прокоповича о свят. Преданіи“ М. Савкевича.—„О православной и протестантской проповѣднической импровизаціи“. К. Истомина.—„Отношеніе раскола къ государству“. О. Г. С.—„Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.г.) влчательно“. 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. Кирилловича.—„Православенъ-ли интисмипіон, предлагаемый намъ старокатоликами“. Прот. Е. К. Смирнова.—„Разборъ протестантскаго ученія о крещеніи дѣтей—съ догматической точки зрѣнія“. Прот. А. Мартынова и проч.

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

ОТЪ РЕДАКЦІИ

СВѢДѢНІЯ ДЛЯ ГГ. СОТРУДНИКОВЪ И ПОДПИСЧИКОВЪ.

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

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

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

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

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

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

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

Редакція считаетъ необходимымъ предупредить гг. своихъ подписчиковъ, чтобы они до конца года не переплетали своихъ книжекъ журнала, такъ какъ при окончаніи года, съ отсылкою послѣдней книжки, имъ будутъ высланы для каждой части журнала 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: { Редиторъ Семинаріи, Протоіерей Іоаннъ ЗНАМЕНСКІЙ
и Инспекторъ Семинаріи, Константинъ ИСТОМИНЪ.