

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1901.

№ 20.

ОКТАБРЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Слово по освященіи храма въ честь Благовѣщенія Пресвятыя Богородицы. <i>Преосвященнаго Иннокентія, Епископа Сумскаго</i>	I—IV
Ученіе Якоби о религіи и ея сущности. Профессора Харьковскаго Университета, <i>Прот. Т. Буткевича</i>	515—525
Св. Петръ Александрійскій (его жизнь и дѣятельность). <i>Сергія Чистосердова</i>	526—564
Голось пастырей русской церкви о ирѣпоотной зависимости въ эпоху Императрицы Екаторины II-й. <i>П. Потоцкаго</i>	565—576
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Мысли о Богѣ Л. А. Сенеки въ ихъ отношеніи къ христіанству. <i>Святу. Н. Побѣдинскаго</i>	281—296
Философскія воззрѣнія Преосвященнаго Никанора, Архіепископа Херсонскаго и Одесскаго (р. 1817 г. † 1890 г.) (окончаніе). <i>А. Нимольскаго</i>	297—382
<hr/>	
Къ вопросу о происхожденіи въ древне-христіанской церкви „Тайноводственнаго ученія“. <i>К. Сильченкова</i>	1—8
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Отъ Хозяйственнаго Управленія при Святѣйшемъ Синодѣ.—Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.—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 замѣчательныя современныя явленія въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, все, составляющее обычную программу собственно духовныхъ журналовъ.

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и 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 мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №. Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 рублей, а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ИЛИ УПЛАТА 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 ляди, 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 6 р. за каждый годъ; по 7 р. за 1890—1892 г., по 8 р. за 1895—1899 годы. За 1900 г.—9 р. и 1901 г. 10 рублей. Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 125 р. съ пересылкою.

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Бретано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

2. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

3. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Воше внутри васъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.

4. „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.

5. Нѣсколько словъ по поводу „двухъ характерныхъ писемъ“, присланныхъ Преосвященному Амвросію, Архіепископу Харьковскому и Ахтырскому. Леонидъ Баградова. Харьковъ 1901 года. 52 стр. Цѣна 30 коп., съ перес. 35 коп.

Отъ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ.“

Вслѣдствіе поступленія въ Редакцію означеннаго журнала многочисленныхъ требованій брошюръ „*Живое Слово*“, а равно и другихъ сочиненій Преосвященнаго Амвросія, Ахріепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, симъ объявляется, что *изданіе всѣхъ вообще трудовъ пожертвовано* почившимъ Святителемъ Харьковскому Епархіальному Женскому Училищу. А потому съ требованіями ихъ надобно обращаться по слѣдующему адресу: Въ городъ Харьковъ. Въ Совѣтъ Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго Училища.

При Редакціи же никакихъ брошюръ и вообще сочиненій Преосвященнаго Амвросія для продажи не имѣется.



ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА

ВѢРА И РАЗУМЪ

въ 1902 году.

Редакція журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ стараться, чтобы тяжелая утрата, понесенная ею въ лицѣ почившаго Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго Амвросія, не имѣла вліянія на измѣненіе характера и направленія основаннаго имъ журнала и въ 1902 году. Оставаясь вѣрнымъ завѣтамъ почившаго іерарха, журналъ постарается сохранить прежнее направленіе и по прежнему будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ:

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

2. Отдѣла философскаго. 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 извлечения изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется пажнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человека и во время язычества составляло предметъ желаній и исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложения, съ особою нумераціею страницъ, будетъ помѣщаться отдѣлъ подъ названіемъ „Листонъ для Харьковской епархіи“, въ который войдутъ 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 отдѣльными книжками ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годовое изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 220 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за-границу 12 р. 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 липы, 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 вклучительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 6 р. за каждый годъ; по 7 руб. за 1890—1894 г., по 8 р. за 1895—1899 годы. За 1900 г. 9 р. и 1901 г. 10 рублей.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 125 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

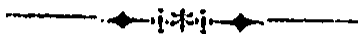
1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

2. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождествина. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

3. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Вожіе внутри вась“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.

4. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французскаго К. Истомина. Харьковъ. 1895. Цѣна 1 рубль съ пересылкою.

5. Нѣсколько словъ по поводу „двухъ характерныхъ писемъ“, присланныхъ Пресвященному Амвросію, Архіепископу Харьковскому и Ахтырскому. Леонида Багрецова. Харьковъ 1901 г. 52 стр. Цѣна 30 коп., съ пересылк. 35 коп.



Πιστεῖ νοοῦμεν.

Върою разумъваемъ.

Евр. XI

Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1901 года.

Цензоръ Протоіереї Павелъ Солнцевъ.

С Л О В О

Преосвященнаго Иннокентія, Епископа Сумскаго,

по освященіи храма въ честь Благовѣщенія Пресвятыя Богородицы.

*Господи, возлюбихъ великолѣтне дому
Твоего и мѣсто селенія славы Твоея
(Ис. XXV, 8).*

Назадъ тому 13 лѣтъ въ Бозѣ почившій архипастырь Амвросій, при закладкѣ основанія этого храма, призывалъ Божіе благословеніе на всѣхъ участниковъ въ его созданіи. Въ своей рѣчи, сказанной при совершавшемся торжествѣ, онъ молитвенно желалъ, чтобы Господь воздалъ всѣмъ строителямъ храма *вмѣсто временныхъ—вѣчная, вмѣсто земныхъ—небесная*, чтобы удостоилъ Онъ всѣхъ ихъ видѣть окончаніе заложеннаго храма и возрадоваться радостью о Господѣ при освященіи его. Сказавшему это благожеланіе архипастырю, какъ и многимъ начинателямъ въ созданіи его, не судилъ Господь дожить до настоящаго дня—высокой и свѣтлой радости освященія этого благолѣянаго храма.

Нашлись имъ достойные, усердные преемники, и, благодареніе Господу, завершёнъ нынѣшнимъ торжествомъ нашимъ 13-лѣтній трудъ устройства и украшенія настоящаго храма. Закончены всѣ работы и хлопоты по его созданію. Возжёнъ свѣтильникъ въ храмѣ. Утверждены столпы св. престола. Воскурёнъ оиміамъ. Освящено мѣсто селенія славы Господней и совер-

шена первая безкровная жертва тѣла и крови Христовыхъ... Отнынѣ въ этомъ дому Божіемъ въ теченіе вѣковъ будетъ живыми устами, вѣрующимъ человѣческимъ сердцемъ возноситься хвала и славословіе Господу и ниспосылаться Божіе благословеніе на всѣхъ въ немъ предстоящихъ.

Не скроемъ отъ самихъ себя того чувствованія, которое вызывается въ насъ наружнымъ и внутреннимъ видомъ храма. Псалмопѣвецъ выразилъ его словами: *возлюбихъ великолѣпнѣ дому Твоего и мѣсто селенія славы Твоея*. Это сказалъ онъ о храмѣ, созданномъ на горѣ Сіонѣ для помѣщенія въ немъ ковчега завѣта, но не скажемъ ли всѣ мы, вмѣстѣ съ Давидомъ, того же о настоящемъ храмѣ? Какъ при построеніи храма Давидомъ употреблены были лишь самыя лучшіе и цѣнные матеріалы, такъ и при созданіи храма сего употреблено, повидимому, все то лучшее, что могутъ дать современныя искусства, прикосновенныя къ строительству. Это величественное по своей высотѣ и ширинѣ зданіе, красивое сочетаніемъ цвѣтовъ, расположеніемъ линий, размѣщеніемъ куполовъ и башенъ, является лучшимъ среди прочихъ храмовъ богоспасаемаго Харькова, украшеніемъ ихъ. Внутри его плѣнительна эта бѣлизна мрамора иконостаса, на которомъ рѣзецъ ваятеля обнаружилъ всю силу своего искусства въ обработкѣ дорогого камня. Возвращеніемъ къ далекой старинѣ вѣетъ отъ этихъ стѣнъ, покрытыхъ узорчатою сѣтью мѣдно-красныхъ фресокъ. Среди нихъ явственно выступаетъ красивая, художественная живопись изъ картинъ ветхаго и новаго завѣтовъ, поучительная своимъ содержаніемъ. Недоумѣваешь, чему отдать первенство. Искусство живописца и художника, кажется, споритъ, не желая уступить перваго мѣста, съ искусствомъ ваятеля и строителя. А послѣдній, какъ видите, всему храму далъ ширь и просторъ на столько, на сколько позволяла это ему строительная наука, далеко раздвинулъ стѣны, наполнилъ храмъ множествомъ свѣта, и онъ переливается здѣсь разнообразными оттѣнками. Дивно и поучительно это великолѣпнѣ дома Божія, только что освященнаго! Поучительно . особенно потому, что эти лучшіе дары искусства, это напряженіе многихъ родовъ его употреблено *на храмъ Божій*, не по обычаю вѣка, въ ко-

торомъ человѣкъ готовъ расточать свои дарованія и силы на всѣ иные роды дѣятельности, только не на удовлетвореніе религиозныхъ цѣлей.

Такъ и при видѣ благолѣпія и красоты этого храма можетъ возникнуть въ чьей-либо мысли сомнѣніе, нужна ли вся эта видимая *мѣтота и украшеніе* Господу. Не есть ли она не столько подвигъ угожденія Ему, благочестиваго усердія ради славы Его святого Имени, сколько выраженіе суетности и тщеславія человѣческихъ, того тщеславія, которое ставитъ себя выше другихъ, хочетъ говорить о себѣ громче и сильнѣе, чѣмъ обо всемъ иномъ. Итакъ, нужна ли Господу, Его славѣ и всемогуществу красота и благолѣпіе Его св. храмовъ?

Если на всякомъ мѣстѣ владычество Господне, если небо престолъ Его, а земля подножіе ногъ Его,—то нужно это благолѣпіе св. храмовъ не столько Ему, сколько намъ. Нужно оно намъ, какъ *выраженіе вѣры нашей*. Вся видимая природа—храмъ Божій, обширный, прекрасный, многоцѣнный и благоукрашенный. Но въ этомъ храмѣ призванъ быть господиномъ и распорядителемъ человѣкъ. Чѣмъ же самъ онъ—вѣнецъ природы—выразитъ свою вѣру въ Господа, Творца міра, его Создателя и Промыслителя? Храмомъ въ честь Его святого Имени. И дѣйствительно, лишь только овладѣлъ человѣкъ предметами природы, лишь только подчинилъ себѣ ея явленія, лишь только научился прилагать свои силы, какъ первымъ дѣломъ, на которое ушли эти силы, куда употребилъ онъ подчиненную этими силами природу—камни, дерево и пр.—былъ храмъ Божій. Такъ, въ первобытное время Каинъ и Авель создаютъ жертвенникъ Господу; такъ, патриархъ Іаковъ строитъ въ Веилѣ жертвенникъ во имя истиннаго Бога. Чѣмъ дальше развивался человѣкъ, чѣмъ болѣе усовершенсился онъ умственно и нравственно, овладѣвалъ природою, научался крѣпче и лучше повелѣвать ею, тѣмъ красивѣе и благолѣпнѣе созидалъ онъ храмы въ честь Господа, Творца природы и Промыслителя о немъ. Это мы видимъ на всѣхъ ступеняхъ развитія человѣка. Чѣмъ выше онъ въ развитіи, увѣреннѣе въ подчиненіи природы, тѣмъ величественнѣе созданные имъ храмы Творцу міра. Въ этихъ храмахъ-памятникахъ онъ какъ

бы приносить въ жертву Господу, для выраженія вѣры въ Него, все лучшее и цѣнное—какъ въ себѣ самомъ, такъ и въ добытыхъ имъ въ природѣ веществахъ и металлахъ. Такъ, предки наши, будучи тверже въ вѣрѣ насъ, ихъ потомковъ, отдавали храму все цѣнное и лучшее, стараясь благоукрасить его больше, чѣмъ всѣ другія зданія...

Нужна красота и благолѣпіе храмовъ Божіихъ для выраженія *нашей любви и преданности Господу*. Если въ обыкновенныхъ отношеніяхъ людей чувство любви и преданности часто требуетъ для себя вещественныхъ выраженій, если и люди ущедряютъ любящихъ ихъ и любимыхъ ими *цѣнными дарами*, то не требуетъ ли чувство любви къ Господу тоже цѣннаго дара для своего выраженія? И не будетъ ли самымъ удовлетворительнымъ, самымъ нагляднымъ выраженіемъ этого чувства благолѣпный храмъ, посвященный Его Имени!

Нужна, наконецъ, красота и благолѣпіе храмовъ, какъ выраженіе нашей благодарности и признательной молитвы Ему, всѣхъ милующему, всѣмъ благодѣющему, все намъ подающему. Благолѣпный храмъ есть жертва наша Его благости, дань наша Его щедротамъ и милости, наша хвала Его промышленности о насъ, наше славословіе Его всемогуществу и силѣ.

Да будетъ и сей храмъ отнынѣ не только выраженіемъ крѣпкой вѣры въ Господа, любви къ нему и благодаренія Ему, но и мѣстомъ селенія славы Его: *да елика аще воспроятъ у Тебе, Господи, на мѣсть семъ, и Ты услышиши на небеси гортъ и милостиво призриши на молящихся здѣ рабовъ Твоихъ! Аминь.*

Ученіе Якоби о религіи и ея сущности.

Главный недостатокъ въ философскихъ изслѣдованіяхъ раціоналистическихъ мыслителей, предшествовавшихъ Канту, состоитъ въ томъ, что они признавали человѣческой разумъ единственнымъ источникомъ человѣческаго познанія даже по отношенію къ міру сверхъестественному. Впрочемъ, уже и папство, объявивъ римскаго епископа единственнымъ судіею въ дѣлахъ вѣры, само, быть можетъ, не желая того, содѣйствовало распространенію раціонализма среди своихъ членовъ. Протестанство пошло еще дальше. Устраняя заблужденія католической церкви, оно руководствовалось почти исключительно однимъ судомъ разума, чтобы указать, какая пропасть возникла между ученіемъ Божественнаго Откровенія и католическою практикою. Съ этого времени раціонализмъ, такъ сказать, получилъ полныя права гражданства въ дѣлахъ вѣры и религіи. Въ области религіозныхъ вѣрованій привыкли признавать истиннымъ лишь то, что было согласно съ разумомъ, что не противорѣчило логическимъ требованіямъ разсудка. Одинъ разумъ сталъ законодателемъ религіозныхъ вѣрованій (представленій) и судіею ихъ. Уже Декартъ своею формулою онтологическаго доказательства бытія Божія далъ основаніе думать, что религіозныя вѣрованія должны входить въ зависимости отъ разсудочныхъ выводовъ или доказательствъ. Еще дальше по этому пути пошли Лейбницъ и Вольфъ вмѣстѣ съ своими послѣдователями, равно какъ и всѣ представители такъ называемаго вульгарнаго раціонализма. Человѣческой разумъ въ это время, такъ сказать, дѣлалъ, что хотѣлъ; онъ считалъ себя въ правѣ и отрицать бытіе сверхъестественнаго міра, и доказывать его. Заслуга великаго

критическаго ума Канта состоитъ главнымъ образомъ въ томъ, что онъ провѣрилъ права человѣческаго разума и разсѣялъ всѣ его иллюзіи. Онъ ясно показалъ, что силы человѣческаго разума ограничены, что онъ можетъ переходить только отъ условнаго къ условному, но что безусловное и вся область сверхъестественнаго бытія для него недоступны. Критика доказательства бытія Божія, какую мы встрѣчаемъ у Канта, поразила всѣхъ: оказалось, что чистый разумъ самъ по себѣ безсиленъ привести къ познанію Бога. Своихъ выводовъ ужаснулся, какъ извѣстно, самъ Кантъ: предъ нимъ зіяла страшная пропасть скептицизма и даже нигилизма. Но неужели человѣческій разумъ неизбежно долженъ отрицать то, чего онъ не въ силахъ утверждать или доказать? Чтобы выйти изъ этого затрудненія, Кантъ рѣшился оставить чисто теоретическую область дѣятельности разума, на которой онъ все время велъ ожесточенную борьбу съ предшествовавшею наукою и философіею и которую онъ оставилъ послѣ себя совершенно опустошенною и для дальнѣйшаго развитія человѣческаго духа негодною. Теперь онъ обратился къ нравственной области,—къ требованіямъ практическаго разума,—и здѣсь захотѣлъ удержать все то, что разрушилъ тамъ. Онъ предложилъ доказательства бытія Божія и личнаго безсмертія человѣческой души, построенныя на началахъ нравственныхъ требованій и въ частности на присущемъ духовной природѣ человѣка чувству справедливости или—что то же—на вытекающемъ изъ него требованіи полного соответствія между добродѣтельною и счастьемъ, при чемъ, вопреки существовавшимъ до него возрѣніямъ, истину бытія Божія, по крайней мѣрѣ, съ формальной стороны, поставилъ въ зависимость отъ истины безсмертія человѣческой души. Но Кантъ не достигъ того, къ чему стремился. Онъ не успокоилъ умовъ, смущенныхъ его „Критикою чистаго разума“. Для всѣхъ стало ясно, что „практическій“ разумъ не въ силахъ даровать то, чего недоставало разуму теоретическому. Заподозрѣна была даже искренность самаго Канта. Противъ его послѣднихъ выводовъ со всѣхъ сторонъ были направлены возраженія. Его доказательства бытія Божія и безсмертія души были признаны несостоятельными въ такой

же степени, въ какой онъ самъ призналъ несостоятельными доказательства предшествовавшихъ мыслителей. Человѣческій разумъ былъ объявленъ полнымъ банкротомъ. Снова сталъ свободнымъ путь для безотраднaго скептицизма Юма, изъ котораго, собственно говоря, выпелъ и Кантъ. Всѣ вспомнили, какъ настойчиво проводилъ Юмъ свое положеніе, что раціональныя доказательства, основывающіяся на понятіи причинности, не даютъ разуму никакого права оставлять область опыта, чтобы дѣлать заключенія о бытіи Божіемъ и безсмертіи человѣческой души. Въ это-то время является новый мыслитель—*Фридрихъ Гейнрихъ Якоби* (1743—1819), обѣщавшій указать современникамъ самый надежный путь для выхода изъ причиненнаго Кантомъ затрудненія.

Впрочемъ, самъ *Якоби*, человѣкъ скромный, искренно вѣровавшій въ бытіе Божіе и непосредственно убѣжденный въ этой истинѣ, весьма любознательный и трудолюбивый, меньше всего, кажется, думалъ о томъ, что ему прійдется занять почетное положеніе въ исторіи западно-европейской философской мысли. Хотя онъ умеръ въ званіи президента Мюнхенской академіи наукъ, но первоначально, по окончаніи въ Женевѣ своего образованія, онъ не мечталъ о научной карьерѣ и былъ просто купцомъ. Впрочемъ, по свойственной ему любознательности, онъ все свое свободное время посвящалъ на изученіе серьезныхъ трудовъ предшествовавшихъ и современныхъ ему мыслителей. Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что онъ самымъ основательнымъ образомъ изучилъ сочиненія Спинозы, Лейбница, Юма, въ особенности же Канта, Фихте и Шеллинга. Но труды этихъ мыслителей его не удовлетворили. Міровоззрѣніе Спинозы онъ призналъ цѣльнымъ, стройнымъ, послѣдовательнымъ; но съ его выводами онъ согласиться не могъ, потому что оно ведетъ неизбежно къ уничтоженію вѣры въ бытіе живого и личнаго Бога, истина которой для него была непосредственно очевидной и исповѣдывать которую его заставляла „какая-то высшая непреодолимая для него сила“. По той же причинѣ онъ не признавалъ удовлетворительными и другія пантеистическія міровоззрѣнія, напр., Фихте и Шеллинга. Признавъ пантеизмъ вообще, по самому принципу, несоединимымъ съ вѣрою въ

личнаго Бога, Якоби въ одномъ изъ своихъ разсужденій (*Von den göttlichen Dingen, Leipzig, 1811*) энергично нападаетъ на Шеллинга за то, что онъ лицемѣритъ, представляя пантеистическое мировоззрѣніе Спинозы въ формѣ христіанскаго вѣроученія и такимъ образомъ стараясь соединить несоединимое.

Якоби вполне соглашается съ тѣмъ положеніемъ Канта, что раціональнымъ путемъ, т. е., путемъ доказательствъ, разсудочныхъ выводовъ и умозаключеній нельзя прійти къ убѣжденію въ бытіи Божіемъ, какъ и въ бытіи сверхчувственнаго міра. Разсудокъ человѣка ограниченъ формами пространства и времени; онъ можетъ познавать только конечное, являющееся въ формахъ этого воззрѣнія. Поэтому и наука сама по себѣ непременно должна быть атеистична, такъ какъ познаніе Божества для нея недоступно; она не можетъ признавать бытія Божія, не выступая изъ своихъ собственныхъ предѣловъ. Въ этомъ отношеніи не можетъ оказать никакого содѣйствія человѣку и познаніе внѣшняго міра или природы, которая, по самому существу своему, конечно, ограничена формами пространства и времени и такимъ образомъ только закрываетъ собою отъ насъ Бога. Не можетъ привести насъ разумъ къ убѣжденію въ бытіи Божіемъ и путемъ логическихъ своихъ выводовъ или умозаключеній, ибо такія заключенія только превращали бы Бога въ существо конечное, нуждающееся въ какомъ-то основаніи для своего бытія. Во всѣхъ извѣстныхъ доказательствахъ бытія Божія исходнымъ пунктомъ обыкновенно служитъ бытіе видимаго, ограниченнаго, конечнаго міра и отъ него уже умозаключаютъ къ бытію Божію, т. е., бытію невидимому, неограниченному и абсолютному; между тѣмъ если Богъ есть виновникъ міра, то Онъ долженъ быть основаніемъ не только бытія вообще, но и нашего мышленія въ частности; мы можемъ быть убѣждены въ истинѣ нашихъ умозаключеній и доводовъ лишь тогда, когда мы напередъ убѣждены, что Богъ намъ далъ способность мыслить не обманчиво и соотвѣтственно дѣйствительному положенію вещей,—а послѣднее убѣжденіе логически предполагаетъ уже убѣжденіе въ бытіи Божіемъ. Ясно, что въ настоящемъ случаѣ нашъ разумъ вертится какъ бѣлка въ клѣткѣ,—то впередъ, то назадъ, безъ всякаго для себя пріобрѣтенія.

Но если нашъ разумъ безсиленъ привести насъ къ убѣжденію въ бытіи Божіемъ, безсмертіи человѣческой души, въ существованіи Промысла, даже свободы, истины, духа, добродѣтели, однимъ словомъ, того, что составляетъ содержаніе разумной религіи; то это не значитъ, что мы должны отвергать самую истину бытія Божія и безсмертія души. Это значитъ только, что источникъ религіозныхъ идей заключается не тамъ, гдѣ его до сихъ поръ искали и хотѣли найти. Такимъ источникомъ долженъ служить не ограниченный разумъ, неспособный возвыситься надъ конечнымъ и условнымъ бытіемъ, а *вѣра*, предшествующая разуму и обуславливающая его. Вотъ почему и самаго Якоби часто называютъ „философомъ вѣры“. Впрочемъ, самъ Якоби охотнѣе называлъ себя „философомъ незнанія“ въ противоположность раціоналистамъ, все сводившимъ къ простому званію или къ познавательной дѣятельности разсудка.

Но что такое, по Якоби, *вѣра*, какъ источникъ религіозныхъ идей, отождествляемая съ „незнаніемъ“ и предшествующая дѣятельности разсудка? Не есть ли это вѣра *слѣпая*, безосновательная, въ смыслѣ простого мнѣнія? У Якоби было очень много противниковъ; между ними находились и такіе, которые дѣйствительно дѣлали ему упрекъ, что онъ хочетъ вывести религіозныя вѣрованія изъ *слѣпой* вѣры и обратить такимъ образомъ религію въ простое, неразумное суевѣріе. Такъ возражали противъ ученія Якоби въ особенности католическіе богословы (іезуиты); Кантъ и Фихте Старшій напротивъ упрекали его за то, что онъ унижаетъ разумъ. Якоби отвѣчаетъ на эти возраженія въ своемъ разговорѣ—„David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. (Breslau, 1787). Выведенный въ этомъ разговорѣ другъ указываетъ Якоби журнальныя статьи и сочиненія, въ которыхъ Якоби обвиняется въ томъ, что онъ „рекомендуетъ безусловную слѣпую вѣру, чрезъ что лишаетъ протестантизмъ его сильнѣйшей опоры, именно неограниченной свободы изслѣдованія и пользованія разумомъ и такимъ образомъ права разума и религіи подчиняетъ притязаніямъ какого-то *человѣческаго авторитета*, что его теорія вѣры и откровенія поддерживаетъ *католицизмъ* и порицаетъ употребленіе анализирующаго разума при изслѣ-

дованіи религіозныхъ истинъ“ и т. д. Якоби отвѣчаетъ, что его или не понимаютъ или не хотятъ понять, такъ какъ онъ не проповѣдуетъ той слѣпой вѣры, которая опирается на какой либо человѣческой авторитетъ или одобреніе отъ нѣ. „Въ моей книгѣ, говоритъ Якоби, нѣтъ и малѣйшаго, самаго отдаленнѣйшаго повода къ обвиненію въ томъ, что я учу слѣпой вѣрѣ, и я не знаю, какъ публика могла заподозрить меня въ этомъ ученіи и съ чего я долженъ начать, чтобы оправдать себя предъ такою *слѣпо-вѣрующею* публикою въ *слѣпую вѣру*?“ Другу же своему онъ выясняетъ свое ученіе о вѣрѣ, какъ началъ предшествующемъ разуму, въ ниже слѣдующемъ разговорѣ.

Якоби 1): Отвѣчайте мнѣ прямо: вѣруете ли вы, что въ настоящее время я сижу здѣсь предъ вами и съ вами разговариваю?

Другъ. Я не *вѣрю* только въ это; я это *знаю*.

Якоби. Откуда вы это знаете?

Другъ. Потому что я это ощущаю.

Якоби. Вы *ощущаете*, что я здѣсь предъ вами сижу и съ вами говорю? Это для меня совершенно непонятно. Какъ? Я, какъ я сижу здѣсь, здѣсь говорю съ вами, я—для васъ *ощущеніе*?

Другъ. Вы не ощущеніе мое, а внѣшняя причина моего ощущенія. Ощущеніе, соединенное съ своею причиною, даетъ мнѣ то представленіе, которое я называю *вы*.

Якоби. Такимъ образомъ вы ощущаете причину *какъ причину*? Вы воспринимаете ощущеніе, и въ этомъ ощущеніи другое ощущеніе, чрезъ которое вы ощущаете, что это ощущеніе есть причина того ощущенія, а вмѣстѣ это составляетъ представленіе,—представленіе, содержащее нѣчто такое, что вы называете предметомъ. Еще разъ скажу вамъ, я во всемъ этомъ ничего не понимаю. И затѣмъ скажите мнѣ только, откуда вы знаете, что существуетъ ощущеніе какой либо причины, какъ причины, ощущеніе какой-то *внѣшней* причины, какого-то дѣйствительнаго предмета *внѣ вашего ощущенія*, вещи самой въ себѣ?

Другъ. Я знаю это вслѣдствіе чувственной очевидности. Увѣренность, которую въ этомъ я имѣю, есть непосредственная увѣренность, какъ и увѣренность въ моемъ собственномъ существованіи.

1) Въ самой книгѣ вм. „Якоби“ стоятъ „я“; вм. „другъ“—„онъ“.

Якоби. Вы говорите въ мою пользу! Такъ можетъ, пожалуй, говорить философъ изъ Кантовской школы, *только эмпирическій* реалистъ, а не реалистъ *въ собственномъ смыслѣ*, какимъ вы хотите быть. *Дѣйствительность* чувственной очевидности вѣдь и есть именно то, *въ чемъ вопросъ*. Что намъ являются вещи, *какъ внѣ насъ*, это, конечно, не нуждается ни въ какомъ доказательствѣ. Но что эти вещи тѣмъ не менѣе не простыя явленія *въ насъ*, не простыя опредѣленія нашего собственнаго я, и, слѣдовательно, какъ *представленія внѣ насъ*, не суть совершенно ничто, но что они, какъ *представленія въ насъ*, относятся къ *дѣйствительно внѣшнимъ*, самимъ по себѣ существующимъ предметамъ, противъ этого не только могутъ возбуждаться сомнѣнія, но часто было даже доказываемо, что эти сомнѣнія не могутъ быть уничтожены разумными доводами самаго послѣдовательнаго разсудка. Такимъ образомъ ваша непосредственная увѣренность во внѣшнихъ предметахъ, по аналогіи съ моею вѣрою, была бы *слѣпюю увѣренностію*... Вѣра есть наше внутреннее око, а познающій и умозаключающій разсудокъ—только факель. Безъ этой вѣры вы не переступили бы порога своего дома, не сѣли бы за столъ, не отправились бы въ постель“...

Эту-то вѣру или—какъ называетъ ее Якоби въ иныхъ мѣстахъ, это внутреннее чувство, умъ, это непосредственное убѣжденіе въ сверхъестественномъ—въ бытіи Бога, Промысла, въ безсмертіи, правдѣ, добродѣтели мы и должны признать, по ученію Якоби, единственнымъ источникомъ религіозныхъ идей. Если окружающую насъ природу мы можемъ познавать только при помощи разсудка и внѣшнихъ чувствъ, то Бога мы знаемъ только сердцемъ, ибо въ насъ непосредственно живетъ духъ отъ Бога и самъ Богъ настолько близокъ нашему сердцу, что мы имѣемъ основаніе сказать прямо: мы вѣруемъ въ Бога потому, что мы видимъ Его. „Богъ живетъ въ насъ, говоритъ Якоби (въ сочиненіи „Von den gottlichen Dingen“), и наша жизнь сокрыта въ Богѣ; если бы этимъ образомъ онъ не присутствовалъ непосредственно въ нашемъ внутреннемъ существѣ черезъ Свой образъ,—что кромѣ Него возвѣстило бы намъ о Немъ“? И въ своемъ посланіи къ Фихте Якоби пишетъ: „Какъ

несомнѣнно, что чрезъ этотъ мой человѣческій разумъ я не владѣю полнотою всего истиннаго и добраго и я это знаю, такъ несомнѣнно я знаю и то, что есть Высшее Существо и въ Немъ я имѣю свое начало; такъ какъ по истинѣ я самъ не могу быть для себя своимъ высочайшимъ существомъ, то мой разумъ инстинктивно учитъ меня, что оно есть Богъ. Высшее во мнѣ съ непреоборимою силою указываетъ на Высочайшее внѣ и выше меня; я вынужденъ вѣровать въ непостижимое изъ любви и чрезъ любовь“. И въ другомъ мѣстѣ ¹⁾ Якоби говоритъ съ полною опредѣленностію: „Мы созданы по образу Божию; Богъ въ насъ и выше насъ; Онъ первообразъ и отображеніе; Онъ отдаленъ отъ насъ и вмѣстѣ неразрывно соединенъ съ нами; въ этомъ состоятъ свидѣтельство, которое мы имѣемъ о Немъ, единственно возможное свидѣтельство, посредствомъ котораго открывается Богъ человѣку жизненно, постоянно во всѣ времена“.

Заслуга Якоби въ рѣшеніи вопроса о сущности религіи и ея источникѣ несомнѣнно велика какъ съ положительной, такъ и съ отрицательной стороны. Вопреки господствовавшему до него и при немъ рационалистическимъ возрѣніямъ Якоби доказалъ ясно, что нельзя искать источника религіозныхъ идей въ дѣятельности человѣческаго разума, какъ познавательной способности, и что такъ называемая натуралистическая гипотеза не имѣетъ для себя никакого разумнаго основанія. Въ этомъ отношеніи Якоби, впрочемъ, еще не пошелъ дальше Канта, который также съ очевидностію доказалъ, что человѣческій разумъ не можетъ быть признанъ творцомъ религіозной идеи. Но Якоби пошелъ дальше Канта, когда указалъ на внутреннее чувство человѣка, на непосредственное, присущее человѣческому духу влеченіе къ Безконечному и Высочайшему, какъ на источникъ религіозныхъ вѣрованій. Къ сожалѣнію, Якоби недостаточно раскрылъ тѣ основанія, на которыхъ утверждается высказанное имъ положеніе. Онъ не оставилъ послѣ себя стройной и законченной философской системы; онъ самъ говоритъ, что онъ никогда не задавался цѣлію создать школьно-философскую систему и что онъ высказывалъ свои положенія какъ-бы не самъ, не такъ, какъ ему хотѣлось, по

¹⁾ Werke, V. III, S. 277; срв. Кудрявцева „Сочиненія“, т. II, вып. 1, стр. 202.

какъ онъ былъ увлекаемъ какою-то высшею непреодолимою для него силою. Вслѣдствіе этого его сочиненія отличаются характеромъ случайности и отрывочностію. Онъ писалъ романы (напр., „Переписка Альвила“, „Вольдемаръ“), „разговоры“, „послания“ и небольшія разсужденія о различныхъ предметахъ. Въ этихъ-то сочиненіяхъ онъ и высказывалъ по мѣстамъ свои философскія воззрѣнія, нападать на которыя было, конечно, легко его противникамъ. Якоби, повидимому, недостаточно отчетливо уяснилъ себѣ то начало, которое онъ полагаетъ и въ основу теоріи познанія, и въ основу развитія религіозныхъ вѣрованій. Онъ даже не указалъ для него одного опредѣленнаго термина; чаще всего онъ называетъ его, правда, *вѣрою*; но нерѣдко онъ употребляетъ и другія названія, какъ напр., внутреннее чувство, непосредственное убѣжденіе, разумъ, умъ, чутье, непосредственное сознаніе, увѣренность и т. д.

Не избѣжалъ Якоби и неразрѣшимаго самопротиворѣчія, которое не могло не повлечь за собою весьма прискорбныхъ и тяжелыхъ послѣдствій, какихъ первоначально, быть можетъ, и не предусматривалъ самъ Якоби. Якоби весьма удачно охарактеризовалъ отношеніе между разумомъ и вѣрою, когда вѣру назвалъ окомъ, а разумъ—факеломъ. Самъ по себѣ и здоровый глазъ, сохраняя свою естественную способность къ зрѣнію, не можетъ видѣть безъ освѣщенія, въ совершенной темнотѣ; вѣра остается слѣпою, если она не освѣщена сверхъестественнымъ откровеніемъ, получаемымъ непосредственно отъ всесовершеннаго разума Божественнаго, и естественнымъ откровеніемъ, которсе сообщается разумомъ человѣческимъ. Человѣка достойна только *разумная вѣра*. Эта мысль совершенно вѣрна. Но Якоби, знавшій только путь разума, указанный Кантомъ, и научившійся познавать только одни заблужденія человѣческаго разума въ „дѣлахъ божественныхъ“, не удержался на этой точкѣ зрѣнія. Въ дѣйствительности, высоко цѣня только одно чувство, вѣру или непосредственное убѣжденіе въ области религіозныхъ вѣрованій, онъ отвергъ всякое значеніе разума для вѣры. Разумъ, по его мнѣнію, атеистиченъ по самой природѣ своей. Онъ безсердеченъ и врагъ вѣры, которую онъ убиваетъ. Свѣтъ вѣры, говоритъ Якоби, ярко пылаетъ въ моемъ сердцѣ,

но онъ мгновенно гаснетъ, какъ только я перепочу его въ область разсудка. Сердцемъ я—христiанинъ, но разсудкомъ я --язычникъ.

Можно только удивляться, какимъ образомъ Якоби не замѣтилъ того противорѣчiя самому себѣ, въ которомъ онъ здѣсь вращается и на которое ему вполне основательно указывали его противники (напр. Гегель). Хотя свою философію онъ и называлъ „философіею вѣры“ или „философіею незнапія“, но какъ философія, она всетаки была дѣломъ разсудка, познаниія; онъ позналъ несостоятельность разума въ дѣлахъ вѣры, онъ приводитъ *раціональные доводы* въ пользу своего пониманiя и всѣ его мнiмiя непосредственныя созерцанiя въ сущности должны быть признаны познавiями, опосредствованными разумомъ. Ясно, что Якоби отвергалъ теоретически то, чему практически онъ самъ слѣдовалъ.

Но это самопротиворѣчiе Якоби еще не столь важно. Гораздо прискорбнѣе то, что чрезъ него Якоби извратилъ самую сущность религіи и называя себя другомъ вѣры на самомъ дѣлѣ былъ врагомъ ея не менѣе тѣхъ грубыхъ раціоналистовъ, которыхъ онъ осудилъ. Признавъ за всею религіозною областью только одно субъективное значеніе, онъ широко открылъ въ нее двери для всевозможныхъ направленiй по формѣ религіозныхъ, но по существу враждебныхъ истинной религіи и Божественному Откровенiю,—мистикѣ, романтикѣ, піэтизму и сантиментализму. Самое чудовищное сектантское проявленіе и изувѣрство могли находить себѣ оправданіе въ его философскомъ ученiи. Объявивъ критеріемъ религіи одно чувство, неосвѣщенное ни разумомъ, ни откровенiемъ, ни историческимъ повиманiемъ ея, онъ даже и самъ былъ не далекъ отъ того, чтобы стать въ крайне враждебное отношеніе даже къ религіи христiанской, богооткровенной. „Я почитаю, говоритъ онъ въ своемъ сочиненiи „Von den gottlichen Dingen“, всякаго рода вѣру въ откровеніе и богословскiя ученiя, какъ проистекающiя изъ одного источника, въ ихъ мистической части всѣ одинаково истинными, а въ ихъ внѣшнемъ проявленiи—одинаково баснословными и ошибочными“. Для него всѣ вѣроисповѣданiя, всѣ формы религіи, начиная отъ религіи грубаго

австралійскаго дикаря и канчая чистою религіею христіанства, являются одинаково хорошими и одинаково ненужными. Такимъ образомъ здѣсь уже нельзя не замѣтить сѣмянъ того крайняго религіознаго индифферентизма, который близко граничитъ съ совершеннымъ невѣріемъ и атеизмомъ.

Наконецъ, послѣдовательно проведенное философское ученіе Якоби должно придти къ отрицанію необходимости вообще и внѣшняго божественнаго откровенія. Если Богъ ясно открываетъ Себя въ каждомъ человѣкѣ, то никакого другого откровенія ему и не нужно. Къ прискорбію, Якоби не указалъ и никакого положительнаго критерія для отличія божественнаго откровенія въ человѣкѣ отъ простаго и естественнаго чувства вѣры; по его ученію, духъ Божій такъ тѣсно соприкасается (если не отождествляется совершенно) съ духомъ человѣческимъ, что такого рода критерій трудно было бы и установить. Въ этомъ отношеніи ученіе Якоби можетъ доставить оправданіе даже для русскихъ хлыстовъ—изувѣровъ, выдававшихъ себя за „Бога Саваоѳа“, „Христа“, „богоносцевъ“ и т. п.

Тѣмъ не менѣе, не смотря на всѣ указанные недостатки, философское ученіе Якоби имѣло своихъ послѣдователей и защитниковъ (Вейсъ, Виценманъ, Гаманъ, Авсильонъ, Кеппенъ, Вейлеръ и др.), вслѣдствіе чего оно не осталось безъ вліянія на дальнѣйшее пониманіе религіи, ея сущности, характера и происхожденія.

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

СВ. ПЕТРЪ АЛЕКСАНДРІЙСКІЙ

(ЕГО ЖИЗНЬ И ДѢЯТЕЛЬНОСТЬ).

Въ исторіи Александрійской церкви IV вѣка извѣстны были три лица съ именемъ Петра: Петръ—преемникъ епископа Теоны, извѣстный подъ эпитетами „μέγας“ и „μάρτος“; Петръ—преемникъ св. Аѳанасія на кафедрѣ Александрійской (373 г.) и Петръ—архипресвитеръ въ епископство Теофила (Сокр. „Церк. Ист.“ кн. VI, гл. 9). Нашъ очеркъ касается перваго изъ указанныхъ лицъ—Петра епископа и мученика.

Источниками, изъ которыхъ мы почерпаемъ свѣдѣнія о жизни и дѣятельности св. Петра Александрійскаго, служатъ: во-первыхъ,—свидѣтельства историковъ—Евсевія, Иеронима, Сократа, Созомена, Θεодорита, Епифанія и другихъ; во-вторыхъ,—такъ называемые „акты св. Петра“—Acta Sancti Petri—и въ третьихъ,—собственныя сочиненія Петра Александрійскаго.

Свидѣтельства историковъ, дополняя одно другое, въ общемъ не имѣютъ между собою никакихъ существенныхъ разногласій. Нельзя того-же сказать объ актахъ Петра. Они дошли до насъ въ трехъ редакціяхъ; изъ нихъ одна—древнѣйшая, относящаяся, вѣроятно, къ концу V вѣка, и двѣ редакціи несомнѣнно болѣе поздняго происхожденія, какъ представляющія собою повтореніе древней редакціи, по мѣстамъ, неизвѣстно по какимъ побужденіямъ, значительно измѣненной. Это редакціи Сурія и Комбефиса. Въ своемъ очеркѣ мы пользуемся актами древнѣйшей редакціи ¹⁾. Акты эти являются наиболѣе распространенными въ сравненіи съ актами Сурія и Комбефиса и составлены съ большею точ-

¹⁾ Акты эти помѣщены у Migne „Patrologiae cursus completus“ Series Graeca, t. XVIII, изд. 1857 г. pp. 453—466.

ностью. Такое именно мнѣніе о нихъ высказалъ въ своихъ примѣчаніяхъ къ римской мартирологіи Бароній, видѣвшій эти акты въ Ватиканскихъ манускриптахъ ¹⁾. Майй считаетъ подлинными только эти акты. Впрочемъ, мы далеки отъ того, чтобы считать ихъ совершенно безупречными. Какъ увидимъ ниже, и они во многихъ случаяхъ не заслуживаютъ довѣрія, и только при критическомъ отношеніи къ нимъ могутъ быть пригоднымъ источникомъ при составленіи біографіи св. Петра.

Что касается, наконецъ, сочиненій Петра Александрійскаго, то свѣдѣнія, извлекаемыя изъ нихъ для біографіи автора, слишкомъ ничтожны. Сочиненія эти могутъ служить скорѣе хорошею характеристикю Петра, какъ писателя, но не могутъ существенно восполнить пробѣловъ въ его біографіи.

Св. Петръ Александрійскій ²⁾ принадлежалъ безспорно къ числу выдающихся лицъ своего времени, какъ по святости своей жизни, такъ и по своей глубокой учености. Строго-подвижническая жизнь и многосторонніе научные труды его служатъ предметомъ достовѣрнаго описанія для многихъ церковныхъ историковъ, каковы: Евсевій, Аѳанасій, Епифаній, Θεодоритъ, Сократъ, Созоменъ и др., равно и баснословныхъ сказаній для восточныхъ, преимущественно арабскихъ, біографовъ ³⁾. Біогра-

¹⁾ *Ceillier* „Histoire generale des auteurs sacres“ т. III Paris 1859 г. pag. 57 прим. 4-е.

²⁾ Литература, имѣющая отношеніе къ данному вопросу, довольно обширна. Источниками при составленіи настоящаго очерка для насъ служили: *Migne*— „Patrologiae cursus completus“. Series Graeca t. XVIII, *Routh* „Reliquiae sacrae“ т. 3, изд. 1815 г. и *Pitra* „Analecta sacra“ т. 3 и 4-й изд. 1883 г. Пособіями: *Baronius* „Annales ecclesiastici“... т. 3-й изд. 1738 г. *Tillemont* „Memoires pour servir à l'histoire ecclesiastique“ т. V. *Harnack* „Geschichte der altchristlichen litteratur“ ч. 1-я. Лейпцигъ 1893 г. *Butler* „Leben der Väter und Märtyrer“ т. 17-й изд. 1838. *Cave* „Historia literaria“ т. 1-й изд. 1741 г. *Ceillier* „Histoire generale des auteurs sacres“ т. 3-й Paris 1859 г. *Hefele* „Concilien-geschichte“ т. 1-й, изд. 1855 г. *Guerike* „De schola alexandrina“ pars. 1-я изд. 1824 г. *Lehmann* „Die katechetenschule zu Alexandria“ изд. 1896 г. *Фаррара*: „Жизнь и труды св. отцовъ“. Прибавл. къ тв. св. отецъ т. 15-й. Малеванскаго „Догмат. система Оригена“. *Робертсонъ* „Ист. хр. церкви“ въ пер. Ловушина. т. I изд. 1890 г. *Ниль* „Ист. св. восточной церкви“, въ русск. переводѣ. *Димитревскаго*: „Александр. школа“. Казань. 1884 г. *Иванцова-Платонова* „Ереси в расколы первыхъ 3 вв. христіанства“ ч. I. изд. 1877 г.

³⁾ *Renaudot*, *Sever* и др.

фическія свѣдѣнія о такихъ личностяхъ являются, если не особенно цѣннымъ, то, во всякомъ случаѣ, не безынтереснымъ матеріаломъ для историка. Къ сожалѣнію, болѣе надежные источники для составленія біографіи святаго Петра ничего не говорятъ намъ о происхожденіи и первоначальномъ воспитаніи его. Имя св. Петра въ первый разъ встрѣчается на страницахъ исторіи уже тогда, когда онъ открыто выступаетъ на общественное служеніе въ должности Александрійскаго катехизатора и учителя богословскаго огласительнаго училища. Но свѣдѣнія относительно этого перваго періода его дѣятельности (учительскаго) весьма незначительны, отрывочны, часто очень сомнительной достовѣрности, а иногда—положительно баснословны. Еще менѣе свѣдѣній находимъ мы о первыхъ годахъ его епископства до наступленія гоненія Діоклетіанова, и только послѣдній періодъ его общественнаго служенія отъ начала гоненія Діоклетіана до мученической кончины св. Петра, послѣдовавшей въ 311 году, изображается сравнительно съ болѣею полнотою и подробностію, и болѣе яркими красками.

Имѣя въ виду дать, по возможности, полное изслѣдованіе о св. Петрѣ Александрійскомъ, мы изложимъ: въ 1-й главѣ біографическія свѣдѣнія о св. Петрѣ Александрійскомъ, а во 2-й—сдѣлаемъ обзоръ его научно-литературной дѣятельности и анализъ дошедшихъ до насъ фрагментовъ изъ его сочиненій.

I.

Учительская дѣятельность св. Петра; дѣятельность его въ первые годы епископства (до гоненія Діоклетіана). Эпоха гоненій. Внѣшнія бѣдствія церквп—гоненія. Внутреннія бѣдствія: расколъ Мелетія, время его возннкновенія и первоначальная исторія. Соборъ Александрійскій 306 г. Время Максимиана. Послѣдніе дни жизни св. Петра и его мученическая кончина. Вопросъ о времени смерти Петра.

Недостатокъ положительныхъ свѣдѣній о первыхъ годахъ жизни св. Петра даетъ намъ право лишь предположительно думать вмѣстѣ съ Cave ¹⁾, что св. Петръ, если не по происхожденію, то по воспитанію и должности былъ Александріецъ. Съ раннихъ лѣтъ онъ пользовался особеннымъ расположеніемъ епископа Θεоны, подъ руководствомъ котораго изучалъ онъ

¹⁾ Cave: „Hist. litteraria“ t. 1 p. 160.

священное Писаніе и упражнялся въ подвигахъ благочестія, и имъ же, вѣроятно, былъ рукоположенъ впоследствии въ санъ пресвитера ¹⁾. Годъ выступленія его на общественную дѣятельность въ должности катехизатора съ точностью указать нельзя. Герике ²⁾ говоритъ: „безъ сомнѣнія, прежде чѣмъ сдѣлаться епископомъ, Петръ началъ учить въ школѣ, можетъ быть отъ 295 года“. Леманъ ³⁾, пытаясь установить болѣе или менѣе точную хронологію его учительской дѣятельности, думаетъ, что для нея можно назначить только время, предшествующее его епископству отъ 295 г., въ который Серапіонъ прекратилъ свою дѣятельность, до 300 г. Дмитревскій ⁴⁾ годомъ вступленія Петра въ должность наставника считаетъ 294 годъ. Несомнѣнно одно, что по должности катехизатора св. Петръ былъ преемникомъ Серапіона.

Чтобы яснѣе представить себѣ его дѣятельность съ роли учителя и указать значеніе этой дѣятельности для александрійской школы, необходимо, хотя кратко, ознакомиться съ состояніемъ этой школы ко времени св. Петра, съ ея направленіемъ и задачами, достоинствами и недостатками. Основанная, по мнѣнію нѣкоторыхъ писателей ⁵⁾, еще св. Маркомъ, катехизическая александрійская школа издревле славилась науками и знаніями Божественными. Во главѣ ея всегда стояли величайшіе ученые востока, каковы: Пантѣнъ, Климентъ Александрійскій, Оригенъ и др. Отличительною особенностью въ направленіи этой школы служило мистическо-аллегорическое толкованіе священнаго писанія. Ошибочно приписываютъ иногда введеніе этого принципа Оригену. Онъ получилъ свое начало еще задолго до Оригена—со временъ Филона, что видно изъ того, что у Варнавы и Іустина—писателей 2 вѣка—сочиненія

¹⁾ Арабскій историкъ Renaudot рассказываетъ, что св. Петръ былъ рукоположенъ Θεоною во пресвитера 17 лѣтъ отъ роду. Но согласиться съ этимъ нельзя уже потому, что Ап. правила, безъ сомнѣнія, хорошо извѣстныя Θεонѣ, возбраняли постановленіе въ церковныя должности въ столь раннемъ возрастѣ (р. 57).

²⁾ Guerike „De schola alex.“ стр. 81.

³⁾ Lehmann. „Die Katechetenschule“ стр. 60.

⁴⁾ Дмитревскій „Александ. школа“ стр. 146.

⁵⁾ Иеронима „О знаменитыхъ мужахъ“. См. 5 т. его твор. въ русск. перев. (ср. Робертсона, стр. 78).

полны аллегоризма ¹⁾. У Оригена лишь гораздо тверже было убѣжденіе въ законной необходимости искать всегда подъ оболочкой буквы высшаго таинственного смысла, и въ экзегетическихъ трудахъ его аллегорія получила, можно сказать, свое классическое выраженіе. Къ началу 3 вѣка, благодаря принятому Пантеномъ, Климентомъ и Оригеномъ философскому направленію, школа ²⁾ Александрійская достигла высшей степени процвѣтанія. Одво, повидимому, незначительное обстоятельство еще болѣе распространило славу Александрійской школы,—это удаленіе Оригена изъ Александріи въ Кесарію, вслѣдствіе ненависти къ нему Александрійскаго епископа Димитрія ³⁾. Если до сихъ поръ идеи александрійской школы и ея вліяніе чувствовались и сознавались главнымъ образомъ въ одномъ уголкѣ христіанскаго міра—Александріи, то съ увеличеніемъ извѣстности Оригена и съ распространеніемъ его сочиненій—міросозерцаніе александрійцевъ сдѣлалось міросозерцаніемъ почти всего востока. Но аллегоризмъ, допущенный школою въ силу ея раціоналистическаго принципа, какъ совершенно необходимый, и доведенный до крайности Оригеномъ, обращалъ все христіанство въ мистицизмъ, давая полный просторъ разуму ⁴⁾. Въ самомъ дѣлѣ, если исторія о паденіи первыхъ людей—аллегорія, то нѣтъ первороднаго грѣха и его послѣдствій, не нужно, слѣдовательно, и все христіанство, поскольку не требовалось бы искупленія. Но отъ этихъ крайнихъ выводовъ воздержался даже и Оригенъ, допустившій въ своей догматической системѣ множество недостатковъ ⁵⁾. Догматическія воззрѣнія Александрійской школы чрезъ сочиненія катехизаторовъ и особенно Оригена распространялись почти по всему востоку. Правда, Оригенъ не навязывалъ никому своихъ убѣжденій,—„всего, что мы говоримъ въ отвѣтъ на догматическіе вопросы, пишетъ Оригенъ въ

¹⁾ Малеванскаго „Догмат. система Оригена“ стр. 92.

²⁾ Должно различать понятія:—школа и училище. Подъ школою разумѣется извѣстное направленіе, господствующее въ нѣсколькихъ училищахъ извѣстнаго округа; подъ училищемъ, по обычному словоупотребленію, заведеніе, предназначенное для прохожденія извѣстнаго курса наукъ,—съ извѣстными правилами.

³⁾ Дмитревскій „Алекс. шк.“ стр. 129.

⁴⁾ Дмитревскаго. Стр. 132.

⁵⁾ Ихъ мы укажемъ ниже, въ главѣ о литерат. дѣят. Петра.

книгъ о началахъ ¹⁾), мы никакъ не думаемъ выдавать за несомнѣнные твердые догматы, это наши личныя предположенія и домыслы, въ принятіи или непринятіи которыхъ мы вовсе не думаемъ стѣснять кого-бы то ни было“. Но вліяніе Оригена проникло въ церковь этой страны съ такой степени, какъ того и не сознавали ни его враги, ни его приверженцы, и потому даже его личныя мнѣнія возводились большинствомъ на степень догматовъ. Естественно, что въ самой школѣ должна была обнаружиться сильная реакція противъ раціоналистическаго направленія въ толкованіи священнаго Писанія; и вопросъ о должномъ взаимоотношеніи между вѣрою и разумомъ или знаніемъ, дѣйствительно, сдѣлался задачею преемниковъ Оригена. Стараясь поддержать философское направленіе школы съ одной стороны,—они опровергали,—съ другой стороны, возрѣнія противныя христіанству, каковы возрѣнія языческихъ философовъ и ученія христіанскихъ еретиковъ. Открытой полемики противъ Оригенизма въ это время мы не видимъ, и такъ какъ впечатлѣніе отъ Оригена было еще живо, то вся полемика противъ него ограничивалась лишь изложеніемъ чистаго христіанскаго ученія,—таковы преемники Оригена—Піерій и Діонисій ²⁾. Въ такомъ состояніи находилась Александрійская школа, таковы были ея направленіе и задачи ко времени св. Петра.

Со времени св. Петра происходитъ крутой переворотъ въ направленіи Александрійской школы, и побѣда явно склоняется на сторону православія. Въ самой школѣ обнаруживается стремленіе освободиться отъ вліянія языческой философіи и основывать свое христіанское ученіе на священномъ Писаніи. Философское направленіе школы, если и сохраняется, то только какъ пособіе къ раскрытію самаго христіанскаго ученія.

Вступивъ въ должность катехизатора, св. Петръ открыто возстаетъ противъ основныхъ заблужденій Оригена, чего до него не дѣлалъ ни одинъ предшественникъ. Причины такого отношенія къ Оригенизму кроются не въ личномъ нерасположеніи Петра къ Оригену, (такъ какъ извѣстно, что св. Петръ очень уважалъ Оригена за его ученость),—но въ обстоятельствахъ

1) De princ. Lib. I, cap. VII.¹

2) Евсевій „Церк. Ист.“ кн. VII гл. 32.

того времени. Появлялись еретики (напр. Павелъ Самосатскій), признававшіе въ Иисусѣ Христѣ одного простаго человѣка, которые ссылались на авторитетъ Оригена, а это налагало вѣлеймо на всю Александрійскую школу. Поэтому-то съ одной стороны для сохраненія памяти объ истинныхъ заслугахъ для христіанства великаго учителя церкви, съ другой для оправданія самой школы ¹⁾ св. Петръ и пишетъ цѣлый рядъ сочиненій противъ-оригенистическихъ, въ которыхъ опровергаетъ заблужденія Оригена. Къ этому времени мы относимъ происхожденіе большинства научныхъ трудовъ св. Петра ²⁾. Въ опроверженіи Оригенизма св. Петръ показалъ какъ свое глубокое повиманіе св. Писанія, такъ и знаніе философіи и свой критическій талантъ. Тѣ же качества замѣтны и въ другомъ родѣ дѣятельности св. Петра—въ изложеніи положительнаго ученія о лицѣ Иисуса Христа, какъ Богочеловѣка. Вотъ все, что извѣстно намъ о катехизаторской дѣятельности св. отца ³⁾.

Прошло пять лѣтъ со времени вступленія св. Петра въ должность Александрійскаго катехизатора, и онъ былъ призванъ къ высшему іерархическому служенію на пользу александрійской церкви,—служенію епископскому. Въ 300 году скончался престарѣлый епископъ Александріи Θεона ⁴⁾, и на-

¹⁾ Дмитревскаго, стр. 147.

²⁾ Разборъ и оцѣнку этихъ сочиненій см. ниже.

³⁾ Арабскіе историки рассказываютъ одинъ фактъ, относящійся, повидимому, къ этому періоду дѣятельности св. Петра. Во время епископства Θεоны въ Александрію пришелъ извѣстный еретикъ Савеллій, и однажды, войдя въ церковь, вызвалъ епископа Θεону на споръ о вѣрѣ. Послѣдній, считая это дѣло несогласнымъ съ своимъ епископскимъ достоинствомъ, передалъ его Петру, одному изъ своихъ пресвитеровъ. Савеллій явно жаловался на высокомеріе епископа, не пожелавшаго лично состязаться съ нимъ. Петръ отвѣтилъ словами Давида: „ты идешь ко мнѣ съ мечемъ, копьемъ и щитомъ, а я иду къ тебѣ во имя Господа воинствъ, Бога дома Израиля, котораго ты вызываешь“. Состязаніе окончилось въ пользу Петра, и Савеллій палъ, пораженный ударомъ. Преданіе это, по нашему мнѣнію, если не псецѣло вымышленное для возвышенія авторитета Петра, то во всякомъ случаѣ въ большей своей частп баснословно. Авторитетъ его подрывается уже тѣмъ, что въ немъ св. Петръ выставляется очень юнымъ человѣкомъ,—съ чѣмъ нельзя согласиться даже и въ томъ случаѣ, если отнесемъ это событіе къ первымъ годамъ епископства Θεоны (въ 282 г.). По свидѣтельству историковъ, Петръ умеръ маститымъ старцемъ, а это случилось не позже 312 года; если такъ, то онъ былъ уже пожилымъ и при указанномъ событіи (Ниль. Исторія св. восточной церкви. Патр. Александр. 109 стр.).

⁴⁾ Годъ вступленія на престолъ Петра опредѣляется словами Евсевія (VII, 32),

его мѣсто былъ избранъ епископомъ „отъ всего клира и христіанскаго народа“¹⁾ (какъ говорятъ акты) св. Петръ, уже успѣвшій къ тому времени заслужить извѣстность своею строгою жизнью и неутомимою дѣятельностью на пользу церкви. Церковные историки ничего не говорятъ намъ о дѣятельности св. Петра въ первые годы его епископства. У Евсевія²⁾ мы находимъ только краткую замѣтку о томъ, что „получивши по избранію александрійскую кафедру, св. Петръ до гоненія въ теченіе неполныхъ трехъ лѣтъ управлялъ церковью“,—но въ чемъ состояло собственно это управленіе, Евсевій не говоритъ.

Бароній³⁾ свидѣтельствуетъ, что за этотъ періодъ времени св. Петръ устроилъ церковь въ честь Пр. Богородицы, а недалеко отъ церкви устроилъ прекрасное кладбище. Можно думать, что управленіе церковью состояло въ заботахъ, возлагаемыхъ на Петра его общественнымъ положеніемъ. Александрійская кафедра была первою по своей важности кафедрою въ Египтѣ, и Александрійскій епископъ простиралъ свое вліяніе на всѣ церкви востока. Въ этихъ то заботахъ о внутреннемъ и вѣншнемъ благоустройствѣ церковей и прошли первые годы дѣятельности св. Петра. „Онъ трудился, замѣчаетъ составитель актовъ, дѣйствуя днемъ и ночью“.

Между тѣмъ для церкви христіанской наступали тяжелыя и опасныя времена. Спокойствіе церкви стало нарушаться вѣншними и внутренними беспорядками. Со вѣн на церковь тяжелымъ бременемъ ложились возрастающія преслѣдованія

который говоритъ, что гоненіе Діоклетіаново открылось спустя 3 года по вступленіи его на престолъ, а это гоненіе было въ 303 году. (Приб. къ твор. св. отцовъ). Этотъ же годъ указываютъ и историки Renaudot. стр. 54. Ceillier pag. 56 и др. Въ актахъ мы находимъ, по видимому, противорѣчивое указаніе: „285 годъ отъ воцлещенія Господа нашего І. Христа кончился къ концу, говорится въ этихъ актахъ, когда досточтимый Θεона... восшелъ въ царство небесное въ вѣяніи эфира“. (Migne т. XVIII р. 454). Но это не болѣе, какъ ошвбка составителя, принявшаго, можетъ быть, годъ вступленія его на кафедру за годъ кончины.

1) Въ этомъ, конечно, смыслъ нужно понимать и сказаніе Севера, что св. Петръ поставленъ былъ въ патриархи чрезъ рукоположеніе духовенства и народа. (Ниль, стр. 111).

2) „Церк. ист.“ кн. VII, гл. 32.

3) Baronius. т. 3 р. 473. 310 г. § 10 пишетъ: „in coemeterium ab eo constructum“...

отживающаго язычества; внутри—ее колебали появившіеся въ ней церковные лжеучители.

Въ 284 году на Римскій престолъ вступилъ Діоклетіанъ. Равнодушный къ религіи, онъ мало обращалъ вниманія, въ началѣ своего царствованія, на совѣты и подстрекательства жрецовъ и другихъ заинтересованныхъ въ поддержаніи язычества личностей и былъ далекъ отъ мысли о преслѣдованіи христіанъ ¹⁾. Но послѣ личнаго визита къ нему сопровителя Галліена, въ 302 или 303 году, образъ дѣйствія Діоклетіана по отношенію къ христіанамъ радикально измѣняется, и мѣсто религиозной вѣротерпимости заступааетъ ожесточенное преслѣдованіе христіанства, подобнаго которому еще не помнитъ исторія. Гоненіе началось эдиктомъ 303 года о преслѣдованіи клириковъ и истребленіи священныхъ мѣстъ и книгъ, и усилилось вслѣдствіе новаго эдикта 304 года, которымъ распространялось оно на всѣ классы христіанъ, безъ различія ихъ званія и состоянія ²⁾.

Во исполненіе разосланныхъ всюду императорскихъ декретовъ происходило повсемѣстное истребленіе христіанъ открытое и тайное, — „ни день, ни почъ не проходили безъ пролитія христіанской крови“ ³⁾. Трудно себѣ представить какое-либо болѣе безчеловѣчное отношеніе къ людямъ, чѣмъ то, какое приходилось выносить мученикамъ христіанскимъ, по свидѣтельству Евсевія ⁴⁾. Одни умерщвлялись послѣ разнаго рода истязаній, другіе же, чтобы быть лишенными отеческаго погребенія, пересылались въ отдаленныя мѣста, нѣкоторые доводились до смерти новыми и неслыханными дотолѣ орудіями пытки; священные мѣста христіанъ разрушались до основанія; священныя книги ихъ обращались въ пепель.

Если преслѣдованіе Діоклетіана было славнымъ вообще для

¹⁾ Смерть 6600 христіанъ—(мучениковъ) воиновъ, бывшая въ 286 году,—произошла по дѣйствию Максиміана. Есть и другія болѣе авторитетныя свидѣтельства объ исповѣдникахъ и мученикахъ изъ воиновъ въ ранніе годы царствованія Діоклетіана. (См. Робертсона, стр. 133),—но всѣ эти случаи мученичества нисколько не говорятъ противъ Діоклетіана.

²⁾ Tillemont. т. V р. 439.

³⁾ Acta S. Petri. Migne „Patrologia“ т. 18. Стр. 459.

⁴⁾ Ист. Церкви. Lib. VIII, с. 9, р. 301.

всѣхъ церквей чрезъ вѣнцы, какіе различными мучениками были получены, то церкви Египетская и Фиваидская имѣютъ большую часть въ этой славѣ ¹⁾. Здѣсь гоненіе свирѣпствовало съ особенною силою. Діоклетіанъ предписалъ Арменію—правителю Александріи разрушить всѣ христіанскіе храмы въ этой странѣ отъ Александріи до Сіены ²⁾. Мученическіе вѣнцы пріобрѣтались здѣсь ежедневно десятками, сотнями и даже тысячами человѣкъ (сар. VIII р. 300). Такому мужеству мучениковъ и подъему духа ихъ немало способствовали благословеніе и примѣръ св. пустынниковъ, которые начали являться въ Египтѣ подъ вліяніемъ церкви Александрійской.

Но были и такія лица, которыя не выносили всей тяжести гоненія и отпадали отъ истинной вѣры. Одни не претерпѣвали мученій по малодушію и страху, другіе падали, претерпѣвъ тѣсноту темничнаго заключенія; иные хитростію уклонялись отъ мученій, подавая видъ, что приносятъ жертву идоламъ; нѣкоторые посылали вмѣсто себя рабовъ приносить жертву, или откупались деньгами отъ преслѣдованія за вѣру; были и такія лица, которыя, вызвавшись сами на подвигъ, потомъ, не стерпѣвъ мученій, приносили жертву идоламъ ³⁾.

Но гораздо болѣе вреда для церкви причинилъ появившійся въ ней внутренней расколъ, извѣстный впослѣдствіи подъ именемъ Мелетіанскаго. Вопросъ о времени его появленія есть вопросъ спорный, между тѣмъ отъ разрѣшенія его зависитъ хронологія всѣхъ послѣдующихъ событій; поэтому мы постараемся сначала опредѣлить время его возникновенія, и затѣмъ рассмотримъ кратко самую исторію Мелетіанства. Итакъ, когда должно полагать начало Мелетіанскаго раскола?

Существуетъ два отвѣта на этотъ вопросъ. По одному—онъ явился въ 306 году (такъ думаютъ Бароній ⁴⁾ и др.); по другому—въ 301 году (какъ думаютъ, между прочимъ Пажъ ⁵⁾, Ceillier ⁶⁾, Фарраръ ⁷⁾ и др.). Основаніемъ для перваго мнѣ-

¹⁾ Tillemont. т. V р. 436.

²⁾ Приб. къ Тв. Св. Отцовъ т. XV стр. 600—601.

³⁾ Прибавл. къ Тв. св. отцовъ. Т. XV стр. 603. Ср. покаянныя правила Петра въ патрологіи Migne. XVII т. р.р. 467—526.

⁴⁾ Baronius. т. 3. р. 306 § 44 стр. 429.

⁵⁾ Tillemont. Note VIII, р. 762.

⁶⁾ Ceillier „Histoire generale“... т. 3. р. 678.

⁷⁾ Фарраръ. Ж. и тр. св. отцовъ“ гл. IX стр. 248.

нія служить свидѣтельство св. Аѳанасія, известное подъ именемъ „epistola ad episcopos“. Въ немъ, между прочимъ, Аѳанасій пишетъ: „Мелетіане еще 55 лѣтъ тому назадъ были признаны за схизматиковъ ¹⁾. А это письмо, по ясному свидѣтельству того же отца, написано 36 лѣтъ спустя послѣ собора Никейскаго, т. е. въ 361 году, согласно чему Мелетіанство началось въ 306 г. Второе мнѣніе основывается на ясномъ свидѣтельствѣ того же Аѳанасія о томъ, что онъ написалъ *epistolam ad episcopos*, когда начали говорить о посольствѣ Георга въ Александрію, что произошло въ 356 году. Защитники этого послѣдняго мнѣнія указываютъ между прочимъ и на то, что соборъ, созванный для осужденія Мелетія, могъ быть лишь въ мирное время, слѣд. до гоненія Діоклетіана. Въ свою пользу обращаютъ они и свидѣтельство Евсевія о томъ, что гоненіе было предупреждено и привлечено различными скандальными раздѣленіями между епископами и народомъ, способствовавшими расколу Мелетія ²⁾. Но послѣднее доказательство является, по нашему мнѣнію, весьма слабымъ доказательствомъ того, что гоненію предшествовала именно распря Мелетія, такъ какъ могли произойти распри, неизвѣстныя намъ; но достоверно, что отпаденіе его предшествовало его расколу. Сократъ ³⁾ говоритъ ясно, что Мелетій отступилъ отъ вѣры въ продолженіи гоненія. И Епифаній ⁴⁾ держится той точки зрѣнія, что расколъ начался въ продолженіи гоненія. Нѣтъ ничего невозможнаго и въ томъ, что св. Петръ созвалъ соборъ во время преслѣдованія, потому что оно имѣло нѣкоторые промежутки, какъ напр. въ 305-г., въ который имперія перемѣняла государя, до начала 310 года. Въ пользу мнѣнія Баронія свидѣтельствуется и то обстоятельство, что Іераклъ былъ, по свидѣтельству Епифанія, управителемъ Александріи, когда началась схизма, а назначеніе Іеракла произошло около 306 года. Такимъ образомъ, Мелетій могъ отпасть въ началѣ 305 года, быть осужденнымъ соборомъ того же года, и основать расколъ въ 305 или 306 году. Мы склоняемся къ этому послѣднему мнѣнію.

1) Hefele „Conciliengeschichte“, т. 1, р. 121.

2) Tillemont, V т. Note VIII, р. 762.

3) Ibid. р. 762.

4) Ibid.

Исторія возникновенія схизмы такова. Въ самомъ началѣ гоненія святой Петръ, по усиленной просьбѣ пасомыхъ, удаляется изъ Александріи и скрывается то въ Месопотаміи, то въ Сиріи, то на островахъ. „Вы знаете, говорилъ онъ пресвитерамъ въ своей прощальной рѣчи, какъ уклоняясь отъ преслѣдователей, я скитался съ мѣста на мѣсто. Ибо много времени прожилъ я тайно въ Месопотаміи, скрывался въ Сиріи, долго странствовалъ въ Палестинѣ и не мало прожилъ на островахъ“¹⁾.

Удаленіе Петра изъ своей епархіи, по свидѣтельству историка Созомена²⁾, дало возможность одному изъ Египетскихъ епископовъ, по имени Мелетію³⁾, (Ликопольскому) посягнуть на авторитетъ этого святителя. Трудно сказать, что руководило Мелетіемъ въ данномъ случаѣ,—простая-ли зависть къ славѣ Петра, какъ думаетъ составитель актовъ, или претензія освободиться и освободить другихъ отъ вѣдомства Александрійской церкви, какъ думаетъ Тильмонъ; но, основываясь на томъ, что соборъ Никейскій (впослѣдствіи) пытался установить авторитетъ своихъ епископовъ, и на свидѣтельствѣ Епифанія, что Мелетій былъ вторымъ епископомъ Египта (можетъ быть, по причинѣ его старости), можно думать, что главнымъ мотивомъ для Мелетія было—честолюбивое желаніе быть самому независимымъ властителемъ надъ другими. Его протестъ выразился въ крайне грубыхъ поступкахъ: онъ безъ всякаго стѣсненія нарушалъ каноническія постановленія, раздавалъ епископскія кафедры своимъ сообщникамъ, рукополагалъ пресвитеровъ въ другія епархіи, отлучилъ двухъ пресвитеровъ Петра въ Александріи и, какъ бы совершенно забывъ о Петрѣ, отправлялъ обязанности первосвятителя⁴⁾.

Его поведеніе возмутило остальныхъ епископовъ Египта, и

1) Acta S. Petri. Migne XVIII т. Объ удаленіи Св. Петра изъ Александріи говорятъ современныя Петру епископы въ письмѣ къ Мелетію—ликопольскому. Routh. стр. 382 и самъ Петръ въ посланіи къ Алекс. церкви см. Migne XVIII т. стр. 509.

2) Tillemont. V т. гл. VIII, стр. 453.

3) Не должно смѣшивать этого Мелетія—схизматика съ Мелетіемъ Антиохійскимъ, жившимъ въ концѣ того же вѣка, какъ это дѣлаетъ, напр. Эразмъ и Пратоэль (Tillemont. ст. 8, р. 454).

4) Фаррара: „Жизнь в тр. Св. Отц.“ 249 стр. гл. IX.

четверо изъ нихъ отправляютъ ему посланіе ¹⁾, исполненное укоровъ за его нововведенія. Но старанія ихъ прекратить возникшія нестроенія въ церкви остались безуспѣшными, и самовольство Мелетія, поддерживаемаго Аріемъ ²⁾ и Исидоромъ, по-прежнему выходило изъ границъ приличія.

Но и въ такихъ тяжелыхъ обстоятельствахъ не оставлялъ Петръ своей пастырской заботливости о спасеніи вѣреннхъ ему душъ. Удрученный печалью, онъ говорилъ, что это гоненіе хуже прежняго, и умножалъ подвиги своего благочестія и строгость своего воздержанія по мѣрѣ того, какъ усиливались враги церкви, и простиралъ свои заботы на всѣ церкви. Непрестанно молясь за себя и за пасомыхъ, онъ напоминалъ вѣрующимъ объ умерщвленіи ихъ страстей, чтобы приготовить ихъ къ смерти за имя Христово. И нужно сказать, что его увѣщательныя письма ³⁾, возвѣщающія единство церкви противъ невѣжества и дерзости Мелетія, его слова и примѣръ вселяли утѣшеніе и мужество исповѣдникамъ, и онъ „явился отцомъ многихъ мучениковъ“ ⁴⁾, которые запечатлѣли свою вѣру кровью; его слова и посланія удержали многихъ отъ вступленія въ общество Мелетія. Но заботы св. Петра о томъ, чтобы въ него не вошла какимъ-либо путемъ еретическая зараза, не ограничились этимъ. Онъ ждалъ только удобнаго времени для обсужденія поступковъ Мелетія на соборѣ епископовъ. Соборъ этотъ былъ желателенъ для него и по другимъ побужденіямъ. На четвертомъ году гоненія передъ Пасхою многіе изъ христіанъ просили Петра назначить имъ какое-нибудь церковное покаяніе, чтобы, по исполненіи его, они могли быть снова приняты въ церковь, и св. Петръ, снисходя къ слабостямъ чловѣче-

¹⁾ Это письмо есть первый и самый древній источникъ, въ которомъ упоминается имя св. Петра (Routh: „Reliquiae sacrae“ v. III p. 381). Въ немъ между прочимъ пишется: „Ты ни о чемъ не разсуждай, ни созерцай и будущаго, ни повелѣнія блаженныхъ отцовъ вашихъ и преемниковъ Господу нашему Іисусу Христу чрезъ преемственное наслѣдованіе одного другому, ни чести великаго епископа и Отца нашего Петра отъ котораго всѣ мы находимся въ зависимости, такъ поступаешь“... Болѣе подробный текстъ см. у Routh'a.

²⁾ Аріій послѣдовалъ сначала за новшествами Мелетія, но затѣмъ оставилъ его и сдѣлавъ былъ св. Петромъ даже діакономъ. (Ceillier. т. 3 p. 59).

³⁾ Текстъ письма см. у Migne, p. 509.

⁴⁾ Butler „Leben der Väter“... т. XVII p. 288.

скимъ, склонялся къ принятію ихъ въ церковь, но желалъ дать болѣе рѣшительную санкцію своему поступку. Скоро представился и случай осуществить давнее желаніе о созваніи собора. 1-го мая 305 года Діоклетіанъ и его соправитель—Максиміанъ отреклись отъ императорскаго престола ¹⁾, и въ возникшее время междуцарствія гоненіе прекратилось. Тогда-то св. Петръ возвращается въ Александрію, и здѣсь подъ его предсѣдательствомъ составляется соборъ, извѣстный въ исторіи подъ именемъ Александрійскаго. Временемъ его созванія надо полагать 306 годъ; основаніемъ къ тому служитъ краткое свидѣтельство Аѳанасія о томъ, что на этомъ соборѣ былъ отрѣшенъ Мелетій за различныя проступки, и именно за то, что онъ приносилъ жертву идоламъ. Эти послѣднія слова и свидѣлствуютъ, что этотъ соборъ былъ созванъ послѣ появленія Діоклетіанова гоненія, слѣд. послѣ 303 года ²⁾. На этотъ соборъ приглашенъ былъ, въ числѣ другихъ отцовъ, и знаменитый исповѣдникъ Филей еписк. Тмуитскій для рѣшенія вопроса о принятіи кающихся ³⁾.

Два главныхъ вопроса нужно было рѣшить собору: 1-й—о средствахъ къ прекращенію раскола Мелетія и 2-й о принятіи въ церковь падшихъ. Первый вопросъ разрѣшенъ былъ просто: Мелетій былъ отлученъ. Но за какую собственно вину былъ наказанъ Мелетій? заслуженно или незаслуженно потерпѣлъ онъ наказаніе?—вотъ вопросъ, на который историками даются самыя разнообразныя отвѣты. Аѳанасій и историкъ Сократъ свидѣлствуютъ, что Мелетій во время преслѣдованія отрекся отъ вѣры и приносилъ жертву идоламъ ⁴⁾, что и послужило поводомъ къ его отлученію. Епифаній и Баснакъ, напротивъ, увѣряютъ въ томъ, что Мелетій сохранилъ православную вѣру чистою и неприкосновенною, и затрудняясь рѣшить вопросъ о причинахъ отлученія Мелетія, отрицаютъ самую возможность

1) Робертсонъ „Ист. хр. ц.“ стр. 136.

2) *Hefele* „*Conciliengeschichte*“ т. I-й р. 121. Нѣкоторые полагаютъ его въ 301 году; но изъ исторіи извѣстно, что гоненіе Діоклетіана еще тогда не начиналось.

3) Предположеніе Няля, стр. 120.

4) Фаррара стр. 250.

собора ¹⁾. У Епифанія мы встрѣчаемъ такой рассказъ ²⁾: когда Мелетій и Петръ въ числѣ другихъ находились въ темницѣ, между ними возникъ споръ по вопросу о принятіи падшихъ. Мелетій сталъ на сторону строгаго возрѣнія (впослѣдствіи усвоеннаго донатистами), и на милосердіе къ нимъ смотрѣлъ, какъ на опасную слабость. Петръ, напротивъ, находилъ возможнымъ принять ихъ послѣ раскаянія. Споръ закончился тѣмъ, что св. Петръ разостлалъ свою мантию и пригласилъ всѣхъ, согласныхъ съ нимъ встать на нее. Нѣсколько епископовъ, пресвитеровъ и монаховъ подошли и стали на мантию, но гораздо большее число ихъ осталось на сторонѣ Мелетія ³⁾... Въ этомъ рассказѣ не говорится ни слова ни объ отпадении, ни о другихъ преступленіяхъ, въ которыхъ обвиняетъ Мелетія св. Аѳанасій. Мелетій, такимъ образомъ, является чистъ и непороченъ, какъ безвинный страдалецъ за истину ⁴⁾. Но мы рѣшительно склоняемся на сторону св. Аѳанасія, какъ потому, что этотъ уважаемый отецъ, хорошо знакомый съ дѣлами церкви и никогда не принимавшій на вѣру ходячіе слухи, не могъ не знать о причинахъ отлученія Мелетія, злобы его времени, такъ и потому, что свидѣтельства Епифанія, по при-

1) Епифаній ясно говоритъ, что св. Петръ не выходилъ изъ тюрьмы, когда полагаютъ начало схизмы (Tillemont. p. 763. Note IX).

2) De Haeres. кн. LXVIII.

3) Рассказъ приводится у Фаррара стр. 250 и у Баронія стр. 429 г. 306 §§ 45—47.

4) Епифаній, повидямому, желаетъ поддержать и Баснакъ. Онъ также не склоненъ видѣть причину отлученія Мелетія въ его идолатрію, и ссылается на молчаніе о семъ Епифанія. Но такой аргументъ нельзя назвать достаточно сильнымъ. Это имѣетъ значеніе такое же, какъ свидѣтельство Феодорита, который, слѣдуя, св. Аѳанасію, дозволяется сказать съ нимъ вмѣстѣ, что Мелетій отлученъ былъ за нѣкоторыя преступленія, не упоминая о томъ, что онъ жертвовалъ. Здѣсь употреблено выраженіе для сокращенія, и можно думать, что идолатрія заключается въ общемъ словѣ *вина*. Болѣе важный аргументъ приводится Баснакомъ отъ собора Никейскаго. Кажется, соборъ не долженъ былъ бы забывать вину такого рода, ни охранять честь и санъ епископовъ для человѣка виновнаго въ идолатрію? Но могло случиться, что идолатрія Мелетія сдѣлалась извѣстною послѣ, а въ Никее было трудно уличить его въ этомъ, а, можетъ быть, соборъ и, зная это, допустилъ снисхожденіе, полагая, что въ данномъ случаѣ было болѣе полезно послѣднее.

знавію многихъ авторитетныхъ личностей, каковы Бароній, Пето, Саве и др., хотя и не по его личной винѣ ¹⁾, ложны.

Что касается второго вопроса, то онъ рѣшенъ былъ въ благоприятномъ смыслѣ для кающихся. Благодаря заступничеству Петра, рѣшено было принимать ихъ въ церковь послѣ соотвѣтствующаго каждому роду паденія испытанія; къ этому времени мы относимъ появленіе его покаянныхъ правилъ ²⁾.

Какъ же относится къ постановленію собора Мелетій? Не считая для себя нужнымъ ни искать правосудія у другого собора, ни доказывать потомству свою невинность, Мелетій опираясь на сочувствіе къ нему многихъ лицъ, открыто становится во главѣ раскола, который по его имени называется Мелетіанскимъ ³⁾. Съ удаленіемъ Мелетія еще не прекратились скорби св. Петра. Бывшій сторонникъ Мелетія—Арій, своимъ лицемеріемъ расположившій Петра согласиться на поставленіе его въ діаконскій санъ, по отлученіи Мелетіанцевъ съ запрещеніемъ имъ крещенія ⁴⁾, не могъ остаться равнодушнымъ. Въ

1) Бароній 306 г. § 51 р. 431—говоритъ, что Епифаній по своей простотѣ принялъ ложные акты о Мелетіи, обманутый которыми онъ назвалъ Мелетія исповѣдникомъ, свидѣтелемъ Бога и даже мученикомъ. Дл и помимо этого, можно ли довѣрять такимъ свидѣтельствамъ, которыя составлены по такимъ источникамъ, какъ свидѣтельства Епифанія. Въ началѣ своего большого сочиненія противъ ересей самъ Епифаній раздѣляетъ эти источники на 3 разряда: „объ однихъ (ересяхъ) мы узнали изъ науки, о другихъ слышали по слуху, а о нѣкоторыхъ имѣли случай узнать собственными ушами и глазами (подробнѣе объ этомъ см. у Иванцова-Платонова: „Ереси и расколы первыхъ 3 вв. христіанства, изд. 1877 г.) стр. 268—284).

2) См. разборъ ихъ ниже.

3) Разсмотрѣніе дальнѣйшей исторіи этого раскола не входятъ въ прямую задачу нашего сочиненія, но для законченности вопроса мы здѣсь кратко укажемъ его судьбу. Такъ какъ почти невозможно отдѣлиться отъ общенія католическаго безъ впаденія въ концѣ концовъ во мнѣнія догматическихъ въ противорѣчіе съ мнѣніями церкви, то не слѣдуетъ удивляться и тому, что Мелетіане, говоритъ Теодоритъ, впади въ крайности самаританъ и іудеевъ съ теченіемъ времени, т. е. омывали всякій день тѣло, пѣли съ поднятыми вверхъ руками и съ извѣстнымъ родомъ пляски, и прохлѣвывали различныя смѣшныя церемоніи. Геннадій, между прочимъ, обвинялъ ихъ даже въ хилиазмъ (Tillemont. V^e t. article 8. р. 454). Мелетіане были осуждены Никейскимъ соборомъ 325 года. Самому Мелетію было позволено удержать за собою свою катедру подъ изв. ограниченіемъ, но при св. Афанасіи былъ лишенъ своей катедры за переходъ на сторону Арія (Фарраръ, стр. 249).

4) Созоменъ говоритъ между прочимъ, что „Petrus improbasset baptismum ejus“... Бароній думаетъ, что историкъ хочетъ сказать этимъ только то, что св. Петръ

немъ заговорило тайное расположеніе къ прежнимъ своимъ доброжелателямъ и оскорбленное честолюбіе, и онъ начинаетъ открыто высказывать недовольство такимъ распоряженіемъ. Его лицемѣріе не могло остаться незамѣтнымъ для Петра и Аріи, отлучается отъ церкви, какъ сторонникъ Мелетія.

Съ отреченіемъ Діоклетіана и Максиміана отъ Римскаго престола наступило временное затишье въ церкви, вѣншній миръ; а съ осужденіемъ Мелетія и Арія прекратились на время и внутренніе беспорядки, и наступилъ внутренній миръ въ церкви. Это весьма благодѣтельно повліяло на увеличеніе количества вѣрующихъ. Христіанское общество непрестанно увеличивалось новыми членами, и св. Петръ могъ съ радостью привѣтствовать новое явленіе въ церкви,—монашество, столь благодѣтельное въ послѣдствіи. Во время гоненія Діоклетіана св. Афанасій открылъ у себя убѣжище для ревнующихъ о жизни христіанской, и пустыни Египетскія наполнились кельями иноковъ, гдѣ непрестанно возсылались славословія истинному Богу. Если признавать подлинными дошедшіе до насъ отрывки „о хульныхъ помыслахъ“, то нужно признать, что св. Петръ входилъ въ сношенія и духовныя собесѣдованія съ подвижниками иночества о внутреннихъ искушеніяхъ. Такое затишье продолжалось приблизительно до 310 или 311 года ¹⁾, лишь по време-

запрещаетъ имъ завѣдываніе крещеніемъ, quod vero ait Petrum improbasse ejus baptismum, non sic accipiendum, ut baptisatos ab eo non reciperet; sed (quod tradit Nicephorus) ne baptizaret in ecclesia, vetuisse. (Baronius 306 § 51, p. 431).

¹⁾ Арабскій историкъ Северъ передаетъ одно событіе изъ жизни Петра, по всей вѣроятности, относящееся къ этому времени. Вотъ этотъ рассказъ: жена одного изъ гражданъ Антиохіи, по имени Сократа, оставшись твердою въ вѣрѣ послѣ паденія своего мужа, пожелала воспитать въ христіанской вѣрѣ и двухъ своихъ сыновей. Съ этою цѣлью она тайно скрылась изъ Антиохіи и на корабль прибыла въ Александрію къ св. Петру, и просила его совершить крещеніе надъ ея малолѣтними дѣтьми. Едва св. Петръ приступилъ къ крещенію, какъ вода въ купелѣ ступилась настолько, что крещеніе становилось невозможнымъ. На допросъ св. Епископа, мать рассказала ему, какъ въ бурю на кораблѣ, когда всѣ увѣрени были въ скорой гибели, она крестила ихъ въ водѣ морской „во имя Отца, Сына и Св. Духа“, и помазала ихъ вмѣсто мира кровью изъ своей груди. И святитель успокоилъ ее, объявивъ крещеніе ея дѣйствительнымъ по ея вѣрѣ. (Рассказъ привод. у Тильмона т. V р. 439 и у Нилы—заимствованъ изъ *synopsis orient.*—p. 116). Но авторитетъ восточной хроники не настолько великъ, чтобы обязать насъ признать эту исторію за быль, во 1-хъ потому, что другіе

намъ нарушаясь минутными вспышками язычества. Все по-видимому, говорило въ пользу того, что ужасы гоненій скоро отойдутъ въ область преданій и ослабѣвшая энергія язычниковъ, и воцареніе Константина Великаго и, наконецъ, эдиктъ Галліена 311 года о полной свободѣ христіанскаго вѣроисповѣданія. Но ударъ Александрійской церкви нанесенъ былъ съ той стороны, съ которой его менѣе всего ожидали. Діоклетіанъ и Галерій исчезли со сцены, но еще былъ живъ Максиминъ, питавшій непреодолимую злобу къ христіанамъ. И вотъ, въ то самое время, когда христіане готовились спокойно вздохнуть послѣ всѣхъ ужасовъ гоненія, ихъ первосвятитель былъ призванъ принять мученическій вѣнецъ за имя Христово.

По доносу нѣкоторыхъ лицъ о мѣстѣ нахождения этого вождя и знаменосца христіанства, Максиминъ посылаетъ войско въ Александрію схватить Петра и передать его въ руки темничной стражи. Историки не описываютъ намъ послѣднихъ часовъ его жизни. Они кратко замѣчаютъ, что Св. Петръ былъ схваченъ и потомъ казненъ. Но весьма правдоподобными являются тѣ свѣдѣнія, какія находимъ мы объ этомъ въ актахъ Петра. Вѣсть о заключеніи Петра, сообщаетъ намъ акты, какъ громомъ поразила христіанскія общины и привлекла въ Александрію толпы вѣрующихъ, осадившихъ входъ въ темницу и внимательно слѣдившихъ за тѣмъ, чтобы ктонибудь изъ язычниковъ не имѣлъ свободнаго доступа къ нему. Между тѣмъ войска, исполнивши свое дѣло, извѣстили объ этомъ императора Максимина, и тотъ вынесъ суровый приговоръ—казнить св. Петра чрезъ усѣченіе мечемъ. Но толпы христіанъ, ревностно оберегавшихъ своего любимаго пастыря, затрудняли приведеніе въ исполненіе этого распоряженія императора;—тогда на совѣтѣ рѣшено было болѣе вѣрнымъ и скорымъ путемъ привести въ исполненіе приговоръ императора: пробить тайно стѣны темницы и извлечь св. Петра изъ тюрьмы.

восточные историки ничего не говорятъ объ этомъ, во 2-хъ потому, что если бы Египтяне, имѣвшіе столько уваженія къ покаяннымъ канонамъ Петра, какъ писаніемъ каноническимъ, знали это, то не упустили-бы случая подкрѣпить этимъ противъ другихъ восточныхъ, силу крещенія, совершеннаго женою по необходимости (Ceillier „Histoire generale“... т. 3.—§ 15 p. 61.

Но остановимся пока на этомъ рѣшеніи воиновъ и заглянемъ во-внутрь темницы на св. узника. Что съ нимъ? Къ чему направлены его мысли, каковы его желанія въ эти послѣдніе дни земной жизни? Ни слова о своихъ нуждахъ, ни одной жалобы на свою судьбу, ни малѣйшаго страха предъ предстоящимъ мученіемъ! Однѣ заботы о мирѣ и благоустройствѣ церкви занимаютъ св. Петра! Отлученный имъ Аріій убѣждаетъ наиболѣе знатныхъ клириковъ ходатайствовать предъ Петромъ о томъ, чтобы онъ по милосердію своему оказалъ снисхожденіе и освободилъ его отъ отлученія, и послѣдніе, въ силу его просьбы, являются къ Петру въ темницу и путемъ долгихъ убѣжденій и мольбы стараются склонить его къ прощенію Арія. Нѣтъ прямыхъ свидѣтельствъ о томъ, прощенъ ли былъ Аріій, (вопросъ этотъ очень спорный), но мы думаемъ, что Арію удалось присоединиться къ церкви, судя по тому довѣрію и уваженію, какими пользовался Аріій при пресвятикахъ Петра. Ахилла, по свидѣтельству Сезомена ¹⁾, рукоположилъ Арія въ пресвитера къ одной изъ главныхъ церквей въ Александріи, а Александръ, по словамъ Θεодорита ²⁾, поручилъ ему заботу объ объясненіи народу священнаго Писанія. Между тѣмъ эти епископы, изъ которыхъ первый пережилъ св. Петра лишь нѣсколькими мѣсяцами, не осмѣлились бы дѣйствовать противъ желанія Петра, предъ которымъ они благоговѣли ³⁾. Воспользовавшись

1) Созом. Lib. I, сар. 15 р. 425.

2) Θεодор. Lib 1. с 1, р. 523.

3) Наши акты и акты Комбефиса представляютъ дѣло иначе. По ихъ свидѣтельству, просьба клириковъ удивила св. Петра и исторгла изъ его устъ восклицаніе: „вы осмѣливаетесь просить за Арія? Аріій здѣсь, и въ будущемъ вѣкѣ отъ славы Сына Божія І. Христа, Господа нашего всегда будетъ отлученъ и пребудетъ изгнаннымъ. Просители замолкли. Видя ихъ опечаленными, св. Петръ беретъ изъ нихъ 2 старѣйшихъ пресвитеровъ, отводитъ ихъ въ сторону и говорить: вѣрите мнѣ рѣчамъ; сокрытое коварство Арія превосходитъ вслѣую неправоту и всякое несчастіе; и я отлучилъ его не по своей волѣ, а по откровенію свыше. Ибо пока я въ эту ночь возсылалъ по обычаю молитвы къ Богу, мнѣ явился какой-то отрокъ, приблизительно лѣтъ 12-ти, озарившій своимъ блескомъ всю эту компану. Онъ былъ одѣтъ въ бѣлый хитонъ, разодранный отъ шеи до ногъ, и придерживалъ разодранныя части хитона руками, чтобы прикрыть наготу свою. Я былъ страшно пораженъ этимъ видѣніемъ. На мой вопросъ о томъ, кто разодралъ на немъ одежду, отрокъ отвѣтилъ: „Аріій разодралъ одежду мою“, и добавилъ: „остерегайтесь принять его въ общеніе; завтра при-

приходомъ старѣйшихъ пресвитеровъ, св. Петръ даетъ имъ предсмертное завѣщаніе объ управленіи церковью и ведетъ съ ними продолжительную бесѣду. Въ ней вспоминаетъ онъ о всѣхъ ужасахъ гоненія и о своихъ заботахъ о церкви. Съ глубокимъ сознаніемъ исполненнаго долга, онъ говоритъ о себѣ „я не переставалъ день и ночь писать господнему стаду, порученному мнѣ, утверждая ихъ въ единствѣ Христовомъ“ ¹⁾. Высказавъ затѣмъ похвалу мученикамъ—пресвитерамъ и всѣмъ исповѣдникамъ Христа, онъ останавливается на Мелетіи. „Что мнѣ сказать вамъ о Мелетіи? Вы хорошо знаете, какія скорби причинилъ онъ мнѣ своимъ поступкомъ... Объ одномъ прошу васъ,—остерегайтесь его козней! Самъ я готовъ совершить путь, завѣщанный мнѣ господомъ моимъ, и ознаменовать служеніе, мною принятое, вѣрностью ему. Моя совѣсть спокойна, ибо я никогда не уклонялся отъ прямой своей обязанности—возвѣщать вамъ тѣ, что ввѣрено было мнѣ отъ Господа... Будьте внимательны и вы къ ввѣренному вамъ стаду, въ виду предстоящихъ опасностей церкви Христовой“. Таково было предсмертное завѣщаніе великаго отца Александрійской церкви.

Между тѣмъ рѣшеніе совѣта трибунъ приводилось въ исполненіе. Въ стѣнѣ тюрмы усердно кипѣла работа: тутъ пробивалось отверстіе, чрезъ которое предполагалась взять святаго изъ темницы. Кажется, сама природа покровительствовала коварному замыслу злоумышленниковъ. Сильный шумъ дождя и вихря заглушалъ стукъ каменьщиковъ, такъ что никто изъ

дуть къ тебѣ тѣ, которые будутъ просить тебя за него,—смотри, не соглашайся съ ними; даже болѣе того, прикажи Ахиллѣ и Александру, которые послѣ твоей смерти будутъ управлять церковью, чтобы и они ни въ какомъ случаѣ не принимали его“... Этотъ рассказъ, по нашему мнѣнію, есть чистая выдумка какаго либо позднѣйшаго писателя, антирѣанскаго направленія. Возможно ли, въ самомъ дѣлѣ, допустить, чтобы св. Ахилла и Александръ, одинаково безупречные въ ихъ жизни и ученіи, которые были преемниками одинъ послѣ другого св. Петру на каѳедрѣ Александрійской, оказывали уваженіе при назначеніи на столь важный мѣста—Арію послѣ таковой рекомендаціи о немъ ихъ святаго предшественника, когда и самъ Христосъ отказался отъ него? Свидѣтельство это неизвѣстно было св. Аванасію и св. Александру, потому что они никогда не приводятъ его противъ этого еретика, и не видно, чтобы другіе защитники единосущія пользовались этимъ для опроверженія Арія.

¹⁾ См. acta S. Petri.

охрапявшихъ двери темницы не могъ услышать стука ¹⁾). Отверстіе было готово, и воины приступили къ исполненію. Схвативши св. Петра, они привели его на то самое мѣсто, гдѣ по преданію, скончался св. Маркъ—основатель Александрійской церкви извѣстной подъ именемъ Бавкалы. Его мужество поразило даже самихъ мучителей. Готовясь воспринять страдальческій вѣнецъ, онъ обращается съ молитвою къ Богу, въ которой вспоминая труды и подвиги своихъ предшественниковъ по каедрѣ отъ Марка до Феоны, проситъ Бога сохранить вѣрнымъ и неповрежденнымъ стадо Христово, ему порученное. Но вотъ молитва окончена и св. Петръ мужественно склоняетъ свою голову подъ мечемъ спекулятора. Его тѣло, по свидѣтельству нѣкоторыхъ отцовъ ²⁾, пришедшихъ сюда раньше другихъ,—нѣсколько времени прѣбывало въ стоячемъ, какъ бы молитвенномъ, положеніи. Вѣсть о мученической кончинѣ блаженнаго епископа скоро достигла христіанъ, и толпы народа сбѣжались почтить останки мученика. Тѣло его было убрано въ епископскія одежды и погребено на кладбищѣ близъ церкви Пр. Богородицы, имъ самимъ устроенной ³⁾.

Отличительной чертой его епископскаго служенія было то глубокое смиреніе, какое проявлялъ онъ всюду и особенно при служеніи въ храмѣ. По свидѣтельству актовъ, подтвержденному Бароніемъ ⁴⁾, святой Петръ, совершая съ торжественностью таинство евхаристіи, никогда не садился на святительскомъ тронѣ, какъ требуетъ церковный обычай, а на поднож-

¹⁾ Наши акты представляютъ дѣло такъ. Трибуны, видя невозможность проникнуть въ тюрьму прямымъ путемъ, рѣшаютъ на совѣтъ употребить насиліе надъ толпою, если оно понадобится. Это рѣшеніе дошло до слуха Петра. Не желая, чтобы вмѣстѣ съ нимъ подвергались жестокой смерти и христіане, св. Петръ входитъ чрезъ слугителей въ сношеніе съ трибунами и указываетъ имъ планъ дѣйствія. По его совѣту, трибуны дѣлаютъ отверстіе въ стѣнѣ, и усажаютъ мечемъ свитителя, добровольно вышедшаго въ нимъ чрезъ отверстіе (такъ сказано въ актахъ и у Нила стр. 126). Но мы рѣшительно отрицаемъ тотъ фактъ, что св. Петръ самъ пригласилъ трибуны убить его, какъ несогласный съ его воззрѣніями, изложенными въ покаянныхъ канонахъ—о добровольно идущихъ на мученія (прав. IX).

²⁾ Объѣтомъ говорится у Баронія. См. томъ 3-й „*Annales ecclesiastici*“... г. 310 § X, стр. 472.

³⁾ Ibid, p. 473.

⁴⁾ Ibid. p. 473.

ной скамьѣ; народъ и клиръ ропталъ на это, но епископъ ласкою и убѣжденіемъ прекращалъ возникавшій ропотъ, объясняя имъ причину своего поступка благоговѣніемъ къ Тому, Кто воссѣдаетъ на этомъ престолѣ во время совершенія таинства.

Чтобы закончить біографическій очеркъ о Петрѣ, намъ остается разрѣшить еще одинъ довольно спутанный вопросъ—о времени его мученической кончины.

Церковные историки не всѣ одинаково точно обозначаютъ годъ его мученической кончины. Евсевій ¹⁾ говоритъ, что св. Петръ управлялъ церковью Александрійской цѣлыхъ 12 лѣтъ (но въ сочиненіяхъ Евсевія эти 12 полныхъ лѣтъ могли означать только немного болѣе 11 лѣтъ, такъ какъ въ другомъ мѣстѣ онъ свидѣтельствуетъ, что Петръ управлялъ церковью въ теченіе не полныхъ 3-хъ лѣтъ до гоненія и умеръ въ 9 году отъ начала его, который есть 311 отъ Пасхи). Никифоръ и Теофанъ насчитываютъ ровно 11 лѣтъ его епископства, Евтихій даже 10 л. Восточная хроника ²⁾ полагаетъ 10 лѣтъ и 333 дня пребыванія его въ епископскомъ санѣ. Въ зависимости отъ различныхъ взглядовъ на продолжительность его епископскаго служенія стоитъ и годъ его кончины. Додвелль ³⁾, основываясь на свидѣтельствѣ Евсевія, считаетъ годомъ его мученической кончины 311 годъ (25 ноября). Его поддерживаютъ Renaudot ⁴⁾ и Lequienius ⁵⁾. Майй ⁶⁾ и Георгъ ⁷⁾ полагаютъ кончину святителя въ 312 году (25 ноября). Восточная хроника ⁸⁾ свидѣтельствуетъ, что днемъ кончины св. Петра была пятница 29 числа, мѣсяца Афура (что составляетъ 25 или 26 ноября). Но „пятница“, по вычисленію Египетскихъ хронологовъ, совпала съ 29 числомъ въ 309 году,—слѣдовательно, по восточной хроникѣ, Петръ скончался въ 309 году. Балландисты ⁹⁾ утверждаютъ, что этотъ святой мученикъ могъ

1) Ист. церкви. Lib. VII, 31—32.

2) Tillemont. V т. Note X, p. 764.

3) См. Migne „Patrologia“. т. XVIII p. 449.

4) Renaudot, Hist. patr. Alex. p. 60.

5) Lequienius. or. Christ t. II, p. 397.

6) См. Migne. p. 450.

7) Routh. т. III, p. 350.

8) Tillemont. p. 765.

9) См. Tillemont. V т. Note X p. 764.

скончаться даже въ 303 или 304 году, считая 9-й годъ преслѣдованія послѣ 295 года. Балландисты склонны даже думать, вопреки исторіи, что смерть Петра послѣдовала не въ концѣ преслѣдованія.

Днемъ его кончины большинство памятниковъ о немъ считаетъ 25 ноября, какъ-то: Бэда и другіе латинскіе писатели, Усвардъ, Адонъ, древнія греческія книги, по свидѣтельству типикона св. Саввы, Майй, наконецъ, наша церковь. Римская мартирологія ¹⁾ празднуетъ память Петра 26 ноября и торжественно совершаетъ въ этотъ день службу св. Петру и пострадавшимъ съ нимъ мученикамъ. 26 ноября назначается для памяти Петра у Иеронима ²⁾, у Бутлера ³⁾ и др. Въ нѣкоторыхъ кодексахъ даже 24-е, какъ напр. въ четъ-минеѣ, найденной въ 1523 году въ Вѣнѣ ⁴⁾ р. 93. 94.

Мы считаемъ болѣе основательнымъ полагать кончину его 25 ноября 311 года. Побужденіемъ къ тому служить свидѣтельство исторіи о томъ, что св. Ахилла, преемникъ Петра, пережилъ своего предшественника лишь нѣсколькими мѣсяцами, а онъ скончался въ началѣ 312 года ⁵⁾.

Греки считаютъ св. Петра концомъ мучениковъ христіанскихъ, хотя, кажется, св. Киръ, Аѳанасій и его три сына подверглись мученію послѣ Петра (31 января 312 года). Праздникъ въ память св. Петра извѣстенъ былъ въ Александріи вскорѣ послѣ его кончины, и по свидѣтельству Созомена ⁶⁾, совершался ежегодно съ большою торжественностью ⁷⁾.

¹⁾ Ibid. article XII p. 465.

²⁾ Tillemont. V т. article XII p. 465.

³⁾ Butler „Leben der Väter“... т. XVII p. 288.

⁴⁾ Tillemont. V, Note X. p. 765.

⁵⁾ Исторіи ясно свидѣлствуютъ, что фактъ его мученической кончины произошелъ при Максиминѣ. Повидимому, этому противорѣчитъ свидѣтельство Сократа (Lib. 1. с. 5—6 р. 14), что смерть мученика случилась при Діоклетіанѣ. Но Сократъ лишь кратко касается участи св. Петра, и потому не трактуетъ въ отдѣльности о немъ, но вообще говоритъ, что святой Петръ умеръ въ гоненіе Діоклетіана, не обозначая въ точности, кѣмъ именно и въ какое время возобновилось оно. (Guerike „De schola Alexandrina, p. 83).

⁶⁾ Sozom. Lib. II. cap. 17. p. 466.

⁷⁾ Cave въ сочин. „Historia literaria“ т. 1-й пишетъ: „мнѣ вѣроятнымъ кажется, что Петръ при Діоклетіанѣ и Галеріи былъ отданъ подъ стражу, потомъ былъ освобожденъ изъ оковъ, и, наконецъ, при Максиминѣ пострадалъ“, р. 160.

Закончивъ біографическій очеркъ Петра, мы перейдемъ теперь къ разсмотрѣнію и оцѣнкѣ его научно-литературныхъ трудовъ.

II.

Общій взглядъ на литературные труды св. Петра. Подлинныя сочиненія св. Петра: а) догматико-полемическія, б) нравственно-практическія и с) сужденіе о немъ, какъ экзегетѣ. Подложныя и сомнительныя сочиненія Петра Александрійскаго. Характеристика личности св. Петра. Заключение.

Научно-литературная дѣятельность Петра Александрійскаго, судя по дошедшимъ до насъ фрагментамъ¹⁾, была довольно обширна и разнообразна. Здѣсь мы встрѣчаемъ и опыты экзегетики, и богословско-догматическія изслѣдованія и церковно-практическія разсужденія. Но прежде чѣмъ приступить къ анализу этихъ фрагментовъ, весьма умѣстно разрѣшить вопросъ, дѣйствительно-ли они принадлежатъ Петру Александрійскому, какъ это видно изъ надписанія къ нимъ, или представляютъ плодъ болѣе поздняго ума, воспользовавшагося авторитетомъ Петра для распространенія своихъ сочиненій,—иными словами—нужно рѣшить вопросъ о подлинности сочиненій, извѣстныхъ съ именемъ св. Петра. Подлинность сочиненій опредѣляется прежде всего отношеніемъ къ нимъ другихъ лицъ, особенно, близко по времени жившихъ къ автору произведеній; согласіемъ ихъ содержанія съ личнымъ характеромъ автора и съ характеромъ времени, къ которому относится ихъ написаніе.

Прилагая указанныя требованія къ сочиненіямъ, приписываемымъ св. Петру, мы находимъ возможнымъ раздѣлить эти фрагменты на два разряда: А) *подлинныя*, къ которымъ относимъ фрагменты: *Ex libro de deitate, ex homilia de adventu Salvatoris nostri, de anima et corpore, ex doctrina Petri Alexandrini, comm. in Matthaeum, S. Petri epistola ad ecclesiam*

¹⁾ Текстъ этихъ фрагментовъ мы находимъ у Мипя, Рута и Питры. Мигне приводитъ въ патрологіи: фрагменты 1) изъ книги о Божествѣ; 2) изъ проповѣди о пришествіи Спасителя нашего; 3) изъ доказательства о томъ, что душа не существуетъ тѣлу; 4) изъ ученія Петра Александрійскаго; 5) толкованіе на Маттея; 6) изъ книги о Богословіи; 7) посланіе Петра къ церкви Александрійской; 8) покаянныя правила Петра. У Рута сверхъ сего—9) трактатъ о зорѣчии и 9) *De priore de anima sermone*. У Питра, т. 3 и 4, добавленія къ трактату о Божествѣ в 10) фрагменты о воскресеніи и 11) 5 фрагментовъ Армянскихъ.

Alexandrinam, de resurrectione—и В) *сомнительные* (если не прямо подложные), къ которымъ относимъ: de Blasphemia, Пасхальную хронику и нѣкоторые мелкіе фрагменты подъ его именемъ.

А) Подлинныя сочиненія св. Петра, при всей ихъ отрывочности, можно подраздѣлить на двѣ группы ¹⁾: а) сочиненія догматико-полемическія и б) нравственно-практическія. Къ первымъ относятся: трактаты о Божествѣ, о пришествіи Спасителя, о душѣ и о будущемъ воскресеніи. Ко вторымъ: покаянныя правила, посланіе къ церкви Александрійской, и др. Подлинность догматическихъ трактатовъ несомнѣнна. Его трактаты о Богословіи цитируются Леонтіемъ Византійскимъ въ бесѣдѣ о пришествіи Мессіи ²⁾, Юстиніаномъ противъ Оригена ³⁾, Кирилломъ Александрійскимъ въ апологіяхъ ⁴⁾, и, наконецъ, въ актахъ Ефесскаго собора ⁵⁾. Изъ сочиненія о пришествіи Спасителя цитируетъ тотъ же Леонтій въ сочиненіяхъ противъ Несторія и Евтихія и монофизитовъ, и Юстиніанъ въ письмѣ противъ монофизитовъ. На него есть указаніе у Ефрема въ Кодексѣ Фотія ⁶⁾. Рѣчь его о душѣ повторяетъ Прокопій въ своемъ сочиненіи *Comm. zu Ocat...* и Леонтій приводитъ ее противъ Монофизитовъ ⁷⁾. Сочиненіе „о воскресеніи“ цитируется также во многихъ кодексахъ. Судя по характеру содержанія этихъ фрагментовъ также можно признать ихъ за подлинныя творенія Петра Александрійскаго, написанныя въ противовѣсъ Оригеновскому ученію о воскресеніи.

¹⁾ Точнѣе ихъ должно бы было подраздѣлить на три группы, присоединивъ къ указаннымъ еще третью группу—труды экзегетическіе. Но оставшійся отъ этого рода сочиненій фрагментъ: толкованіе на Маттея, настолько коротокъ, и по своему содержанію такъ близокъ къ группѣ сочиненій догматическихъ, что мы не находимъ возможнымъ выдѣлять эти сочиненія въ особую группу.

²⁾ Harnack „Geschichte der altchristlichen litteratur“ т. 1 р. 445.

³⁾ Tillemont. V t. art. XII р. 465.

⁴⁾ Т. III, р. 836.

⁵⁾ Harnack. р. 446.

⁶⁾ Ibid. р. 446. Routh. „Reliquiae sacrae“ т. 3, р. 348, говоритъ слѣдующее: „О святомъ Петрѣ вмѣстѣ со многими другими отцами такъ св. Ефремъ, патріархъ Антиохійскій говоритъ,—см. у Фотія въ библіотекѣ Cod. CCXXIX р. 805,—„признавать единеніе двухъ природъ, одну ипостась в одну личность свойственно правельному мудрованію и есть мнѣніе отцовъ.—Далѣе слѣдуетъ перечень отцовъ и между ними св. Петръ Александрійскій упоминается.

⁷⁾ Harnack. I т. р. 447.

Время происхожденія указанныхъ сочиненій съ точностью опредѣлить трудно, но съ вѣроятностію можно относить ихъ написаніе къ учительскому періоду дѣятельности св. Петра, 295—300 г.г., какъ времени наиболѣе свободному для его научныхъ занятій, когда онъ велъ открытую полемику съ усилившимся вліяніемъ оригенизма на умы ученыхъ лицъ.

Указанныя сочиненія Петра Александрійскаго не представляютъ собою какой либо цѣлостной системы христіанскаго вѣроученія, но лишь болѣе или менѣе подробныя разсужденія по тѣмъ или другимъ частнымъ вопросамъ христіанской догматики. Это явленіе объясняется тѣмъ обстоятельствомъ, что побужденія къ написанію этихъ сочиненій заключались не столько въ самомъ Петрѣ, сколько въ обстоятельствахъ того времени.

Истины христіанской религіи ко времени св. Петра сильно были поколеблены; христіанское вѣроученіе въ нѣкоторыхъ своихъ пунктахъ значительно искажено, и ложь на ряду съ истиною встрѣчались даже въ догматическихъ воззрѣніяхъ одной и той же личности. Св. Петръ, оставляя въ сторонѣ тѣ пункты христіанскаго вѣроученія, которые одинаково правильно исповѣдывались всѣми, останавливается лишь на тѣхъ догматическихъ истинахъ, которыя подвергались искаженію отъ еретиковъ, и эти только пункты раскрываетъ съ полнотою и ясностію,—догматическія сочиненія Петра есть своего рода полемика противъ современныхъ ему ересей, и должны быть названы правильнѣе догматико-полемическими сочиненіями.

Къ такимъ искаженнымъ истинамъ ко времени св. Петра относились—вопросы о лицѣ и природѣ Іисуса Христа ¹⁾, о времени происхожденія душъ человѣческихъ, и о будущемъ воскресеніи тѣлъ ²⁾.

Что же сдѣлалъ для христіанской догматики св. Петръ? Насколько успѣшно опровергъ онъ мнѣнія своихъ противниковъ, и насколько ясно и правильно изложилъ положительное христіанское ученіе по указаннымъ вопросамъ?

Рѣшить эти вопросы можно не прежде, какъ послѣ предварительнаго ознакомленія съ самыми догматическими заблужде-

1) Ересь Павла Самосатскаго.

2) Неправильное мнѣніе Оригена и его послѣдователей.

ніями еретиковъ и пріемами обличенія и изложенія св. Петра. Искаженіе истинно-христіанскаго ученія о природѣ Іисуса Христа ведетъ свое начало отъ временъ Артемона и Θεодота, и выражается особенно ярко въ ученіи Павла Самосатскаго. Артемонъ и Θεодотъ предполагали, что Христось есть простой человѣкъ, избранный быть Мессіей за то, что онъ одинъ только изъ людей исполнилъ законъ; но если въ ихъ ученіи эта мысль являлась лишь предположеніемъ, то въ ученіи Павла Самосатскаго она выразилась, какъ рѣшительное убѣжденіе. Павелъ провелъ свои возрѣнія и далѣе. „Іисусъ Христось, пишетъ онъ, былъ простой человѣкъ. Если онъ и называется Сыномъ Божиимъ, то лишь вслѣдствіе того, что въ извѣстномъ смыслѣ сдѣлался такимъ подъ вліяніемъ Божественнаго Логоса, который обиталъ въ немъ, но безо всякаго личнаго единенія; его рожденіе означаетъ лишь выступленіе на проповѣдь“¹⁾.

Безусловное отрицаніе въ Іисусѣ Христѣ Божественной природы—вотъ сущность этихъ заблужденій. Святому Петру предстояло двѣ задачи: доказать, съ одной стороны, Божество Іисуса Христа, и съ другой—выразить истинно-христіанское ученіе о двухъ полныхъ природахъ въ Немъ—Божеской и человѣческой. Обѣ эти задачи были успѣшно выполнены имъ въ трактатахъ „о Божествѣ“ и „о пришествіи Спасителя нашего“. „Поелику благодать и истина Іисусомъ Христомъ бысть (Іоанна гл. I ст. 17)., посему мы спасены благодатью, и сіе не отъ насъ, Божій даръ, не отъ дѣлъ, да никто же похвалится“ (Ефес. 2, 8—9 ст.), такъ начинается его первый трактатъ²⁾. Указавъ въ этихъ словахъ, что наше спасеніе совершилось исключительно по благодати Божіей, а не по нашимъ заслугамъ, что искупителемъ нашимъ былъ Христось (этого, впрочемъ, не отрицали и еретики), св. Петръ останавливается далѣе на лицѣ Христа—Искупителя. Онъ ясно учитъ, что Христось былъ Богъ отъ вѣчности, и что воспринятая имъ человѣческая природа не лишила Его Божественныхъ свойствъ, „Слово Божіе, т е . Іисусъ Христось, говоритъ онъ, облекшись въ плоть

¹⁾ Не имѣя подъ руками подлинныхъ сочиненій Павла Самосатскаго, приводимъ его въ изложеніи Робертсона, стр. 121.

²⁾ Migne XVIII, p. 509.

(Ин. 1, 14 ст.) по волѣ Божіей, и сдѣлавшись подобнымъ намъ человѣкомъ (Фил. 2; 7 ст.), не было лишено Божественности“¹⁾, отсюда ясно слѣдуетъ, что Христосъ былъ Богомъ какъ до воплощенія, такъ и послѣ него! Для чего же въ извѣстный моментъ онъ принимаетъ на себя человѣческую природу и является на землѣ человѣкомъ? „Не для того, чтобы отказаться совершенно отъ своего могущества или славы, онъ, будучи Богомъ, обнищаль (2 Кор. VIII, 9), но для того, чтобы принять смерть за насъ грѣшныхъ, праведнику за неправедники, да приведетъ ны Богови“ (2 Кор. 3, 18). Далѣе, онъ въ доказательство Божества І. Христа приводитъ прямые свидѣтельства Слова Божія о томъ. „Евангелистъ истину вѣщаетъ, говоря: слово плоть бысть, и вселился въ ны (Ин. 1, 14 ст.) т. е. тогда, когда Ангель привѣтствовалъ Дѣву, говоря: „радуйся, благодатная, Господь съ тобою“ (Л. 1. 28), ибо слышанное отъ Гавріила: Господь съ тобою—сказано вмѣсто—„Богъ—Слово съ тобою“. Оно означаетъ зачатіе Слова Божія во чревѣ Дѣвы и вочеловѣченіе, какъ написано: „Духъ св. налетѣтъ на тя, и сила Вышняго осѣнитъ тя, тѣмъ же и раждаемое Свято—наречется Сынъ Божій (Л. 1. 35)²⁾. Но естественно можетъ возникнуть недоразумѣніе, возможно-ли рожденіе Бога отъ человѣка; не естественно-ли, напротивъ, думать, что всякое существо рождается отъ такого же существа? Какъ бы предвидя это возраженіе, св. Петръ говоритъ: „Естественно, что отъ плоти рождается,—плоть есть“; но въ рожденіи Христа произошло нарушеніе обычныхъ естественныхъ законовъ. „Марія во плоти родила Господа нашего І. Христа, который истинно одинъ и тотъ-же—Богъ и человѣкъ“³⁾. Все это произошло по всемогуществу Творца. „Итакъ, Божіе Слово, при отсутствіи мужа по волѣ всемогущаго Бога, дѣлается во чревѣ матери плотью. Ибо сила Божія, съ наитіемъ св. Духа, осѣвила Дѣву“⁴⁾. Посему, такъ какъ родился отъ нея Еммануиль, то св. Дѣва содѣлалась Богородительницею“⁵⁾. Уже и въ этомъ трактатѣ

1) Ibid. p. 510.

2) Ibid. p. 510.

3) Pitra t. IV p. 425.

4) Migne. XVIII. p. 510.

5) Pitra IV p. 426.

ясно выражено ученіе христіанское о двухъ природахъ І. Христа; но еще яснѣе раскрывается оно въ отрывкѣ изъ его проповѣди „о пришествіи Спасителя“. Остававливаясь на словахъ Христа, сказанныхъ въ отвѣтъ на предательскій поцѣлуй Іуды „дѣлованіемъ ли предаешь Сына Божія“ (Л. XII, 48), св. Петръ замѣчаетъ: „Это и сему подобное, и всѣ знаменія, имъ сотворенныя, и силы (чудеса) показываютъ, что онъ Богъ, сдѣлавшійся человѣкомъ; явствуетъ то и другое; именно,—что онъ былъ Богъ по природѣ, и что сталъ человѣкомъ по природѣ“¹⁾.

Итакъ, мы видимъ, что догматъ о двухъ природахъ І. Христа—въ ученіи Петра Александрійскаго нашелъ для себя довольно подробное раскрытіе. Св. Петра не безъ основанія можно считать въ числѣ отцовъ, которые прежде Никейскаго собора дали свидѣтельство въ своихъ сочиненіяхъ о Божествѣ Христа. Онъ ясно выразилъ истину, что Слово сдѣлалось человѣкомъ, не переставая быть Богомъ²⁾.

Вопросъ о времени происхожденія душъ человѣческихъ и о цѣли ихъ соединенія съ тѣломъ былъ затронутъ въ началѣ 3 вѣка Оригеномъ. Неправильное рѣшеніе его у Оригена стояло въ зависимости отъ недостатковъ всей догматической системы Оригена. Въ своей системѣ Оригенъ является скорѣе философомъ, пытающимся объяснить основные вопросы человѣческаго духа—о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ путемъ метафизическихъ изслѣдованій, чѣмъ христіанскимъ Богословомъ, видящимъ въ священномъ Писаніи выраженіе полной истины, и потому рѣшающимъ всѣ указаные вопросы на основаніи самого же св. Писанія. Отъ этого произошли всѣ ошибки Оригена. Оставаясь вѣрнымъ церковному ученію въ основныхъ своихъ положеніяхъ о Богѣ, І. Христѣ, о твореніи міра и промышленности о немъ, о таинствѣ воплощенія и искупленія, въ развитіи этихъ положеній Оригенъ является послѣдователемъ философіи языческой, допуская, въ своей системѣ взгляды Платона, Филона и гностиковъ³⁾. Мы не будемъ излагать ученія

¹⁾ Migne 18 т. р. 512.

²⁾ Ceillier „Histoire generale“ р. 60 § 12. т. 3.

³⁾ Дмитревскаго стр. 128—9.

Оригена о твореніи міра, но лишь вкратцѣ изложимъ его теорію предсуществованія душъ. „Должно признать, рассуждаетъ Оригенъ ¹⁾, что въ самомъ началѣ Богъ создалъ опредѣленное число духовъ. Настоящій міръ всегда былъ, есть и будетъ яичѣмъ инымъ, какъ только постоянною метаморфозою изначальныхъ духовъ, которые, разъ народившись въ полномъ своемъ составѣ, никогда ни уменьшаются, ни приращаются въ своемъ количествѣ и составѣ. Духи эти суть существа, ограниченныя вещественной, тѣлесной оболочкой. По данной имъ свободѣ, одни изъ нихъ пали въ самомъ началѣ, другіе устояли въ добрѣ. Устоявшіе въ добрѣ духи—суть высшія существа; а падшіе духи ниспали въ грубыя тѣла человѣческія *для очищенія въ нихъ*“.

Двѣ крайнихъ ошибки представляетъ эта теорія Оригена: во 1) что душа создана раньше тѣла, и во 2) что тѣло есть темница, куда посылается душа съ цѣлью очищенія, душа уже согрѣшившая.

Прокопій ²⁾ въ своихъ сочиненіяхъ упоминаетъ о двухъ книгахъ „о душѣ“, составленныхъ св. Петромъ въ опроверженіе взглядовъ Оригена, но до насъ дошелъ лишь краткій отрывокъ изъ этихъ рѣчей подъ титломъ: „de anima et corpore“ ³⁾. Но и въ немъ мы находимъ достаточно ясное опроверженіе указанныхъ недостатковъ теоріи Оригена. „Приведши Апостольскія доказательства, относящіяся къ Божеству и человѣчеству второго съ небеси человѣка, пишетъ онъ здѣсь, мы сочли за нужное и относящееся къ первому человѣку изъ праха земного изложить съ тою цѣлью, чтобы показать, что внутренній и внѣшній человѣкъ творился въ одно и то же время, хотя иногда и говорится о томъ и другомъ отдѣльно (называется то внутренній человѣкъ, то внѣшній человѣкъ)“. Въ приведенныхъ словахъ, правда, нѣтъ прямого указанія на поводъ къ написанію этого сочиненія, но изъ цѣли, ясно указанной здѣсь, видно, что такимъ побужденіемъ служило неправильное мнѣніе о одновременности происхожденія тѣла и души. Самый актъ творенія человѣка Богомъ, какъ онъ описанъ у Бытописателя,

¹⁾ См. Малеванскаго: „Догм. сист. Оригена“, стр. 530.

²⁾ Harnack, p. 448.

³⁾ Migne. 18 t. p. 519.

даетъ, по свидѣтельству Петра, основаніе къ такому заключенію. „Ибо если, по спасительному слову, Тотъ, Кто сотворилъ внѣшнее, Самъ сотворилъ и внутреннее, то, конечно, однимъ и тѣмъ же дѣйствіемъ (т. е. всесильнымъ своимъ повелѣніемъ), и въ одно и то же время, въ тотъ же самый день, очевидно, въ который Богъ сказалъ: „сотворимъ челоуѣка по образу нашему и по подобію“ (Быт. 1. 26 ст.). Отсюда ясно, что челоуѣкъ образованъ не изъ соединенія тѣла съ чѣмъ то прежде бывшимъ, или взятымъ изъ другого мѣста, но созданнымъ въ то же время“ ¹⁾. „Въ самомъ дѣлѣ, если остальныхъ живыхъ существъ земля произвела, по повелѣнію, одушевленными, то тѣмъ болѣе взятый Богомъ прахъ отъ земли имѣлъ силу одушевляющую по волѣ и дѣйствію Творца“ ²⁾—съ другой стороны, „если бы было лишь соединеніе, то для чего сказано, что челоуѣкъ сотворенъ?“ ³⁾. Разрѣшивъ, такимъ образомъ, вопросъ о времени происхожденія душъ, св. Петръ далѣе рѣшительно отвергаетъ мысль о томъ, что души могли согрѣшнить еще до соединенія съ тѣломъ, и указываетъ источники этого заблужденія. „Нельзя допустить, говоритъ онъ, что души согрѣшили на небѣ прежде соединенія съ тѣломъ. Это ученіе принадлежитъ философіи греческой и чуждо тѣмъ, которые желаютъ о Христѣ жить благочестиво“ ⁴⁾.

Наковецъ, послѣдній вопросъ изъ области догматики, который находитъ свое раскрытіе въ сочиненіяхъ Петра Александрийскаго, есть вопросъ о будущемъ воскресеніи тѣлъ. Св. Церковь издревле вѣровала въ тождество тѣлъ, которыя мы имѣемъ получить въ воскресеніи, съ тѣми, какія мы носимъ теперь ⁵⁾. Но изъ тѣхъ началъ, которымъ слѣдовала доселѣ система Оригена, вовсе не слѣдуетъ необходимость ни воскресенія тѣлъ вообще, ни тѣмъ болѣе воскресенія тѣлъ, совершенно тождественныхъ съ нынѣшними тѣлами. Въ самомъ дѣлѣ, если первоначальными тѣлами всѣхъ вообще духовъ были тѣла, совершенно непохожія на наши, тѣла тончайшія, духовныя, нынѣшнія же суть только случайныя, временныя за грѣхъ, то

¹⁾ Migne 18 т. 520 стр.

²⁾ Ibid.

³⁾ Routh, т. 3 р. 347.

⁴⁾ Ibid.

⁵⁾ Мазеванскаго. Стр. 498.

понятно, что при возвращеніи души въ первобытное состояніе, если душа и должна быть облечена тѣломъ, то не тѣмъ, какое носить теперь ¹⁾. „Только христіане, слѣпо слѣдующіе въ толкованіи священнаго Писанія правиламъ іудейскаго буквализма, могутъ утверждать, говоритъ Оригенъ, что въ воскресеніи мы получимъ совершенно похожія на настоящія тѣла не только своимъ видомъ, но и своими отправлениями, вопреки ясному ученію Писанія, которое учитъ, что плоть и кровь царствія Божія не наследуютъ, и что вмѣсто тѣла душевнаго подобаешь намъ облещись въ тѣло духовное“ ²⁾ (I Кор. XV. 50. 44). И дѣйствительно, Оригенъ въ одномъ мѣстѣ ³⁾ даетъ понять, что душа и послѣ разученія съ тѣломъ при себѣ собственно сохраняетъ живой зачатокъ будущаго тѣла, и что душа собственно своею жизнедѣятельною силою, по повелѣнію Божію, оживотворитъ этотъ зачатокъ и образуетъ изъ него свое новое тѣло ⁴⁾.

Изложенное ученіе о воскресеніи было ученіемъ одного лица—Оригена, но вліяніе Оригена на общество было такъ велико, что его заблужденія раздѣлялись многими.

Опроверженіемъ этого заблужденія и раскрытіемъ древняго ученія церкви о воскресеніи и является прекрасный трактатъ Петра Александрійскаго „о воскресеніи“ ⁵⁾, дошедшій до насъ въ восьми (8) отрывкахъ. Въ этомъ своемъ сочиненіи св. Петръ останавливается предварительно на выясненіи понятія о домостроительствѣ нашего спасенія, и изъ него затѣмъ выводитъ истину нашего будущаго воскресенія. Первое, въ чемъ выразилось домостроительство нашего спасенія, есть воплощеніе Бога—Слова и сверхъестественное рожденіе Его отъ Св. Дѣвы Маріи, но воздѣйствію Св. Духа,—для спасенія рода человѣческаго. Не перечисляя подробно элементовъ, входящихъ въ понятіе Божественнаго домостроительства, св. Петръ замѣчаетъ только: „домостроительствомъ называютъ и промысленіе Божіе о человѣкѣ, созданномъ Имъ отъ земли“ ⁶⁾. Такая за-

¹⁾ Такъ учить Оригенъ, по свидѣт. Іеронима.

²⁾ Малеванскаго, р. 500.

³⁾ Ibid. стр. 502.

⁴⁾ Contra Cels. Lib. VIII п. 32.

⁵⁾ См. Pitra „Analecta sacra“ т. IV р. 429.

⁶⁾ Ibid., подъ литерой В.

ботливость Творца о человѣкѣ свидѣтельствуешь о томъ, что человѣкъ есть существо особенное, отличное отъ всѣхъ прочихъ тварей, что его существованіе не оканчивается со смертію. „Итакъ, пишетъ св. Петръ, хотя отходитъ душа отъ тѣла, при разлученіи съ нимъ, однако, поелику мы представляемъ собою художество и дѣло художника, то можемъ воскреснуть отъ мертвыхъ, какъ сказано о воскресеніи: „подобаетъ бо смертному сему облещися въ безсмертіе, чтобы единую съ душою тѣло восприняло награду, коей оно по истинѣ достойно“¹⁾.

Далѣе рисуется самый образъ нашего воскресенія, имѣющаго совершиться по образу воскресенія Христова. „Не иначе будетъ совершаться воскресеніе наше. чѣмъ воскресеніе Того, Который былъ первенецъ мертвыхъ, поелику намъ открыто, что мы „подобны ему будемъ“ (I Ин. 3. 2), и увидимъ Его, какъ Онъ есть“. На такое наше сходство съ первенцемъ изъ мертвыхъ указано было въ началѣ при твореніи человѣка, когда Богъ сказалъ: „сотворимъ человѣка по образу и подобію нашему (Быт. 1. 26).—Справедливо къ этимъ словамъ можетъ быть прибавлено и слѣдующее: „по подобію начатка“ (умершихъ), ибо мы учимъ, что начатокъ умершихъ Христосъ. Итакъ, вѣровавшіе во Христа будутъ съ нимъ воскрешены предъ Его вторымъ пришествіемъ²⁾.

До сихъ поръ св. Петръ доказывалъ непреложность истины воскресенія изъ мертвыхъ; далѣе онъ переходитъ къ доказательству той мысли, что воскресшія тѣла будутъ не новыя, чуждыя намъ, но наши настоящія тѣла. Мысль эта вытекаетъ прежде всего изъ сходства нашего воскресенія съ воскресеніемъ Христа. „Такъ какъ мертвые воскреснутъ по подобію Того, Кто явился начаткомъ умершихъ, то очевидно и эти тѣла, которыя были въ могилахъ, воскреснутъ съ своими членами (совершенными), точно такимъ же образомъ, какъ и Христосъ воскресъ изъ гробницы (съ своимъ тѣломъ). А что Онъ воскресъ съ своимъ прежде бывшимъ тѣломъ, это слѣдуетъ изъ того, что, когда онъ показывался ученикамъ Своимъ, желая показать, что душа его въ тѣлѣ, то говорилъ: „осяжите и ви-

¹⁾ Ibid.

²⁾ Ibid. lit. C.

дите, яко духъ плоти и костей не имать, яко же мене видите имуща“. Томъ же особо сказалъ: „вложи персть твой сюда и посмотри руки моя, и подай руку твою и вложи въ бокъ мой, и не будь невѣренъ, но вѣренъ“¹⁾).

Въ дальнѣйшемъ отрывкѣ приводится въ доказательство той же мысли сужденіе Апостола о воскресеніи. „Невѣрующимъ въ воскресеніе мы приводимъ на память мѣсто изъ книги Дѣяній Апостольскихъ, гдѣ Апостоль Павель представляется въ бесѣдѣ говорящимъ о воскресеніи: „Какъ я сужусь Вами, невѣрующими, что Богъ возставитъ мертвыхъ, поелику весьма пространно Божественныя Писанія свидѣтельствуютъ, что эти самыя тѣла, которыя землѣ предаются, воскреснутъ поспѣшнѣе сѣмени“²⁾. Опровергнувъ основныя заблужденія Оригена въ вопросѣ о воскресеніи, св. Петръ обращается далѣе къ разбору частныхъ доказательствъ Оригена. Оригенъ въ подтвержденіе своего мнѣнія о разнородности тѣлъ настоящаго и будущаго ссылается, между прочимъ, на свидѣтельства Писанія „плоть и кровь царствія Божія наслѣдiti не могутъ“ и еще: „подобаетъ бо намъ облещись вмѣсто тѣла душевнаго въ тѣло духовное“, толкуя эти слова примѣнительно къ своей системѣ. Кажется, что эти слова, какъ нельзя лучше, подтверждаютъ истину словъ Оригена. Въ самомъ дѣлѣ, наше настоящее тѣло есть ничто иное, какъ плоть и кровь, а если само Слово Божіе свидѣтельствуетъ прямо, что плоть и кровь не могутъ наслѣдовать жизни вѣчной, то не слѣдуетъ-ли, что тѣло наше въ загробной жизни должно быть совершенно другимъ по своему составу, чѣмъ наше настоящее, духовнымъ вмѣсто душевнаго?

Св. Петръ Александрійскій съ особенною подробностью останавливается сначала на первомъ изъ этихъ текстовъ и указываетъ правильное пониманіе его. „Если кого-либо изъ невѣрующихъ, пишетъ онъ, смущаетъ и сіе изрѣченіе Апостола: „Сіе же глаголю, братіе, яко плоть и кровь царствія Божія наслѣдiti не могутъ“, то со тщаніемъ должны разумѣть, что Апостоль не сказалъ: „не могутъ воскреснуть“, но „не могутъ наслѣдовать“. А не могутъ наслѣдовать по двумъ при-

1) Ibid, lit. C.

2) Ibid, lit. D.

чинамъ, изъ которыхъ каждая въ отдѣльности ведетъ за собою это слѣдствіе; причина первая есть поврежденность человеческого организма, вторая—неправыя дѣла, которыя совершаетъ человекъ, какъ говоритъ Писаніе, прибавляя (къ сказанному выше) „ниже тлѣніе нетлѣнія наследуется“ (1 кор. XV, 8 ст.). Это послѣднее замѣчаніе означаетъ двоякое: во 1) что, если сія тлѣнная плоть сперва не взыщетъ нетлѣнія, то не будетъ имѣть возможности наследовать царствіе Божіе, и во 2) что плоть, не имѣющая силы долго взыскать нетлѣнія (неповрежденности), вслѣдствіе долгаго преобладанія въ ней поврежденія отъ мерзкихъ дѣлъ, не можетъ никогда наследовать царствія Божія, потому что повреждается своими дѣлами. Отсюда и Павелъ говоритъ: „если кто осквернитъ храмъ Божій, погубитъ того Богъ“¹⁾.

Въ ученіи Оригена ясно проводилась мысль, что измѣненіе будетъ состоять въ совершенной перемѣнѣ тѣлъ старыхъ на какія-то новыя, имѣющія развиться изъ какого то зачатка, присущаго душѣ послѣ разлученія ея съ тѣломъ²⁾. Соглашаясь съ мнѣніемъ Оригена объ измѣненіи нашихъ тѣлъ, св. Петръ раскрываетъ далѣе, что измѣненіе будетъ состоять въ реформированіи нашихъ настоящихъ тѣлъ, а не въ принятіи новыхъ. „По истинѣ написано, говоритъ онъ, „мы измѣнимся“, что означаетъ не что иное, какъ то, что исполненные славы и чести мы сдѣлаемся такъ крѣпки и сильны, что тѣло будетъ въ состояніи выдержать эфирный блескъ (сіяніе), поелику каждый привлекается къ безсмертію и нетлѣнію“³⁾. Измѣненіе тѣлъ будетъ простирается какъ на живыхъ, такъ и на умершихъ. „Вострубитъ труба, говоритъ Писаніе, и мертвые встанутъ нетлѣнны, и мы измѣнимся“, что означаетъ одно и то же, именно, что какъ измѣнятся воскресшіе, одѣвши въ нетлѣніе, такъ и тѣ, которые останутся живы, измѣнятся и будутъ нетлѣнны⁴⁾.

Выяснивъ правильное пониманіе текстовъ, неправильно толкуемыхъ Оригеномъ, Петръ дѣлаетъ теперь общій выводъ изъ своихъ разсужденій. Изъ всего этого (вышесказаннаго) узнаетъ—

1) Ibid. lit. E.

2) См. выше, стр. 356.

3) Pitra IV t. litt. G.

4) Ibid.

ся, что нами не должны быть восприняты иныя тѣла, вмѣсто нашихъ тѣлъ, но наши, которыя сложены были въ могилахъ. У тѣхъ же, которые пребудутъ живы, останутся свои тѣла, почему можемъ мы говорить съ присовокупленіемъ: „надлежитъ тлѣнію сему обещись въ нетлѣніе и смертному сему обещись въ безсмертіе“. Итакъ, когда все это совершенно исполнится, тогда можно будетъ сказать: „гдѣ, смерть, твоя побѣда, гдѣ твое жало“?

Затѣмъ слѣдуетъ рядъ доказательствъ того положенія, что понятіе „измѣненія“ не указываетъ на принятіе новыхъ тѣлъ, а свидѣтельствуетъ лишь о перемѣнѣ въ прежде бывшихъ тѣлахъ. Первое изъ этихъ доказательствъ берется изъ исторіи преображенія и воскресенія Иисуса Христа, второе изъ исторіи самаго творенія человѣка. „Ясно, что Господь и Спаситель нашъ Иисусъ Христосъ измѣнился, когда преобразился на горѣ, куда взошелъ съ учениками, и однако не принялъ иного тѣла вмѣсто своего, но удержалъ то, которое воспринялъ отъ крови Давида. „И просіяло, какъ говоритъ Матеей, лице Его, какъ солнце, и одежда Его сдѣлалась бѣла, какъ свѣтъ“ ¹⁾.

И подлинно, не только въ это время, но и послѣ воскресенія Онъ явился измѣнившимся, и потому ученики, считая Его за призракъ, не узнали Его. Слѣдовательно, подобнымъ образомъ и наши тѣла измѣнятся облаченіемъ, по слову Апостола, не въ душевное тѣло, но въ тѣло духовное“. Остановливаясь, между прочимъ, на понятіи „измѣненія“, св. Петръ указываетъ, въ какомъ смыслѣ употребляется это слово у Апостола Павла. „Измѣненіемъ у блаженнаго Павла *обыкновенно* называется то, что по просту есть различіе (разновидность). Я говорю: „*по обыкновенію*“, т. е. по часто встрѣчающемуся способу выраженія рѣчи. Измѣненіе же въ собственномъ смыслѣ указываетъ на понятіе совершенно иного рода, какъ это видно въ фигурахъ, параболахъ и проч., и какъ это встрѣчается въ Писаніи, особенно въ Пятокнижїи, гдѣ говорится: „первороденнаго отъ осла замѣни овцою, но не замѣни доброе злымъ (Исходь)“ ²⁾.

¹⁾ Ibid. G.

²⁾ Ibid.

Второе доказательство заимствуется, какъ мы сказали, изъ исторіи самаго процесса творенія человѣка и изъ видѣнія пр. Іезекіиля (37 глава). „Вдунуль (Богъ) въ лице его дыханіе жизни, и сталъ человѣкъ... (Быт. 2. 7 ст.). И снова (Іезекиль) „дамъ на васъ (кости) жилы и сдѣлаю, что поростеть по васъ плоть, и поверхъ покрою васъ кожею“... Слѣдовательно, въ послѣдовательномъ порядкѣ творенія тѣло человѣка сотворено было прежде. И далѣе написано: „дамъ духъ Мой въ васъ, чтобы показать, что по благодати Св. Духа тѣла праведныхъ должны быть освящены безсмертіемъ, нетлѣніемъ, славою и сіяніемъ свѣтлѣйшимъ. Отсюда ясно, что воскресеніе не состоитъ въ измѣненіи сущности, но въ полученіи одѣянія славы,—каковымъ, по отгнаніи смерти и тлѣнія, вводится крѣпость вѣчная, вмѣстѣ съ славнымъ общеніемъ Божественной сущности. Слѣдовательно, одно и то же тѣло, которое посѣяно въ тлѣніи и которое возстанетъ въ нетлѣніи. „Что же истлѣваетъ и въ могилу идетъ, говоритъ Павелъ въ рѣчи о надеждѣ воскресенія, возстанетъ въ нетлѣніи, сѣется въ уничиженіи, востаетъ въ славѣ, сѣется въ немощи, востаетъ въ силѣ, сѣется тѣло душевное, востаетъ тѣло духовное“¹⁾.

Въ заключеніи своей рѣчи о воскресеніи святой Петръ приводитъ еще одно подтвержденіе, которое принято въ логикахъ называть „приведеніе „ad absurdum“,—именно, онъ старается доказать нелѣпость мысли противоположной защищаемому имъ мнѣнію. „Если не тѣло, которое было посѣяно, возставало-бы, говоритъ Петръ, но иное вмѣсто него, такъ какъ бы другое тѣло давалось душѣ, то что-же было бы чудеснаго въ воскресеніи? Какъ можетъ называться воскресеніемъ въ собственномъ смыслѣ то, которое не поднимаетъ упавшаго, не созидаетъ того, что разрушилось, и не обновляетъ того, что обветшало“²⁾.

Ученіе о воскресеніи тѣлъ настоящихъ излагается Петромъ и въ отрывкѣ изъ его трактата: „Душа не существуетъ ранѣе тѣла и не согрѣшила прежде соединенія съ нимъ“³⁾. Вотъ этотъ отрывокъ. „Истинно, что Іисусъ Христосъ сказалъ, и не бойтесь тѣхъ, которые убиваютъ тѣло, души же не могутъ убить, но

¹⁾ Ibid. lit. H.

²⁾ Ibid. p. 428.

³⁾ Ibid. p. 429.

лучше бойтесь того, кто можетъ и душу и тѣло погубить въ теиѣ огненной. Отсюда ясно, что тѣло, которое убивается людьми, оно самое и воскресаетъ, соединившись вновь съ душою, дабы получить воздаяніе за то, что совершило въ этой жизни“. Таково догматическое ученіе св. Петра о будущемъ воскресеніи тѣлъ,—ученіе издревле сохраняемое и проповѣдуемое Св. церковьюю.

Разсмотрѣвъ догматико-полемическія сочиненія Петра, мы снова возвращаемся къ поставленному выше вопросу: „что сдѣлалъ св. Петръ для Христіанской догматики?“.

Заслуга его, скажемъ кратко, состоитъ въ основательномъ опроверженіи заблужденій Павла Самосатскаго и Оригена, и въ ясномъ, положительномъ раскрытіи нѣкоторыхъ пунктовъ христіанскаго вѣроученія, какъ-то: 1) ученія о двухъ природахъ и одной Упостаси въ лицѣ Іисуса Христа, 2) ученія о происхожденіи души вмѣстѣ съ тѣломъ и объ источникѣ грѣха и 3) ученія о будущемъ воскресеніи нашихъ настоящихъ тѣлъ. Нельзя не сознаться въ томъ, что положительное ученіе Петра Александрійскаго о времени происхожденія душъ составляетъ менѣе выясненный пунктъ въ сравненіи съ другими пунктами, выясненными имъ. Онъ ясно учитъ, что душа творится вмѣстѣ съ тѣломъ, но оставляетъ невыясненнымъ то, въ какой мѣрѣ проявляется въ происхожденіи души участіе Творца и въ какой мѣрѣ участіе самого человѣка. Впрочемъ, этого нельзя ставить въ вину св. Отцу, такъ какъ вопросъ этотъ, очень трудный для рѣшенія, не былъ затронутъ въ его время. Все же, за рѣшеніе чего онъ брался въ области догматики, изслѣдовано имъ ясно, основательно, опредѣленно и согласно съ древнимъ ученіемъ Церкви. Этимъ, безъ сомнѣнія, объясняется то глубокое уваженіе, какое питали къ этимъ его сочиненіямъ послѣдующіе отцы и учителя церкви, и вселенскіе соборы, приводившіе выдержки изъ этихъ сочиненій въ опроверженіе ересей Арія, Несторія, Евтихія и монофизитовъ. Послѣдней своей заслуги, т. е. пользу, какую оказывалъ онъ своими сочиненіями христіанской догматикѣ, не могъ сознавать св. Петръ, такъ какъ она выяснилась лишь спустя долгое время послѣ его смерти. Обличая современныя ему ереси, св. Петръ

не могъ думать, что значеніе его трудовъ не ограничится этимъ, и они найдутъ себѣ примѣненіе и должную оцѣнку въ будущемъ. А между тѣмъ это было естественно, потому что послѣдующія ереси возникали въ большинствѣ случаевъ на почвѣ старыхъ ересей. Арій (IV вѣка), видѣвшій въ лицѣ Христа обычнаго человѣка, въ сущности повторялъ давнія сужденія Артемона, Θεодота и, главнымъ образомъ, Павла Самосатскаго,—сужденія, уже изобличенныя св. Петромъ. Позднѣе Аріанства возникаетъ въ церкви ересь Несторія, отрицавшаго соединеніе двухъ природъ во Христѣ и утверждавшаго, между прочимъ, что Пр. Дѣва Марія, какъ родившая человѣка—Христа, должна быть названа человѣкородицею или христородицею,—а эти мысли находили обличеніе уже въ писаніяхъ Петра, ясно учившаго о двухъ природахъ и одной Упостаси Христа, и объяснявшаго правильность наименованія св. Дѣвы Богородительницею и т. п.

Сергій Чистосердовъ.

(Окончаніе будетъ).

Голосъ пастырей русской церкви о крѣпостной зависимости въ эпоху Императрицы Екатерины II-й.

Императрица Екатерина II въ то время, когда она была еще супругой наследника русскаго престола и не имѣла вліянія на государственныя дѣла по отношенію къ крѣпостному праву, выражала ту мысль, что „противно христіанской вѣрѣ и справедливости дѣлать невольниками людей, они всѣ рождаются свободными; оно (крѣпостное право) убиваетъ промышленность, искусство и науки“ ¹⁾. Не смотря на такое убѣжденіе, Екатерина II, обязанная своимъ неожиданнымъ вступленіемъ на русскій престолъ партіи русскихъ аристократовъ, владѣвшихъ многочисленными крѣпостными крестьянами и дворовыми людьми, не только не освободила послѣднихъ отъ рабства, но въ значительной степени способствовала усиленію его, дозволивъ покупать и продавать крестьянъ дворянамъ и раздавъ въ награду за государственную службу помѣщикамъ и чиновникамъ огромное количество земель русской территоріи, населенной крѣпостными. Только частые бунты крестьянъ противъ помѣщиковъ и особенно присоединеніе ихъ, при обѣщаніи свободы отъ крѣпостной зависимости, къ бунту Пугачева, побуждали императрицу удерживать помѣщиковъ отъ принятія крутыхъ мѣръ, ракомендованныхъ ей сенатомъ, противъ бунтующихъ крестьянъ ²⁾.

Освободившись по указу Петра III отъ 18 февраля 1762 года отъ обязательной военной службы, дворяне въ большинствѣ случаевъ осѣли навсегда въ своихъ помѣстьяхъ и сами непосредственно стали слѣдить за жизнію и трудомъ своихъ крѣпо-

¹⁾ Русская Стар. 1896 г., Ноябрь, стр. 246.

²⁾ Ibid. стр. 255.

стныхъ, усиливъ тѣмъ тягость ихъ рабства. Крѣпостные въ глазахъ помѣщика были „подлымъ народомъ“, не имѣющимъ почти ничего общаго съ нимъ ни по своему рожденію, ни по своимъ правамъ на жизнь,—черной костью. Крестьянинъ въ глазахъ помѣщика былъ вещью, которой послѣдній могъ распорядиться, какъ только ему угодно. И самъ крестьянинъ, и его семья, и его имущество всецѣло принадлежали помѣщику. „Въ силу власти, дарованной помѣщику законами, говоритъ иностранецъ Уильямъ Коксъ, посѣтившій Россію въ царствованіе императрицы Екатерины II-й, онъ можетъ судить своихъ крѣпостныхъ или подвергнуть ихъ какому угодно наказанію, кромѣ кнута; можетъ высѣчь, запереть въ тюрьму, отправить въ исправительный домъ или сослать въ Сибирь... Правда, помѣщикъ не властенъ надъ жизнію своего крѣпостного..., но если послѣдній умретъ отъ розогъ, кто же осмѣлится привлечь помѣщика къ суду, особливо, если онъ человекъ вліятельный?... Какъ часто подобныя варварства должны оставаться невѣдомы двору и проходить безнаказанно“ („Россія сто лѣтъ тому назадъ 1778 года. Путешествіе Уильяма Кокса“ ¹⁾). Картина рабства, нарисованная Уильямомъ Коксомъ, совершенно соответствовала дѣйствительности. Крѣпостные обою пола, по изображенію современника Екатерины II, даровитаго дворянина Болотова, управлявшаго обширными имѣніями въ центральной Россіи, были безправными существами и служили только къ удовлетворенію нуждъ и прихотей помѣщиковъ. Они должны были всю свою жизнь работать на помѣщика, прислуживать безпрекословно ему и всей его семьѣ. Помѣщикъ имѣлъ право продать или переселить всю семью, или отдѣльныхъ ея членовъ, куда только ему угодно, безъ всякаго согласія не то продаваемыхъ лицъ. Даже въ личныхъ, семейныхъ своихъ дѣлахъ крѣпостные не принадлежали самимъ себѣ. Крѣпостной, напри- мѣръ, не могъ женить сына по своему выбору и выдать своей дочери, за кого ей было угодно: невѣсту его сыну и мужа его дочери давалъ ему его баринъ, какъ только ему заблагоразсудится ²⁾. Крестьянскихъ дѣвушекъ помѣщички

¹⁾ Русская Стар. 1877 года, май, стр. 45.

²⁾ Записки Андрея Тимофеевича Болотова. Слб. 1870 г. т III, стр. 1121; т. IV, стр. 384, 839, 1035; т. II, стр. 689.

иногда цѣлыми толпами выводили на армарки для продажи не только русскимъ, но и армянамъ, туркамъ и тому под.; случалось, что обмѣнивали ихъ даже на собакъ ¹⁾. Помѣщикъ цѣнилъ крѣпостнаго какъ рабочую силу, нужную ему и его семьѣ; могъ быть, тиранить и унижать крѣпостныхъ не только за вину, но и безъ вины, единственно по своей прихоти, не отдавалъ въ томъ никому никакого отчета ²⁾. Болотовъ въ своихъ запискахъ приводитъ немало примѣровъ произвола и варварскаго обращенія помѣщиковъ съ воими крѣпостными ³⁾. Да и самъ Болотовъ иногда настолько жестоко обращался съ ними, что вызывалъ съ ихъ стороны месть и даже намѣреніе убить его ⁴⁾. Высокообразованный человѣкъ своего времени, учившійся въ нѣсколькихъ заграничныхъ университетахъ, Яковъ Полѣновъ въ своемъ сочиненіи, представленномъ имъ вольно-экономическому обществу на премію въ 1768 году, на тему „объ уничтоженіи крѣпостнаго состоянія крестьянъ въ Россіи“ пишетъ: „я не нахожу бѣднѣйшихъ людей, какъ нашихъ крестьянъ, которые, не имѣя ни малой отъ законовъ защиты, подвержены всевозможнымъ не только въ разсужденіи имѣнія, но и самой жизни обидамъ, и претерпѣваютъ безпрестанныя наглости“ ⁵⁾. Полѣновъ рекомендуетъ урегулировать подати крестьянъ закономъ. „Такое учрежденіе, говоритъ онъ, не мало защититъ крестьянъ отъ наглостей ихъ помѣщиковъ, которые ихъ безъ всякой пощады и милосердія мучаютъ, отнимая все то, что имъ въ глаза попадется, и чрезъ то производятъ въ неслезанную бѣдность, отъ которой они никогда не въ состояніи избавиться“ ⁶⁾. Онъ вооружается противъ продажи крестьянъ помѣщиками безъ земли, для выселенія ихъ въ другія мѣста, и особенно противъ разлученія посредствомъ продажи родителей отъ дѣтей и вообще родственниковъ другъ отъ друга ⁷⁾. Крестьянамъ, по словамъ Семеновскаго, „не дано было права на земельный надѣлъ, и помѣщикъ могъ ихъ лишить земли точно также, какъ и отнять движимое имущество по своему усмотрѣнію...

1) В. Семеновскій. Крестьяне въ царствованіе имп. Екатерины II. Спб. 1881 г., т. I. стр. 299.

2) Болотовъ, *ibid.*

3) Болотовъ, *ibid.*, т. II, стр. 774, 745—746; т. III, стр. 991—994.

4) Болотовъ, *ibid.* т. III, стр. 474—477; т. IV, стр. 1034—1036.

5) Рус. Архивъ 1866 г., стр. 522.

6) *Ibid.*, стр. 536.

7) *Ibid.* стр. 522.

Однимъ словомъ, по свидѣтельству самой Императрицы Екатерины, „землевладѣльцы дѣлаютъ въ своихъ имѣнiяхъ все, что имъ заблагоразсудится, кромѣ смертной казни, которая имъ запрещена“. Помѣщикъ во всякое время могъ отдать крестьянина въ солдаты. Законъ обязывалъ помѣщиковъ, въ виду бѣдности крестьянъ, кормить ихъ во время голода, но эта обязанность не всегда исполнялась ими ¹⁾. Нѣкоторые изъ помѣщиковъ отнимали у крестьянъ всю землю, скупали за безцѣнокъ ихъ скотъ, заставляли ихъ обрабатывать ихъ (помѣщиковъ) землю, а чтобы крестьяне не умирали съ голоду, кормили ихъ по разу въ день на своемъ господскомъ дворѣ ²⁾. Другiе помѣщики заставляли крестьянъ работать на себя отъ 3 до 5 дней въ недѣлю, выбирая для себя самое лучшее время для той или другой работы, подвергая работавшихъ на нихъ крестьянъ наказанiю или денежному взысканiю за всякое опущенiе ³⁾. Многiе изъ помѣщиковъ, не довольствуясь взысканiемъ оброка, требовали еще различныхъ припасовъ натурою, какъ-то: сѣпа, овса, дровъ, барановъ, разныхъ птицъ, разнородныхъ овощей, заставляли женщинъ прясть ленъ и пеньку, требовали холста, а отъ крестьянъ подводъ для отвоза барскихъ припасовъ, а равно и для выселенiя крестьянъ изъ одной вотчины въ другую ⁴⁾. Помѣщики, имѣвшiе заводы и фабрики, нерѣдко обременяли на нихъ непосильной работой своихъ крестьянъ и ихъ дѣтей, чѣмъ объясняется особенный успѣхъ Пугачева среди заводскаго населенiя на Уралѣ ⁵⁾.

Не лучше было и положенiе крѣпостныхъ дворовыхъ людей: лакеевъ подъ различными названiями, музыкантовъ, актеровъ, писцовъ, дядекъ, поваровъ, конюховъ и различной женской прислуги. Находясь постоянно на глазахъ помѣщика, его семьи и управителей, прислуга нерѣдко подвергалась самому грубому произволу и многочисленнымъ капризамъ своихъ господъ ⁶⁾. Число этихъ дворовыхъ въ барскихъ домахъ было весьма многочисленно; въ богатыхъ домахъ они считались сотнями ⁷⁾.

¹⁾ Семевскiй—указанное сочиненiе, стр. 299, 166. ²⁾ Ibid. стр. 40—41.

³⁾ Ibid. стр. 180—181.

⁴⁾ Ibid. стр. 50—52.

⁵⁾ Ibid., стр. 84—85; Добротворскiй Н. „Пугачевъ на Камѣ“, Историч. Вѣст. 1884 г., стр. 732.

⁶⁾ Семевскiй Ib., стр. 181—182, 143—144, 176—177, 127—129, срав.

⁷⁾ Вѣстн. Европы за 1879 г., ян., стр. 281—284; Семевскiй; ib. стр. 127—129.

Еще тяжелѣе было положеніе крѣпостныхъ въ западномъ краѣ, въ мѣстностяхъ, отошедшихъ къ Россіи отъ Польши. Въ великорусскихъ губерніяхъ баринъ и его крѣпостные содержали одну и ту же православную вѣру, и это хотя отчасти сближало барина съ его крѣпостными; между тѣмъ какъ въ западныхъ губерніяхъ большая часть пановъ принадлежала къ католической вѣрѣ; тогда какъ ихъ крѣпостные были или православными, или уніатами. Когда, вслѣдствіе указа Екатерины II крестьянамъ западныхъ губерній, исповѣдывавшихъ унію, предоставлено было право перехода въ православіе, то паны, желая удержать ихъ отъ этого перехода, говорили имъ: „кто пойдетъ въ православіе, тому сто плетей; если пойдете въ православіе, то васъ столько будетъ на висѣлицѣ, сколько жерудей на дубѣ“¹⁾. Кромѣ работъ и оброковъ въ пользу помѣщика—католика, крестьяне должны были платить подать съ различныхъ угодій, коими они пользовались, съ домашнихъ животныхъ, которыхъ они водили, платить дань медовую, поголовщину, и тому под. Паны—католики настолько были жестоки къ своимъ крѣпостнымъ, что варили дѣтей казацкихъ въ котлахъ, женщинамъ вытискивали деревомъ груди и т. п. Одинъ крестьянинъ въ своей рѣчи императрицѣ Екатерины II такъ изображаетъ печальное положеніе крестьянъ, находившихся подъ властію пановъ: „наша бѣдность такъ велика, что ея уже

Въ „Недорослѣ“ Фонъ-Визина рельефно изображается тягостное положеніе крѣпостныхъ. Сокотинникъ о своемъ обращеніи съ крѣпостными говоритъ, что „сколько меня сосѣди ни обижали, сколько убытку ни дѣлали, я ни на кого не бью челомъ, а всякій убытокъ, чѣмъ за нимъ ходить, сдѣру съ своихъ же крестьянъ, такъ и концы въ воду“. „То правда, братецъ, отвѣчаетъ на это Простаковъ, что ты мастерски оброкъ собираешь“... „а мы, говоритъ супруга Простакова, ни какъ не умѣемъ. Съ тѣхъ поръ какъ все, что у крестьянъ ни было, мы отобрали, ничего уже содрать не можемъ. Такая бѣда!“ (Дешевая библіотека, изд. А. Суворина шестое. Д. Фонъ-Визинъ, стр. 86). Говоря о своихъ отношеніяхъ къ своимъ дворовымъ людямъ, Простакова замѣчаетъ: „съ утра до вечера, какъ за языкъ повѣшена, рукъ не покладая: то бранюсь. то дерусь; тѣмъ домъ держится“ (ibid., стр. 100). По ея взгляду, прислуга не можетъ и болѣть; болѣзнь составляетъ привилегію однихъ господъ (ibid. стр. 114). Правдинъ говоритъ Скотиняну, что послѣдній „съ свиньями не въ примѣръ лучше обходится, чѣмъ съ людьми“ (ibid., стр. 155). „Да развѣ дворянинъ, говоритъ Скотининъ,—не воленъ поколотить слугу, когда захочетъ?“ (ibid., стр. 154.

¹⁾ Рункевичъ С. Краткій историческій очеркъ столѣтія Минской епархіи (1793—1893 г.). Минскъ. 1893 г., стр. 31.

нельзя увеличить, не уничтоживъ насъ самихъ; она столь давняя, что насъ уже никто не жалѣетъ. Съ восхода солнца мужчины, женщины и дѣти заодно съ волами запрягаются подъ ярмо и подвергаются ударамъ однѣхъ и тѣхъ же плетей. Изнеможенные отъ побоевъ, ругательствъ и усталости, мы возвращаемся въ наши селенія уже ночью, и наши хижины похожи на могилы. Въ нихъ жизнь горитъ, какъ лампада погребальная и поддерживается, какъ зараза. Наши дѣти рождаются посреди самыхъ грязныхъ животныхъ, — бѣдные, нагія, презрѣнные, — не имѣютъ ничего такого, что отличало бы ихъ отъ животныхъ, кромѣ чувствительности, которая со временемъ должна сдѣлать ихъ еще несчастнѣе... Страданія проѣкли во все наше существо, мы можемъ забыть ихъ развѣ съ концомъ нашей жизни“ (П. Викула „Столѣтіе учрежденія православной епархіи въ Подоліи“¹⁾). Одинъ польскій писатель въ брошюрѣ 1790 года такъ изображаетъ тяжелую жизнь польскихъ крестьянъ: „Милліоны землепашцевъ ведутъ нищенскую жизнь, перебиваясь полгода мякиною и полгода голодомъ, живутъ только въ курныхъ шалахахъ, одѣваются только въ рубище, сѣютъ только занятымъ у ростовщиковъ зерномъ, пашутъ только измученнымъ и плохо откормленнымъ скотомъ, собираютъ только украдкою на своихъ тощихъ пашняхъ, вдосталь наработавшись на нивахъ панскихъ, молотятъ только для уплаты барышникамъ или для грабежа со стороны панскихъ дворовыхъ и жидовъ, воспитываютъ дѣтей въ голодѣ и слезахъ не на помощь себѣ, а на панскую службу и ваходятъ утѣшеніе себѣ, только отравляясь продаваемымъ жидами питьемъ (водкою). Нужда, навѣки закрѣпленная и переходящая отъ отца къ сыну, развѣ не принижаетъ насъ до состоянія звѣрей?“ „Управляющіе, — говоритъ Станиславъ Понятовскій въ своихъ запискахъ, — сблизившись съ жидами, имѣютъ обычай дѣлать нищими украинскаго крестьянина“²⁾). Особенно тяжело было положеніе православныхъ крестьянъ въ Бѣлоруссіи. По свидѣтельству преосвященнаго Георгія Конисскаго въ его запискѣ о православіи въ Польшѣ, если православные люди принадлежатъ къ крестьянскому званію, то папы дѣлали на нихъ нападеніе, какъ на хищныхъ звѣрей.

¹⁾ Страницы, 1895 г., май, стр. 54—55.

²⁾ Рункевичъ, *ibid.*, стр. 5.

Католическое духовенство, поддерживаемое свѣтской властью, гонитъ православный народъ, какъ овецъ, не имущихъ пастыря, въ костелы, или въ уніатскія церкви, гонитъ не только изъ домовъ, но и изъ православныхъ церквей. Во время чтенія даже евангелія прикащикъ, придя въ православную церковь, бьетъ народъ плетью, выгоняя его изъ церкви, какъ будто бы изъ хлѣва. И если крестьяне или горожане не хотятъ слушать католиковъ и отступать отъ своей вѣры, тогда они, католики, устраиваютъ висѣлицы, разводятъ костры, готовятъ розги, терновникъ и другія мучительныя орудія пытки. Отлучивъ дѣтей отъ матерей и матерей отъ дѣтей, кладутъ дѣтей подъ розги предъ очами матерей, а матерей предъ очами дѣтей. Тутъ вопли и рыданія такія же, какъ, быть можетъ, были слышны во время избіенія младенцевъ при Иродѣ ¹⁾.

Вотъ въ какомъ тягостномъ положеніи находились крестьяне и дворовые люди въ Екатерининскую эпоху!

Современные Екатеринѣ II пастыри русской Церкви не оставались глухими къ этимъ страданіямъ крѣпостныхъ. Указывая на тягость рабства, на непосильныя работы крестьянъ, на ихъ нищету, жестокое обращеніе съ ними помѣщиковъ и ихъ управляющихъ, они убѣждали тѣхъ и другихъ къ мягкому и снисходительному обращенію съ своими крѣпостными, угрожая имъ въ противномъ случаѣ судомъ Божиимъ. Такъ святитель Тихонъ Воронежскій и Задонскій (1724—1783 г.) въ словѣ въ день тезоименитства Екатерины II-й, перечисляя грѣхи противъ вѣры въ Бога, между прочимъ, говоритъ: „грѣшатъ вельми противу должности сея помѣщики и прочіе, которые своихъ крестьянъ во дни праздничныя работать принуждаютъ, или въ прочіе дни такъ ихъ работами обременяютъ, что не удается имъ и собственныхъ своихъ работъ отправить въ простые дни, и потому принуждаются бѣднѣи въ праздничныя дни работать, и тѣмъ себѣ потребная искать“ ²⁾. Говоря о различныхъ видахъ хищенія чужой собственности, тотъ же святитель укоряетъ въ этомъ грѣхѣ тѣхъ помѣщиковъ, которые или великими оброками, или многими работами крестьянъ своихъ отягощаютъ. Сіе хищеніе тяжело есть, хотя ослѣпленный госпо-

¹⁾ Ibid., стр. 31—32.

²⁾ Сочиненія св. Тихона Воронежскаго. Проповѣди, т. III, стр. 214—215.

динъ и не видитъ. Бѣдный крестьянинъ лѣто цѣлое трудится и потѣетъ, но питаться и одѣваться съ домашними нечѣмъ; оретъ, пашетъ и сѣетъ, но почти все одинъ помѣщикъ собираетъ. Много стонетъ и воздыхаетъ отечество наше отъ сихъ благородныхъ душъ, какъ и отъ справедливыхъ судей“,—замѣчаетъ иронически святитель ¹⁾).

Святитель Тихонъ возстаетъ противъ тѣхъ помѣщиковъ, которые своихъ крѣпостныхъ подвергали какъ физическимъ, такъ и нравственнымъ истязаніямъ. „Господа... крестьянъ своихъ,—говоритъ святитель, или выше мѣры наказуютъ и мучатъ, или же безчестными и поносными словами укоряютъ и ругаютъ, или же хуже псовъ своихъ имѣютъ тѣхъ, за которыхъ Христосъ пострадалъ и умеръ, или излишними работами и оброками отягчаютъ такъ, что не имѣютъ они пропитанія и одѣянія отъ скудости: все ихъ добро одинъ господинъ пожираетъ“ ²⁾. Въ словѣ о страшномъ судѣ святитель угрожаетъ помѣщикамъ гнѣвомъ Божиимъ на страшномъ судѣ Христовомъ за угнетеніе крѣпостныхъ ³⁾).

Но особенно всесторонне изображаетъ тягость крѣпостнаго права въ мѣстностяхъ, находившихся подъ властію Польши до ея раздѣла при Екатеринѣ II, въ своихъ проповѣдяхъ Георгій Конисскій, архіепископъ Могилевскій. Въ словѣ въ недѣлю цвѣтопосную проповѣдникъ сравниваетъ притѣснителей крѣпостныхъ съ первосвященниками, книжниками и фарисеями, распявшими Иисуса Христа; подобно послѣднимъ, господа подвергаютъ крѣпостныхъ, „братію Христову“, побоямъ чуть не до смерти, „крестьянъ своихъ и служителей крѣпостныхъ за бездѣлицу багажатъ (наказываютъ) и увѣчатъ“ ⁴⁾. „Въ пришествіи (Иисуса Христа) первомъ свирѣпѣлъ Иродъ и, не поцавши (не могли убить) Христа, желчь свою на невинные младенцы излилъ; во второмъ—всѣ помѣщики, поданныхъ своихъ аки дѣтей невинныхъ различнымъ изможденіемъ закалающіи, предстанутъ суду (Божию), безъ оружія, безъ силы, безъ власти“ ⁵⁾. Отъ

¹⁾ Сокровище духовное, отъ міра собираемое, т. X, стр. 137—138; срав. т. XI, стр. 76. ²⁾ Ibid., т. XII, стр. 82. ³⁾ Ibid., т. III, стр. 152.

⁴⁾ Слова и рѣчи Георгія Конисскаго, арх. Могилевскаго. Могилевъ 1892 г. Изд. Епарх. Могилевскихъ вѣдомостей, стр. 444.

⁵⁾ Ibid., стр. 184. Слово на Рождество Христово.

притѣсненій помѣщиковъ крестьяне, по словамъ проповѣдника, отъ глада гибнуть ¹⁾, ютятся въ вертепахъ, терпятъ недостатокъ въ самой грубѣйшей пищѣ „по причинѣ пировъ и баловъ повседневныхъ владѣльческихъ“; мерзнуть безъ одежды и обуви, „по причинѣ порфиръ и виссоновъ, повседневно перемѣняемыхъ господами“ ихъ ²⁾. Въ словѣ на новый 1788 годъ проповѣдникъ, указывая на то, какъ христіане должны приготовляться къ вѣчной жизни, и какъ ихъ нравственное поведение не соотвѣтствуетъ этому приготовленію, обращаясь къ богачамъ, собирающимъ свое имѣніе чрезъ притѣсненіе бѣдныхъ людей, отъ ихъ лица, между прочимъ, говоритъ: „къ вѣчности я рожденъ Имъ (Творцомъ): какъ же стану собирать имѣнія, дома огромные безъ потребности созидать..., особливо если тѣ дома созидаю на развалинахъ хижинъ нищихъ и сиротъ, если владѣнія мои тягость неудобовосная и разоренія подданныхъ моихъ, принуждая ихъ мякинами давиться, дабы симъ, продавши хлѣбъ ихъ, пресыщался и упивался въ шумныхъ на всякій день компаніяхъ; пять сотъ у меня (помѣщика) собакъ гончихъ, да пять сотъ же крестьянъ моихъ отъ гладу померло. И сіе ли приуготовленіе мое къ вѣчности?“ ³⁾. „Стыдись роскошныхъ пированій, когда прочія отъ глада умираютъ. Не вымышляй перемѣнъ въ роскошныхъ одеждахъ, когда братія твоя нага ходитъ и отъ стужи померзаетъ. Не закладывай домовъ огромныхъ, когда единовѣрніи твои въ тѣснѣйшихъ хижинахъ покоя и даже съ собаками твоими уравненія не имѣютъ“ ⁴⁾. Предполагая, говоритъ проповѣдникъ отъ имени помѣщика— „что мы (помѣщики) не того же Адама сыны, что и слуги наши, поставляемъ ихъ ниже собакъ нашихъ, не помня того, что въ одномъ гробѣ будемъ лежать съ ними“ ⁵⁾. Проповѣдникъ, указывая на Божественное всевѣдѣніе и имѣющій быть надъ людьми судъ Божій, перечисляетъ тѣ бѣдствія, которыя испытываютъ крестьяне, доведенные до отчаянія непомерными утѣсненіями ихъ помѣщиками, какъ-то:

1) Ibid. стр. 255. Слово на день Преображенія Господня.

2) Ibid. стр. 272. Слово на день Срѣтенія Господня.

3) Ibid., стр. 266—267.

4) Ibid. стр. 419. Слово на новый (1790) годъ; ср. стр. 238.

5) Ibid., стр. 363. Слово въ день Великомученицы Варвары; ср. стр. 433—Слово въ недѣлю блуднаго сына.

самоубійства, бѣгство отъ своей жены и дѣтей въ далекія отъ родины мѣста, нанесеніе себѣ всевозможныхъ ранъ, и тому под. ¹⁾). Помѣщики и ихъ управляющіе, по словамъ Георгія Конисскаго, не только приносятъ крестьянамъ страданія физическія и душевныя, они развращаютъ ихъ своимъ дурнымъ примѣромъ незаконнѣйшаго житія своего, варварскими насиліями дѣвицъ и женъ, попраніемъ законовъ, смерть за насиліе опредѣляющихъ“ ²⁾). Сравнивая жизнь горожанъ и вообще высшаго общества съ жителями селъ, крестьянами, проповѣдникъ отдаетъ послѣднимъ полное преимущество предъ первыми. „Въ селахъ,—говоритъ ояъ,—все (совсѣмъ) другое: блудъ у нихъ тайный и рѣдкій... Насилія у нихъ не можетъ быть; ибо всѣ подъ страхомъ, всѣ подъ властію помѣщиковъ и прикащиковъ ихъ. Лихоимства у нихъ совсѣмъ нѣтъ; ибо никому не судятъ. Лестъ и обманъ, есть ли и случается, то большею частію отъ нужды... Піанства много, но и сіе бываетъ по большей части отъ отчаянія, понеже владѣльцы все у нихъ отнимаютъ; потому обдираемые со всего имѣнія почитаютъ за надежное сокровище чрево свое, съ котораго владѣльцы уже не возьмутъ“ ³⁾).

Пастыри Екатерининской эпохи глубоко сознавали также важность и необходимость образованія простого народа. Въ этомъ отношеніи они стояли несомнѣнно впереди высшаго общества. Изъ среды послѣдняго только весьма не многіе, въ родѣ Алексѣя Полѣнова ⁴⁾), сознавали необходимость образованія простого народа.

Правда, въ нѣкоторыхъ наказахъ, данныхъ представителямъ различныхъ мѣстностей, собранныхъ Екатериною II въ комиссіи по составленію новаго уложенія, упоминается иногда о необходимости образованія простаго народа, но образованіе это понимается во 1) слишкомъ узко, оно не идетъ дальше простой грамотности, а во 2) цѣль образованія простаго народа признается чисто практической. Помѣщикамъ нужны были грамотные лакеи, камердинеры, конторщики, писаря, музыканты,

¹⁾ Ibid., стр. 238. Слово на новый (1787 г.) годъ.

²⁾ Ibid., стр. 428.

³⁾ Проповѣди Георгія Конисскаго, стр. 427. Слово въ день Великомученика Георгія.

⁴⁾ Полѣновъ въ своемъ сочиненіи „объ уничтоженіи крѣпостнаго состоянія крестьянъ въ Россіи“ доказывалъ необходимость всеобщаго образованія въ селахъ, и при томъ непременно подъ руководствомъ православнаго духовенства. (Рус. Архивъ 1866 г., стр. 524—527).

чтецы, для помѣщика и его семьи, дядьки, и тому под. ¹⁾. Большинство же боялось образованія простаго народа, какъ огня. Владѣльцы крестьянъ предполагали, что только темные, невѣжественные крестьяне будутъ безусловно подчиняться имъ, крестьяне же, получившіе образованіе, будутъ бунтовать, и потому ихъ придется усмирять силой. „Нѣкоторые политики, говоритъ Дамаскинъ—Рудневъ ²⁾, епископъ Нижегородскій,—умствуютъ, что простаго народа или нижняго состоянія людей просвѣщать ненадобно... Они—де, такъ покорны не будутъ, и управлять—де, ими трудно“. Проповѣдникъ энергично вооружается противъ такихъ политиковъ. „Напрасно такъ думаютъ“, говоритъ онъ, „Ибо откуда непокорства нынѣ? Откуда ослушанія? Откуда бунтъ и мятежи? Откуда человекоубійства и похищенія чуждыхъ имѣній? Не отъ невѣжества ли и непросвѣщенія? Не отъ остатковъ ли варварства еще дикихъ вародовъ? Гдѣ, кто и въ какомъ народѣ когда слыхалъ, чтобы подлинно просвѣщенный человекъ былъ матежникомъ, или разбойникомъ и душегубцемъ? Онъ лучше самую несноснѣйшую жизнь претерпитъ, нежели пожелаетъ нарушить общій покой, нежели быть участникомъ несчастія многихъ своихъ согражданъ. Онъ хотя и видитъ, что власть въ рукахъ имѣющіе поступаютъ незаконно, хотя и говоритъ иногда о томъ съ соболѣзнованіемъ, но никогда подобающаго имъ ослушанія не сдѣлаетъ; никогда союзникомъ съ незаконнѣйшими и развратнѣйшими людьми быть не хочетъ; а только, съ сокрушеніемъ сердца смотря на оныхъ, будетъ искать случая, чтобъ чрезъ легчайшія и никому невредныя то отвратить средства. Дикой же и въ варварствѣ возросшій человекъ, не имѣя мягкосердія, а получа случай къ освобожденію себя отъ утѣсненія, всегда грубѣйшія и безчеловѣчнѣйшія къ тому употребить способы“. Далѣе Дамаскинъ доказываетъ, что гораздо благоразумнѣе было бы тратить государственныя средства на народное просвѣщеніе, чѣмъ теперь

¹⁾ Общественные идеалы въ Екатерининскую эпоху. „Вѣсти. Европ. 1876 г. январь, стр. 64. Семеvскій. Крестьяне въ царств. имп. Екатер. II, т. 1 стр. 25, 246—247; Страницы 1896 г. февр. 240 въ статьѣ Ежова: „о церковно-религіозномъ образованіи въ Россіи въ XVIII в.“

²⁾ Свѣдѣнія о немъ можно найти въ изслѣдованіи Я. Горожанскаго: „Дамаскинъ, Семеновъ, Рудневъ“, Кіевъ 1894 г. въ Русс. Стар. за 1872 г., т. V стр. 139. Дамаскинъ Дмитрій Семеновичъ—Рудневъ 1784—1794 г.

тратятся они на держаніе народа въ невѣжествѣ. „Лучше управлять тѣми, которые привыкли правильно думать и различать добро отъ худа, чѣмъ тѣми, которые не могутъ отличить блага отъ чернаго и въ своихъ дѣйствіяхъ руководятся единственно своими дикими страстями... Какой прекрасный видъ, какую пріятную картину представляютъ намъ тѣ народы, которые науки и художества любятъ, которые въ нихъ денно и ночно упражняются! Тамъ нѣтъ дикости, нѣтъ звѣрообразія: понеже науки умягчаютъ нравы и не даютъ имъ быть свирѣпыми. Тамъ нѣтъ невѣжества, нѣтъ закоснѣлыхъ предрасудковъ: понеже всѣхъ умы просвѣщены, всѣхъ понятія изощрены; всѣхъ предрасудки истреблены. Тамъ нѣтъ и волшебниковъ, ни чревобѣсниковъ, ни кликушъ, ни хиромантиковъ, ни другихъ симъ подобныхъ обманщиковъ: понеже ничему такому тамъ не вѣрятъ. Тамъ нѣтъ празднотцевъ, нѣтъ бездѣльныхъ людей, нѣтъ развратниковъ: понеже всѣ имѣютъ въ чемъ, и знаютъ, какъ упражняться. Въ такомъ обществѣ нельзя опасаться наглости, обидъ, притѣсненій...: понеже всѣ знаютъ свои права, всѣ наблюдаютъ свои должности (исполняютъ свои обязанности) ¹⁾. Поэтому проповѣдникъ рекомендуетъ правительству завести школы и для простаго народа ²⁾.

Такимъ образомъ, подобно пастырямъ древней русской Церкви, ходатайствовавшимъ предъ царями и вообще сильными міра сего за смягченіе участи различныхъ несчастныхъ, подвергшихся гнѣву ихъ, и пастыри Екатерининской эпохи смѣло возвышали своей голосъ противъ тягостей крѣпостнаго права, не обращая вниманія на то, что своими обличеніями они раздражали помѣщиковъ, среди коихъ не мало было лицъ, занимавшихъ высшіе государственные посты.

II. Поточкій.

¹⁾ Слово „о поправленіи народнаго характера“, стр. 72—75.

Проповѣди Дамаскина—Руднева собраны въ одномъ томѣ извѣстнымъ Новиковымъ. Собранъ былъ и второй томъ его проповѣдей, но въ печати не явился онъ.

²⁾ Подобный же взглядъ на образованіе простаго народа высказывалъ преосвященный Аѳанасій, еп. Ярославскій, въ своихъ „пунктахъ депутату Синода“, имѣющему быть назпаченнымъ въ Екатерининскую комиссію по составленію новаго уложенія. По его словамъ, обученіе грамотѣ и христіанскому закону чрезъ изученіе катихвизиса будетъ способствовать смягченію нравовъ и „разныя незаконныя дѣла, которыхъ многіе изъ нихъ (крестьянъ) по невѣдѣнію и въ грѣхъ не ставятъ, исправиться могутъ“. (Ежовъ „о церковно-религіозномъ образованіи въ Россіи въ XVIII в. Странникъ 1896 г., февраль, стр. 240—241).

Мысли о Богѣ Л. А. Сенеки въ ихъ отношеніи къ христіанству.

Какъ извѣстно, со времени Гегеля, который на мѣсто живаго, личнаго Бога поставилъ отвлеченное безжизненное понятіе, абсолютную идею, развивающуюся съ роковою необходимостію, стали все чаще и чаще проводиться взгляды на религію, какъ на постепенное раскрытіе этой идеи въ сознаниіи человѣчества. Отсюда естественно было придти къ тому выводу, что нѣтъ и не можетъ быть никакой истинной положительной религіи, никакого внѣшняго, сверхъестественнаго откровенія воли Божіей человѣку, а существовали и существуютъ только различныя, болѣе или менѣе совершенныя формы развитія религіознаго сознанія, и что христіанство есть только высшая форма, въ которой религіозная идея достигла своего полнаго и яснаго самосознанія. Послѣдователи Гегеля (такъ называемая новотюбингенская школа) довели воззрѣнія этого философа до самыхъ крайнихъ выводовъ; они пытались разрушить все христіанство, отвергая его богооткровенное, сверхъестественное происхожденіе. Такъ, извѣстный докторъ Штраусъ, авторъ „Жизни Іисуса“¹⁾ (1835—1836 г.), считая евангельскую исторію Христа вымышленною, въ высокомъ образѣ Іисуса видитъ лишь идеаль, который начертало само для себя человѣчество, идеаль, въ которомъ оно выразило самыя завѣтныя желанія и стремленія своего духа. Другой представитель этой школы Бауръ утверждаетъ, что „христіанство

¹⁾ Буткевичъ прот. Жизнь Іисуса Христа. Стр. 7—11. Изд. 2.

есть простой естественный результатъ предшествовавшаго ему развитія религіозно-нравственнаго состоянія человѣчества. Оно возникло изъ элементовъ древняго міра: не говоря уже объ іудействѣ, на почвѣ котораго оно выросло,—по его мнѣнію, нельзя не признать тѣсной связи его и съ язычествомъ ¹⁾. Наконецъ, и въ новѣйшее время появляются въ наукѣ мнѣнія, что въ христіанствѣ нѣтъ ничего новаго, что самыя высокія истины ученія Христова можно найти въ писаніяхъ языческихъ философовъ. Есть, напр., въ нѣмецкой литературѣ курьезная книга Винклера: „*Стоицизмъ—корень христіанства*“, въ которой доказывается категорически, что всѣ важнѣйшіе догматы христіанства: о Богѣ—Словѣ, о безсмертіи души, загробной жизни и страшномъ судѣ, а равно и нравственные идеалы—заимствованы изъ ученія стоической философіи, которая, будто бы разными путями оказывала свое вліяніе на возникновеніе и развитіе христіанства.

Нельзя отрицать того, что и во тьмѣ древнихъ языческихъ заблужденій блистали по временамъ лучи истины; умы великихъ мыслителей, и не просвѣщенные свѣтомъ Божественнаго Откровенія, черпали разумѣніе Вѣчной Силы и Божества, по слову апостола, изъ созерцанія твореній (Рим. 1, 20). Они „искали Бога, не ощутивъ ли Его и не найдуть ли; хотя Онъ и не далеко отъ каждаго изъ насъ“ (Дѣян. XVII, 27).

И вотъ, въ то время, какъ народныя массы язычества погружены были въ непроглядную тьму идолопоклонства, когда всюду курились алтари предъ холоднымъ мраморомъ изваяній боговъ, а въ циркахъ лилась человѣческая кровь; въ это мрачное время—какъ рѣдкіе свѣточы горѣли высокіе умы, пламенѣвшіе любовью къ истинѣ и добру, мечтавшіе о братствѣ всѣхъ людей и справедливости, искавшіе съ горячимъ чувствомъ Единаго Небеснаго Отца.

И эти яркіе проблески религіознаго сознанія въ лучшихъ и благороднѣйшихъ представителяхъ языческаго міра, были какъ бы зарей, возвѣщавшей восходъ Солнца Правды, то были вешніе восходы сѣмянъ Божественнаго Слова, посѣянныхъ

¹⁾ Ibid с. 47.

рукою Всемогущаго, который сотворилъ отъ единой крови весь родъ человѣскій и далъ всѣмъ людямъ свой образъ. Такъ учили многіе свв. отцы и писатели церкви. „Христось есть перворожденный Сынъ Божій“, пишетъ св. Іустинъ. „Онъ есть Слово (Λόγος), которому причастенъ весь родъ человѣскій“ (Апол. I, 46). Это слово говорило и чрезъ Сократа (I Апол. 5). Благодаря этому сѣмени Слова, врожденному всему роду человѣческому, и послѣдователи стоическихъ ученій были прекрасны по своей нравственной системѣ... и были ненавидимы и убиваемы за то (II Апол. 8).

Самый густой мракъ бываетъ передъ разсвѣтомъ, никогда туманъ и болѣе темный мракъ религіозно-нравственныхъ заблужденій такъ не сгущался надъ языческимъ обществомъ, какъ въ то время, какъ на востокѣ, въ малой Палестинѣ, восходило Солнце Правды. Вѣра въ языческихъ боговъ перестала удовлетворять образованныхъ людей задолго до явленія Христа. Ювеналь говоритъ, что въ его время въ существованіе духовъ и подземныхъ государствъ не вѣрили не только взрослые, но и мальчики (Sat. II, 149). И не было времени, когда порокъ доходилъ бы до такой необычайной дерзости, какъ въ Римѣ, въ эпоху цезарей. Глубокій развратъ проникъ все существо народа. Горацій уже оплакивалъ, что „вѣкъ нашихъ отцовъ, хуже, чѣмъ вѣкъ нашихъ предковъ“. Пятьдесятъ лѣтъ спустя „Ювеналу уже казалось, что потомки ничего не прибавятъ къ нашей безнравственности“¹⁾.

Среди такой страшной духовной пустоты и бездны пороковъ, интеллигентное общество того времени почувствовало особый интересъ къ тѣмъ философскимъ ученіямъ, которыя задавались практическими цѣлями—указать смыслъ жизни и дать правила, по которымъ надо жить. Съ своей стороны, и философія приняла болѣе практическое направленіе, стала примѣняться къ потребностямъ и запросамъ времени. Философы, не довольствуясь умозрѣніями, старались дѣйствовать на нравы своими поученіями.

Люди, наиболѣе глубокомысленные, съ болѣе возвышенными

¹⁾ Фларраръ „Искатель Бога“, стр. 62—63. Перев. Канарскаго.

чувствами, искали убѣжища въ философіи Платона, которая, какъ мы знаемъ, восхищала искателей истины, подобныхъ св. Лустину, своей теоріей идей придававшихъ крылья мысли; и еще болѣе въ философіи стоиковъ, которые, по словамъ того же св. философа, „были прекрасны по своей нравственной системѣ“ (II Апол. 8).

Однимъ изъ важнѣйшихъ представителей стоической школы среди Римлянъ былъ знаменитый Люцій Анней Сенека, воспитатель и совѣтникъ страшнаго Нерона, первый вельможа и министръ, высокопоставленный государственный дѣятель и глубокомысленный философъ. Превратности его судьбы и трагическій конецъ его жизни по истинѣ поразительны: сначала любимый наставникъ и довѣренное лицо страшнаго государя, онъ сталъ впослѣдствіи докучнымъ, впавшимъ въ немилость совѣтникомъ, и былъ осужденъ въ государственной измѣнѣ и принужденъ прибѣгнуть къ самоубійству своимъ царственнымъ питомцемъ! Прошли вѣка, но его доброе имя и память до сихъ поръ не оставлены въ покоѣ: они во всѣ времена были добычею толпы враговъ, возбуждали самыя разнорѣчивыя сужденія! Современники осуждали его въ разныхъ тяжкихъ порокахъ. Память его осталась не оправданной и передъ потомствомъ. Лордъ Маколей ¹⁾ говоритъ съ насмѣшкой: „задача этого философа заключалась въ томъ, чтобы восхвалять бѣдность, имѣя два милліона фунтовъ стерлинговъ, розданныхъ подъ проценты; онъ обдумывалъ эпиграммы на зло, происходящее отъ роскоши, въ садахъ, возбуждавшихъ зависть государей; говорилъ фразы о свободѣ, лгя дерзкимъ вольноотпущенникамъ тирана; восхвалялъ божественную красоту добродѣтели тѣмъ же перомъ, которымъ только что написалъ оправданіе въ убійствѣ матери сыномъ“.

И самъ Сенека хорошо сознавалъ свои недостатки, признавалъ, какъ онъ далекъ отъ идеала истиннаго мудреца. „Я полонъ пороковъ“, говорилъ онъ о себѣ. Онъ признавалъ, что и къ нему примѣнимо замѣчаніе: „зачѣмъ ты говоришь лучше, чѣмъ живешь“?

¹⁾ Цит. приведенъ у Фаррара, стр. 242 указ. сочин.

Но, не считая Сенеку образцомъ нравственной жизни, мы должны признать, однако, что онъ былъ однимъ изъ людей, наиболѣе усердно искавшихъ Бога. Ни въ одномъ изъ писателей древняго греко-римскаго міра религіозно-нравственное сознание не достигало такой высоты, религіозныя идеи не находили такого краснорѣчиваго выраженія, какъ въ произведеніяхъ Сенеки. Онъ обладалъ столь чуткимъ религіознымъ чувствомъ, что выражалъ свои мысли почти христіанскимъ языкомъ, языкомъ Св. Писаній. Вотъ почему, уже въ древней христіанской церкви возникло преданіе о томъ, что Сенека былъ близко знакомъ съ ученіемъ Христа и даже находился въ перепискѣ съ св. апостоломъ языковъ—Павломъ.

Открыто насмѣхаясь надъ всѣми мѣологическими легендами о богахъ, надъ Паномъ и Аѳинной, „развратъ и жестокость которыхъ были бы безчестіемъ даже въ человѣческомъ родѣ“, онъ восклицаетъ: „если вѣрять въ подобныхъ боговъ, то исчезаетъ весь стыдъ и позоръ грѣха“! ¹⁾ Отвергая языческія представленія о богахъ, онъ придаетъ названіямъ боговъ высшій, иносказательный смыслъ, онъ видитъ въ нихъ наименованія различныхъ свойствъ Единаго Высочайшаго Творца. „Какія угодно наименованія ты можешь дать Виновнику вселенной: ты справедливо можешь назвать его Юпитеромъ, всеблагимъ и всемогущимъ и громовержцемъ; если назовешь Его судьбою, не ошибешься. Его наименованія столь же многочисленны, какъ и Его дары“ (De-Benef. IV, 7).

Но, возвышаясь надъ религіей народа, онъ временами возвышался и надъ стоическимъ ученіемъ о Божествѣ, какъ вещественномъ началѣ, нераздѣльномъ съ природой. Онъ одухотворяетъ и оживляетъ это начало. Онъ представляетъ Божество какъ Духъ, безконечно возвышающійся надъ всѣмъ матеріальнымъ. „Въ Божествѣ нѣтъ ничего кромѣ духа; Оно всё есть разумъ“. „Божество въ природѣ занимаетъ такое же мѣсто, какъ душа въ человѣкѣ, а матерія—тоже, что въ насъ тѣло“. (Natur. Quaest. Lib. I, 14). Богъ противопоставляется матеріи, какъ разумное, личное Существо, которое свободно

¹⁾ De vita beata. 26, 6:

распоряжается, управляетъ матеріею: „матерія неподвижна и готова на различныя перемѣны; причина же, т. е. разумъ, придаетъ матеріи форму... и производитъ изъ нея различныя созданія“¹⁾. „Какъ душа управляетъ тѣломъ, такъ и всемогущій Богъ управляетъ міромъ по своей волѣ“²⁾. Богъ вѣченъ, ибо „самъ въ себѣ имѣетъ причину своего бытія“. Для него нѣтъ различія между настоящимъ, прошедшимъ и будущимъ.—Для Божества существуетъ только одно настоящее“ (Nat. Quaest. II, 36).

Какъ Существо нематеріальное, Богъ свободенъ отъ границъ пространства и вездѣсущъ. „Онъ повсюду и ко всѣмъ близокъ“.— Онъ наполняетъ весь міръ и всѣ его части“ (Epist. 95, 47). Сенека, подобно св. ап. Павлу, былъ преисполненъ сознанія, что человѣкъ есть „храмъ Божій и Духъ Божій живетъ въ немъ“ (I Кор. III, 16). Онъ всѣмъ существомъ своимъ какъ бы ощущаетъ присутствіе Бога въ душѣ своей: „Богъ близокъ къ тебѣ, Онъ съ тобою, Онъ въ тебѣ. Да, Луцилій, восклицаетъ онъ,—въ насъ обитаетъ Святой Духъ, который наблюдаетъ и слѣдитъ за всякимъ добромъ и зломъ; никто не бываетъ благъ безъ Бога“ (Ep. 42, 1—2). Близость Божества ощущаетъ онъ во всей природѣ: „когда ты видишь глубокой гротъ въ каменной горѣ, сдѣланный не человѣческими руками, но силами природы, твоя душа должна ощущать близость Божества“.— (Epist. 43, 3).

Какъ чистый Духъ, Божество, по словамъ св. ап. Павла, не можетъ быть подобно „золоту, серебру или камню, получившему образъ отъ искусства или вымысла человеческого“ (Дѣян. XVII, 29). Подобнымъ образомъ Сенека учитъ: „подумись и сдѣлай себя достойнымъ Бога; но ты не можешь сдѣлать этого посредствомъ золота или серебра: образъ, похожій на Бога, не можетъ быть сотворенъ изъ такого матеріала“ (Ep. 31). Какъ всесовершенное, разумное существо, Богъ всевѣдущъ и премудръ. „Да не утѣшается никто тѣмъ, что нѣтъ свидѣтеля его преступленія: все знаетъ Тотъ, предъ взоромъ коего мы живемъ. И хотя бы мы могли скрыться отъ всѣхъ

¹⁾ Epist. 65, 2.

²⁾ Epist. 65, 24.

людей, отъ Бога—не можемъ. Для него ничего не можетъ быть скрытымъ, ничего не можетъ быть тайнымъ. Нѣтъ никакой пользы скрываться: все въ насъ открыто предъ Богомъ. „Онъ у насъ въ помыслахъ и проникаетъ до самыхъ сокровенныхъ мыслей... Поэтому мы должны жить такъ, чтобы всякій могъ смотрѣть въ глубину нашей души“ (Ер. 83).

Красота міра и его благоустройство служатъ для философа доказательствомъ премудрости Божіей. „Безполезно доказывать, говорить онъ, что столь грандіозное сооруженіе міра держится безъ всякаго охранителя и что и собраніе и движеніе свѣтилъ происходитъ отъ случайнаго толчка (Prov. 1, 2). Божество—всещло есть Разумъ, а между тѣмъ иногда людьми овладѣваетъ такое безуміе, что они считаютъ случайнымъ и измѣнчивымъ то, чего нѣтъ красивѣе, и благоустроеннѣе, и щѣлесообразнѣе“ (Nat Quaest 1, 14). Видъ прекрасной природы, тихій сумракъ густаго лѣса, видъ мрачной пещеры: все это пробуждаетъ въ немъ вѣру въ премудраго Творца. „Когда ты войдешь въ лѣсъ, поросшій старыми громадными деревьями, сквозь листву которыхъ не видно неба, то видъ этого густаго лѣса, тишина мѣста, наслажденіе глубокой и ничѣмъ ненарушаемою тѣнью; все это вызываетъ въ тебѣ вѣру въ Божество (Ер. 43, 3).

Такимъ образомъ, у Сенеки на мѣсто человѣкоподобныхъ, зрѣдко безнравственныхъ божествъ народной религіи, на мѣсто вещественнаго божества стойковъ, нераздѣльнаго съ природой, выступаетъ въ приведенныхъ нами изреченіяхъ личный Богъ, который, какъ чистый Духъ, противоположенъ матеріи, Онъ—Создатель и Правитель міра, самобытный, или безпричинный, свободный отъ границъ пространства и времени, всевѣдущій и премудрый.

Но кромѣ признанія этихъ свойствъ, Сенека возвышается до признанія благости, правосудія и святости Божіей; такимъ образомъ, изъ всѣхъ языческихъ философовъ, онъ наиболѣе приближается къ христіанству, по ученію коего Богъ всещло „есть любовь“. Хотя уже и Платонъ изображалъ Бога, какъ любовь, но однако Божество оставалось у него только предметомъ умственнаго созерцанія, тогда какъ у Сенеки сознаніе божественной благости, правосудія и святости представляются

для людей побужденіемъ къ нравственному совершенству, къ подражанію Божеству.

„Спрашиваешь, пишетъ онъ, какая цѣль у Бога?—Благо“. „Какая причина побудила Бога сотворить міръ? Его благость“! (Ер. 65, 10). „Для Божества угодно одно только благо (Пров. V, 8)“.

Главный предметъ любви боговъ есть человѣкъ, котораго боги сдѣлали господиномъ творенія и обогатили всевозможными благами: „Помысли то, неправедный цѣнитель человѣческой участи, восклицаетъ Сенека, какъ много даровъ далъ намъ Отецъ нашъ? Какихъ сильныхъ животныхъ мы поработили подъ ярмо... нѣтъ ничего живого, недоступнаго нашей власти. Столько благихъ свойствъ мы получили, столько способностей... душу, для коей все доступно въ одинъ моментъ, которая (своею мыслию) возносится быстрѣе звѣздъ, и предваряетъ градушіе вѣка“ (Benef. IV, 29, 4). „Кто столь несчастенъ и забвенъ, и угнетенъ судьбою, что не чувствуетъ великой щедрости боговъ“ (Benef. IV, 4. 3). „Боги питали къ намъ величайшую любовь и до сихъ поръ питаютъ ее. Больше чести не могли они намъ оказать, какъ ту, что предоставили намъ первое мѣсто по себѣ. Великіе дары мы получили, а для принятія большаго не были способны“ (De Benef. II, 29). „Даже до баловства насъ любятъ боги“ (De Benef. IV). Благость и любовь Божія должны служить примѣромъ для людей. „Смотри, какіе труды ежедневно предпринимаютъ боги, сколько даровъ раздаютъ, какимъ плодородіемъ наполняютъ землю; все они дѣлаютъ, не надѣясь на награду, или на какую либо для себя выгоду. Сему примѣру долженъ слѣдовать и нашъ разумъ“ (Benef. IV, 25, 1).

Всеобъемлющая благость Небеснаго Отца, по ученію Христа, простирается до того, что Онъ повелѣваетъ солнцу своему восходить надъ злыми и добрыми, и посылаетъ дождь на праведныхъ и неправедныхъ (Мѡ. V, 45). Съ поразительнымъ сходствомъ въ выраженіяхъ учитъ Сенека, побуждая людей дѣлать добро неблагодарнымъ. „Если, говоритъ онъ, ты подражаешь богамъ, то дѣлай добро и неблагодарнымъ, „ибо и надъ преступными восходитъ солнце, и пиратамъ открыты

моря“. (Benef. IV, 26, 1). „Нѣтъ закона, чтобы дожди не падали на поля злыхъ и нечестивыхъ“ (IV, 28. Benef.). „Боги осыпаютъ своею милостью и людей, не признающихъ ихъ... они орошаютъ землю благовременными дождями, заставляютъ моря волноваться отъ вѣтра, указываютъ на смѣну временъ года, посредствомъ обращенія созвѣздій; умѣряютъ зиму и лѣто, посылая на землю мягкое дуновение вѣтра“ (Benef. VII, 31).

Во всѣхъ приведенныхъ изреченіяхъ Сенеки—его представленія о Богѣ, какъ мы видимъ, столь чисты и возвышенны, что отъ нихъ вѣетъ какъ-бы духомъ божественной любви христіанской. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ не носятъ христіанскій характеръ тѣ изреченія и мысли, гдѣ онъ изображаетъ Бога любвеобильнымъ Отцомъ, изливающимъ свои благотворенія, преимущественно на человѣка.

Но еще болѣе возвышеннымъ духомъ проникнуты тѣ изреченія Сенеки, въ которыхъ онъ среди скорбей и испытаній выражаетъ свою вѣру во всеблагую Промысль, въ которыхъ онъ въ самыхъ несчастіяхъ видитъ не слѣпой случай или судьбу, но воспитательное дѣйствіе всеблагого Отца, Который „наказываетъ тѣхъ, кого любитъ“. „Мужу добродѣтельному, говоритъ онъ, Богъ не допускаетъ впасть въ извѣженность, но испытывая, закаляя его въ бѣдствіяхъ, приуготовляетъ его для Себя“ (De Prov. I, 5). „Трудами, скорбями, невзгодами испытываетъ его, чтобы онъ приобрѣлъ истинную твердость“ (II, 6). „Огонь искушаетъ, очищаетъ золото, а несчастіе—добродѣтельныхъ людей“ (De Prov. V, 10). Такимъ образомъ, во всѣхъ виѣшнихъ неудачахъ и бѣдствіяхъ добродѣтельный человѣкъ долженъ видѣть не зло, а средство къ нравственному совершенству.

Въ этомъ сознаніи, нашъ философъ съ довѣріемъ повинуется божественному Промыслу.

„Повѣришь ли, говоритъ онъ, что во всѣхъ трудныхъ обстоятельствахъ я привыкъ размышлять такъ: „я не рабски повинуюсь Божеству, но слѣдую Ему, по внушенію сердца.. Все, о чемъ мы воздыхаемъ, чего боимся, есть благой даръ Божій“ (Ер. 96, 2).

Подобно тому, какъ христіанинъ сознаетъ необходимость

Божественной помощи, вслѣдствіе немощи человѣческой, такъ и Сенека проникнуть сознаниемъ человѣческой слабости. „Если говоримъ, что не имѣемъ грѣха, учитъ апостоль, то обманываемъ сами себя, и истины нѣтъ въ насъ“ (I Іоан. 1, 8).

„Прежде всего мы должны признать, учитъ Сенека, что никого нѣтъ безъ грѣха“. „Кто можетъ сказать о себѣ, что онъ исполнилъ весь законъ?... наши обязанности гораздо обширнѣе, чѣмъ правила законовъ: сколь многого требуетъ отъ насъ благочестіе, человѣколюбіе, щедрость, коихъ не значитъ на страницахъ гражданскихъ законовъ?“ (Іра. II, 28, 1—3).

„Порочны мы теперь, порочны были, и невольно прибавлю, порочны будемъ... И наши предки жаловались, и мы жалуемся, и наши потомки будутъ жаловаться, что нравы развращены, что господствуетъ порокъ и все идетъ къ худшему“ (Benef. I, 10, 1).

Отъ признанія человѣческой слабости нашъ философъ приходитъ къ признанію необходимости Божественной помощи. „Безъ Бога, говоритъ онъ, никто не бываетъ благимъ“ (Ер. 46 2). „Богъ подаетъ великіе и благіе совѣты“. „Онъ подаетъ руку стремящемуся на высоту совершенства.. Богъ снисходитъ къ человѣку или, точнѣе, Онъ входитъ въ человѣка... не бываетъ доброй души безъ Бога“ (Ер. 73, 15).

Встрѣчаемъ мы у Сенеки изреченія и о всепрощающемъ Божественномъ милосердіи, которое оставляетъ кающемуся грѣхи и даетъ время на покаяніе. Это божественное милосердіе и снисхождение къ человѣческимъ слабостямъ нашъ философъ ставитъ въ примѣръ своему царственному питомцу. Онъ убѣждаетъ его подражать богамъ, которые снисходятъ къ нашимъ проступкамъ; онъ убѣждаетъ его относиться къ подданнымъ такъ, какъ онъ желаетъ, чтобы къ нему относились боги. „Хорошо ль было бы, говоритъ онъ, еслибъ они оказывались неумолимы къ нашимъ прегрѣшеніямъ и недостаткамъ? Хорошо ль будетъ, если они свою строгость къ намъ доведутъ до того, что станутъ насъ уличтожать?“ (De clementia, I, 7).

Имѣя также возвышенное представленіе о Богѣ, какъ чисто Духовномъ Существомъ, всеблагомъ и милосердомъ, Сенека учитъ и о поклоненіи Ему „духомъ и истиною“, учитъ о внутреннемъ, духовномъ почитаніи боговъ, какъ наиболѣе подобающемъ

ихъ величію и святости; онъ отвергаетъ и считаетъ безнравственнымъ чисто внѣшній языческій культъ, считая его причиною безнравственности общества. „Прежде всего, говоритъ онъ, необходимо вѣровать въ боговъ, затѣмъ признавать ихъ величіе и благодѣтельность... признавать, что они управляютъ міромъ.

Ты ищешь милости боговъ? Будь добръ! Достойно ихъ чтить тотъ, кто имъ подражаетъ! (Ер. 95, 50). „Не богатствомъ жертвъ, не великолѣпіемъ изображеній должны мы, по ученію Сенеки, снискивать расположеніе боговъ, ибо Божество есть Духъ, и ни одинъ образъ не можетъ Его достойно представить“. Только тотъ, кто стремится къ совершенству, кто кланяется ему, по евангельскому выраженію „духомъ и истинною“, тотъ достойно чтить Его. „Возстань, учить Сенека, и сдѣлай себя подобнымъ Богу“. „Дѣлай изображеніе Его не изъ золота или серебра: изъ этого матеріала не можетъ быть созданъ богоподобный образъ“ (Ер. 31, 11).

„Не принесеніемъ жертвенныхъ животныхъ, какъ бы ни были они тучны, и хотя бы рога и дбы ихъ были позлащены, не этимъ чтятся боги, но благочестивой и праведной мыслию ихъ почитателей. Добрые люди проявляютъ свою набожность и скромнымъ приношеніемъ муки, дурные же не исцѣляются отъ грѣховъ, хотя бы они орошали алтари обильною кровью“ (Benef. с. VII, fin). „Нѣтъ нужды воздѣвать руки къ небу, или просить прислужника въ храмѣ, чтобы онъ позволилъ намъ поближе подойти къ уху идола, какъ будто мы будемъ отъ этого лучше услышаны: Богъ близокъ къ тебѣ, Онъ съ тобою, Онъ въ тебѣ“ (Ер. 41, 1).

Приведенный нами очеркъ мыслей и выраженій Сенеки, въ которыхъ насъ поражаетъ удивительное сходство съ воззрѣніями христіанства, представляетъ обзоръ лишь тѣхъ изреченій, въ коихъ нашъ философъ говоритъ о Богѣ въ Его отношеніи къ міру и человѣку, говоритъ, повинуваясь болѣе порывамъ религіознаго чувства, голосу души, которая, по природѣ христіанка, чѣмъ руководству своей философской мысли.

Но какъ скоро онъ начинаетъ разсуждать, какъ послѣдовательный стоическій философъ, о существѣ Божіемъ самомъ въ себѣ, онъ начинаетъ говорить иначе; тогда все наше очаро-

ваніе пропадаетъ, прекрасное зданіе повидимому христіанскихъ идей разлетается, какъ воздушный замокъ. И въ самомъ дѣлѣ, наряду съ возвышенными размышленіями о Божественной любви и милосердіи, у нашего философа Божество отождествляется съ природою въ чисто-стоическомъ смыслѣ, какъ нераздѣльное съ природою, всепроникающее разумное начало. Богъ, Судьба, Природа, Міръ нерѣдко у него отождествляются. „Хочешь назвать (Бога) Судьбою, говоритъ онъ, не ошибешься: Онъ есть причина причинъ, отъ которой все зависитъ. Хочешь назвать Его Провидѣніемъ, скажешь правильно. Желаетъ назвать Его Природою не погрѣшишь, Міромъ—не ошибешься“ (Nat. Quaest. II, 45, 2). „Что такое Божество? спрашиваетъ онъ, и отвѣчаетъ: „Это Душа вселенной“. „Что такое Божество?“ „Это все, что ты видишь, и чего не видишь!“ (Nat. Quaest. 1, 13).

Такимъ образомъ, Божество представляется у Сенеки какъ сознательное, мыслящее Существо, которое, тѣмъ не менѣе, не можетъ быть названо личностію, отдѣльною отъ міра. Поэтому онъ готовъ видѣть божественныя существа въ наиболѣе поражающихъ насъ своимъ грознымъ величіемъ или пользою силахъ природы, и даже въ небесныхъ свѣтилахъ. Онъ называетъ богами солнце, луну и звѣзды, и возмущается тѣми людьми, которые не почитаютъ ихъ, хотя и пользуются ихъ благодѣяніями (De benefic. S. IV, с. 23).

Представляя въ нѣкоторыхъ мѣстахъ своихъ сочиненій Божество, какъ духовное начало, возвышающееся надъ всѣмъ матеріальнымъ, Сенека мѣстами понимаетъ матерію въ чисто платоновскомъ смыслѣ, какъ нѣкоторую самостоятельную сущность, которая можетъ, до нѣкоторой степени, противиться дѣйствіямъ Божества. „Не можетъ, говоритъ онъ, художникъ измѣнять матерію“. (De providentia, с. V, 9).

Съ понятіями о Божественномъ всевѣдѣніи и всемогуществѣ нашъ философъ временами смѣшиваетъ языческое представленіе о грозной и неумолимой судьбѣ; фатумъ, которой подчинены сами боги. „Огличительное свойство добродѣтельнаго человѣка—добровольно подчиняться судьбѣ. Великое утѣшеніе для него—слѣдовать велѣніямъ рока вмѣстѣ со всею

вселенною... Одна и та же роковая необходимость связываетъ и (людей) и боговъ: неотвратимая сила влечетъ и боговъ, и людей. (De Provid. V, 7—8). „Такъ угодно судьбѣ!“—вотъ что является у него послѣднимъ утѣшеніемъ человѣку въ его несчастіи (Ad Helv. 8, 3).

Самое попеченіе боговъ о людяхъ кажется ему подлежащимъ сомнѣнію. „Есть ли, говоритъ онъ, у боговъ время заниматься дѣлами каждаго отдѣльнаго человѣка?“ (Epist. 110, 3).

Недостаетъ также нашему философу и твердаго убѣжденія въ томъ, что дѣли Божества всегда благи и различными путями направляютъ человѣка ко спасенію. Нерѣдко онъ видитъ въ рѣшеніяхъ судьбы несправедливый и жестокой характеръ. „Мы (съ рожденія своего), пишетъ онъ, вступаемъ въ царство Судьбы—суровое и непреклонное и должны переносить ея рѣшенія, будутъ они справедливы или нѣтъ“. (Ad Polyb. 16, 4).

Судьбу онъ изображаетъ, какъ Существо, которое не могутъ тронуть никакія слѣзы, мольбы и просьбы, которое чуждо какому либо состраданію. Добровольно покорнаго себѣ она ведетъ мягко, а сопротивляющагося сурово влечетъ за собою“. (De Provid. V, 7—8; Epist. 107. 11). Какъ существенно и глубоко отличается это безотрадное ученіе нашего философа отъ евангельскаго ученія о Провидѣніи, какъ волѣ всевѣдущаго и милосерднаго Небеснаго Отца, у Коего „и волосы на головѣ нашей изочтены“, и ангелы Коего хранятъ каждаго изъ малыхъ сихъ; Отца, Который готовъ дать намъ все нужное, о чемъ попросимъ во имя Единороднаго Сына Его. (Іоан. XIV, 13).

Посему безропотное послушаніе истиннаго христіанина волѣ Божіей—основывается на любви къ небесному Отцу, на благоговѣйной увѣренности въ томъ, что Онъ неисповѣдимыми путями ведетъ насъ ко спасенію, даруя намъ *„несравненно больше того, чего мы просимъ или о чемъ помышляемъ“* (Ефес. III, 20). Повиновеніе же стойка судьбѣ—происходитъ, главнымъ образомъ, вслѣдствіе сознанія своего безсилія въ борьбѣ съ неумолимымъ рокомъ. Вотъ почему гордое сомознаніе языческаго мудреца нерѣдко возмущается суровою властію судьбы и открыто бросаетъ ей вызовъ, находя исходъ изъ своего безотраднаго положенія въ самоубійствѣ.

„Одно только обстоятельство и есть, пишетъ Сенека, ради котораго нельзя жаловаться на жизнь: это лишь то, что она никого не удерживаетъ. Хочешь, живи; не хочешь, можешь вернуться туда, откуда пришелъ... Когда придетъ крайняя необходимость, мудрецъ разстанется съ жизнью“ (Epist. 70, 14—15; epist. 17, 9).

Это горделивое сознание своей власти надъ собственною жизнью, это превозношение своимъ разумомъ и добродѣтелию, доходитъ въ стоическомъ философѣ до такого самомнѣнія, что сравниваетъ мудреца съ Богомъ и ставитъ его въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ даже выше Бога. „Богъ обязанъ добродѣтелию своей природѣ, а мудрецъ самому себѣ“ (Ep. 53, 11). „Въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ, говоритъ онъ, люди стоятъ выше Божества: Божество вовсе не испытываетъ бѣдствій, а вы (люди) возвышаетесь надъ ними“. „Богъ—блакъ по необходимости (своей природы), а человѣкъ по своему свободному произволению“ (De Provid. 17, 6).

Какъ далеки всѣ подобныя мысли отъ христіанскаго смиренія, въ которомъ даже самый великій праведникъ долженъ называть себя лишь „рабомъ неключимымъ“!

Возмущала, наконецъ, еще древнихъ христіанскихъ писателей въ Сенекѣ и та двуличность, и тотъ индифферентизмъ, съ какими онъ „поклонялся тому, что отвергалъ, и почиталъ тѣхъ боговъ, надъ которыми смѣялся, чтобы только исполнить обычаи своего государства“ (Fragm. 39. De Superstition). Такъ, блаж. Августинъ приводитъ (Civ. Dei. VI, 9) мнѣніе Сенеки о томъ, что мудрый долженъ исполнять всѣ языческіе обряды, какъ предписанные закономъ, а не какъ угодные богамъ. Этотъ же церковный писатель возмущается тѣмъ, что Сенека, какъ сенаторъ великаго народа римскаго, „почиталъ то, что осуждалъ, и молился тому, что считалъ вреднымъ“.

Подобный образъ дѣйствій точно также противенъ духу истиннаго христіанина, который предпочтетъ скорѣе идти на пытки и костры, чѣмъ на подобныя сдѣлки съ совѣстью.

Такимъ образомъ, колебанія и сомнѣнія, догадки и предположенія самаго противоположнаго свойства: вотъ что мы, большею частію, встрѣчаемъ въ мысляхъ нашего философа о Богѣ.

Въ своихъ размышленіяхъ о сущности Божества, какъ мы видимъ, Сенека не могъ возвыситься до яснаго и твердаго понятія о Личномъ Божествѣ.

То, что этотъ философъ мыслилъ и чувствовалъ въ своей душѣ, столь воспримчивой къ откровенію Бога въ природѣ и совѣсти, часто находится у него въ рѣзкой противоположности съ философскими теоріями и абстрактными опредѣленіями, которыя онъ высказываетъ, какъ послѣдователь стоической школы.

Странно было бы видѣть въ теологіи Сенеки лишь одинъ рядъ непримиримыхъ противорѣчій. Мы склонны видѣть въ этихъ противорѣчіяхъ и колебаніяхъ скорѣе психологически необходимое явленіе, которое было обусловлено, съ одной стороны, зрѣлымъ и глубокимъ религіознымъ сознаніемъ и чувствомъ философа, стремившагося всѣмъ сердцемъ къ вѣрѣ—въ личнаго Бога, а съ другой стороны вліяніемъ философской школы, которой онъ принадлежалъ. Только отсутствіе твердой почвы, краеугольнаго камня вѣры въ Божественное Откровеніе, можетъ объяснить такую странную неопредѣленность и неустойчивость религіозныхъ воззрѣній философа. Только Богооткровенное ученіе, которое, по исполненіи времени, открылъ во всей полнотѣ людямъ Единородный Сынъ Божій, могло дать совершенное удовлетвореніе всѣмъ религіознымъ стремленіямъ человѣка.

Отсюда понятно, какъ нелѣпо выводить происхожденіе истинъ христіанства изъ доктринъ языческихъ философовъ. Развѣ могло дать язычество христіанству вѣру въ живаго личнаго Бога и Творца, которой, какъ мы видимъ, оно само не имѣло? Могло ли оно вдохнуть тысячамъ простыхъ людей—силу идти на страданія за вѣру въ истиннаго Бога, силу, которой не имѣли лучшіе представители языческаго міра, „поклонявшіеся тому, надъ чѣмъ смѣялись, изъ боязни мщенія законовъ“?

Свѣтъ философіи можно сравнить съ блѣднымъ свѣтомъ луны, слабо озаряющимъ землю, или съ факеломъ въ темной пещерѣ, который тамъ и сямъ бросаетъ слабый свѣтъ; христіанство же подобно солнцу, чудно озаряющему всю поверхность земли.

И можетъ ли факель зажечь солнце, или луна дать ему свѣтъ?

Но воздадимъ должное и великимъ труженикамъ мысли въ язычествѣ. Они искали Бога безъ свѣта Откровенія, среди мрака заблужденій и суетвѣрій, они усердно стремились познавать „невидимую силу Его и Божество“ чрезъ разсмотрѣнїе твореній, они касались края ризы Господней, и Богъ награждалъ ихъ усилїя; Онъ открывалъ ихъ духовному взору, насколько они могли вмѣстить, свои „невидимыя свойства“. Онъ всѣхъ влекъ къ Себѣ, ими же вѣдалъ путями; и въ то время, какъ простые галилейскіе рыбаки уловляли въ свои сѣти людей безхитростнымъ словомъ Божественной правды, славные философы язычества—безсознательно служили „дѣтводителями ко Христу“!

Свящ. Н. Побѣдинскій.

Философскія воззрѣнія Преосвященнаго Никанора, Архіепископа Херсонскаго и Одесскаго

(р. 1817 г. † 1890 г.).

(Окончаніе *).

V.

Установивши главный пунктъ своей системы—понятіе объ εἶδος—ахъ, и вполнѣ обосновавши его со стороны онтологической, Преосвященный Никаноръ, какъ мы видѣли, указаль вмѣстѣ съ тѣмъ и значеніе εἶδος—овъ и со стороны гносеологической. Но вопросъ о гносеологическомъ значеніи идей, какъ способовъ и источниковъ познанія, настолько широкъ, что Преосвященный Никаноръ считаетъ необходимымъ обосновать его, какъ можно подробнѣе.

Исходя теперь изъ реального существованія εἶδος—овъ, какъ доказаннаго положенія, Преосвященный Никаноръ, имѣя въ виду обосновать возможность идеальнаго познанія, разъясняетъ то, что всѣ εἶδος—ы сами видятъ, сами чувствуютъ и сами знаютъ то, что имъ нужно знать для того, чтобы имъ можно было существовать. Прежде чѣмъ привести для выясненія этого гносеологическаго положенія данныя философскаго характера, Преосвященный Никаноръ и здѣсь, вѣрный своему обычному авторскому приему, предварительно обосновываетъ это положеніе на данныхъ, выработанныхъ современною естественною наукою. Имѣютъ ли (по воззрѣнію науки) чувство и смыслъ существа бессловесныя: животныя и растенія, пред-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1901 г. № 19.

меты неодушевленные и неорганизованные?—вотъ вопросъ, который Преосвященный Никаноръ считаетъ имѣющимъ великое значеніе для всей его системы. Не трудно понять, почему: очевидно всякому, если будетъ доказано, что бессловесныя существа, хотя и представляющія выраженіе сущности извѣстныхъ отдѣльныхъ εἶδος—овъ, не имѣютъ чувства и смысла, то положеніе нашего мыслителя о самовидѣніи εἶδος—овъ не выдерживаетъ критики, и все его міровоззрѣніе въ корнѣ подрывается.—Преосвященный Никаноръ не останавливается много на томъ, имѣютъ ли смыслъ и чувства животныя, такъ какъ это очевидно, и доказывать это было бы излишнимъ. Раскрытію этой очевидности посвящены такія солидныя сочиненія какъ „Душа человѣка и животныхъ“ Вундта, „Происхожденіе человѣка“ Дарвина и др.—Преосвященный Никаноръ задается цѣлью показать, что извѣстная, хотя бы то самая малая доля чувства и знанія принадлежитъ не только животнымъ, но и растеніямъ, нисходя своими корнями въ природу не органическую, въ глубину космическихъ силъ. Но по мысли современнаго естествознанія нѣтъ рѣзкой границы между животнымъ и растеніемъ, и далѣе между царствомъ органическимъ и не органическимъ, между жизненною и общими космическими силами; натуральный смыслъ, натуральное сознаніе и чувство; натуральные инстинкты и позывы идутъ чрезъ всю градацію бытія, отъ человѣка до основного мірового вещества и общихъ міровыхъ силъ (II т. 128 ст.). Современная наука, въ лицѣ такихъ выдающихся ученыхъ, какъ Спенсеръ, подводитъ даже духовныя силы подъ понятіе эквивалентности. По Спенсеру сила, существующая въ видѣ движенія, теплоты или свѣта, можетъ стать извѣстнымъ видомъ сознанія: колебанія воздуха, движенія ээира производятъ ощущеніе, которое мы называемъ звукомъ или свѣтомъ; а силы, освобождающіяся при химическихъ измѣненіяхъ въ мозгу, даютъ начало движенію, и такія превращенія силъ физическихъ въ духовныя и обратно, слѣдуютъ тому же закону эквивалентности, какому подчинены превращенія одной въ другую силъ физическихъ (II, 145 ст.). Та же современная наука, въ лицѣ представителей фізіологической психологіи, напр. Сѣченова, проводитъ

ту мысль, что ясной границы между завѣдомо соматическими нервными актами и явленіями, которыя признаются уже психическими, не существуетъ ни въ одномъ мыслимомъ отношеніи, а отсюда—родство между этими явленіями должно быть признано вполне согласнымъ съ научными воззрѣніями (II т 150 ст.).

Указавши характеръ воззрѣній современной науки на психическія явленія, Преосвященный Никаноръ разбираетъ, что изъ научныхъ воззрѣній должно быть согласно съ его философской теоріей, принято, и что отвергнуто. Нашъ мыслитель соглашается съ выводами науки, что рѣшительныхъ признаковъ, отличающихъ растенія отъ животныхъ, нѣтъ, что природа жизни сложнаго организма зависитъ отъ элементарной жизни клѣточки, и что корни жизни всего живого идутъ даже глубже клѣточки—къ элементамъ массы; но онъ не считаетъ возможнымъ согласиться съ мнѣніемъ фізіологической психологіи, будто психическія явленія суть тѣ же соматическія. Для показанія невозможности отождествленія психическихъ и соматическихъ явленій, Преосвященный Никаноръ изслѣдуетъ тотъ критерій, по которому человѣкъ приписываетъ кому либо сознаніе. Этотъ критерій почти вовсе выходитъ изъ области фізіологіи въ область чисто психологическаго опыта. Даже присутствіе въ данномъ субъектѣ нервовъ движенія и ощущенія не ручается за присутствіе въ этомъ субъектѣ того же сознанія, какое я наблюдаю въ себѣ, въ нормальномъ состояніи моего духа; есть животныя, лишенныя нервной системы, но не лишенныя произвольныхъ цѣлесообразныхъ движеній, свидѣтельствующихъ объ ощущеніи или даже сознаніи; и изъ области психической невозможно исключить всѣ нервныя акты, не озаренныя сознаніемъ: ни органическое, ни психическое единство не позволяютъ полагать черту раздѣленія между сознаваемою дѣятельностью и несознаваемою въ нервной системѣ и относить только первую въ область явленій психическихъ, въ сферу души, а послѣднюю рѣшительно исключать. Въ одномъ и томъ же человѣческомъ организмѣ имѣются всѣ и всякаго рода формы животнаго и растительнаго, одушевленнаго и неодушевленнаго существованія, и ни одной изъ этихъ формъ нельзя отказать въ извѣстной долѣ жизнен-

ности, одушевленности, вызываемыхъ жизненностью стремлений и позывовъ, даже самоощущенія этихъ позывовъ и стремлений, принадлежащихъ каждой клѣточкѣ, каждому атому организма. Нужно по аналогіи думать, разъясняетъ свою мысль философъ, что вездѣ царствующее въ природѣ, такъ называемое химическое сродство, переходящее въ тяготѣніе небесныхъ свѣтилъ, и чрезъ химическія реакціи въ различныя организаціи, есть наглядное олицетвореніе не только позывовъ и чувствъ, но и разума природы.

Итакъ, вездѣ въ природѣ есть проявленія разума, но не вездѣ этотъ разумъ доходитъ до сознанія. Слѣдуя за новѣйшею психологіею и древнею философіею, Преосвященный Никаноръ признаетъ раздѣленіе психической сферы на двѣ области: психически-сознательную и психически-безсознательную; первую область онъ называетъ сознательнымъ разумомъ, а вторую безсознательнымъ, или точнѣе несознаваемымъ разумомъ. Человѣческій духъ, а за нимъ и вся видимая природа являются единствами обоихъ разумовъ—сознательнаго и безсознательнаго (II т. 181 ст.). Чтобы дать понятіе о томъ и другомъ разумѣ, Преосвященный Никаноръ предлагаетъ поступить такъ: разсмотрѣть сознаніе человѣка и человѣчества патріархальныхъ временъ и сознаніе много ученѣйшаго человѣка и человѣчества нашихъ дней. Вычитая изъ суммы познаній современнаго намъ развитаго человѣчества сумму познаній первобытнаго человѣка временъ патріархальной простоты, мы получимъ громадный остатокъ постигнутаго разума природы и человѣческаго духа: этотъ остатокъ для современнаго человѣчества есть разумъ сознательный, а для человѣчества патріархальнаго былъ еще разумъ несознанный, хотя и въ то время уже *лежалъ въ человѣческомъ духѣ* въ видѣ мелькающей болѣе или менѣе вдали или вблизи, смутнѣе или яснѣе, идеи (II, 184).

Итакъ, во всякомъ человѣческомъ духѣ, кромѣ разума сознательнаго, лежитъ сокровищница идей—предчувствій, гадательнаго предпостиженія объективной истины. И наше разсудочное познаніе, какъ бы оно ни было широко и глубоко, не есть истощеніе содержанія, ни вещи самой въ себѣ, ни ея идеи, а есть только болѣе или менѣе широкое и глубокое проникно-

веніе въ сущность вещи и въ содержаніе ея идеи (εἶδος—а). Оттого и разумъ сознанный никогда не можетъ оказаться источникомъ содержанія ни постигнутыхъ вещей, ни смутно предносящихся уму человечества идей, но оказывается только болѣе или менѣе глубокимъ проникновеніемъ въ сущности вещей и въ содержаніи разума несознаннаго, тождественнаго съ коренною идеею, безпредѣльнаго или абсолютнаго ¹⁾ (II, 185). Но здѣсь естественно является вопросъ: можно ли различать въ душѣ животныхъ подобное раздѣленіе разума сознанныго и несознаннаго. Преосвященный Никаноръ по этому поводу приводитъ мнѣніе извѣстнаго профессора Юркевича, который въ своемъ трактатѣ: „нѣчто изъ науки о человѣческомъ духѣ“ признаетъ и въ животныхъ отличіе разума сознаваемаго и несознаваемаго. Подтверженіе этому можно видѣть, хотя бы на примѣрѣ въ курицѣ-наседкѣ, которая осторожно садится въ гнѣздо на яйца, какъ бы имѣя представленіе, что если неосторожно сѣсть на яйца, то можно ихъ раздавить: здѣсь курица очевидно обнаруживаетъ проявленія сознательнаго разума. Но курица продолжаетъ садиться въ гнѣздо также осторожно и въ томъ случаѣ, когда яйца и приняты; очевидно, что въ этомъ случаѣ въ курицѣ обнаруживается проявленіе бессознательнаго разума. То же самое, хотя и въ разной степени, можно сказать и о растеніяхъ и всѣхъ вообще существахъ природы; но человѣкъ, однако же, стоитъ не въ одной градациі съ другими существами природы: проявленія разума сознанныго и несознаннаго въ человѣкѣ не соизмѣримы съ проявленіями того же разума у животныхъ—усовершенствованіе ума животнаго невозможно, а умъ человѣческой можетъ достигать высокаго развитія и предѣлъ этому развитію трудно указать. Если опредѣлить значеніе и границы разума несознаннаго ²⁾ съ сознаннымъ, то можно сказать такъ, что несознан-

¹⁾ Преосвященный Никаноръ считаетъ нужнымъ здѣсь оговориться, что понятіе о разумѣ сознательномъ и бессознательномъ онъ заимствовалъ не у Эдуарда Гартмана (ибо онъ свое изслѣдованіе написалъ прежде знакомства съ сочиненіями Гартмана) и не у современныхъ психологовъ (Вундта, Лотце), а глубже: изъ Божественнаго Откровенія и у лучшихъ идеалистическихъ философовъ, начиная съ Платона.

²⁾ Своимъ ученіемъ о разумѣ бессознательномъ, какъ источникѣ познанія и

вый (космическій) разумъ въ каждомъ εἶδος—ѣ совпадаетъ съ его элементарною сущностью, съ абсолютнымъ, вошедшимъ въ его природу, бытіемъ, а разумъ сознанный совпадаетъ съ его сущностью индивидуальною, съ большимъ или меньшимъ ограниченіемъ въ немъ абсолютнаго бытія небытіемъ.

Но изъ этого послѣдняго положенія нашему мыслителю естественно является дальнѣйшій вопросъ: какъ несознанный универсальный, космическій разумъ переходитъ въ ограниченный, созпательный: какъ, иначе, идеи переводятся въ понятія, другими словами, какъ образуется наше познание? Здѣсь, какъ мы видимъ, Преосвященный Никаноръ опять возвращается къ выясненію гносеологическаго значенія εἶδος—овъ. Для рѣшенія этого вопроса Преосвященный Никаноръ беретъ себѣ двухъ руководителей: идеалиста—профессора Карпова и научнаго эмпирика, извѣстнаго физиолога Клода Бернара. По Карпову существуетъ аналогія между чувствами, внѣшнимъ и высшимъ внутреннимъ, между чувственнымъ воспріятіемъ и идеальнымъ созерцаніемъ, между чувствомъ и умомъ, между органами низшихъ чувствъ и идеею—чувственнымъ органомъ ума. Врожденные человѣку понятія, прежде чѣмъ войдутъ въ сознание, должны, не иначе, какъ только постепенно и иногда чрезъ долгое время, высвободиться изъ массы свойствъ внѣшнихъ и случайныхъ, и въ этомъ пути, развиваясь въ формѣ сужденій, они лишь постепенно переводятъ понятія (по степенямъ) отъ проблематическихъ къ аподиктическимъ. По Клоду Бернару философское чувство или созерцаніе также признается источникомъ идей. И цѣлью всякаго экспериментальнаго метода является преобразование идеальнаго представленія а priori въ апостеріорное. „Предвзятая идея, говоритъ К. Бернаръ, всегда была и будетъ первымъ порывомъ человѣческаго ума. Цѣль экспериментальнаго метода состоитъ въ томъ, чтобы пре-

своими припеденными уже мыслями о всеобщей жизненности, Преосвященный Никаноръ на много лѣтъ предупредилъ научную постановку и разработку этихъ вопросовъ въ философской литературѣ, не только нашей русской, но и западной. Только лишь въ послѣднее время появились попытки поставить этотъ вопросъ въ философской полнотѣ его. См. напр. „Введеніе въ философію“ Паульсена, 1-е изд. (на нѣм. яз. 1892 г.), гдѣ этотъ вопросъ достаточно ясно и ясно поставленъ.

образовать это представление a priori, основанное на неясномъ воззрѣніи на вещи, въ объясненіе a posteriori, основанное на опытномъ изученіи природы“ (II, 212 ст.).

И вотъ, сопоставляя теоріи Карпова и К. Бернара, Преосвященный Никаноръ даетъ слѣдующія положенія: существуетъ предустановленная связь между порядкомъ вещей и человѣческимъ разумомъ; при всеобщей измѣняемости въ природѣ, въ духѣ лежитъ неизмѣнное начало—это идея безконечнаго, абсолютнаго знанія; идея сама по себѣ не есть познаніе, но точка отправленія и цѣль всякаго научнаго изысканія. И всякое открытіе истины есть реализація, прирожденнаго духу, чувства истины. Идеи, коренясь въ абсолютномъ, и сами безпредѣльны, неизмѣнны, вѣчны, какъ абсолютное; онѣ являют-ся тѣми премірными, неизреченными глаголами, какіе слышалъ св. ап. Павелъ. И каждый человѣкъ, хотя можетъ быть и не такъ явственно, какъ св. Апостоль, но слышитъ эти глаголы во внутреннѣйшихъ сферахъ своей собственной природы и въ глубочайшихъ сокровеннѣйшихъ сферахъ природы внѣшней.

Таково значеніе идей въ дѣлѣ познанія. Можно видѣть, какъ велико это ихъ значеніе: онѣ составляютъ душу знанія. Всякое разсудочное познаніе, которое не оживляется идеальнымъ созерцаніемъ, есть ложь, отсутствіе истины, или, самое большее, остовъ истинной жизни, а не сама истина, не сама жизнь (II т. 128 ст.).

Такое гносеологическое значеніе идей еще болѣе уясняется изъ дальнѣйшихъ разсужденій Преосвященнаго Никанора о разумѣ сознательномъ и безсознательномъ.

Для большаго уясненія своего ученія о разумѣ сознательномъ и безсознательномъ, мыслитель сравниваетъ эти виды разума съ другими двумя же видами разума: теоретическимъ и практическимъ. Практическимъ разумомъ Преосвященный Никаноръ называетъ ту субъективно-практическую область свидѣтельства нашихъ чувствъ, которая опредѣляетъ, какъ вещь относится къ нашему чувству, т. е. то, что нашъ мыслитель иначе называетъ чувствомъ въ его практической сторонѣ. Теоретическій же разумъ обнимаетъ ту область свидѣтельства внѣшнихъ чувствъ, которая опредѣляетъ, какъ вещь существу-

еть сама въ себѣ, такъ ли, какъ она является моему чувству, или иначе. Изслѣдуя отношеніе различныхъ видовъ разума между собою, Преосвященный Никаноръ находитъ, если не тождество, то близкое совпаденіе разума практическаго съ безсознательнымъ, космическимъ, а теоретическаго съ разумомъ сознательнымъ. Для большей ясности Преосвященный Никаноръ сравниваетъ эти отношенія съ шаромъ безконечнаго радіуса и безпредѣльной периферіи, съ шаромъ, который весь наполненъ содержаніемъ разума практическаго, несознаваемаго, но въ центрѣ котораго, постепенно ослабѣвая отъ центра къ периферіи, свѣтится разумъ сознательно-теоретическій. Смыслъ этого сравненія въ томъ, что теоретически-сознательный разумъ, со всѣхъ сторонъ обнимается, проникается и направляется разумомъ практически-космическимъ (II, 231). Это свое положеніе Преосвященный Никаноръ и разъясняетъ въ области существъ, стоящихъ ниже человѣка. Всю совокупность этихъ существъ нашъ мыслитель раздѣляетъ на два класса, изъ которыхъ въ одномъ поставляетъ живыя существа, обнаруживающія въ себѣ проблески не только сознательнаго, но и теоретическаго разума, а въ другомъ—существа, въ которыхъ, хотя и можно еще предполагать нѣкоторый слѣдъ сознанія въ видѣ ощущенія позывовъ, но никакъ уже нельзя найти ни слѣда разума теоретическаго. Преосвященный Никаноръ и спрашиваетъ, чѣмъ же стимулируется жизнь существъ послѣдняго класса, въ чемъ для нихъ критерій истины и жизни?—Жизнь этихъ существъ, отвѣчаетъ философъ, стимулируется внутреннимъ влеченіемъ этихъ существъ, сопровождающимся чувствомъ покоя, въ случаѣ удовлетворенія этихъ влеченій. Вотъ это ощущеніе покоя или удовлетворенія въ существахъ этого класса и есть для нихъ послѣдній критерій не только истины, но и жизни; въ этой области истина и жизнь, практика и знаніе, разумъ сознательный—индивидуальный и практическій, безсознательный—космическій, совпадаетъ почти до тождества, такъ что едва-едва становится замѣтнымъ здѣсь выдѣленіе перваго изъ послѣдняго—разума индивидуальнаго изъ универсальнаго; и разумъ этого рода не ошибается, указывая одну только истину (II 234 ст.). Но чѣмъ дальше мы восходимъ

по лѣстницѣ сознательнаго бытія, чѣмъ болѣе развивается разумъ сознательный, тѣмъ болѣе развивается возможность ошибки. Уже животныя могутъ ошибаться, но лишь съ своей животной точки зрѣнія: но что же для нихъ будетъ заблужденіемъ, въ чемъ критерій истиннаго и ложнаго для животнаго? Приговоръ о сущности познаваемой вещи изрекаетъ животному сознательному разуму—разумъ космическій, незнанный, стремящійся познать вещи по преимуществу со стороны ихъ практическаго значенія, указывающій, что полезно и что вредно для благосостоянія извѣстнаго существа—животнаго или человѣка. Слѣдовательно, и въ этомъ классѣ высшихъ существъ, одаренныхъ отчасти не только сознательнымъ, но и теоретическимъ разумомъ, ихъ сознательно-теоретическій разумъ не только не дѣйствуетъ самостоятельно, независимо отъ разума практическаго, безсознательнаго (универсально-космическаго) но, напротивъ того, непрерывно, въ каждый моментъ своей дѣятельности, регулируется этимъ послѣднимъ. Для уясненія своего тезиса Преосвященный Никаноръ здѣсь прибѣгаетъ къ сравненію: онъ познавательную дѣятельность сознательно-теоретическаго разума въ животныхъ сравниваетъ съ центробѣжнымъ круженіемъ волчка или шара по бокамъ отлогой воронки. Центростремительная сила рано или поздно доведетъ до того, что волчекъ или шаръ попадетъ въ отверстіе воронки. Такая же центростремительная сила въ дѣятельности животнаго интеллекта есть непрерывно вліяющая на сознательно-теоретическій разумъ, сила практическаго, безсознательнаго универсальнаго разума и въ окончательномъ совпаденіи перваго съ послѣднимъ лежитъ постижимая для животнаго смысла истина знанія и доступная животному чувству норма бытія (II, 241 ст.). Но то, что имѣетъ мѣсто въ отношеніи животныхъ, то вполне приложимо и къ человѣку: и у человѣка теоретическій сознательный разумъ со всѣхъ сторонъ объемлетъ, проникается, возбуждается и направляется практически космическимъ разумомъ, такъ какъ и человѣческій разумъ, въ глубочайшей, космической основѣ своей исходитъ изъ одного съ разумомъ животнымъ. И критерій истины и жизни человѣческому сознательно теоретическому

разуму даетъ не иной кто, какъ разумъ бессознательный, космическій. На самомъ дѣлѣ, что можетъ быть для человѣка критеріемъ истины и возможно ли для человѣка абсолютное познаніе истины? Нѣтъ, абсолютная истина для индивидуально-сознательнаго человѣческаго разума не достижима: человѣкъ знаетъ истину только по своему, съ своей человѣческой точки зрѣнія; что же будетъ истиной для человѣка, съ человѣческой точки зрѣнія?

И человѣкъ, какъ и всѣ живыя существа, подчиненъ общей коренной формулѣ космическаго бытія. И человѣкъ, какъ все живое, чувствуетъ въ себѣ позывы, стремленія къ однимъ предметамъ, отвращенія отъ другихъ, покой и удовлетвореніе при правильномъ развитіи своей жизни. И о человѣкѣ справедливо сказать, что жизнь его стимулируется и направляется не инымъ чѣмъ, какъ его природою, его элементарною сущностью, совпадающею съ бытіемъ абсолютнымъ, такъ что его позывы и отвращеніе, предначертанные законы нормальнаго отношенія кореннаго жизненнаго чувства его къ внѣшнимъ предметамъ—лежатъ не гдѣ нибудь внѣ, но въ самой природѣ человѣка, въ структурѣ его чувства и интеллекта. Коренное же единое душевное чувство въ человѣкѣ (какъ отчасти и въ высшихъ чувствахъ) обособляется на многія специфическія чувства, изъ коихъ каждое ощущаетъ свое влеченіе, свое отвращеніе. Среди другихъ специфическихъ чувствъ человѣку прирождено стремленіе и къ теоретической истинѣ, къ истинѣ универсально-всеобъемлющей, абсолютной; это есть интеллектуальное чувство, и это интеллектуальное чувство имѣетъ свои влеченія, свои отвращенія, свои особыя условія удовлетворенія и успокоенія; и въ своихъ окончательныхъ приговорахъ о бытіи внѣшнихъ предметовъ оно руководится своимъ собственнымъ, въ его природѣ лежащимъ, закономъ или критеріемъ, и невозможно придумать никакого иного критерія истины, кромѣ ощущенія неопредѣленнаго соотвѣтствія или несоотвѣтствія представленій, возникшихъ изъ внѣшнихъ воспріятій съ лежащими въ природѣ интеллектуальнаго чувства нормами бытія вещей, въ видѣ слитныхъ инстинктивныхъ представленій или идей; приговоръ о бытіи и качествахъ познаваемой

вещи изрекаетъ сознательному человѣческому, какъ и животному разуму, присущій ему и всякой вещи и всему міровому универсу, несознанный космическій разумъ (II 247). И такъ какъ всякая данная вещь, въ элементарной своей сущности, совпадаетъ съ абсолютнымъ бытіемъ и заключаетъ въ себѣ непредѣльное количество признаковъ, частныхъ и проявленій, то сознательный человѣческій разумъ ни объ одной вещи не можетъ имѣть представленія адекватнаго ея сущности и бытію, не можетъ достигнуть абсолютной истины: человѣкъ можетъ постигать истину только спеціально-человѣческую, которая, какъ совокупность непосредственныхъ чувственныхъ воспріятій, всегда есть истина только практическая; всякая разсудочная истина, подчеркиваетъ Преосвященный Никаноръ, есть истина, въ самомъ строгомъ смыслѣ только практическая, и своими послѣдними основаніями эта истина лежитъ въ присущемъ человѣческому духу, какъ и всему универсу, разумѣ космическомъ, безсознательно-практическомъ. И если для существъ низшаго разряда истина и норма жизни заключается въ *нераздѣльности* сознательнаго разума съ разумомъ практическимъ, космическимъ, а для высшихъ животныхъ въ *совпаденіи* сознательнаго разума съ практическимъ, космическимъ, то и для человѣческаго разума истина должна быть та же, гдѣ и норма жизни, т. е., въ *подчиненіи* сознательно—теоретическаго разума такому же практическому—космическому разуму. И если вѣковое наблюденіе надъ животными способно приблизительно указать совокупность тѣхъ инстинктовъ, которыми замыкается норма умственной и практической дѣятельности животныхъ родовъ и единицъ, то то же наблюденіе можетъ указать совокупность тѣхъ нормъ, которыя направляютъ дѣятельность человѣческаго духа. Опытъ и вынуждаетъ искать этихъ нормъ въ совпаденіи истины съ добромъ и истиннымъ счастіемъ человѣка съ полнотою жизненности и быстротою нравственныхъ успѣховъ человѣчества, заставляетъ искать ихъ въ прирожденныхъ человѣческому духу началахъ сознанія, совѣсти,—эстетическаго вкуса, въ тѣхъ природныхъ началахъ, непреложность которыхъ по убѣжденію нашего мыслителя (251 стр.) не могутъ разрушить

никакіе взрывы скептицизма.—Ученіемъ о сознательномъ и безсознательномъ разумѣ и критеріи познания и жизни—собственно и кончается изложеніе философской системы Преосвященнаго Никанора. Въ приложеніи къ 2-му тому Преосвященный Никаноръ еще разбираетъ появившееся передъ выходомъ его книги въ печать—сочиненіе аббата Секки: „Единство физическихъ силъ“, затрогивающее тѣ же вопросы, которые и изслѣдовалъ въ своемъ сочиненіи нашъ мыслитель. Преосвященный Никаноръ счелъ нужнымъ посвятить разбору Секки около сотни страницъ, но для выясненія собственныхъ взглядовъ Преосвященнаго Никанора этотъ разборъ не даетъ новаго ¹⁾, и потому мы опускаемъ его, а прямо переходимъ къ 3 тому.

VI.

Третій томъ мало даетъ новыхъ камней для формировація зданія философской системы Преосвященнаго Никанора, но онъ даетъ не мало для спайки этого зданія, онъ даетъ не мало для *уясненія философской системы Преосвященнаго Никанора въ ея цѣломъ*, и потому мы укажемъ наиболѣе характерныя черты содержанія этого тома.

3-й и послѣдній томъ сочиненія Преосвященнаго Никанора, какъ мы уже говорили, вышелъ чрезъ 12 лѣтъ послѣ 2-го тома. Во вступленіи къ этому тому, Преосвященный Никаноръ припоминаетъ ту задачу, которую онъ поставилъ себѣ въ началѣ своего изслѣдованія и въ концѣ 2-го тома: разъяснить, что позитивнымъ философскимъ методомъ можно доказать бытіе, какъ безсмертнаго человѣческаго духа, такъ и всесовершеннаго Духа Божественнаго. За эту задачу немногіе умы брались и въ прежнее время, когда философы находили себѣ одобреніе въ господствующемъ созерцательномъ складѣ тогдашнихъ умовъ человѣчества, тѣмъ менѣе отважно можетъ взяться

¹⁾ Итогъ, къ которому пришелъ Преосвященный Никаноръ въ разборѣ книги Секки тотъ, что и доводы Секки, этого новѣйшаго защитника атомизма (о раздѣленіи матеріи на вѣсомую и невѣсомую (эфиръ) и о возможности объяснить всѣ явленія дѣйствіемъ эфира) не состоятельны и не могутъ въ чемъ либо пошатнуть основы той философской системы, которую проводитъ въ своемъ сочиненіи Преосвященный Никаноръ.

за эту задачу мыслитель нашего времени, когда складъ умовъ имѣетъ обратное направленіе—практически—невѣрующее, когда прежняя общечеловѣческая вѣра перерождается въ общечеловѣческое невѣріе. Преосвященнаго Никанора глубоко печалитъ то, что въ наше время не только у представителей философіи и науки, но и у церковныхъ проповѣдниковъ и богослововъ принято относить всю систему вѣры, не только въ ея развѣтвленіи, но и въ основаніяхъ и въ самомъ корнѣ, исключительно въ область вѣры: всѣ того мнѣнія, что будто и о Богѣ и о безсмертіи мы не можемъ имѣть никакого знанія ¹⁾... Преосвященный Никаноръ находитъ это безотраднымъ явленіемъ. Такое явленіе свидѣтельствуетъ не только о недостаткѣ глубокаго всесторонняго знанія, но и объ ослабленіи вѣры. Насадители истинной вѣры, какъ напр. св. ап. Павелъ, смотрѣли на этотъ предметъ иначе. Этотъ св. Апостоль говоритъ: разумное Божіе (то что, можно и должно знать человѣку о Богѣ) явѣ есть въ нихъ: Богъ бо явилъ есть имъ. „Невидимая бо его отъ созданія міра твореньми помышляема видима суть, и присносущная сила Его и Божество“. И вотъ, руководствуясь приведенными и подобными имъ словами Божественнаго Откровенія, Преосвященный Никаноръ утверждаетъ, что о Богѣ, какъ существѣ всесовершенномъ, и о безсмертіи личнаго человѣческаго духа мы имѣемъ знаніе, которое пріобрѣтаемъ чувственнымъ путемъ, и о реальности того и другого мы имѣемъ познаніе самое философское, самое позитивное, самое научное. Но въ направленіи къ этой цѣли Преосвященный Никаноръ дѣлаетъ прежде большой обходъ, именно, онъ разбираетъ философскую систему выдающагося изъ новыхъ философовъ—Канта ²⁾.

1) Ученіе о томъ, что вѣра есть знаніе, Преосвященный Никаноръ неоднократно развивалъ въ своихъ поученіяхъ (см. напр. въ Прав. Обзор. 1886. 2—бесѣду о томъ, что вѣра есть знаніе. Здѣсь Преосвященный Никаноръ проводитъ ту мысль, что все въ нашемъ мысленіи и знаніи отъ началъ и основъ, покоится на вѣрѣ. Всякое самое опытное, конкретное знаніе есть вѣра, потому что мы видимъ каждый предметъ не непосредственно, а только въ зеркалѣ нашей познавательной способности, относительно которой *веримъ*, что она *верно* отражаетъ предметъ.—Въ познаніи нѣтъ знанія, а есть *мысль* вѣра.

2) Разборъ Канта и направленій, возникшихъ на почвѣ его философіи, занимаетъ 1-й отдѣлъ 3-го тома (съ 4 по 280 стр.), т. е., почти половину всего тома.

Но прежде, чѣмъ разбирать самого Канта, Преосвященный Никаноръ, руководствуясь извѣстной работою профессора Милославскаго: „Типы современной философской мысли въ Германіи“, рассматриваетъ новѣйшія философскія системы, возникшія на почвѣ Кантовской философіи, именно: критическій идеализмъ, субъективный реализмъ, абсолютный реализмъ, пессимизмъ Шопенгауэра и Гартмана и философію дѣйствительности Дюринга. Преосвященнаго Никанора, при изученіи имъ указанныхъ философскихъ направленій, поражаетъ одно изумительное явленіе: всѣ эти мыслители расходятся между собою во многомъ, и часто весьма существенномъ; но всѣ сходятся въ томъ, что о бытіи Бога и личнаго безсмертнаго духа мы не знаемъ ничего; или даже, напротивъ, знаемъ, что Бога и личнаго безсмертія нѣтъ; что вѣра въ это—жалкая, хотя для большинства людей и дорогая иллюзія: даже больше, что всякая, основывающаяся на этихъ коренныхъ истинахъ, религія вредна; что всякій серьезно развитой умъ долженъ ее отвергать, а все человѣчество общими усиліями для собственнаго блага искоренять. Въ чемъ же причина такого явленія, каковы тѣ пути, по которымъ новѣйшіе представители философской мысли спускаются въ такую бездну мрака, по коимъ приходятъ къ такому безотрадному, къ единогласному заключенію? Въ виду того, что всѣ эти пути новѣйшихъ мыслителей Германіи выходятъ преимущественно отъ Канта, Преосвященный Никаноръ и считаетъ необходимымъ обратиться къ Канту. Преосвященный Никаноръ не занимается подробной критикой Канта, но онъ сопоставляетъ основоположенія Канта съ своею собственною теоріею. Разбирая Канта, Преосвященный Никаноръ прежде всего указываетъ на то, что основное воззрѣніе Канта: всякое наше познаніе начинается опытомъ, неправильно. „Нѣтъ, утверждаетъ нашъ мыслитель¹⁾, несомнѣнно, что не всякое наше познаніе начинается опытомъ, если подъ опытомъ разумѣть совокупность наблюдений, собираемыхъ, по пробужденіи сознанія, посредствомъ вѣшняго чувства. Несомнѣнно, что и по времени не всякое познаніе

¹⁾ См. III т. 43 стр.

слѣдуетъ за опытомъ, по пробужденіи сознанія. Несомнѣнно, что и не всякій предметъ нашего мышленія дается намъ внѣшнимъ чувствомъ. Конечно, внѣ чувства не можетъ быть данъ намъ для нашего мышленія никакой предметъ. Но нужно помнить, что чувство бываетъ и внѣшнее и внутреннее. Да и самое внѣшнее чувство въ сущности есть чувство внутреннее. Внутреннее чувство работаетъ въ человѣкѣ постоянно чувства внѣшняго. *Работаетъ въ насъ внутреннее чувство не только по пробужденіи сознанія, оно работаетъ и до пробужденія сознанія.* Человѣкъ чувствовалъ себя и въ матерней утробѣ, когда почти всѣ внѣшнія чувства еще спали и пока еще не пробуждались; чувствовалъ себя человѣкъ и во всѣхъ своихъ предкахъ; чувствовалъ даже еще прежде личнаго бытія, прежде происхожденія человѣческаго рода, въ лонѣ той матери природы, которая породила изъ себя его предковъ, его родителей, наковецъ и его самого, вскормивъ его своими соками, связавъ—все въ совокупности—центральное чувствилище его съ движеніями своей жизни, которая вмѣстѣ есть и его собственная жизнь, заложивъ многія и самыя коренныя впечатлѣнія въ его душу задолго до пробужденія въ ней сознанія, заложивъ ихъ, какъ универсальный типъ, какъ конституцію всего его интеллекта, т. е., его цѣльнаго чувства, его способности къ воспріимчивости и представленію. По конституціи природы каждаго рода и вида, развивается родовая, видовая и индивидуальная внутренняя жизнь всего живого, всякой организаціи, какъ растительной, такъ и животной. По конституціи всякаго рода и вида развивается и животный смыслъ, который отъ природы получаетъ не только законы своего раскрытія, и коренныя формулы своихъ соображеній, но даже большую часть своихъ самыхъ коренныхъ знаній и концепцій понятій прежде всякаго опыта. По такой же природной конституціи раскрывается интеллектуальная, какъ и вся духовная жизнь и самаго человѣка. Эта конституція даетъ и человѣку не только законы; не только формы человѣческаго мышленія, но и основное содержаніе мышленія и знанія (III т. 43—44 ст.). Преосвященный Никаноръ согласенъ съ тѣмъ, что подобныя воззрѣнія допускаетъ и Кантъ, но не всѣ и не

въ цѣломъ видѣ. Главнымъ же образомъ эти свои положенія Преосвященный Никаноръ высказываетъ противъ тѣхъ позитивныхъ послѣдователей Канта, которые утрировали односторонность его не точныхъ положеній, будто никакой предметъ не можетъ быть данъ нашему мышленію внѣ свидѣтельства внѣшнихъ чувствъ, и будто всякое наше познаніе начинается не иначе, какъ лишь по пробужденіи нашего личнаго сознанія, и не иначе, какъ лишь внѣшнимъ опытомъ, основаннымъ на свидѣтельствѣ внѣшнихъ чувствъ.—Разбирая далѣе ученіе Канта о познаніи а priori и а posteriori, ученіе о пространствѣ и времени, о категоріяхъ и непознаваемости ¹⁾ вещей въ себѣ, о разумѣ и идеяхъ, Преосвященный Никаноръ вездѣ находитъ въ системѣ Канта противорѣчія и неправильности. Такъ, Кантъ неправильно дѣлитъ познанія на опытное а posteriori, и чистое а priori, которое будто бы безусловно независимо отъ опыта, въ которое не привнесено ничего опытнаго. Нѣтъ, возражаетъ на это Преосвященный Никаноръ, это неправильно, у насъ нѣтъ познаній, безусловно независимыхъ отъ всѣхъ чувственныхъ впечатлѣній, отъ впечатлѣній, какъ внѣшняго, такъ и внутренняго чувства. Внѣ нашего чувства никакой предметъ не существуетъ для насъ. Должно признать, что мы имѣемъ познанія а priori только въ томъ смыслѣ, что онѣ предшествуютъ сознательному опыту, основанному на свидѣтельствѣ внѣшнихъ чувствъ; что онѣ даже заложены въ конституціи нашего ума, но не такія познанія а priori, которыя были бы безусловно независимы отъ всякаго опыта, въ которыя, съ раскрытіемъ сознанія, не было бы привнесено ничего опытнаго.—Далѣе, не вѣрно у Канта опредѣляется содержаніе явленія и форма его. Содержаніемъ явленія Кантъ называетъ то, что въ явленіи соотвѣтствуетъ ощущенію, а формою то, чѣмъ сообщается разнообразному содержанію извѣстный порядокъ; и у Канта это нѣчто, дающее ощущеніямъ

¹⁾ По поводу философскаго ученія о непознаваемости вещи въ себѣ Преосвященный Никаноръ приводитъ возрѣнія, не только Канта, но и многихъ другихъ мыслителей: Фихте, Милля, Гартмана, а также представителей философіи критическаго идеализма, субъективнаго и абсолютнаго реализма и философіи дѣйствительности.

порядокъ и извѣстныя формы, само не можетъ быть ощущеніемъ. Нѣтъ, и это неправильно: въ каждомъ явленіи, чувствомъ, даже моментальнымъ, мы схватываемъ извѣстный порядокъ, извѣстное размѣщеніе въ пространствѣ и преемство во времени частныхъ явленія, не только матеріальнаго, но и всѣхъ душевныхъ явленій. Кантову форму явленія составляетъ порядокъ явленія или ощущенія, о порядкѣ же явленія свидѣтельствуютъ намъ также наши ощущенія, какъ и о содержаніи—явленія. На этомъ основаніи Пресвященный Никаноръ рѣшительно отвергаетъ Кантовы „чистыя формы явленій“, „чистыя формы чувственности“, „чистыя наглядныя представленія“,—всѣ формы, которыя по Канту мыслятся только разумомъ—дѣлимость, сущность, сила и т. п. на самомъ дѣлѣ и ощущаются чувствомъ не внѣшнимъ только, но и внутреннимъ. Несогласны съ психическимъ опытомъ всѣ частныя положенія Кантова ученія о пространствѣ и времени, какъ апріорныхъ формахъ, чистаго нагляднаго представленія. Нѣтъ, новѣйшая психофизика не безъ основанія утверждаетъ, что пространство и время суть понятія производныя, которыя и получаютъ нами изъ опыта и поддерживаются ежедневнымъ опытомъ. Всякое внѣшнее явленіе, подлежащее чувствамъ зрѣнія и осязанія, даетъ намъ идею пространства, такъ что не пространство есть причина явленія, а наоборотъ явленіе даетъ бытіе представленію пространства: пространство есть не что иное, какъ свойство вещей. Также и время: понятіе о времени такъ же происходитъ, какъ и понятіе о пространствѣ. Противно психическому опыту утверждать, будто представленіе времени предшествуетъ понятію о движеніи и измѣненіи, или что даже послѣднее условливается первымъ. Нѣтъ, наоборотъ, серія воспріятій, свидѣтельствующая о бытіи и продолженіи, объ измѣненіяхъ и движеніи внѣдряетъ въ наше сознаніе первичное представленіе, какъ о пространствѣ, такъ и о времени. Прежде всякаго дѣйствительнаго воспріятія, прежде всякаго дѣйствительнаго ощущенія невозможно познаніе ни а priori, ни а posteriori. Невѣроятно, чтобы ребенокъ имѣлъ представленіе о времени прежде, чѣмъ станетъ у него дѣйствовать зрѣніе, какъ и другія чувства. Несомнѣнно, что самое

образование представленія времени невозможно безъ явленій, безъ чувственныхъ воспріятій, ощущеній. Если бы не было явленій, то не было бы и точекъ для отправленія къ счету времени, если бы не было ограниченнаго бытія, то не было бы и времени... Фальшиво построенную идею объ априорности и апостеріорности Кантъ проводитъ и до конца своей системы, въ ученіи о разсудкѣ и разумѣ. Особенно слабымъ пунктомъ Кантовой гносеологіи Преосвященный Никаноръ находитъ ученіе о категоріяхъ. Совершенно несостоятеленъ чистый принципъ, изъ котораго Кантъ вывелъ свою дюжину будто-бы чистыхъ категорій, такъ какъ за этотъ принципъ у Канта взятъ голословный перечень тѣхъ видовъ сужденій, которые указывала логика того времени. Верхъ философской несостоятельности Канта Преосвященный Никаноръ видитъ въ томъ, что по Канту категоріи суть понятія, предписывающія а priori законы явленіямъ, а съ ними и природѣ, какъ совокупности всѣхъ явленій, что законы явленій въ природѣ, должны согласоваться съ разсудкомъ и его формой а priori такъ же, какъ явленія должны согласоваться и съ формой чувственнаго представленія а priori. Преосвященный Никаноръ находитъ, что несостоятельность этого ученія Канта объ универсальномъ значеніи категорій особенно ясно выразилась въ крушеніи тѣхъ идеалистическихъ системъ (Шеллинга, Гегеля), развалившихся на почвѣ Кантовской философіи, которыя изучали законы міробытія въ категоріяхъ своей чистой логики и построили величественное зданіе чистой натуръ—философіи, скоро, однако, рухнувшее въ прахъ при всеобщемъ надъ ней (философіею) надругательствѣ. Несостоятельно ученіе Канта и о разумѣ. Прежде всего самое это понятіе разума Канта неопредѣленно. Разумъ у Канта то смѣшивается съ разсудкомъ, то составляетъ часть его; самое отношеніе разума къ разсудку не выясненное: то разумъ подчиненная часть разсудка, образующая только извѣстнаго рода логическія посредственныя умозаключенія, то высшая часть, подводящая подъ свой принципъ единства всѣ понятія и основоположенія разсудка, и имѣющая только методологическое значеніе. Въ общемъ же, разумъ у Канта смѣшивается съ разсудкомъ, и идеи

разума смѣшиваются съ категоріями разсудка и потому самому значеніе ихъ одинаково съ категоріями: овѣ, идеи разума, какъ трансцендентныя, чистыя, отрѣшенныя отъ всего чувственнаго падаютъ, одинаково и наравнѣ съ таковыми же трансцендентальными и отрѣшенными отъ всего чувственнаго категоріями разсудка. Итакъ, вотъ въ чемъ несостоятельность главныхъ пунктовъ философіи Канта. Подводя общій итогъ своему разбору Канта, Преосвященный Никаноръ говоритъ, что Кантъ всю свою систему построилъ на произволѣ, одно-сторонности, на противорѣчіи психическимъ фактамъ.

„Мы можемъ сказать, говоритъ Преосвященный Никаноръ, что Кантъ съ нѣмецкою узкостью отыѣрилъ для полета нашей познающей мысли тѣсный островъ чувственности, замкнутый воспримчивостью исключительно только внѣшняго чувства. И этотъ островъ внѣшней чувственности загородилъ апріорными формами чистаго нагляднаго представленія. Надъ этою оградой протянулъ крышу изъ чистыхъ категорій разсудка такъ, чтобы туда, подъ эту крышу какъ можно менѣе проникало свѣта Божія изъ безпредѣльности міровъ видимаго и невидимаго—духовнаго и свелъ его подъ коникъ, на который посадилъ для красоты единства, метода и системы нѣмецкаго пѣтушка (разумъ), какъ на нѣмецкихъ киркахъ, символъ отреченія нашего разума отъ всего духовнаго и прирожденной скорби о недостижимости его для изслѣдованія и познанія“. Нѣтъ, заключаетъ Преосвященный Никаноръ (говоря словами Дюринга), человѣческій разумъ не подлежитъ тѣмъ ограниченіямъ, которыя поставилъ ему Кантъ своею мнимою критикою (III т. 229 ст.).

Высказавши общее сужденіе о Кантѣ, Преосвященный Никаноръ, пользуясь своими изслѣдованіями въ первыхъ 2-хъ томахъ, устанавливаетъ собственное положеніе ¹⁾ по главнымъ вопросамъ, затронутымъ философіей Канта: о познаніи, его источникахъ, методѣ и критеріи, примѣняя эти положенія къ гносеологіи Канта, а затѣмъ (въ 3-мъ отдѣлѣ 341—498) пе-

¹⁾ Эту установку положенія Преосвященнаго Никанора мы воспользуемся, въ концѣ нашего очерка, когда будемъ подводить итоги философскимъ возрѣніямъ его.

реходить къ разбору Кантовой критики доказательствъ бытія Божія. Приведа взглядъ Канта на высшія трансцендентальныя идеи, какъ на призракъ, и выяснивши, что и Высочайшее Существо, по Канту, есть не болѣе, какъ трансцендентальная идея, есть не болѣе, какъ идеаль, какъ исходящее изъ трансцендентальныхъ идей и идеала наше собственное созданіе, Преосвященный Никаноръ, разбирая дальнѣйшія положенія системы Канта, показываетъ, что, по Канту, Богъ и душа такой же призракъ, какъ и весь міръ; какъ въ своей цѣлости, такъ и въ своихъ частяхъ; призрачны всѣ предметы, и не только всѣ предметы и явленія, существующія въ пространствѣ и времени, но и сама пространство и время (III т. 389). Но если изъ системы Канта можно вывести такія заключенія, противныя здравому смыслу людей, то естественно усумниться и въ состоятельности самой системы.

И дѣйствительно, Преосвященный Никаноръ признаетъ Кантову систему несостоятельною, такъ какъ изъ ея принциповъ получается въ выводѣ неполнѣйшій, всеобъемлющій, совершенно-праздный, противно-научный абсурдъ. Но если такъ, если Кантовскую философію нужно признать несостоятельною, то естественно усумниться въ солидности основъ Кантовской критики доказательствъ бытія Божія, естественно подвергнуть эту критику разбору. По Канту всѣ способы доказательства бытія Божія начинаются, или съ опредѣленнаго опыта и установки качествъ нашего чувственнаго міра, отъ которыхъ мы восходимъ затѣмъ, по закону причинности, къ высшей внѣ міровой причинѣ (доказательство физико телеологическое), или же въ основаніе полагается неопредѣленный опытъ, т. е., бытіе вообще (доказательство космологическое), или же избирается отвлеченный путь и совершенно a priori изъ однихъ понятій, мы заключаемъ къ бытію высшей причины (доказательство онтологическое).—Кантъ утверждаетъ, что разумъ также мало достигаетъ цѣли опытнымъ путемъ, какъ и трансцендентальнымъ, и что разумъ тщетно усиливается перешагнуть предѣлы чувственнаго міра съ помощью теоріи, что, однимъ словомъ, во всѣхъ трехъ доказательствахъ онъ руководится однимъ только трансцендентальнымъ понятіемъ--этимъ у Канта о

доказательствахъ бытія Божія сказано все. Въ основѣ всѣхъ доказательствъ, по Канту, лежитъ одно только трансцендентальное понятіе о высшемъ существѣ, одно только представленіе, созданіе нашего мышленія, мысленная форма, пустой звукъ, одно предположеніе и предположеніе ложное, ошибка, заблужденіе... Мы не имѣемъ никакого права, даже не можемъ предполагать возможности такого существа. Отсюда, говоритъ Преосвященный Никаноръ, явствуется до очевидности, что Кантъ отрицаетъ бытіе Божіе самымъ категорическимъ образомъ; поэтому, добавляетъ Преосвященный Никаноръ, напрасны послѣ этого усилія нашихъ русскихъ философовъ—низкопоклонниковъ пресловутаго нѣмецкаго гения—философа, выгородить Канта, будто онъ не отрицаетъ бытіе Божіе (III, 385). Нѣтъ, Кантъ рѣшительно отрицаетъ бытіе абсолютное. Но мы, говоритъ Преосвященный Никаноръ ¹⁾, такимъ приговоромъ Канта о бытіи Существа Высочайшаго не должны пугаться. Дѣло въ томъ, что такой приговоръ Кантъ изрекаетъ, основываясь на своей гносеологіи, на своемъ ученіи о познаніи; но наше познаніе идетъ ходомъ совершенно обратнымъ тому, какимъ изображаетъ его Кантъ: наше міропредставленіе возвышается въ своей объективности и реальности по мѣрѣ восхожденія нашего отъ непосредственнаго чувственнаго воспріятія, чрезъ наглядное представленіе, чрезъ отраженіе въ воображеніи и въ понятіи разсудка до идеи разума, а не обратно; но такой порядокъ познанія совершается въ насъ не иначе, какъ въ связи дѣятельности нашего ума съ высшею идеею разума. Это потому, что разумъ, съ своимъ идеальнымъ созерцаніемъ дается въ психическомъ фактѣ; потому что разсудокъ, какъ общечеловѣческій, такъ и научный, возбуждается и руководится всегда присущими сознанію идеями разума; потому что достоинство истинности, реальности, объективности нашихъ представленій идетъ, увеличиваясь въ степени, не отъ идей разума къ внѣшнимъ воспріятіямъ, а наоборотъ отъ непосредственнѣйшаго воспріятія вторичныхъ качествъ предметовъ, чрезъ отвлекаемыя разсудкомъ первичныя качества, до абсо-

¹⁾ Ibid. 386—7 стр.

лютныхъ свойствъ бытія, непогрѣшимо и необходимо отвлекаемыхъ разсудкомъ отъ присущей разуму идеи абсолютнаго, безусловнаго, безконечнаго (III, 390). И вотъ при такой-то постановкѣ гносеологическихъ основаній нашей увѣренности въ какой бы то ни было истинѣ, могутъ вести насъ къ увѣренности въ истинѣ бытія Божія тѣ же три доказательства, которыя такъ неосновательно и легкомысленно критиковаль Кантъ.

Преосвященный Никаноръ и разбираетъ одно изъ этихъ доказательствъ,—именно космологическое.

Это доказательство, какъ извѣстно, строится на происхожденіи міра.—Нашъ мыслитель сперва и представляетъ компактный сводъ всѣхъ выводовъ современной науки о происхожденіи міровъ, руководствуясь преимущественно сочиненіемъ астронома Проктора: „Жизнь въ другихъ мірахъ“ и теоріей другого, еще болѣе извѣстнаго, астронома Фая. Указывая, какъ на общій выводъ астронома, на безграничность жизни во вселенной, указывая на то, что жизненная волна, пробѣгающая теперь по нашей землѣ, только легкая струйка на жизненномъ морѣ, обнимающемъ солнечную систему; а это море жизни въ свою очередь едва замѣтное колебаніе океана вѣчной жизни, обнимающаго вселенную (III, 412); указывая все это, Преосвященный Никаноръ спрашиваетъ: что же лежитъ въ началѣ ограниченаго міра съ научной точки зрѣнія? Отвѣтъ науки тотъ, что начало міра лежитъ въ веществѣ; вещество лежитъ въ основѣ міра. Но здѣсь естественно является новый вопросъ: какъ же это вещество могло дать бытіе міру? Какое это вещество? Если безусловное атомистическое, то могли ли атомы сами по себѣ дать бытіе вещамъ? Припоминавая свои изслѣдованія о веществѣ въ первыхъ двухъ томахъ, Преосвященный Никаноръ выставляетъ то, что вещество сводится на силу, а силы всѣ сводятся на одну. Но что же это за сила? Разсматривая всѣ извѣстныя естественныя силы, Преосвященный Никаноръ, пользуясь прежними выводами, полученными изъ разбора матеріализма (преимущественно атомистической гипотезы Секки), находитъ, что всѣ естественныя силы недостаточны для объясненія молеку-

лярныхъ и всякихъ другихъ движеній въ мірѣ, но онѣ же недостаточны и для объясненія происхожденія и развитія міровъ, и особенно для выясненія происхожденія жизни на землѣ.

Откуда появилась жизнь на землѣ? Вотъ загадочный вопросъ, имѣющій рѣшающее значеніе для міросозерцанія человѣчества! Извѣстно, какъ рѣшаютъ этотъ вопросъ современные эволюціонисты: они, усиливаясь создать міръ безъ Творца, по своей логикѣ прямо приходятъ къ заключенію, что первый простѣйшій организмъ зародился „произвольно“. Отсюда возникла гипотеза о самопроизвольномъ зарожденіи, имѣющая начало еще въ древнихъ религіозныхъ космогоніяхъ и у древнихъ греческихъ философовъ, но окончательное развитіе получившая среди ученыхъ въ истекшемъ XIX столѣтіи. Преосвященный Никаноръ основательно указываетъ на то, что все же далеко не всѣ ученые раздѣляютъ эту гипотезу: такіе авторитеты, какъ Пастеръ, Тиндаль—рѣшительно отвергаютъ эту гипотезу. Послѣдній, путемъ своихъ многочисленныхъ и безупречно выполненныхъ опытовъ, рѣшительно убѣждаетъ въ томъ, что произвольнаго зарожденія не существуетъ, а появленіе живыхъ организмовъ во всѣхъ случаяхъ слѣдуетъ приписывать зародышамъ, которые незримо тучами носятъ въ воздухѣ. Но все же, не смотря на такое научное пораженіе гипотезы самопроизвольнаго зарожденія, она все таки существуетъ и послѣ опытовъ Тиндаля. Причина упорства защитниковъ этой гипотезы въ томъ, что эта гипотеза неразрывно связана со всѣмъ строемъ матеріалистическаго міровоззрѣнія: она представляется логической необходимостью, какъ результатъ теоріи Дарвина о происхожденіи видовъ и вообще всего современнаго научнаго міросозерцанія. Если отбросить эту гипотезу, то падаетъ и все матеріалистическое созерцаніе, и потому матеріалисты такъ упорно держатся за нее. Но эта гипотеза безусловно несостоятельна не только съ научной, но и философской точки зрѣнія.

Преосвященный Никаноръ доказываетъ это, обращая вниманіе на то, что вопросъ о самозарожденіи распадается на два частныхъ вопроса: 1) зарождается ли жизнь самопроизвольно теперь, и 2) зарождалась ли она произвольно тогда, въ

первобытное время. Съ одной стороны рѣчь идетъ о первичномъ единовременномъ возникновеніи жизни на землѣ, которая продолжается съ тѣхъ поръ на землѣ и преемственно и наследственно; съ другой дѣло идетъ о *постоянномъ* возникновеніи ея на землѣ при существующихъ условіяхъ. Но это двойственное содержаніе современной научно-матеріалистической гипотезы о самозарожденіи имѣетъ особенное значеніе, такъ какъ обѣ стороны идеи самозарожденія, необходимо слитныя и взаимно дополняющія одна другую, въ матеріалистическомъ міросозерцаніи распадаются и взаимно уничтожаютъ одна другую. Ибо, допущеніе первобытнаго самозарожденія необходимо требуетъ допущенія и постояннаго зарожденія. На самомъ дѣлѣ, если допустить, что когда либо, съ наступленіемъ условій благоприятныхъ для зарожденія и развитія жизни, на землѣ возникли сами собою живые организмы въ первый разъ, и условія эти остались на всѣ послѣдующія времена, то не слѣдуетъ ли допустить, что, по крайней мѣрѣ, на второй день или мѣсяцъ послѣ появленія первыхъ организмовъ все еще продолжалось самозарожденіе новыхъ существъ.—Если же взять въ расчетъ милліоны лѣтъ, отпускаемые геологами и біологами на естественное устройство міра, на происхожденіе и развитіе растеній и животныхъ, тогда не придется ли допустить, что не только чрезъ день или мѣсяцъ, а даже чрезъ тысячи лѣтъ послѣ самозарожденія первыхъ организмовъ, все еще зарождались новые и новые? Не слѣдуетъ ли, наконецъ, что и въ настоящее время, такъ какъ всѣ условія для жизни остаются и до сихъ поръ, организмы продолжаютъ зарождаться сами собой? (III, 488—89). Итакъ, повторяетъ Преосвященный Никаноръ, если мы допустимъ первобытное самозарожденіе, то необходимо должны допустить и постоянное самозарожденіе; но, конечно, и наоборотъ: постоянное самозарожденіе предполагаетъ и первобытное. Но научный анализъ этого вопроса показываетъ совсѣмъ противное. По обще-научному положенію природа не дѣлаетъ скачковъ: случившееся разъ въ ней, при тѣхъ же данныхъ условіяхъ, продолжается и до сихъ поръ; а между тѣмъ, нужно признать, что въ природѣ случился странный скачекъ, если отъ первыхъ самозарожденій

развился цѣлый міръ растений и животныхъ, а далѣе ни разу не случилось ничего подобнаго. Условія самозарожденія остаются, условія саморазвитія также остаются (приспособленіе, борьба за существованіе), но саморазвитія новыхъ растительныхъ и животныхъ міровъ уже нѣтъ. Прямой выводъ отсюда тотъ, что принятіе гипотезы самозарожденія сталкивается съ дарвинизмомъ и эволюціонизмомъ: при этой гипотезѣ было бы произвольнымъ предположеніе, что происхожденіе всѣхъ растений и животныхъ организмовъ на всемъ земномъ шарѣ началось съ одного микроскопическаго организма, самозародившагося въ одномъ мѣстѣ и въ одно время. Пришлось бы допустить возникновеніе жизни въ нѣсколькихъ мѣстахъ и въ разное время, но въ такомъ случаѣ, пришлось бы перестроить всю теорію развитія. Все, на чемъ теперь держится эта теорія—родственная генетическая связь растительныхъ и животныхъ видовъ—обращается въ призракъ. При нѣсколькихъ, независимыхъ одинъ отъ другого корняхъ для растительныхъ и животныхъ видовъ, уже нѣтъ ни малѣйшей возможности вести родословную напр. человѣка отъ какого нибудь животнаго, потому что никто не можетъ поручиться за кровное родство человѣка съ животнымъ, когда это животное могло произойти по одной линіи отъ одного предка зародыша, а человѣкъ по другой линіи отъ другого предка (496 ст.).—Итакъ, гипотеза о самопроизвольномъ зарожденіи жизни несостоятельна и не доказана. Нельзя счесть иначе, какъ недоказанной гипотезой, и предположеніе Томсона, что растительная жизнь могла быть занесена на нашу землю паденіемъ на нее остатковъ древнихъ міровъ (метеоритовъ), такъ какъ по теоріямъ многихъ астрономовъ, хотя бы того же Фая, ни на одной изъ прочихъ планетъ жизнь не можетъ появиться. Правда, другіе ученые допускаютъ возможность жизни на другихъ мірахъ, но не меньшее количество ученыхъ и отрицаетъ. Этимъ же,—дѣлаетъ общее заключеніе Преосвященный Никаноръ, доказывается только то, наука не знаетъ, существуетъ ли жизнь на другихъ мірахъ; и тѣмъ менѣе можетъ она объяснить, какъ жизнь началась и распространилась въ безконечно-разнообразныхъ формахъ. (III, 498). Этимъ указаніемъ на

ограниченность знаній науки и кончается 3-й и послѣдній томъ сочиненія Преосвященнаго Никанора. Въ концѣ оглавленія этого тома было напечатано, что слѣдуетъ продолженіе о Дарвинизмѣ. Поживи авторъ болѣе, можетъ быть, и появилось бы это продолженіе; но послѣдовавшая вскорѣ (чрезъ 2 года послѣ выхода 3-го тома) смерть Преосвященнаго Никанора пресѣкла его планы и надежды окончить свой трудъ. Намъ остается лишь довольствоваться тѣмъ, что онъ далъ; но и того, что онъ далъ, какъ мы видѣли, вполне достаточно, чтобы составить себѣ общее представленіе о всей философской системѣ нашего мыслителя—архипастыря.

VII.

Для большей ясности дѣла, представимъ въ связномъ очеркѣ итоги философской системы Преосвященнаго Никанора. Въ 3-мъ томѣ своего труда, послѣ критическаго разбора Канта, онъ устанавливаетъ главныя положенія своей философіи¹⁾ въ ея цѣломъ, не отвлекаясь, на этотъ разъ, разборомъ отрицательныхъ направленій. Мы воспользуемся этими итогами для представленія себѣ философскаго міровоззрѣнія Преосвященнаго Никанора въ его цѣломъ.

Источникомъ всякаго познанія онъ признаетъ чувство. Чувство бываетъ внѣшнее и внутреннее; послѣднее въ свою очередь раздѣляется на физиологическое и душевное. Всякое чувство указываетъ предметъ, ему подлежащій, но не въ равной степени объективности его: свойства предметовъ, открываемыхъ внутреннимъ чувствомъ, по степени объективности, стоятъ выше свойствъ, открываемыхъ внѣшнимъ чувствомъ. Всѣ чувства, даже когда они дѣйствуютъ правильно, вводятъ насъ, вслѣдствіе субъективности нашего чувствующаго „я“, въ исходный лабиринтъ чувственныхъ иллюзій. Этотъ иллюзионизмъ еще болѣе увеличивается отъ той умственной переработки, которой далѣе подвергается матеріаль, данный чувствами. Этотъ матеріаль, прежде всего, перерабатывается въ памяти и воображеніи, и особенно въ разсудкѣ. Разсудокъ,

¹⁾ Во второмъ отдѣлѣ 3-го тома (231—341 ст.).

когда онъ даже правильно дѣйствуетъ, какъ и чувство, какъ и воображеніе съ памятью, всегда однако неизбѣжно накладываетъ на предметъ познанія свою особенную, субъективную печать, а чрезъ то, самъ по себѣ, болѣе и болѣе отдаляетъ наше представленіе о предметѣ отъ объективнаго познанія его. И чѣмъ выше происходитъ обобщеніе, тѣмъ опустошительнѣе бываетъ абстракція разсудка, такъ что не только самое высшее общее понятіе бытія оказывается тождественно съ отрицаніемъ бытія, но и низшимъ, болѣе или менѣе обобщеннымъ понятіямъ и представленіямъ, не оказывается въ реальномъ фактѣ соотвѣтствующихъ объектовъ. И познаніе человѣка было бы прямо невозможно, или по крайней мѣрѣ, ни въ какомъ случаѣ не давало бы намъ ручательства за свою достовѣрность, если бы человѣкъ не обладалъ разумомъ. Въ противовѣсъ Канту, давшему разуму неопредѣленное значеніе, и въ сущности не отличавшему его отъ разсудка, Преосвященный Никаноръ придаетъ разуму высокое и строго отличное отъ разсудка значеніе. Разумъ есть высшая способность въ нашей познавательной дѣятельности и высшее судилище доступной нашему уму истины; и дѣятельность его отлична отъ разсудочной дѣятельности. Въ фактѣ мышленія кромѣ разсудочнаго понятія, мы всегда имѣемъ впереди его идею, для идеи, въ фактѣ нашей интеллектуальной жизни есть реальное, а не фиктивное мѣсто, ибо мы имѣемъ не только разсудокъ, но и разумъ, какъ систему идей. Идея, это—полнота всѣхъ признаковъ предмета; она есть безпредѣльная концепція всего множества свойствъ предмета, и, какъ таковая, существуетъ въ дѣйствительности, и потому-то познаніе съ помощью идей, идеальное познаніе, при всей своей общности, тусклости, все же адекватно объективному бытію.

Благодаря значенію разума, какъ высшаго судилища доступной нашему уму истины, и возможно познаніе: тогда какъ и внѣшнее чувство, и воображеніе, и разсудокъ удаляютъ насъ отъ истины; разумъ нашъ, своимъ непосредственнымъ практическимъ чувствомъ истины, доставляетъ намъ вѣрное познаніе, указываетъ намъ, что есть ложь и что истина. Разумъ является, такимъ образомъ, критеріемъ познанія, по-

вѣркою его. И потому-то капитально ошибаются тѣ, которые думаютъ не разумомъ повѣрять низшія чувства, а наоборотъ, низшимъ чувствомъ повѣрять высшія. Только повѣряя разумомъ низшіе способы познанія (чувство, воображеніе, разсудокъ), мы можемъ приобрѣтать истинное познаніе, узнавать „истинно-реальное“. И при этомъ способѣ повѣрки оказывается, что болѣе объективными и болѣе реальными человѣкъ вынуждается мыслить тѣ свойства предметовъ, которыя онъ усматриваетъ въ нихъ внутреннимъ чувствомъ, а не внѣшнимъ. И путемъ анализа познанія мы замѣчаемъ, что внутреннимъ чувствомъ мы вынуждаемся усматривать наиболѣе реально-существующими тѣ общія (аксіоматическія, категорическія, абсолютныя) свойства, которыя мы получаемъ путемъ наиболѣе широкой разсудочной абстракціи. Отсюда, прямой выводъ, что основное положеніе Канта, что чѣмъ болѣе мы абстрагируемъ, тѣмъ болѣе мы удаляемся въ міръ фикцій, полнѣйшій противонаучный абсурдъ; наоборотъ, наиболѣе реально то, что получается черезъ абстракцію, ибо черезъ то оно наиболѣе приближается къ понятію бытія абсолютнаго. И такое совпаденіе результата разсудочнаго познанія съ идеальнымъ познаніемъ происходитъ потому самому, что природа такъ построила самыя формы нашего обобщающаго разсудка, что онѣ отвѣчаютъ вѣрно и точно болѣе и болѣе обобщаемымъ схемамъ дѣйствительнаго бытія, аналогичное познаніе о которомъ (только въ болѣе достовѣрной и точной формѣ) даетъ и другой источникъ познанія—нашъ разумъ въ своемъ практическомъ чувствѣ. Итакъ, истинное познаніе приобрѣтается путемъ разума, какъ системы идей. Идеи имѣютъ между собою неравное, неодинаковое значеніе: одна изъ нихъ—абсолютная идея, а другія—ограниченныя. Абсолютная идея врождена, а другія приобрѣтаются или точнѣе сказать, уясняются разумомъ, при помощи чувства разсудка, но въ концѣ концовъ, и онѣ сливаются съ идеею абсолютнаго? Каждый предметъ въ мірѣ является какъ бы окутаннымъ безконечнымъ, и это безконечное является производителемъ, матерью всего универса. Сама природа наставляетъ насъ видѣть въ универсѣ неустрашимую причину, производящую въ насъ всѣ чувствованія, какъ и са-

мое наше бытіе. Сама природа вынуждаетъ насъ мыслить универсъ развивающимся въ недосягаемомъ, но вѣчно присутствующемъ близкомъ ко всему и родномъ всему безконечномъ абсолютномъ. И это абсолютное проявляется намъ въ двойной формѣ—отрицательной (разсудочной) и положительной (разумной). Первая отвлекается нашимъ разсудкомъ, стимулируемымъ разумомъ, а вторая ясно дается намъ единственно только въ природѣ разума. Сама же эта природа разума заставляетъ насъ видѣть и въ частныхъ идеяхъ, какъ упирающихся въ безконечность и вѣчность, величины тоже, въ извѣстномъ смыслѣ, безконечныя. Основы нашего познанія о безконечномъ и отношеніи его къ конечному лежатъ въ глубинѣ всякаго человѣческаго разума, не только сознательнаго, но и полусознательнаго и даже безсознательнаго, такъ какъ сокровищница идей лежитъ въ глубинѣ безсознательнаго разума; и отсюда уже идеи, путемъ разсудочнаго анализа, постепенно переводятся въ разумъ сознательный, теоретическій... Преосвященный Никаноръ стоитъ на томъ глубокомысленномъ убѣжденіи, что во всякомъ человѣческомъ духѣ, кромѣ разума сознательнаго (переведеннаго на языкъ аналитически-разсудочныхъ понятій), лежитъ сокровищница идей—предчувствій гадательнаго предпостиженія объективной истины. Какъ же незнанный универсальный разумъ переводится въ ограниченный сознательный? Преосвященный Никаноръ выясняетъ это такъ: человѣкъ, какъ совершеннѣйшее отраженіе абсолютнаго, самъ въ себѣ составляетъ законченный малый міръ въ великой вселенной, и абсолютное познаніе о немъ было бы познаніемъ всего міра. Духъ нашъ носитъ въ самомъ себѣ въ скрытомъ состояніи истину: тайны внѣшней и своей внутренней природы. Въ нашемъ умѣ отъ вѣка таинственно сокрыто (природою) созерцаніе и чувство законовъ природы. Въ нашемъ духѣ существуютъ идеи, соответствующія еще неизвѣстнымъ законамъ природы, которые сокрыты въ безмолвной глубинѣ вещей. Отъ вѣка установлена гармонія между міромъ и человѣческимъ духомъ: существуетъ естественная связь между порядкомъ вещей и человѣческимъ разумомъ. Въ нашемъ духѣ

законы мышленія и законы бытія должны встрѣчаться, реальное съ мыслимымъ должно приходиться къ тождеству. Но скрытая идея—не познаніе. Идея составляетъ лишь точку отправленія ргіішш мочевс всякаго разсудочнаго изысканія; она же служитъ для ума и цѣлью въ его безконечномъ стремленіи къ абсолютному и источникѣмъ познанія. Всякое познаніе есть реализація первоначальнаго чувства истины. Человѣкъ носитъ въ себѣ планъ природы (и внутренней и внѣшней): этотъ планъ, предначертанный въ идеяхъ нашего разума въ видѣ смутнаго образа, и уясняется опытомъ, дающимъ ему опредѣленную формулировку. Такъ совершается наше познаніе, такъ совершается переходъ разума безсознательнаго въ сознательный. И это познаніе, заключающееся, какъ въ сокровищницѣ, въ разумѣ безсознательномъ, безусловно непогрѣшимо, ибо этотъ разумъ почти отождествляется съ практическимъ разумомъ, а практическій разумъ не ошибается: показанія его (въ душевномъ чувствѣ), какъ предметъ относится къ нашему благосостоянію,—непогрѣшимо. И теоретическій сознательный разумъ также возбуждается и проникается разумомъ и практически—космическимъ; въ этомъ послѣднемъ разумѣ (практически-космическомъ) и повѣрка, критерій всякой истины и лжи и въ знаніи и бытіи. А практическій разумъ выражается въ практической сторонѣ внутренняго душевнаго чувства. А если такъ, то никакого критерія для повѣрки истины и лжи нельзя указать, кромѣ чувства успокоенія, получаемого отъ удовлетворенія инстинктивныхъ запросовъ и позывовъ человѣка, лежащихъ въ структурѣ его чувства, какъ внѣшнихъ, такъ и внутреннихъ. И въ этомъ то практическомъ разумѣ, выражаемомъ внутреннимъ душевнымъ чувствомъ, послѣдняя законодательная инстанція человѣческой истины и жизни: норма человѣческой жизни и состоитъ въ подчиненіи ея разуму практическому—космическому. И въ этомъ практическомъ разумѣ, въ этомъ внутреннемъ душевномъ чувствѣ и лежитъ доступная для человѣка теоретическая истина. Адекватна идеальной бытію только истина, идеально созерцаемая нами въ практическомъ разумѣ: разсудокъ суживаетъ

познаніе; только въ интимнѣйшихъ нѣдрахъ внутренняго душевнаго чувства мелькаетъ истина... И мы можемъ довѣриться этому мелькающему огоньку истины: практическій разумъ никогда не ошибается, и нужно помнить: нѣтъ истины для человека, кромѣ практической истины цѣльнаго человѣческаго чувства. Въ глубинѣ цѣльнаго человѣческаго чувства горитъ вѣчно немерцающій свѣточъ и относительной и абсолютной истины. Ничѣмъ нельзя его погасить. Потому-то неразумно и противно природѣ человѣческаго ума дѣлать то, что дѣлаютъ феноменисты и позитивисты (Кантъ, Милль, Контъ): запрещать человѣческому уму стремиться къ абсолютному познанію. Нѣтъ! Никто и ничто не можетъ запретить человѣческому уму стремиться въ безпредѣльный океанъ міробытія и мірознанія...

VIII.

Подведя итоги философскому міровоззрѣнію Преосвященнаго Никанора, мы естественно должны спросить, какое же значеніе имѣетъ его трудъ? Трудъ Преосвященнаго Никанора насчитываетъ себѣ уже 25 лѣтъ; а четверть вѣка для сочиненія не малое время—это уже исторія для него. И потому оцѣнка сочиненія Преосвященнаго Никанора должна происходить не только съ точки зрѣнія настоящаго, но и съ точки зрѣнія прошедшаго. По отношенію къ труду Преосвященнаго Никанора мы должны указать не только то, какое онъ имѣетъ значеніе теперь, но и особенно то, какое онъ имѣлъ значеніе прежде, въ эпоху своего появленія.

Не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что его значеніе въ то время было очень и очень большое. Какъ мы уже говорили въ началѣ очерка, въ эпоху появленія труда Преосвященнаго Никанора позитивизмъ и матеріализмъ были господами положенія; они, не раздѣляя ни съ кѣмъ власть, царили надъ большинствомъ умовъ, особенно свѣтскаго общества. Но и въ духовную среду вліяніе позитивизма также проникало. И вотъ въ это-то время, когда такъ сильны были позитивизмъ и матеріализмъ, когда міровоззрѣніе, проповѣдуемое ими, считалось

непогрѣшимымъ, раздалось сильное слово Преосвященнаго Никанора. Это слово и было направлено противъ тѣхъ ложныхъ божковъ, которые такъ незаконно сѣли на престолѣ истины, и за которыми русское общество, въ послѣднія два столѣтія такъ легкомысленно бѣгавшее за всѣми новыми кумирами, признало право сидѣть на этомъ престолѣ. И слово это было сильное и рѣшительное: оно прямо говорило, что божки ложные, и ученія, проповѣдуемыя ими, одностороннія, и съ точки зрѣнія разума, не выдерживающія критики. Но это слово не только уничтожало ложныхъ кумировъ, но и строило новый, полный свѣта и простора, храмъ идеалистическаго міросозерцанія. Въ томъ особенная заслуга Преосвященнаго Никанора, что онъ не далъ поколебать себя моднымъ и сильнымъ своею распространенностью ученіямъ, не поддавался тому, что принято называть „навязчивыми идеями“. Нѣтъ, онъ и кончилъ жизнь, не измѣнивши своимъ кореннымъ убѣжденіямъ. У Преосвященнаго Никанора была одна глубокая идея, составлявшая основу его философскаго міровоззрѣнія, идея о томъ, что вѣра и знаніе въ своихъ послѣднихъ основаніяхъ и выводахъ не могутъ противорѣчить другъ другу, а отсюда, изъ этой идеи, у него и выработалось, по строго-логическому заключенію, глубоко непоколебимое убѣжденіе въ томъ, что несогласное съ истиною Слова Божія не можетъ быть согласно и съ истиной разума человѣческаго. И это непоколебимое убѣжденіе ¹⁾ спасло его отъ увлеченія легкомысленными ученіями,

¹⁾ Какъ важно имѣть хотя бы одно, но уже непоколебимое убѣжденіе, показываетъ тотъ фактъ, что писатели, не имѣвшіе такихъ непоколебимыхъ убѣжденій, всегда, не смотря на свою талантливость и искренность, поддавались вліянію противоположныхъ направленій. Довольно при этомъ вспомнить В. С. Соловьева, чтобы убѣдиться въ этомъ. Не смотря на свою талантливость и искренность Соловьевъ все же не имѣлъ силы не поддаться вліянію отрицательныхъ, критикуемыхъ имъ, направленій. И вотъ мы наблюдаемъ печальный фактъ: Соловьевъ, выступившій на философское поприще убѣжденнымъ славянофиломъ и идеалистомъ, однако начинаетъ колебаться въ своихъ коренныхъ убѣжденіяхъ, и въ 80 годы переходитъ отъ славянофильства къ западничеству, а въ концѣ 90 годовъ, не задолго до смерти, начинаетъ колебаться и въ своихъ идеалистическихъ воззрѣніяхъ. (См. напр. его статью: Первое начало теоретической философіи—Вопр.

и дало ему исходную точку для серьезной и рѣшительной критики ихъ. Въ этой критикѣ господствующихъ направленій того времени сказалось и выдающееся глубокомысліе, и незаурядная эрудиція, и исключительная философская проницательность мыслителя. Эта философская проницательность Преосвященнаго Никанора сказалась не только въ его критикѣ господствующихъ направленій, но особенно въ томъ, что онъ одинъ изъ первыхъ, сумѣлъ подмѣтить и вѣрно опредѣлить опасность для вѣковыхъ традицій здраваго идеализма отъ другого, болѣе серьезнаго (въ сравненіи съ позитивизмомъ) и болѣе трудно побѣдимаго врага. Мы говоримъ о Кантѣ. Даже и вопроса не можетъ возникнуть о томъ, кто опаснѣе для вѣковыхъ устоевъ идеализма: позитивизмъ и матеріализмъ съ одной стороны, или критицизмъ Канта съ другой. Нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что матеріализмъ и позитивизмъ, въ силу двусмысленности своихъ главныхъ основъ и тезисовъ, если и держатся, то только вѣяніями духа времени, и если опасны, то только для отдѣльныхъ лицъ, да и то наиболѣе легкомысленныхъ. Совсѣмъ другое дѣло—критицизмъ Канта. За него стоитъ и имя крупнѣйшаго философа новаго времени, и солидность основъ и исходныхъ точекъ зрѣнія, и кажущаяся научность всей системы. Нѣтъ сомнѣнія въ томъ, что Кантианство претендуетъ (и не безъ успѣха) не только на господство надъ отдѣльными лицами, но и на господство, какъ направленія, надъ цѣлой эпохою, о чемъ откровенно и говорятъ современные намъ новокантианцы всѣхъ оттѣнковъ. А всѣмъ извѣстно, какъ относится кантианство къ вопросу религіозному. И вотъ въ томъ-то и выдающаяся заслуга Преосвященнаго Никанора, что онъ съ рѣдкою философскою проницательностью¹⁾

Фил. и Псих. 1897, 5 кн., гдѣ Соловьевъ дѣлаетъ большія уступки фепоменизму, если не прямо становится на его сторону).

¹⁾ Считаемо здѣсь не лишнимъ указать на то, что глубокая проницательность Преосвященнаго Никанора высказалась и по другимъ важнымъ вопросамъ, составляющимъ въ настоящее время „Злобы дня“. Мы разумемо здѣсь 1) извѣстную статью Преосвященнаго Никанора противъ преобладающаго вліянія классицизма (см. Странникъ. 1886 г. 6—7, 288—310 стр.). Статья эта появилась въ

опѣнилъ истинное значеніе для религіозныхъ идеаловъ философіи Канта. Онъ одинъ изъ первыхъ показалъ, что для при-
мѣненія основначалъ христіанскаго идеализма слишкомъ не-
достаточно одной области воли, которую такъ великодушно
оставляютъ религіи послѣдователи Канта, современные намъ
нѣмецкіе профессора философіи (хотя бы Паульсенъ). Нѣтъ,
Преосвященный Никаноръ, проникнутый глубокимъ убѣжде-
ніемъ въ истинности своего міровоззрѣнія, горячо проводилъ
ту истину, что сфера религіи—весь человѣкъ, а не одна, ис-
кусственно-выдѣленная, сторона его. Въ томъ и состоитъ ве-
ликая заслуга Преосвященнаго Никанора, что онъ смѣло и
рѣшительно высказалъ это свое убѣжденіе въ широтѣ сферы
религіи и глубокой жизненности ея началъ. Въ то время,
когда одни смотрѣли на религію, какъ на отжившее учрежде-
ніе, а другіе, болѣе снисходительные, отводили ей самое узкое,
скромное мѣсто въ духовной жизни человѣка, заговорить въ
то время, во всеуслышаніе, и заговорить не богословскимъ, а
строго-философскимъ языкомъ о вѣчности и общеобязатель-
ности религіозныхъ идеаловъ—было дѣломъ великой важности...
Но не для одного прошлаго имѣетъ значеніе произведеніе
Преосвященнаго Никанора, оно и въ своемъ предметѣ, и въ
своей постановкѣ философскихъ вопросовъ, и въ своихъ вы-
водахъ имѣетъ значеніе и для настоящаго. 25 лѣтъ не малое
время для исторіи одного сочиненія, но эти годы слишкомъ
незначительны, прямо ничтожный періодъ времени не только
вообще для исторіи человѣчества, но даже и въ частности—
для исторіи философствующей мысли человѣчества.

кульминаціонную эпоху увлеченія классицизмомъ, когда большинство лишь пѣло
ему днѣнрабмы. Проницательный умъ Преосвященнаго Никанора и здѣсь помогъ
ему усмотрѣть недостатки системы и сказать противъ нея вѣское слово. Въ на-
стоящее время, когда классицизмъ въ свѣтскихъ школахъ окончательно дискреди-
тированъ и подлежитъ уничтоженію, особенно умѣстно вспомнить о мудромъ и
проницательномъ архипастырѣ, а во 2-хъ, мы разумѣемъ энергичное, и не одинъ
разъ раздававшееся слово его противъ Льва Толстого. Преосвященный Никаноръ
одинъ изъ первыхъ понялъ всю крайность выводовъ Толстого и всю опасность
его лжеученія для народныхъ устоевъ, и одинъ изъ первыхъ сказалъ противъ
Толстого свое горячо-искреннее и вѣское слово.

Въ четверть вѣка, даже въ самыя блестящія эпохи исторіи философіи, не успѣвало совершаться сколько нибудь замѣтной эволюціи философскихъ идей: требуются цѣлыя столѣтія для этой эволюціи; тѣмъ болѣе не совершилось замѣтной эволюціи въ послѣднюю четверть столѣтія, совпавшую съ послѣднею четвертью XIX вѣка: это была, какъ всѣмъ извѣстно, очень малопродуктивная въ философскомъ отношеніи эпоха. Можно смѣло сказать, что ничего великаго и новаго не появилась въ эту эпоху: старыя, крупныя имена (Спенсеръ, Вундтъ) мало чего новаго сказали—они лишь переживали прежнюю философскую жвачку, а новыхъ, болѣе или менѣе крупныхъ именъ, мало появилось. И тѣ новыя и сравнительно болѣе крупныя имена, которыя появились (Риль, Лаасъ, Авенариусъ, Паульсенъ и др.) за исключеніемъ развѣ одного пресловутаго своею оригинальностью Нитцше, мало принесли философіи новыхъ крупныхъ вопросовъ: философія послѣдняго времени занималась и занимается все болѣе частными вопросами. А старыя вѣчныя вопросы и до сихъ поръ еще стоятъ не рѣшенными, и даже новыхъ серьезныхъ постановокъ имъ не дѣлается, или если даже и дѣлается, то очень мало. Преосвященному Никанору и принадлежитъ одна изъ послѣднихъ по времени постановокъ вопроса—о бытіи сверхчувственного. И въ томъ, что эта постановка была произведена со всею опредѣленностью и рельефностью,—и заключается значеніе труда Преосвященнаго Никанора и для нашего времени—Преосвященный Никаноръ ясно поставилъ и основательно выяснилъ предметъ вѣчнаго спора между идеализмомъ и эмпиризмомъ—объ истинно-реальномъ знаніи и объ истинно-реальномъ бытіи. Своимъ глубокомысленнымъ ученіемъ объ *εἶδος*—ахъ, Преосвященный Никаноръ и рѣшилъ этотъ вопросъ въ пользу идеализма. Въ этомъ его важное значеніе для нашего времени. Разумѣется, и противъ его метода рѣшенія вопроса, и противъ его выводовъ можно поставить серьезныя возраженія, но не мало найдется у него и непоколебимыхъ устоевъ (ученіе о чувствѣ и его значеніи въ дѣлѣ познанія, о различіи сте-

пеней реальности бытія, о гносеологическомъ значеніи разума и его идей, о сознательной и бессознательной сферахъ мірового бытія и др.). Пресвященный Никаноръ съумѣлъ ясно выставить эти непоколебимые устои, въ этомъ его великая заслуга и несомнѣнное право на вниманіе къ его произведенію всѣхъ мыслящихъ людей.

А. Никольскій.

Къ вопросу о происхожденіи въ древне-христіанской церкви „Тайноводственного учевія“.

Въ майской книжкѣ Богословскаго Вѣстника за текущій годъ профессоромъ И. Поповымъ помѣщенъ разборъ нашей статьи, посвященной вопросу о происхожденіи, сущности и значеніи того явленія въ жизни древне-христіанской церкви, которое въ наукѣ извѣстно подъ именемъ *Disciplina arcana*, но которое мы предпочли обозначить названіемъ: „Тайноводственное ученіе“. Самымъ измѣненіемъ обычнаго термина мы желали отгнать полное несходство этого явленія съ аналогичными явленіями въ язычествѣ—и во всемъ своемъ трудѣ стремились доказать его полную самостоятельность и оригинальность, вопреки ложнымъ мнѣніямъ о заимствованіи его въ христіанство—изъ язычества. Въ частности—особое вниманіе было удѣлено доказательству невозможности видѣть въ „Тайноводственномъ ученіи“ воспроизведеніе языческихъ мистерій; всякая мысль о самомъ даже отдаленномъ отношеніи „Тайноводственного ученія“ къ мрачному и безнравственному культу мистерій исключалось нами, какъ невозможная.

Но по этому-то именно вопросу г. Поповъ въ своей рецензійи на нашу статью защищаетъ иное воззрѣніе,—и намъ представляется не излишнимъ—въ свою очередь—сказать нѣсколько словъ относительно его собственнаго взгляда на предметъ—въ виду важности послѣдняго, потому что съ вопросомъ о происхожденіи и значеніи въ древней церкви „Тайновод-

ственного учения“, какъ мы показали въ своей статьѣ, связано дѣйствительно много вопросовъ, касающихся уже самой сущности христіанства и его историческихъ судебъ.

Но чтобы наша рѣчь была понятною и ясною для читателя, мы должны предварительно кратко изложить рѣшеніе вопроса о происхожденіи и значеніи „Тайноводственного учения“, предложенное въ нашей статьѣ.

Вопреки мнѣнію католическихъ ученыхъ, мы доказали, что „Тайноводственное учение“—отнюдь не изначальное явленіе въ христіанской церкви, что начало его относится уже къ концу II ст., что его сущность сводилась къ сохраненію въ строжайшей тайнѣ отъ невѣрныхъ и оглашенныхъ (до извѣстнаго времени) образа совершенія таинствъ крещенія и евхаристіи, а по аналогіи съ ними—и вообще всѣхъ таинствъ и богослуженія церкви. Вопреки же мнѣнію протестантскихъ ученыхъ, производящихъ „Тайноводственное учение“ изъ языческихъ мистерій, мы раскрыли свой взглядъ на его происхожденіе, объясняя послѣднее многими и различными историческими условіями и причинами ¹⁾.

¹⁾ По поводу нашего мнѣнія г. Поповъ пишетъ: „Въ своемъ собственномъ рѣшеніи вопроса авторъ стремится занять среднее мѣсто между этими крайними направленіями“. Стр. 195. Ахъ, какъ давно пора бы бросить эту избитую и совсѣмъ неслестную для православныхъ богослововъ фразу о среднемъ пути, среднемъ мѣстѣ и проч., которое яко бы всегда съ какою-то роковой необходимостію они избираютъ, когда имъ приходится имѣть дѣло съ воззрѣніями католическими и протестантскими! Неужели же у православнаго писателя не можетъ быть положительныхъ воззрѣній и идеаловъ?.. Не стоитъ ли подобное предположеніе въ связи съ поверхностнымъ взглядомъ на самое Православіе, какъ на какую-то средину между католичествомъ и протестантствомъ, какъ на какую-то систему компромиссовъ между ними, а не какъ на положительный идеалъ, органически цѣльное мировоззрѣніе?.. И въ данномъ случаѣ—не лишена ли дѣйствительно смысла эта фраза о среднемъ пути? Католики утверждаютъ, что въ церкви необходимо должно быть „Тайноводственное учение“,—мы *совершенно* отрицаемъ это; протестанты считаютъ „Тайноводственное учение“ заимствованіемъ ихъ язычества, видятъ въ немъ тѣ же языческія мистеріи,—мы *совершенно* отрицаемъ и это, а г. Поповъ утверждаетъ, что „авторъ стремится (?.. что значитъ притомъ это „стремится“? Если стремится безуспѣшно, то надлежало бы доказать это, а если успѣшно, то это уже не стремленіе одно, а цѣлое дѣло)... занять среднее мѣсто“. Удивительно.

Зарожденію самой идеи „Тайноводственнаго ученія“ послужило закрытое для невѣрныхъ богослуженіе, вошедшее въ практику церкви съ самыхъ первыхъ временъ, развитію ея послужили гоненія на христіанъ, а окончательному образованію—система оглашенія вступающихъ въ церкви: вѣрностью сохраненія тайны богослуженія и испытывалась, и воспитывалась преданность оглашенныхъ св. церкви. Языческія же мистеріи, выходя изъ совѣсть другихъ источниковъ и преслѣдуя совѣсть другія цѣли, *никакого вліянія* на возникновеніе „Тайноводственнаго ученія“ не имѣли.

Именно противъ послѣдней мысли и возражаетъ г. Поповъ. „Не всегда,—пишетъ онъ, заимствованіе терминовъ и понятій, свойственныхъ греко-римской культурѣ, обозначаетъ собою непременно и искаженіе христіанства. Аллегорическій методъ толкованія несомнѣнно возникъ на языческой почвѣ и къ объясненію св. Писанія впервые былъ примѣненъ александрійскими іудеями, а отъ нихъ уже заимствованъ и христіанскими писателями, но самъ по себѣ онъ не заключаетъ въ себѣ ничего противнаго христіанству, и его заимствованіе изъ внѣ христіанскихъ источниковъ нисколько не унижаетъ христіанства. Отстаивая чистоту христіанства и въ то же время отрицая всякое, хотя бы то самое отдаленное отношеніе мистерій къ „Тайноводственному ученію“, авторъ, намъ кажется, послѣдовалъ за опровергаемымъ имъ Бонвечемъ въ смѣшеніи вопроса о происхожденіи съ вопросомъ о цѣнности. Нѣкоторое отношеніе мистерій къ христіанскому богослуженію г. Сильченковъ могъ бы допустить, не рискуя этимъ унижить церковь или набросить тѣнь на ея вѣрность завѣтамъ Христа. Свои догматы церковь иногда формулировала въ терминахъ древней не христіанской философіи, и однако отсюда еще нельзя дѣлать того вывода, что этимъ христіанство было искажено. Если теперь (?) христіанство пользовалось научными приѣмами и понятіями въ своихъ догматическихъ вѣроопредѣленіяхъ, т. е. въ болѣе важномъ и неприкосновенномъ, то почему не допустить, что въ менѣе важномъ, въ богослуженіи, оно не чуждалось благороднѣйшихъ формъ проявленія древней религіозности? Вопросъ

можетъ быть въ томъ, насколько велико и существенно было вліяніе мистерій“¹⁾).

Мы полностью привели возраженіе г. Попова. Прежде всего мы должны отмѣтить его совершенную необоснованность—и съ отрицательной, и съ положительной стороны. *Съ отрицательной*: ибо, очевидно, приводя свое мнѣніе, г. Попову надлежало прежде доказать несостоятельность или, по крайней мѣрѣ, недостаточность нашего. Одно изъ двухъ: или наше объясненіе происхожденія „Тайноводственного ученія“ неудовлетворительно,—тогда почему же г. Поповъ не раскрылъ его неудовлетворительности?—Или оно вполне достаточно и ясно: тогда зачѣмъ же новыя объясненія, въ видѣ предположенія извѣстной зависимости происхожденія „Тайноводственного ученія“ отъ языческихъ мистерій?.. Въ подобныхъ объясненіяхъ нѣтъ уже нужды; они излишни. *Съ положительной*: потому что, упрекая насъ въ незнакомствѣ съ новѣйшей литературой предмета, самъ г. Поповъ свое знакомство съ нею доказываетъ одною только выпискою заглавій трехъ иностранныхъ сочиненій въ подстрочномъ примѣчаніи: способъ доказательства не вполне достаточный! Никакихъ положительныхъ данныхъ въ защиту своего мнѣнія изъ „новѣйшей литературы“ онъ не приводитъ,—если не считать, впрочемъ, указанія на то, что предметомъ тайны въ мистеріяхъ служили только „подробности культа“, а не догматическое ученіе. Но вѣдь это истина общеизвѣстная,—и мы не только не оспаривали, но и прямо предполагали ее въ своемъ трудѣ,—если же г. Поповъ и упрекаетъ насъ въ противномъ, то лишь по недоразумѣнію, точнѣе—по недостаточной внимательности къ рецензируемому имъ труду²⁾).

¹⁾ Богослов. Вѣстн. май м., стр. 196—197.

²⁾ Приводя наши слова: „разборъ историческихъ свидѣтельствъ не оставляетъ ни малѣйшаго сомнѣнія въ томъ, что никакого тайнаго ученія въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно существовало во многихъ религіозныхъ и философскихъ обществахъ древняго міра, въ церкви христіанской никогда не было, —то же, что обычно разумѣется въ церковно-исторической наукѣ подъ именемъ „Тайноводственного ученія“ и что дѣйствительно имѣло мѣсто въ жизни древне-христіанской церкви, отличается существенно инымъ характеромъ и смысломъ“,—г. Поповъ пишетъ: „коренное раз-

А между тѣмъ—противъ утвержденія какого бы то ни было отношенія „Тайноводственного ученія“ къ языческимъ мистеріямъ многое можно сказать уже съ принципіальной стороны. Сколько можно понять, г. Поповъ думаетъ ограничить это отношеніе „терминами и понятіями“, но нѣсколько ниже (стр. 198) онъ же самъ приписываетъ уже этимъ терминамъ и понятіямъ „извѣстное *вліяніе* какъ на тайное богословіе александрійцевъ, такъ и на Тайноводственное ученіе“. И дѣйствительно: разъ допустить, что заимствованы изъ языческихъ мистерій термины и понятія и перенесены въ христіанское богослуженіе, то трудно далѣе отрицать вліяніе первыхъ (особенно, конечно, понятій) на послѣднее, а границы этого вліянія съ точностію опредѣлить и совсѣмъ нельзя. Очевидно, это путь скользкій, незамѣтно могущій привести къ разобранному уже нами протестантскимъ воззрѣніямъ на предметъ... Примѣръ аллегорическаго толкованія св. Писанія у александрійцевъ приведенъ г. Поповымъ весьма неудачно: онъ противъ него, а не за него. По мнѣнію г. Попова, этотъ методъ толкованія св. Писанія „не заключаетъ въ себѣ ничего противнаго христіанству“, но почему же тогда онъ отвергнуть Церковью—по крайней мѣрѣ въ томъ видѣ и формѣ, въ какихъ онъ является заимствованнымъ дѣйствительно изъ язычества, а не составляетъ одну изъ стихій нормальнаго толкованія св. Писанія, отвѣчая характеру содержанія его самого въ извѣстныхъ случаяхъ? ¹⁾ Почему, подобно Theologia arсана, онъ не сталъ въ Церкви общеупотребительнымъ и вездѣ распространеннымъ? И можно ли съ легкой душой говорить,

личіе авторъ видитъ въ томъ, что предметомъ тайны въ мистеріяхъ служило самое важное—ученіе, въ христіанской-же церкви тайною были облечены только обряды таинствъ. Такого возраженія авторъ не поставилъ бы, если бы былъ знакомъ съ новой литературой по этому предмету“. (Богосл. Вѣстн. стр. 197—198). Скажемъ и мы: при большемъ вниманіи г. Поповъ не сдѣлалъ бы намъ такого возраженія. Дѣло въ томъ просто, что въ приведенныхъ словахъ, направленныхъ, притомъ *противъ католиковъ*, а не протестантовъ, мы говорили о *тайномъ ученіи* въ язычествѣ (нѣчто въ родѣ Theologia arсана), а *вопроса о мистеріяхъ совсѣмъ не касались*.

¹⁾ Разумѣемъ притчи, пророчества, поэтическіе образы и т. п.

что онъ не противенъ христіанству, если отъ аллегорическаго толкованія св. Писанія, источника христіанской догматики,— всего одинъ шагъ до такого же толкованія и этой послѣдней?... Извѣстно, что и въ язычествѣ аллегоризмъ примѣнялся къ изъясненію мифовъ, т. е. своего рода догматовъ языческихъ, когда они въ непосредственномъ своемъ видѣ перестали уже находить себѣ вѣру... Можно ли подобнымъ примѣромъ доказывать, что извѣстная зависимость христіанскаго богослуженія отъ языческихъ мистерій могла совершенно не вредить достоинству его?...

Да и какая же, вновь повторимъ, необходимость видѣть вездѣ непремѣнно заимствованія?... Если въ язычествѣ и были „благороднѣйшія формы проявленія религіозности“ (къ которымъ, впрочемъ, какъ же можно относить мистеріи?...),—то почему же не возникнуть имъ въ христіанствѣ и самостоятельно?... Такія формы проявленія религіозности и должны быть, и могли быть только *общечеловѣческими*,—ни о какой зависимости здѣсь собственно и рѣчи не должно быть. Иначе самую, напр., молитву можно принять за заимствованіе изъ язычества...

Г. Поповъ непосредственнаго происхожденія „Тайноводственнаго ученія“ изъ языческихъ мистерій, впрочемъ, не допускаетъ, но признаетъ возможнымъ въ данномъ случаѣ вліяніе чрезъ извѣстное посредство и упрекаетъ насъ за упущеніе изъ вниманія подобной возможности.

Вновь, съ большимъ сожалѣніемъ и удивленіемъ мы должны отмѣтить прежде всего полное несоотвѣтствіе его обвиненія—дѣйствительности: на самомъ дѣлѣ мы только и говорили о невозможности *именно косвеннаго и чрезъ извѣстное посредство* вліянія мистерій на возникновеніе „Тайноводственнаго ученія“... ¹⁾.

Самъ г. Поповъ такое посредство усматриваетъ въ фило-

¹⁾ Такъ какъ мы опровергали въ данномъ случаѣ мнѣніе Бонвеца, а онъ признаетъ проникновеніе мистерій въ христіанское богослуженіе при посредствѣ законно-дуалистической (іудейско-монпантивической) идеи. Въ заключеніе своего разбора мнѣнія Бонвеца, мы писали въ своей статьѣ „словомъ, то строгое осуж-

софіи Платона. Онъ пишетъ: „дѣло въ томъ, что понятія и терминологія мистерій сильно отразились на греческой философіи, начиная съ философіи Платона. Философія усвоила языкъ мистерій и свойственныя имъ мистическія понятія. Эти черты платонической философіи, наиболѣе уважаемой древними христіанами, и могли оказывать извѣстное вліяніе какъ на „тайное богословіе“ александрійцевъ, такъ и на „тайноводственное ученіе“. Этимъ и объясняется сходство въ терминологіи. Обративъ вниманіе на эту сторону дѣла, г. Сильченковъ легко могъ бы избѣжать ничего не объясняющаго заявленія: „сходство въ терминологіи можетъ быть совершенно случайнымъ“ ¹⁾. Но вновь все разсужденіе почтеннаго критика не подтверждено никакими историческими данными (за исключеніемъ черезчуръ уже общаго указанія на знакомство церковныхъ писателей того времени съ философіею Платона),—не указано даже примѣровъ схода в терминологіи, такъ что и намъ нѣтъ нужды даже повторить свою, почему-то не понравившуюся ему, фразу, что „сходство въ терминологіи можетъ быть совершенно случайнымъ“ ²⁾.

А между тѣмъ, врядъ ли основательно, разсуждая даже а priori, уравнивать „Тайное богословіе“ александрійцевъ и „Тайноводственное ученіе“—въ отношеніи возможности вліянія на нихъ философіи Платона. Достаточно здѣсь вновь указать на то, что „Тайноводственное ученіе“ не было, подобно „Тайному богословію“, какимъ нибудь умозрительнымъ направле-

деніе, съ кавымъ 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“ (стр. 48). Неизвѣстно, почему, слѣдовательно, нападаетъ нашъ критикъ и на Бонвеча, утверждая, что имъ не предусматрѣна возможность вліянія чрезъ извѣстное посредство, что будто-бы, сдѣлано только въ новѣйшей литературѣ предмета.

1) Богосл. Вѣст. май стр. 198—199.

2) Нужно имѣть въ виду здѣсь, что эта наша фраза о сходствѣ въ терминологіи имѣетъ отношеніе только къ Theologia агсапа Александрійцевъ и г. Поповымъ приведена такимъ образомъ совсѣмъ не къ мѣсту: повный его критическій промахъ,—предполагаемъ, конечно, (какъ и относительно прочихъ)—неумышленный.

ніемъ: это было явленіе жизненно-практическаго характера и, какъ таковое, мало могло имѣть отношенія къ какой бы то ни было философіи.

Критическая замѣтка г. Попова имѣетъ то значеніе, что съ отрицательной стороны подтверждаетъ дѣйствительное отсутствіе всякой нужды и всякихъ основаній для утвержденія хотя бы самаго отдаленнаго и косвеннаго вліянія языческихъ мистерій на возникновеніе и развитіе въ жизни древне-христіанской церкви „Тайноводственнаго ученія“.

К. Сильченковъ.

ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

31 Октября  № 20.  1901 года.

Содержаніе. Отъ Хозяйственнаго Управленія при Святѣйшемъ Синодѣ.—Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

Отъ Хозяйственнаго Управленія при Святѣйшемъ Синодѣ.

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

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

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

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

Министерство Финансовъ объявляетъ во всеобщее свѣдѣніе, что:

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

до 1 января 1902 года.

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

Признаки кредитныхъ билетовъ, обмѣвъ и обращеніе коихъ прекращается 31 декабря 1901 года:

Билеты въ 5, 10 и 25 рублей.

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

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

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

5 руб. бил. синею краскою. 10 руб. бил. красною краскою. 52 руб. бил. лиловою краскою.

Сторублевый билетъ—радужный, съ портретомъ Императрицы Екатерины II.

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

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

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

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

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

Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.

Согласно § 155 Семнарскаго устава, плата за содержаніе своихъ воспитанниковъ Семнаріи должна быть вносима по тре-

тямъ учебнаго года въ теченіе двухъ недѣль послѣ начала трети. Посему Правленіе Семинаріи покорнѣйше проситъ отцовъ таковыхъ воспитанниковъ озаботиться высылкой на имя Правленія въ теченіе времени съ 15 ноября по 1-е декабря взносовъ за вторую треть сего учебнаго года въ размѣрѣ 40 руб. съ воспитанниковъ духовнаго званія, не получающихъ пособія, 25 руб.—съ воспитанниковъ, получающихъ пособіе, и 60 р.—съ вносословныхъ воспитанниковъ. Не внесшіе въ указанный срокъ денегъ за свое содержаніе воспитанники, на основаніи того же устава, подлежатъ удаленію изъ общежитія.

Епархіальныя извѣщенія.

Псаломщикъ Соборной Преображенской церкви, города Изюма, Іаковъ *Дюковъ* рукоположенъ во діакона къ той же церкви, съ оставленіемъ на псаломщицкой вакансіи.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Памяти пѣ Божѣ почившаго Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго.—Празднованіе 17-го октября въ Спасовомъ скиту.—Освященіе Харьковской Благовѣщенской церкви.—Дѣятельность сѣздовъ духовенства.—Къ вопросу о церковномъ чтеніи.—Добрый примѣръ отношенія въ храму Божію.—Церковно-приходскія школы въ Москвѣ.—Московское славянское общество.—Паломничество воспитанниковъ духовно-учебныхъ заведеній.

12 октября, въ 40-й день по кончинѣ Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго, въ Петербургѣ въ залѣ общества распространенія религіозно-нравственнаго просвѣщенія въ духѣ православной церкви состоялось торжественное собраніе, посвященное памяти почившаго архипастыря. Еще до открытія собранія (8 ч. веч.) обширный залъ Общества сталъ наполняться публикой. Тутъ были многочисленные представители столпнаго духовенства съ ихъ семьями, много студентовъ духовной академіи и немало свѣтскихъ почитателей виновника торжества. На хорахъ въ большомъ количествѣ помѣстился простой людъ, о которомъ за его беззавѣтную вѣру такъ хорошо отзывался покойный Архіепископъ Амвросій и въ которомъ онъ видѣлъ будущее Россіи... Отдѣльно отъ публики на эстрадѣ помѣстились члены Общества, а за почетнымъ столомъ—члены Св. Синода—Высокопреосвященный Николай, Архіепископъ Финляндскій и Выборгскій, Преосвященные—Петръ, Епископъ Пермскій, и Никандръ,

Епископъ Симбирскій. Тутъ же находились и Викаріи Петербургской Митрополіи—Сергій, Епископъ Ямбургскій, ректоръ Академіи, Константинъ, Епископъ Гдовскій; профессоръ богословія въ Харьковскомъ университетѣ, протоіерей Т. И. Буткевичъ, и нѣкоторыя другія лица. Послѣ молитвы Св. Духу, собраніе открылось рѣчью председателя Общества, протоіерея Ф. Н. Орнатскаго. Въ немногихъ, но теплыхъ словахъ о. Орнатскій очертилъ симпатичный обликъ Архіепископа Амвросія, какъ администратора, много сдѣлавшаго для блага трудной для управленія Харьковской епархіи (борьба съ сектантствомъ, постройка храмовъ, упорядоченіе богослуженія, учрежденіе многихъ благотворительно-просвѣтительныхъ обществъ, основаніе журнала «Вѣра и Разумъ» и т. п.),—а особенно, какъ неутомимаго проповѣдника. Мѣткими штрихами рисовалъ ораторъ, какъ проповѣдями Архіепископа Амвросія заслушивалась сначала Московская, а потомъ Харьковская паства, какъ зачитывалась ими православная Русь, которая надолго сохранить память объ этомъ яркомъ свѣтильникѣ православія.. По предложенію о. Орнатскаго, тутъ же всѣми присутствовавшими вмѣстѣ съ хоромъ пѣвчихъ Общества была пропѣта „вѣчная память“ Архіепископу Амвросію. Поднявшійся вслѣдъ затѣмъ на кафедру ректоръ С.-Петербургской Духовной Семинаріи, Архимандритъ Сергій, предложилъ собранію рѣчь на тему: „Устная проповѣдь и слово живое“—по „Живому слову“ Амвросія, Архіепископа Харьковскаго“. Въ своей живой, одушевленной рѣчи, нерѣдко приводя краснорѣчивыя цитаты Архіепископа, о. ректоръ познакомилъ слушателей со взглядомъ покойнаго, что русскому люду для его религіозно-нравственнаго развитія нужны прежде всего не книги, а устная проповѣдь и притомъ живая, которая, къ сожалѣнію, еще недостаточно развита у насъ, но въ которой ощущается острая нужда въ нашъ вѣкъ шатанія умовъ и господства разныхъ заблужденій. Свою рѣчь ораторъ закончилъ эффектной тирадой по адресу присутствоващаго духовенства и студентовъ академіи: „не забывайте завѣщанія Архіепископа Амвросія,—идите въ народъ, давайте ему устную живую проповѣдь и помните, что, по словамъ покойнаго, „если среди насъ мало дарованій, это—нашъ позоръ; но если у насъ мало усердія, —это—преступленіе“. Третья рѣчь памяти Архіепископа Амвросія была провнесена свящ. П. Н. Лахостскимъ на тему: „Нравственные недуги современнаго образованнаго общества и мѣры къ ихъ врачеванію, по воззрѣніямъ почившаго Архіепископа Харьковскаго

Амвросіа⁴. По отзыву оратора рѣшительно всѣ проповѣди покойнаго звучать одной нотой—сворбью о недугахъ интеллигентнаго русскаго общества: отчужденіи его отъ церкви, принесеніи своей вѣры въ жертву выводамъ науки, иногда неправильнымъ, ложномъ пониманіи и проведеніи въ жизнь идей эмансипаціи женщины, свободы чувствъ, прогресса и т. п. Въ качествѣ мѣръ для врачеванія этихъ недуговъ ораторомъ указывалось—посѣщеніе богослуженія православной церкви съ вдумчивымъ отношеніемъ къ ея молитвамъ, пѣснопѣніямъ, обрядамъ, а также организація особыхъ кружковъ ревнителей православной вѣры и христіанскаго благочестія.

«Церк. Вѣст.».

— 17 октября, въ 13 годовщину чудеснаго избавленія Царской Семьи при желѣзнодорожномъ крушеніи у ст. Борьв, въ Спасовъ Скитъ прибыла огромная масса богомольцевъ, собравшихся возблагодарить Господа Бога за милость, явленную русской землѣ. Ранняя литургія была совершена въ Спасовомъ Скитѣ, а поздняя—въ храмѣ Христа Спасителя. Эту литургію совершалъ Преосвященный Иннокентій, епископъ Сумскій, въ сослуженіи духовенства Скита. Послѣ литургіи отслуженъ былъ благодарственный Господу Богу молебень, а потомъ совершенъ былъ крестный ходъ съ Озерянской иконой Божіей Матери, каковая икона наканунѣ была перевезена изъ Харькова, а вечеромъ 17 октября отвезена обратно въ Покровскій монастырь. Крестный ходъ совершенъ былъ къ часовнѣ Нерукотвореннаго Спаса, сооруженной на томъ мѣстѣ, гдѣ изъ подъ обломковъ разбитаго вагона вышелъ въ Бозѣ почивающій Императоръ Александръ III. Затѣмъ состоялось освященіе новаго дома, выстроеннаго для причта храма Христа-Спасителя. На Богослуженіи присутствовали: г. начальникъ губерніи, гофмейстеръ Г. А. Тобизенъ, чиновникъ особыхъ порученій при министрѣ путей сообщенія, завѣдующій инвалидными домами этого министерства, камергеръ Скаржинскій, городской голова А. К. Погорѣлко, начальникъ К.-Х.-С. ж. д. Н. К. Ренкуль, другіе представители правительственныхъ и общественныхъ учрежденій, а также—нѣкоторые члены комитета по сооруженію молитвенныхъ памятниковъ на мѣстѣ событія 17-го октября.

— 14 октября, въ воскресенье, состоялось торжественное освященіе сооруженной въ Харьковѣ Благовѣщенской церкви. Богослуженіе совершалъ Преосвященный Иннокентій, епископъ Сумскій, соборнѣ съ духовенствомъ. Въ концѣ литургіи Владыка произнесъ глубоко по-

учительное слово. На богослуженіи присутствовали ген.-отъ-кав. В. Ф. Винбергъ, начальникъ губерніи, гофмейстеръ Г. А. Тобизень, городской голова А. К. Погорѣлко и другіе представители правительственныхъ и общественныхъ учрежденій и масса народу. Новый храмъ строился въ теченіе 13 лѣтъ и представляется едва ли не красивѣйшимъ изъ всѣхъ харьковскихъ храмовъ. На сооруженіе его и внутреннее убранство затрачено до 400 т. р.; вмѣстимость храма рассчитана на 4000 человекъ. Зданіе о пяти куполахъ. Высота колокольни съ крестомъ 37½ саж. Внутреннее помѣщеніе храма отличается просторомъ и художественнымъ украшеніемъ иконописью и духовными картинами. Въ алтарѣ на запрестольной стѣнѣ имѣются двѣ большихъ размѣровъ иконы: въ нижнемъ ярусѣ „Евхаристія“ и въ верхнемъ. „Тайная Вечеря“. Иконостасъ изъ бѣлаго каррарскаго мрамора съ обильной позолотой и очень художественной работы. Въ иконостасѣ всего 29 иконъ, въ томъ числѣ и нѣсколько образовъ изъ старой церкви. Колонны и стѣны средняго нефа украшены изображеніями святыхъ. Плафонъ главнаго купола украшенъ изображеніемъ Бога-Савоаеа. Иконы главнаго иконостаса написаны харьковскимъ художникомъ А. И. Данилевскимъ; иконы боковыхъ иконостасовъ исполнены московскимъ художникомъ М. Д. Михайловымъ, а стѣнная живопись харьковскими художниками гг. Святенко и Марченко. Иконостасъ сооруженъ московскимъ мастеромъ В. И. Орловымъ.

«Хар. Губ. Вѣд.».

— Состоявшіяся епархіальныя, окружныя и нынѣ собранія духовенства, имѣли поводъ высказаться о довольно многихъ явленіяхъ и надобностяхъ текущей жизни.—Бывшій въ августѣ съѣздъ уфимскаго духовенства разсуждалъ о томъ, необходимо ли учрежденіе въ уфимской епархіи должности миссіонера противъ раскола. Депутаты наши, что для борьбы съ расколомъ достаточно наличныхъ силъ духовенства, которое въ послѣднее время всюду вводитъ внѣбогослужебныя бесѣды, народныя чтенія и частныя собесѣдованія, и что, въ виду разбросанности раскольниковъ по епархіи, одному, хотя бы и опытнѣйшему, миссіонеру нѣтъ возможности правильно и систематично вести бесѣды, бесѣды же, устрояемыя по временамъ, не приносятъ ожидаемой пользы. Тотъ же съѣздъ, разсуждая о мѣрахъ взысканія съ псаломщиковъ, которые ведутъ нетрезвую жизнь и потому неисправны по службѣ, далъ священникамъ право—у псаломщиковъ неисправныхъ удерживать вознагражденіе за молитвословія, въ которыхъ эти псалом-

щики, по невоздержанію или упрямству, не участвовали, и удержанную сумму, за вычетомъ уплаченной замѣнявшему лицу, хранить впредь до разбора дѣла на благоч. совѣтѣ. Далѣе, на разсмотрѣніе депутатовъ была передана просьба одного сельскаго священника объ освобожденіи его церкви отъ процентныхъ и другихъ епархіальныхъ сборовъ на 1901, 1902 и 1903 года, съ тѣмъ, чтобы эти деньги были употребляемы на постройку въ селѣ новой церкви. Съѣздъ отклонилъ ходатайство въ виду того, что новостроющихся церквей во всѣхъ уѣздахъ епархіи много и что, въ случаѣ удовлетворенія этой просьбы, возбудятъ подобное же ходатайство другіе священники.—Въ началѣ сентября былъ епархіальный съѣздъ костромскаго духовенства для обсужденія дѣла но вновь открытому въ Костромѣ епархіальному женскому училищу и по другимъ дѣламъ. По окончаніи занятій, депутаты выразили епархіальному епископу, преосвященному Виссаріону, свою благодарность за его живое участіе въ устройствѣ училища, надобность въ которомъ была весьма велика. Нѣкоторые духовныя лица, собравъ послѣдніе гроши, возили прежде дочерей въ сосѣднія епархіи, для помѣщенія въ мѣстныя училища, но уѣзжали съ отвѣтомъ о неимѣніи вакансій. Теперь вопіющая нужда удовлетворена, и больше всего заботами именно преосвященнаго костромскаго, который передалъ въ вѣдѣніе епархіальнаго духовенства принадлежавшій Ипатіевскому монастырю свѣчной заводъ, лично много жертвовалъ въ фондъ на устройство училища и склонялъ другихъ къ жертвамъ для той же цѣли.—На съѣздѣ тамбовскаго духовенства было много сужденій о свѣчномъ дѣлѣ. Разсмотрѣвъ заявленіе комитета свѣчного завода о томъ, что, несмотря на открытіе свѣчныхъ лавокъ, городскія церкви по прежнему берутъ значительно меньше того количества свѣчей, которое онѣ расходуютъ въ дѣйствительности, съѣздъ просилъ консисторію предпринять благочиннымъ слѣдить за тѣмъ, чтобы старосты городскихъ церквей непремѣнно выбирали положенное для нихъ количество свѣчей и отнюдь не продавали изъ церковнаго ящика свѣчъ не епархіальнаго завода; о замѣченныхъ злоупотребленіяхъ требуется немедленно составлять акты. Засимъ съѣздъ разсуждалъ о томъ, могутъ ли уѣздныя и сельскія лавки тамбовскаго епархіальнаго завода торговать свѣчами въ розницу и не повліяетъ ли эта розничная продажа на то, что ближнія къ лавкамъ села будутъ поставлены въ невозможность выбрать для нихъ количество свѣчей, и вообще

не отзовется ли это на доходности церквей. Съѣздъ рѣшилъ: розничную продажу свѣчъ и уѣздныхъ, городскихъ и сельскихъ епархіальныхъ лавокъ допустить потому, что эта мѣра очень полезна для подавленія свѣчной торговли частныхъ лицъ. Въ виду того, что положенная норма свѣчъ для церквей епархіи есть minimum дѣйствительнаго расхода свѣчъ въ церквахъ, мѣра эта, по мнѣнію съѣзда, не поставитъ церкви ближнихъ къ лавкамъ сель въ невозможность выбрать назначенное количество свѣчей. Не повредить она и доходности церквей, потому что главный доходъ церкви получается отъ огарковъ. Такъ какъ, далѣе, нѣкоторыя церкви очень долго не платятъ денегъ за свѣчи и чрезъ то сокращаютъ оборотныя средства завода, то съѣздъ нашелъ нужнымъ—съ тѣхъ долговъ за церквами и лицами, которые задерживаются и будутъ задерживаться болѣе $\frac{1}{2}$ года, начислять пеню въ размѣрѣ 6% годовыхъ. Вслѣдствіе выясниваемаго продолженія торговли парафинowymi свѣчами признано необходимымъ—преслѣдовать судомъ частную незаконную торговлю недоброкачественными свѣчами, а посему разрѣшено комитету завода употреблять, изъ заводскихъ средствъ, каждый разъ потребную сумму для возбужденія и веденія судебныхъ дѣлъ о незаконной продажѣ свѣчъ. Тотъ же съѣздъ, обсуждая дѣло объ установленіи опредѣленнаго вознагражденія благочиннымъ, остановился на слѣдующихъ предположеніяхъ: 1) положить благочиннымъ за ихъ труды по 10 р. со штата; 2) такъ какъ должность благочинныхъ не выборная и по преимуществу административная и такъ какъ благочинные заботятся о благосостояніи церкви, то выдавать имъ жалованье изъ церковныхъ суммъ; 3) такъ какъ приходы очень различны и по количеству душъ и по другимъ условіямъ, то раскладку благоч. жалованья по церквамъ каждаго округа предоставить усмотрѣнію окружныхъ благоч. съездовъ, которымъ ближе знать состояніе церквей округа. Епархіальный преосвященный нашелъ нужнымъ передать журналъ о вознагражденіи благочинныхъ на окончательное разсмотрѣніе въ консисторію.—Въ петербургской епархіи нынѣшнимъ лѣтомъ былъ съѣздъ депутатовъ отъ участниковъ эмеритальной кассы духовенства этой епархіи. На съѣздѣ возникъ, въ числѣ другихъ, вопросъ о правѣ участія въ кассѣ православнаго заграничнаго духовенства по поводу просьбы одного заграничнаго діакона о зачисленіи его участниковъ кассы. Съѣздъ, на основаніи соображеній, указанныхъ правленіемъ кассы, и въ виду заявленія протоіерея

берлинской церкви о. А. Мальцева объ особой эмеритальной кассѣ для заграничнаго духовенства отклонилъ ходатайство. То же правленіе, вслѣдствіе частаго неисполненія участниками кассы статьи устава объ уплатѣ пени при несвоевременности взносовъ, предлагало вести за неисправными взносчиками счетъ недоумокъ, съ тѣмъ, чтобы накопившаяся сумма была высчитываема при выдачѣ такимъ лицамъ или семьямъ ихъ пенсій или при возвратѣ взносовъ. Съѣздъ принялъ предложенную мѣру. «Церк. Вѣстн.».

— По вопросу о единообразіи въ церковномъ чтеніи Слова Божія при богослуженіяхъ, «Моск. Цер. Вѣд.» пишутъ слѣдующее. — Читать Слово Божіе при богослуженіи должно распѣвно, псалмодически, такъ какъ въ православной христіанской церкви чтеніе отъ древнихъ временъ было пѣвчимъ. Псалмы, составляющіе большую половину всего церковнаго чтенія, въ древней церкви не читались, а пѣлись. Часть ваевзмъ донынѣ называются антифонами (Тип. гл. 2 и послѣд. понед. 1 седм. Вел. поста) потому, что уставъ назначаетъ пѣть стихи ихъ попеременно двумъ лицамъ и указываетъ гласъ для пѣнія ихъ. Обычай стихословить псалтирь вмѣсто пѣнія чтеніемъ сравнительно поздній. Въ Россіи въ древности стихословили псалтирь и съ пѣніемъ, ибо псалтирь положена на ноты. Такъ псалтирь была распѣта въ Новгородѣ въ половинѣ XVI в. игуменомъ Новгородскаго Хутынскаго монастыря Маркелломъ Безбороднымъ (Никольскаго, Уставъ изд. 3. Сиб. 84 г. 192 стр.). Но хотя пѣніе псалтери замѣнилось чтеніемъ, однако слѣды стихословія псалтери въ древности пѣніемъ остались въ распѣвномъ чтеніи ихъ въ послѣдующее время. Тоже нужно сказать о канонѣ, стихирахъ, тропаряхъ, кондакахъ и т. под. Все это въ древней церкви пѣлось, а не читалось, а потомъ замѣнилось распѣвнымъ чтеніемъ. Высокопреосвященный архіепископъ Одесскій Никаноръ въ одномъ своемъ словѣ воспитанникамъ семинаріи говорилъ, что нужно по возможности стѣснить въ церквахъ чтеніе разговорное, противное извѣстнымъ обычаямъ всѣхъ церквей, какъ православныхъ, такъ даже и неправославныхъ, даже церкви ветхозавѣтной и прибавилъ, что во всѣхъ древнихъ церквахъ въ продолженіе тысячелѣтій богослуженіе совершалось не иначе, какъ распѣвнымъ произношеніемъ. Но замѣчанію знатоковъ древняго церковнаго пѣнія, чтеніе разговорное можетъ быть употребляемо при чтеніи синаксарій и житій святыхъ, а во всѣхъ остальныхъ случаяхъ чтеніе церковное должно быть псалмодиче-

скимъ и расцѣвнымъ. Не должны смущаться чтецы христіанской православной церкви тѣмъ обстоятельствомъ, что въ некоторые православные христіане убѣждены, что чтеніе церковное должно быть разговорнымъ. Это ложное убѣжденіе некоторыхъ расцѣтается само собой, если чтецы православной церкви не будутъ забывать, что церковное чтеніе вмѣстѣ съ пѣвучестію будетъ благоговѣйнымъ, умиленнымъ; благоговѣйнымъ оно должно быть потому, что происходитъ въ домѣ Божіемъ и вмѣстѣ дѣло съ Словомъ Божіимъ, и что чтець является благовѣстникомъ воли Божіей; умиленнымъ чтеніе Слова Божія должно быть потому, что выражаетъ сознаніе грѣховности и милосердія Божія, влеченіе души христіанина къ Богу въ надеждѣ вѣчнаго успокоенія. Вотъ почему чтецы православной церкви должны стараться читать Слово Божіе по возможности единообразно—псалмодически, расцѣвно и къ такому же чтенію приучать христіанъ—любителей читать Слово Божіе при богослуженіи. Поступая такъ, они достигнутъ того, что чтеніе церковное псалмодическое, расцѣвное вытѣснитъ изъ церковной практики чтеніе разговорное, какъ неумѣстное при богослуженіи въ христіанской православной церкви. «Оренбур. Еп. Вѣд.».

— Въ настоящее время нерѣдко приходится читать о пожертвованіяхъ въ святые храмы. Жервователями, въ большинствѣ случаевъ, являются люди болѣе или менѣе состоятельные, для которыхъ не трудно что-либо удѣлать на доброе дѣло. Но иногда довольно значительныя пожертвованія дѣлаютъ и люди бѣдные и даже ничего не имущіе. Такое пожертвованіе недавно сдѣлано, по сообщенію «Псков. Еп. Вѣд.», въ Изборскій Николаевскій храмъ. Однѣмъ странникомъ, Евгеніемъ Александровъ, обходя изъ конца въ конецъ обширную Россію, слави имя Божіе и претерпѣвая всѣ житейскія невзгоды, переноси безропотно холодъ и голодъ и отказывая себѣ во всѣмъ, собралъ такимъ труднымъ путемъ небольшую сумму денегъ и, дойдя до Новаго Аѳона, заказалъ на нее икону преп. Евфросиніи, княжны Полоцкой, которую пожертвовалъ въ Изборскій Николаевскій соборъ, Псковскаго уѣзда. Икона преподобной писана на кипарисѣ и вдѣлана въ кіотъ; цѣнность ея можно опредѣлить въ 100 рублей.

— Только-что вышедшій отчетъ отдѣленія Кирилло-Мееодіевскаго Братства сообщаетъ не мало интересныхъ свѣдѣній о положеніи церковно-приходскихъ школъ въ Москвѣ. Обыкновенно у насъ упрекаютъ духовенство въ нерасположеніи или даже неспо-

способности къ школьному дѣлу, говорятъ о дороговизнѣ церковной школы и о дурной постановкѣ педагогическаго въ нихъ дѣла. Цифры разсматриваемаго отчета и замѣчанія, на основаніи этихъ цифръ сдѣланныя, являются однимъ изъ лучшихъ и безспорнѣйшихъ доказательствъ противнаго. Москва—не деревня; въ ней не мало всякаго рода школъ и учебныхъ начальныхъ заведеній. Кажется, что здѣсь-то духовенству удобнѣе всего и можно было проявить свои нерасположеніе и лѣность къ родному школьному типу, прикрываясь особенно благовиднымъ указаніемъ на обиліе школъ городскихъ, частныхъ и благотворительныхъ, столь благоустроенныхъ и какъ бы исключających всякую конкуренцію. И тѣмъ не менѣе отчетъ констатируетъ тотъ непреложный фактъ, что и школы церковно-приходскія все растутъ и растутъ въ нашей столицѣ, достигли уже круглой цифры 100 и имѣются въ настоящее время при 60 церквахъ столицы (изъ общаго числа 217 церквей). И это обстоятельство тѣмъ болѣе отрадно подчеркнуть, что на столичномъ духовенствѣ помимо обычныхъ приходскихъ трудовъ лежитъ не мало и другихъ многочисленныхъ и разнообразныхъ обязанностей по разнаго рода сферамъ, не исключая и сферы педагогической въ другихъ вѣдомствахъ и учрежденіяхъ. Затѣмъ, нужно обратить вниманіе и на ту громадную разницу, съ которою происходитъ «открытіе» школы церковно-приходской и, на примѣръ, городской. У города—громадные матеріальныя средства; у приходскаго священника—большею частью нѣтъ ни одного вѣрнаго рубля на это дѣло. Наемъ помѣщенія, содержаніе учителя, книга, пособія, даже завтраки и вспомошествованія учащимся производятся однимъ рѣшеніемъ Думы отпустить опредѣленную цифру на предположенное къ открытію количество школъ; а здѣсь, у приходскаго священника, все это достигается путемъ разнохарактерныхъ, случайныхъ и не легкихъ для священника „изысканій“ благотворительныхъ пожертвованій. И тѣмъ не менѣе и школы растутъ и дѣло идетъ все въ лучшему и лучшему. Братство отпустило за отчетный годъ на столичныя школы только 491 р., такъ какъ оно содержитъ всѣ школы Московской епархіи; отъ земства же „поступило“ 200 рублей; а общій бюджетъ церковныхъ школъ превысилъ, однако, 100.000 р. Откуда же взяты были средства? Они даны благотворителями, попечительствами и попечителями, церквами и монастырями. Особенно должны мы отмѣтить то обстоятельство, что „въ истекшемъ 1900 году значительно большую долю

участія въ церковно-школьномъ дѣлѣ взяли на себя московскіе монастыри“ (27 стр.). Четвертая часть бюджета составила именно взъ монастырскихъ поступлений. Это обстоятельство опять-таки лучше всего говорить и о значеніи нашихъ монастырей, которые наша либеральная печать проектируетъ преобразовать по своему за нхъ мнимою бесполезность въ настоящее время и въ настоящемъ впадѣ. Извѣстно, далѣе, что отцы законоучители трудятся въ церковныхъ школахъ совершенно бесплатно иногда даже по цѣлымъ десяткамъ лѣтъ; даже 18% учительскаго персонала „обучали безо всякой платы“ (30 стр.), среднее же вознагражденіе „столичному“ учителю равнялось въ общемъ 230 р. и только 6 человекъ получаютъ болѣе 400 р. Между тѣмъ дѣло дѣлалось и дѣлалось съ любовью и успѣхомъ. Почти всюду учебники выдавались бесплатно, было до 20 библиотекъ, иногда съ цѣлыми сотнями книгъ для ученія, открыты 4 народныя читальни, велось чтенія на фабрикахъ, существуютъ воскресныя школы и вечерніе классы, дѣтямъ во многихъ школахъ выдавали даже завтраки, учащіе періодически собирались на собранія для взаимнаго обсужденія дѣлъ и для обмѣна взглядами. Во всѣхъ 100 школахъ обучалось 4.127 дѣтей и 414 взрослыхъ. И труды духовенства оцѣнивались населеніемъ: „годъ отъ году пожертвованія на школьное дѣло все увеличиваются“ (14 стр.), явно „сочувственное отношеніе окружающаго населенія констатируется въ 47 столичныхъ церковныхъ школахъ“ (38 стр.), да и вообще благотворное вліяніе церковной школы сказывается довольно замѣтно, хотя и не поддается непосредственному внѣшнему наблюденію во всякомъ данномъ случаѣ. Столичныя школы пользовались и пользуются особеннымъ покровительствомъ высокопреосвященнаго митрополита Московскаго Владиміра, который и являлся главнымъ вдохновителемъ столичнаго духовенства. Ближайшими помощниками его были: преосвященный Царевиій, епископъ Можайскій, слѣдившій все время за ходомъ дѣла въ нихъ, и столичное отдѣленіе Братства, состоящее главнымъ образомъ изъ отцовъ благочинныхъ (14 человекъ изъ общаго числа 23 членовъ). Можно надѣяться, что въ будущемъ церковная школа будетъ развиваться еще болѣе и болѣе и воочію докажетъ населенію свои главнѣйшія преимущества—соотвѣтствіе русскому духу православнаго населенія, глубокое религіозно-правственное значеніе и истинно воспитательное вліяніе.

«Моск. Вѣд.».

— Въ Москвѣ 15 сентября, подъ предсѣдательствомъ А. И. Че-

репъ Спиридовича, состоялось собраніе Совѣта Московскаго Славянскаго вспомогаельнаго Общества. Послѣ выслушанія цѣлаго ряда прошеній о пособіи различныхъ Славянъ (три четверти учащіяся высшихъ учебныхъ заведеній), въ значительномъ большинствѣ удовлетворенныхъ, Совѣтъ слушалъ полученные отношенія Славянскаго Благотворительнаго Общества въ Болгаріи и Общества Соколовъ въ Прагѣ, а равно и отвѣты на нихъ.—На предложеніе перваго войти въ тѣсныя съ нимъ отношенія, Совѣтъ, сознавая необходимость совмѣстной дружной работы для достиженія общей цѣли—культурнаго единенія,—горячо отозвался на предложеніе, обмѣнялся уставами и просилъ выслать необходимыя свѣдѣнія о дѣятельности Общества. Отвѣтъ Соколамъ, благодарницпмъ за сочувствіе къ ихъ дѣятельности, выраженное посылкой изъ Москвы депутаціи на 4-й слетъ Соколовъ и ленты на ихъ знамя, заключаетъ въ себѣ, между прочимъ, слѣдующія слова: „Славянство растетъ, становится грознѣе своимъ снокойствіемъ, какъ надвигающаяся на горизонтъ туча и съ трепетомъ смотритъ народъ на тучу, съ трепетомъ ждетъ, чѣмъ она разразится: всесокрушающею яркою молніей, оглушительнымъ громомъ, или оживляющимъ дождемъ. Гроза—вѣдь Божья милость. Гроза гнилую сосну изломаетъ, да цѣлый боръ дремучій оживитъ. Страшна гроза... Но когда она пройдетъ, ясное небо, яркое солнце призываетъ къ жизни обновленную природу, ярче заблещетъ зелень, побѣгутъ сильнѣй ручьи... Міръ оживетъ... Много грозъ пронеслось и проносится надъ Славянствомъ,—но каждая гроза оживляетъ его, скрѣпляетъ братьевъ, и чѣмъ плотнѣе стоятъ между собою братья, Славяне, тѣмъ неборимѣе становится Славянство. И вы, чешскіе братья-соколы, вы сумѣли соединить на Слетѣ силу грозную, братскую въ Золотой Прагѣ. И вотъ, когда по примѣру вашему слетятся мысли и соединятся всѣ Славяне въ одной идеѣ, какъ это было въ Золотой Прагѣ,—настанетъ золотое время всеславянства. Будемъ же съ сердечнымъ трепетомъ ждать этого времени, и создавать его, поддерживая постоянное сношеніе между собой непрерывно... Такъ и будетъ! Хвала вамъ! На здарь!“ Съ октября мѣсяца, на засѣданія совѣта предполагается допускать всѣхъ членовъ Общества для выслушанія разнаго рода сообщеній по культурно-славянскимъ вопросамъ, каковыхъ докладовъ задумана цѣлая серія. Членамъ совѣта розданы председателемъ книжки всеславянскаго журнала «Славянскій Вѣкъ», издающійся въ Вѣнѣ Д. Н. Вергуномъ, и высказана просьба о распространеніи этого патріотическаго изданія. «Моск. Вѣд.»

— Въ «Богослов. Вѣстн.» за этотъ годъ печатается интересное и вмѣстѣ поучительное описаніе путешествія во Св. Землю, совершеннаго лѣтомъ 1900 года преосвященнымъ Арсеніемъ, епископомъ Волоколамскимъ, ректоромъ Московской духовной академіи, въ сопровожденіи нѣкоторыхъ профессоровъ и студентовъ. По почину Московской духовной академіи прошлымъ лѣтомъ часть воспитанниковъ Тобольской духовной семинаріи, подъ руководствомъ своего о. ректора, совершила путешествіе въ Соловецкій монастырь, посѣтивъ по дорогѣ и другія мѣста, освященные историческими воспоминаніями; тогда же Саратовскіе семинаристы, въ сопровожденіи своего о. инспектора, путешествовали на Валаамъ. «Церков. Вѣстн.» по поводу паломничества духовно-учебныхъ заведеній говоритъ: „Конечно, такое сравнительно далекое паломничество, какъ въ Соловки или на Валаамъ, не всѣмъ духовно-учебнымъ заведеніямъ доступно. Но вѣдь есть мѣста и болѣе близкія, важныя однакожь въ религіозно-просвѣтительномъ отношеніи, если не для всей Россіи, то для всего края, посѣщеніе которыхъ весьма желательно и полезно для воспитанниковъ духовно-учебныхъ заведеній. Такъ нынѣшнимъ лѣтомъ совершенно паломничество учениками Сарапульскаго духовнаго училища, въ сопровожденіи ихъ воспитателей и учителей. Конечною цѣлью путешествія было избрано село Березовка (Уфимской губ.), расположенное на берегу рѣки Камы, въ 40 верстахъ отъ Сарапула, извѣстное чудотворной иконой Святителя Николая Мирликійскаго, на поклоненіе которой стекается сюда много богомольцевъ изъ Вятской и Уфимской губерній. Желательно, чтобы подобнаго рода паломничества, освѣжающія силы воспитанниковъ, обогащающія ихъ новыми впечатлѣніями и вообще имѣющія громадное значеніе, принимали у насъ возможно большее распространеніе и входили въ практику не только высшихъ и среднихъ школъ, но и низшихъ“. И изъ Кіева въ этомъ году, по окончаніи экзаменовъ въ духовной семинаріи и 2 женскомъ училищѣ дух. вѣд., воспитанники и воспитанницы, въ сопровожденіи своего начальства, въ разное время направились пароходомъ въ г. Черниговъ для поклоненія мощамъ святителя Θεодосія Углицкаго, архіепископа Черниговскаго.

«Кормчій».

Обращаемъ вниманіе читателей журнала „В. и Р.“ на только что вышедшую въ свѣтъ книгу профессора П. И. Ляницкаго:

„ОСНОВНЫЕ ВОПРОСЫ ФИЛОСОФІИ“.

ОПЫТЪ СИСТЕМАТИЧЕСКАГО ИЗЛОЖЕНІЯ ФИЛОСОФІИ.

Кіевъ. 1901 г. Цѣна 1 р. 10 коп.; съ перес. 1 р. 30 коп.

Продается въ складѣ изданія (Кіевъ, Боричевъ Токъ, кварт. П. П. Кудрявцева) и въ книжныхъ магазинахъ Н. Я. Оглоблина въ Кіевѣ и Петербургѣ (Екатеринославская 4). Выписывающіе одновременно не менѣе 10 экз., за пересылку не платятъ.

XX

Вышла въ свѣтъ ТРЕТЬИМЪ изданіемъ книга:

Очеркъ исторіи философіи съ древнѣйшихъ временъ философіи до настоящаго времени. Ц. 70 коп.

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

Находятся въ продажѣ книги того же автора:

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

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

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

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

Методика Закона Божія. 6-е изданіе 1901 г. Ц. 50 к.

Методика русской грамоты и начальныхъ упражненій въ русскомъ языкѣ. Изд. 3-е, 1901 г. Ц. 1 р.

Особымъ отдѣломъ Ученаго Комитета М. Н. Пр. книга эта одобрена въ качествѣ учебнаго руководства для дополнительныхъ педагогическихъ классовъ женскихъ гимназій, для учительскихъ семинарій и институтовъ и для учительскихъ библиотекъ начальныхъ народныхъ школъ.

„Методика Зак. Божія“ и „Методика русской грамоты“ включены въ списокъ книгъ для учительскихъ библиотекъ церк.-прих. школъ.

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

ИКОНОСТАСНАЯ ФАБРИКА Ивана Ефимовича Гетмана съ С-ми ВЪ ТАМАРОВКѢ,

Курской губерніи, Бѣлгородскаго уѣзда.

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

ПРИНИМАЕТЪ ЗАКАЗЫ НА УСТРОЙСТВО ИКОНОСТАСОВЪ И КІОТОВЪ

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

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

XX

Ученыя записки Императорскаго Казанскаго Университета на 1902 годъ.

Въ Ученыхъ Запискахъ помѣщаются: I. Въ отдѣлѣ наукъ: ученныя изслѣдованія профессоровъ и преподавателей; сообщенія и наблюденія; публичныя лекціи и рѣчи; отчеты по ученымъ командировкамъ и извлеченія изъ нихъ; научныя работы студентовъ, а также рекомендованныя факультетами труды постороннихъ лицъ. II. Въ отдѣлѣ критики и библіографіи: профессорскія рецензіи на магистерскія и докторскія диссертации, представляемыя въ Казанскій университетъ, и на студентскія работы, представляемыя въ Россію и заграничье о книгахъ и сочиненіяхъ по всѣмъ отраслямъ знанія; библіографическіе отзывы и замѣтки. III. Университетская лѣтопись: извлеченіе изъ протоколовъ засѣданій Совѣта; отчеты о диспутахъ, статьи, посвященныя обзорѣнью коллекцій и состоянію учебно-вспомогательныхъ учрежденій при университетѣ, біографическіе очерки и некрологи профессоровъ и другихъ лицъ, стоявшихъ близко къ Казанскому университету, обзорѣнія преподаванія распредѣленія лекцій, актовъ отчетъ и проч. IV. Приложенія: университетскіе курсы профессоровъ и преподавателей; памятники историческіе и литературные съ научными комментаріями и памятники, имѣющіе научное значеніе и еще не обнародованные. Ученныя Записки выходятъ ежемѣсячно книжками въ размѣрѣ не менѣе 13 листовъ, не считая извлеченій изъ протоколовъ и особыхъ приложений. Подписная цѣна въ годъ со всѣми приложениями 6 руб., съ пересылкою 7 р. Отдѣльныя книжки можно получать изъ редакціи по 1 руб. Подписка принимается въ Правленіи университета.

Редакторъ **В. Мищенко.**

При семь № прилагаются 1) Прейсъ-Курантъ М. Макарова церковной утвари, парчей и всевозможныхъ священническихъ облачений и 2) Каталогъ изображеній св. иконъ, брошюръ и листовъ изданія Евима Ивановича Фесенко.

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

Произведенія Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго, какъ-то „Живое Слово“, „О причинахъ отчужденія отъ Церкви нашего образованнаго общества“, „О религіозномъ сектантствѣ въ нашемъ образованномъ обществѣ“; кромѣ того пастырскія воззванія и увѣщанія православнымъ христіанамъ Харьковской епархіи слова и рѣчи на разные случаи и проч. Произведенія другихъ писателей, какъ-то: „Какъ всего проще и удобнѣе научиться вѣровать“? Собесѣдованія прот. А. Хойнацкаго.—„Петербургскій періодъ проповѣднической дѣятельности Филарета, митроп. Московскаго“, „Московскій періодъ проповѣднической дѣятельности его же“. П. 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 неологической православной Церкви, съ указаніемъ разностей, которыя усматриваются въ другихъ церквахъ христіанскихъ“.—„Графъ Левъ Николаевичъ Толстой“. Критическій разборъ проф. М. Остроумова.—„Образованные евреи въ своихъ отношеніяхъ къ христіанству“. Т. Стоянова.—„Церковно-религіозное состояніе Запада и вселенская Церковь“. Свящ. Т. Буткевича.—„Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католицизму“. Историческое изслѣдованіе А. Вертеховскаго.—„Язычество и іудейство ко времени земной жизни Господа нашего Іисуса Христа.“ Свящ. Т. Буткевича.—Статья „о штундистахъ“. А. Шугаевскаго.—„Имѣютъ-ли каноническія или общеправовыя основанія притязанія мірянъ на управленіе церковными имуществами“? В. Ковалевскаго.—„Основныя задачи нашей народной школы“. Б. Истомина.—„Принципы государственнаго и церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Современная апологія талмуда и талмудистовъ“. Т. Стоянова.—„О славянскомъ языкѣ въ церковномъ богослуженіи“. А. Струникова.—„Теософическое общество и современная теософія“. Н. Глубоковскаго.—„Очеркъ современной умственной жизни“. А. Бѣляева.—„Очерки русской церковной и общественной жизни“. А. Рождественна.—„О церковныхъ плодоприношеніяхъ“. 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“. Доцента А. Бѣляева.—„Мысли о воспитаніи въ духѣ православія и народности“. Шестакова.—„Нагорная проповѣдь“. Свящ. Т. Буткевича.—„О славянскомъ Богослуженіи на Западѣ“. К. Истомина.—„Ученіе Стефана Яверскаго и Теофана Прокоповича о смяц. Преданіи“ М. Саввевича.—„О православной и протестантской проповѣднической импровизаціи“. К. Истомина.—„Отношеніе раскола къ государству“. С. Г. О.—„Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.г.) включительно“. Свящ. І. Арсеньева.—„Замѣтки о церковной жизни за-границей“. А. К.—„Сущность христіанской нравственности въ отлччіи ея отъ моральной философіи графа Л. Н. Толстого“. Свящ. І. Филевскаго.—„Историческій очеркъ единовѣрія“. П. Смирнова.—„Ученіе Канта о Церкви“. А. Кириловича.—„Православенъ-ли intercom-munion, предлагаемый намъ старокатоликами“. Прот. Е. К. Смирнова.—„Разборъ протестантскаго ученія о крещеніи дѣтей—съ догматической точки зрѣнія“. Прот. А. Мартынова и проч.

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

ОТЪ РЕДАКЦІИ

СВѢДѢНІЯ ДЛЯ ГГ. СОТРУДНИКОВЪ И ПОДПИСЧИКОВЪ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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