

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1901.

№ 3.

ФЕВРАЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Слово по освященіи полковаго храма 122-го пѣхотнаго Тамбовскаго полка, во имя Св. Николая. <i>Преосвященнаго Епимонентія, Епископа Сумскаго</i>	107—110
Натуралстическая гипотеза о происхожденіи религии въ родѣ человѣческомъ (продолженіе). Профессора Харьковскаго Университета, <i>Прот. Т. Буткевича</i>	111—140
Государотвенное значеніе всероссійскихъ патриарховъ. <i>Г. М—ва</i>	141—158
Международный конгрессъ по исторіи религій въ Парижѣ (окончаніе). Профессора <i>С. Глаголева</i>	159—172
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Религіозно-философскія воззрѣнія Вл. С. Соловьева. <i>Ив. Сперанскаго</i>	108—132
Къ вопросу о свободѣ воли (окончаніе). <i>Виктора Голубева</i>	138—152
—————	
Воззваніе о помощи „Братства во имя Царицы Небесной“. <i>Е. И—на</i>	1—8
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Высочайшія награды.—Опредѣленія Святѣйшаго Синода.—Отъ Канцеляріи Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода.—Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго училища въ учебно-воспитательномъ отношеніи за 1899/90 учебный годъ (продолженіе).—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

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

1901.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1. Отдѣлъ церковный. Въ который входятъ все, относящееся до богословія въ обширномъ смыслѣ: изложеніе догматовъ вѣры, правилъ христіанской нравственности, изъясненіе церковныхъ каноновъ и богослуженія, исторія Церкви, обзорныя замѣчательныхъ современныхъ явленій въ религіозной и общественной жизни,—однимъ словомъ, всё, 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 изъ чуждыхъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко въ природѣ челоуѣва 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 ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской духовной Семинаріи, при обычной лавкѣ Харьковскаго Повровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гуляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперія подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1892 г., и по 9 р. за 1893—1896 годы.

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

Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Брентано. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“. Сочиненіе А. Рождественнаго. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Вошеіе внутри васъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Царство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетта. Переводъ съ французск. Б. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ перес.

ОБЪ ИЗДАНИИ ЖУРНАЛА ВѢРА и РАЗУМЪ въ 1901 году.

Издание богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо въ 1901 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) Церковнаго, 2) Философскаго и 3) Листка для Харьковской епархіи.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годовое издание журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія до 220 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое издание 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 свѣчпой лавкѣ харьковскаго Покровскаго монастыря, въ харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гяляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ известныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полные экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 руб. за 1890—1894 г., и по 9 р. за 1895—1898 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 85 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. 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 Божіе внутри васъ“. 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.



Дозволено цензурою. Харьковъ, 31 Октября 1900 года.

Харьковъ. Типографія Губернскаго Правленія,

Πίστις νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Февраля 1901 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

С Л О В О

Преосвященнаго Иннокентія, Епископа Сумскаго ¹⁾),

по освященіи полковаго храма 122-го пѣхотнаго Тамбовскаго полка, во имя Св. Николая.

Благословенъ Господь, Своею всесильною помощію споспѣшествовавшей силамъ человѣческимъ въ устройствѣ храма сего до его окончанія нынѣ совершеннымъ освященіемъ.—Слава, хвала и благодареніе Ему, все содѣявшему къ возсозданію этого мѣста селенія Своего, откуда нынѣ немолчно будетъ возноситься пѣснословіе Его могуществу, благодареніе Его милости, хвала Его промысленію о родѣ человѣческомъ.

Привѣтствую создателей храма съ радостнымъ завершеніемъ ихъ благочестивыхъ заботъ и трудовъ,—привѣтствую и христолюбивое воинство Тамбовскаго полка съ обрѣтеніемъ той святыни, которая всего дороже сердцу русскаго человѣка.

Что же, собственно, приобрѣтено и создано? Свой собственный и постоянный домъ Божій. А въ жизни каждой общины, будетъ ли то приходъ, или общественное учрежденіе, или полкъ, какъ здѣсь, близкое присутствіе храма имѣетъ особенное значеніе. Онъ становится для нея не только мѣстомъ молитвы, такъ необходимой душѣ человѣческой, не только мѣстомъ освященія ея всѣми благодатными таинствами св. вѣры, но и тѣмъ свѣтильникомъ, который свѣтитъ и просвѣщаетъ свѣтомъ Христовымъ, училищемъ добрыхъ нравовъ и настроеній, центромъ церковно-религіозной жизни общины.

¹⁾ Произнесено 21 Января 1901 года.

Есть особенное стеченіе обстоятельствъ, которое предуказываетъ будущую славу этого храма и его значеніе. И если по слову Божию даже волосъ съ головы человѣческой не падаетъ безъ промысленія Божія, то и совпаденія тѣхъ или иныхъ событій направляются тою же Божественною десницею. Остановимся на нихъ.

Св. Церковь сегодня, въ день обновленія этого храма, вспоминаетъ слово Спасителя о двухъ приточныхъ богомольцахъ, вошедшихъ въ ветхозавѣтный храмъ для молитвы. Это были фарисей и мытарь. Молитва самообольщеннаго фарисея—гордая, небрежная, разсѣянная совершалась ради похвалы человѣческой. Это холодное „Боже, благодарю тебя, я не похожъ на прочихъ людей“, сказанное съ самодовольствомъ, съ презрѣніемъ къ людямъ, обличало всю пустоту, всю суетность и ожесточеніе фарисея. И онъ вышелъ изъ храма осужденнымъ правосудіемъ Божиимъ. Но взади храма, въ темномъ углу его, тихо, шепотомъ, совершалась другая молитва: видно было, какъ кто-то смиренно, потупивши взоръ, ударяя себя въ грудь, произносилъ лишь пять словъ „Боже, милостивъ буди мнѣ грѣшному“, но въ этихъ словахъ было только—покаяніе, только мольба о прощеніи и снисхожденіи, только сознаніе своей грѣховности.

Да сотворить Господь и храмъ сей, если нужно было совершиться его освященію въ эту недѣлю, быть мѣстомъ сокрушенной, сердечной, глубоко-покаянной мытаревой молитвы. Если только она будетъ оглашать стѣны храма, мы будемъ радоваться, ибо такая молитва—знакъ смиренія предъ Богомъ, искренности открытой Ему души и отверзатаго сердца; въ такой молитвѣ христіанинъ несетъ Богу открытыми вся внутренняя своя, какъ бы говоря Ему: „Ты видишь, Господи, грѣхи мои, видишь язвы души моей, видишь окаянство мое!“ А эта исповѣдь души развѣ не признакъ добрыхъ правовъ, развѣ она—не указаніе на присущую человѣку заботу о своемъ нравственномъ исправленіи? Пусть въ войнахъ, посѣщающихъ храмъ, развивается это покаянно-молитвенное настроеніе: оно лучшій залогъ ихъ добраго духовно-нравственнаго состоянія.

Есть еще другое совпаденіе событій въ освященіи этого храма. Онъ освященъ во имя святителя и чудотворца Николая, а кто изъ простыхъ русскихъ людей не знаетъ и не чтитъ этого св. отца, крѣпкаго поборника православной вѣры? Не найти православнаго дома, въ которомъ не было-бы изображенія сего святителя. Русскій человѣкъ знаетъ, что св. Николай—твердый столпъ православія, красота православныхъ отцовъ, правило благочестивой вѣры, поборникъ ея правды и свѣта. Уже это одно даетъ ему особую радость видѣть храмъ свой посвященнымъ этому угоднику Божию.

Но радость сердца русскаго—становится еще выше, еще глубже, когда оно чувствуетъ, что небесный защитникъ православія, почитаемый Божій ходатай и молитвенникъ, есть вмѣстѣ съ тѣмъ небесный покровитель, защитникъ и Ангель-хранитель возлюбленнаго Государя отечества. Въ этомъ совпадении двухъ именъ: имени небеснаго крѣпкаго поборника православной истины и имени земнаго могучаго носителя Самодержавной власти—для насъ залогъ, увѣренность и утѣшеніе: залогъ въ твердости и силѣ Самодержавной власти, увѣренность и утѣшеніе въ возрастающемъ ея могуществѣ и величїи до тѣхъ предѣловъ, до какихъ процвѣла православная истина, огражденная въ древнее время св. Николаемъ.

Если это совпаденіе дорого для всѣхъ насъ, то для православнаго воина, призваннаго грудью стоять и жизнь полагать за Вѣру, Царя и Отечество, оно должно быть святыней сердца. Въ немъ для воина какъ-бы олицетворяется и сила вѣры, и глубина любви и преданности къ своему Царю-батюшкѣ и отчизнѣ. Долгъ религіозный и долгъ патріотическій сливаются въ одну силу, ту *силу сильную*, которая дѣлала русскаго солдата-христолюбца побѣдоноснымъ, удивляющимъ своимъ мужествомъ, неустрашимостью и отвагою иноземныхъ людей.

Итакъ, въ имени храма сего для сердца русскаго воина соединено все—и Вѣра, и Царь, и Отечество. Пусть-же онъ не только молится усердно въ немъ,—но, когда позовутъ дни брани, и стоитъ за него, какъ въ древности стояло русское во-

инство „за домъ Пресвятыя Богородицы“ и умѣло умирать. Пусть Божіе благословеніе осѣняетъ воинство Тамбовскаго полка изъ этого храма, и, укрѣпленное имъ, оно будетъ также славно въ своихъ боевыхъ доблестяхъ, какъ были славны дѣды и прадѣды полка въ теченіе многихъ лѣтъ и во многихъ ратныхъ дѣлахъ! Аминь.

Натуралистическая гипотеза о происхождении религии въ родѣ человѣческомъ.

(Продолженіе *).

Вильгельмъ Бендеръ ¹⁾ также признаетъ, что въ своемъ развитіи религія подчиняется неизмѣнному закону постепеннаго усовершенствованія. Что же касается его взгляда на происхожденіе религіи, то въ этомъ случаѣ онъ близко сходится со взглядомъ Штрауса и можетъ быть названъ выдающимся представителемъ *натуралистической* гипотезы въ наше время.

По увѣренію Бендера, основнымъ побужденіемъ къ развитію религіи служитъ представленіе человѣка объ идеалѣ его жизни, какимъ является этотъ идеалъ въ связи со всею культурною его дѣятельностію: познаніемъ природы, національнію и сознаніемъ одинаковости всего человѣческаго рода. Болѣе чувственное или духовное, правовое или нравственное, національное или универсальное пониманіе идеала человѣческой жизни имѣетъ рѣшающее значеніе для всего характера религіи. Вообще же религія по самому существу своему (будто-бы) носитъ *эвдемонистическій* характеръ. Въ развитіи религіи Бендеръ отмѣчаетъ три главныя ступени: 1) индивидуалистически—чувственный эвдемонизмъ, 2) національно-политическій эвдемонизмъ и 3) универсально-нравственный эвдемонизмъ. Въ началѣ, просто слѣдуя слѣпому

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1901 г. № 1.

1) Das Wesen der Religion 4-te Aufl. Bonn. 1888.

инстинкту самосохраненія, говоритъ Бендеръ, человѣкъ оказывалъ религіозное почитаніе всякому объекту, который какъ либо, содѣйствуя или вреда, вмѣшивался, какъ казалось, въ борьбу первобытнаго человѣка за его существованіе. Камень, о который споткнулся его врагъ, хотѣвшій нанести ему смертельный ударъ, дерево, расколотое молніею безъ вреда для него, растеніе, сокъ котораго даровалъ ему облегченіе въ болѣзни, животное, предоставляющее ему пищу и являющееся его союзникомъ,—все это могло стать предметомъ религіознаго почитанія первобытнаго человѣка, насколько оказанную ему неожиданную помощь онъ не могъ объяснить иначе, какъ сверхъестественнымъ образомъ. Все, что вторгается въ его жизнь, неожиданно, загадочно, могущественно—помогая или разрушая—становится для него богомъ. И все, что происходитъ отъ этого мѣста, камня, дерева, животного, или находится съ нимъ въ какой либо связи, становится для него тайною, таинственнымъ носителемъ и медиумомъ чудеснаго знанія, чудесныхъ силъ. Но, безъ сомнѣнія, великій шагъ впередъ, говоритъ Бендеръ, былъ сдѣланъ тогда, когда человѣкъ поднималъ свои глаза отъ земли и направилъ ихъ къ небу, чтобы въ немъ искать и найти силы, могущественно опредѣляющія его жизнь. Хотя здѣсь также онъ преслѣдуетъ свои чувственно-эгоистическіе интересы, но безконечное небо, дарующее свѣтъ, теплоту и дождь, достойнѣе его удивленія и поклоненія, чѣмъ магическій камень, волшебное дерево, демонически бѣснующееся животное. На этой ступени силы природы противустоятъ человѣку какъ одушевленные существа, какъ духовныя личности; боги, предъ которыми онъ дрожитъ и къ которымъ онъ возсылаетъ свой вздохъ, повсюду несутъ на себѣ его собственныя черты; они признаются уже творцами и закоподателями природы. Обоготоворенныя силы природы теперь уже являются великими благодѣтелями не отдѣльныхъ лицъ, а цѣлыхъ народовъ. Черты благороднаго настроенія, гуманности и нравственности, составляющія достоинство народовъ, переносятся теперь отъ нихъ на обитателей неба. Боги гуманизируются, а великіе люди обоготворяются. Предки и народные герои, великіе законодатели и побѣдоносные цари,

ставшіе особеннымъ предметомъ религіознаго почитанія, на этой ступени развитія религіи уже руководятъ жизнію государствъ; религіозная система получаетъ исключительно—національный характеръ. А такъ какъ каждый народъ только себя считаетъ центромъ міра, говоритъ Бендеръ, то каждый народъ также вѣруеть, что божество заботится только о немъ, о своемъ избранномъ народѣ. Израильтянинъ знаетъ Бога неба и земли, но Онъ нуженъ ему только какъ національный богъ; эллинъ взываетъ къ Зевсу, какъ къ отцу людей, но онъ требуетъ однако-же его отеческой помощи исключительно только для себя. Этотъ національно-политическій характеръ религіи утрачиваетъ лишь тогда, когда человѣкъ возвышается до сознанія единства, равенства и родства всѣхъ народовъ, вслѣдствіе чего интересы человѣчества ставятся выше интересовъ государства или отдѣльнаго народа. На такой ступени своего развитія религія находится въ формѣ христіанскаго монотеизма или универсіально-нравственнаго эвдемонизма. Но и здѣсь единство рода и назначенія человѣчества выводится исключительно изъ единства идеала человѣческой жизни и нравственнаго закона, какъ общеобязательнаго условія для осуществленія этого идеала. Такимъ образомъ, и по мнѣнію Бендера, первобытная религія носитъ характеръ натуралистическій; рука объ руку съ человѣческою культурою и познаніемъ она шла въ своемъ развитіи по пути постепеннаго усовершенствованія, отъ низшей ступени къ высшей, отъ простаго къ сложному, отъ политеизма къ монотеизму.

Въ основаніи разбираемой гипотезы лежитъ ложная мысль, высказанная Дарвиномъ и нынѣ повторяемая всѣми эволюціонистами,—будто бы первобытный человѣкъ находился въ грубомъ, животноподобномъ состояніи съ самаго начала своего существованія и только постепенно путемъ послѣдовательнаго развитія достигъ до той ступени, на которой находится въ настоящее время. Здѣсь не мѣсто подробно разсматривать это предположеніе и доказывать его неосновательность. Но мы не можемъ не отмѣтить того факта, что этому предположенію не совсѣмъ довѣряютъ даже и сами защитники натуралистической гипотезы о происхожденіи религіи. Такъ, напр., Бендеръ изло-

женію этой гипотезы неоднократно (срв. стр. 170, 171 и др.) предпосылаетъ оговорку: „Если наше поколѣніе (т. е. человѣческое) *дѣйствительно* должно было *развиться до* *человѣческой культуры изъ* *грубого и животнаго первоначальнаго состоянія*, то естественнѣе не было бы признанія, что первоначально его религіею было не что иное, какъ слѣпое почитаніе предметовъ и существъ изъ окружающаго міра“ и т. д. Кромѣ того, разбираемое мнѣніе о происхожденіи религіи носитъ на себѣ слишкомъ гипотетическій характеръ; оно не имѣетъ для себя никакихъ основаній ни въ исторіи, ни въ этнографіи. Съ этимъ соглашаются даже болѣе добросовѣстные защитники этой гипотезы. Такъ Бендеръ прямо говоритъ (стр. 168): „Если затронуть этотъ вопросъ (о происхожденіи религіи) съ *исторической* стороны, то нужно признаться, что всѣ данные до сихъ поръ отвѣты могутъ претендовать лишь на достоинство болѣе или менѣе вѣроятныхъ гипотезъ. Мы не имѣемъ ни достаточнаго, ни надежнаго матеріала для того, чтобы воспроизвести доисторическое время нашего племени. И самыя начала народовъ, историческое развитіе которыхъ мы обзрѣваемъ, остаются покрытыми темнотою. Но если хотятъ уяснить доисторическое время по образу народовъ, съ сомнительнымъ правомъ называемыхъ естественными (Naturvölker), то всегда должны считаться съ возраженіемъ о невозможности доказать, что именно должно быть признано первоначальнымъ въ ихъ правахъ и образѣ мышленія и что слѣдуетъ разумѣть какъ развитіе или даже какъ вырожденіе первоначальныхъ нравовъ. Есть ли то „естественное состояніе“, въ которомъ они находятся, дѣйствительно первобытное состояніе нашего рода? Не представляетъ ли оно напротивъ вырожденія, которому уже предшествовали высшія культурныя состоянія? Въ историческихъ религіяхъ положеніе дѣла не лучше“... Вотъ почему и свое мнѣніе о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ Бендеръ называетъ только предположительнымъ—*mutmasslich*...

Но сказаннаго Бендеромъ мало. Если мы обратимся къ историческимъ религіямъ и ихъ мифологіямъ или къ религіознымъ вѣрованіямъ некультурныхъ народовъ нашего времени, то мы найдемъ въ нихъ много такого, что не только совершенно не-

объяснимо съ точки зрѣнія натуралистической гипотезы о происхожденіи религіи, но что служить къ ея положительному опроверженію. Такъ, мы найдемъ тамъ болѣе или менѣе ясныя слѣды *монотеизма*,—фактъ, который возможно объяснить лишь тѣмъ, что первоначально человѣкъ вѣровалъ только въ бытіе единого Бога и что лишь въ послѣдствіи эта вѣра, по мнѣнію самыхъ ярыхъ защитниковъ натуралистической гипотезы, составляющая высшую ступень развитія религіознаго сознанія, была утрачена и замѣнена вѣрою въ бытіе многихъ боговъ, т. е., низшею ступеню развитія религіознаго сознанія, на которой и продолжало находиться человѣчество до самаго появленія христіанства. Этотъ фактъ, безъ сомнѣнія, чрезвычайно важенъ въ рѣшеніи вопроса о религіи, ея сущности и происхожденіи, и потому мы рассмотримъ его съ должнымъ вниманіемъ. Такъ какъ всѣ современные защитники натуралистической гипотезы—эволюціонисты и матеріалисты—особенно любятъ ссылаться на современныхъ дикарей, то и мы прежде всего обращаемся къ разсмотрѣнію ихъ религіозныхъ вѣрованій.

Самыми грубыми, неразвитыми и некультурными обыкновенно признаются дикія африканскія племена: кафры, зулусы, амакосаги, матабелесы, чуаны или бечуаны, сutosы, „фетишисты“ въ собственномъ смыслѣ, какъ обыкновенно называютъ обитателей Конго и Лоанго, готтентоты и негры акванимскіе, булломы, отшисы, іорубы, ашантіи, егбы, пупійцы и ми. др. Всѣ эти дикари принадлежатъ къ числу самыхъ грубыхъ идолопоклонниковъ—фетишистовъ; ихъ религіозныя представленія смутны, чувственны и суевѣрны; тѣмъ не менѣе и у нихъ можно находить слѣды болѣе чистыхъ религіозныхъ вѣрованій, ясно свидѣтельствующіе о томъ, что и этимъ жалкимъ дикарямъ не чуждо было когда-то лучшее и болѣе чистое богопознаніе,—и чѣмъ ближе знакомятся европейцы съ ихъ вѣрованіями, тѣмъ болѣе убѣждаются въ этомъ предположеніи. Такъ извѣстный ученый этнографъ нашего времени *Вайтцъ* въ своей „Антропологіи“ (II, стр. 167) ¹⁾ пришелъ

¹⁾ Срв. Gutberlet, Lehrbuch der Apologetik, 2-te Aufl 1895. В. I. стр. 107; Рождественскаго Христ. Апологетика, I, стр. 267.

къ тому заключенію, что нѣкоторыя племена негровъ, никогда не испытывавшія на себѣ вліянія цивилизованныхъ народовъ, въ развитіи своихъ религіозныхъ представленій далеко оставили за собою многіе другіе некультурные народы, и что если и нельзя ихъ назвать монотеистами въ собственномъ смыслѣ, то во всякомъ случаѣ они стоятъ на порогѣ монотеизма. „Множество согласныхъ свидѣтельствъ увѣряетъ насъ,—говоритъ онъ ¹⁾),—что негры отъ Сенегамбіи на сѣверѣ до Лоанго на югѣ вѣруютъ въ высочайшаго благого Бога, какъ Творца міра, и называютъ Его особеннымъ именемъ... Жители острова Фернандо По высочайшимъ существомъ почитаютъ *Руни*, рядомъ съ которымъ они допускаютъ существованіе многихъ малыхъ боговъ, какъ лицъ посредствующихъ; *дуалы* въ Камерунѣ (на сѣверо-востокъ отъ Фернандо По) однимъ и тѣмъ же словомъ называютъ великаго духа и солнце. *Ярувы* вѣруютъ въ Алоруна какъ въ „Господа неба“; *Левусы*, припадая лицомъ къ землѣ, молятся невидимому Творцу міра, котораго они называютъ „Господомъ или царемъ неба“; *Ивосы* вѣруютъ такъ: „Чуку создалъ все, бѣлыхъ и черныхъ. Онъ имѣетъ два глаза и два уха, одинъ глазъ на небѣ, другой на землѣ. Онъ никогда не спитъ и невидимъ, хотя добрый видитъ его послѣ смерти, а злой идетъ въ огонь“... Негры *Эве* почитаютъ высочайшимъ существомъ *Маву*: онъ создалъ людей и низшихъ боговъ, чрезъ которыхъ онъ управляетъ міромъ. Негры Золотого берега также вѣруютъ въ единое высочайшее существо, которое они называютъ *Ньонмо* (Ионгмаа) и котораго они почитаютъ какъ Творца міра... Онъ посылаетъ на землю своихъ дѣтей, которыя ему служатъ, чтобы передать людямъ его повелѣнія или исполнить ихъ... Жители *Конго* и *Лаонго*, почитая множество боговъ—*kisso* и различныхъ духовъ, вѣруютъ въ тоже время и въ бытіе высочайшаго Бога, отъ котораго зависятъ не только люди, но и всѣ боги; это—*тама тамкисіе*—„мать всѣхъ боговъ“ или, по переводу Бастіана, „мать всѣхъ фетишей“; въ другихъ мѣстахъ африканскіе негры выше всѣхъ боговъ признаютъ *Tschekoke*—„сильнаго бога“. Такимъ

¹⁾ *Waitz*, Anthropologie der Naturvölker, B. II. стр. 167 и слѣд.

образомъ совершенно справедливо утверждение Эбрарда ¹⁾, что при господствѣ развитаго политеизма въ религіозныхъ вѣрованіяхъ африканскихъ негровъ, „есть даже явные слѣды и древняго монотеизма“. „Zambi am rungo“ у африканскихъ негровъ есть древнее имя Бога—добраго, творца міра, всѣхъ боговъ и людей, который держитъ въ своей рукѣ молнію и громъ. Въ этомъ-то „Zambi am rungo“ и представляется, по объясненію Эбрарда, ясное воспоминаніе о первоначальномъ, единомъ Богѣ—Творцѣ“. Люкенъ ²⁾ положительно увѣряетъ, что европейцы имѣютъ ложное представленіе о религіозныхъ вѣрованіяхъ африканскихъ негровъ. Животныхъ, камней, чурбановъ эти негры вовсе не признаютъ ни богами, ни духами, а только ихъ символами и носителями; дѣйствительнымъ же божескимъ существомъ они называютъ единаго высочайшаго Бога, Творца боговъ низшихъ или фетишей, которыхъ Онъ превосходитъ своимъ всемогуществомъ и всевѣдѣніемъ и которые во всемъ зависятъ отъ него. Этому единому Богу негры молятся ежедневно: „Боже мой, дай мнѣ на этотъ день рису ямсу, дай мнѣ золота и серебра, дай мнѣ рабовъ и богатство, дай мнѣ здоровья, и чтобы я могъ быть быстрымъ и проворнымъ!“ Негры признаютъ своего верховнаго единаго Бога столь добрымъ, что, по ихъ вѣрованію, онъ даже не можетъ сдѣлать никому никакого зла. Люкенъ подтверждаетъ свое положеніе ссылкой на свидѣтельства многихъ путешественниковъ и миссіонеровъ, напр., Лойера, Ольдендорпа, Кольбе, Риттера, Кампбеля и др. Изъ нихъ Ольдендорцъ, напр., говоритъ слѣдующее: „Между всѣми черными народными племенами, съ которыми я познакомился, даже между совершенно невѣжественными и грубыми, нѣтъ ни одного, которое не вѣровало бы во *единого Бога*, которое не научилось бы давать ему имя, не смотрѣло бы на него какъ на Творца міра и не приписывало бы ему болѣе или менѣе ясно всѣ свойства божескаго совершенства“. По свидѣтельству Риттера, негры Золотого берега также вѣруютъ въ бытіе единаго Высочайшаго Существа и называютъ его „Воора, Воора Ага Нанна“, т. е., „Учитель, учитель, отецъ

¹⁾ Apolog. II, § 277.

²⁾ Стр. 16 и сл.

всѣхъ“; *готтентоты*, по словамъ Кольбе, называютъ это Высочайшее существо „Гоунья Текквоа“ или „богомъ боговъ“ и говорятъ о немъ, что оно никогда и никому не причиняетъ никакого страданія, что его никто не долженъ бояться по причинѣ его могущества и что оно обитаетъ гдѣ-то гораздо выше луны. Что готтентоты вѣровали въ бытіе единого наивысшаго Бога, объ этомъ согласно свидѣлствуютъ *Циенбалъгъ*, миссіонеръ прошлаго вѣка, антропологъ *Вайтцъ* (II, стр. 342), *Буркардтъ*, *Петеръ Кольбъ* и др. Послѣдній рассказываетъ, между прочимъ, о томъ, какъ однажды на его вопросъ: вѣрують ли готтентоты въ единого высочайшаго благого Бога?— готтептотъ, бесѣдовавшій съ нимъ, отвѣтилъ, что не вѣровать нельзя въ Того, Кто можетъ взглянуть выше себя, ниже себя и вокругъ себя. „Отчего же вы не молитесь Ему“? Спросилъ Кольбъ.— „Этого мы не знаемъ“, отвѣтилъ готтентотъ. „Впрочемъ, прибавилъ онъ, отцы наши рассказывали намъ, что ихъ предки однажды слишкомъ жестоко согрѣшили противъ этого великаго Бога и за это онъ такъ окаменилъ сердце у нихъ и ихъ потомковъ, что они уже болѣе не могли истинно познавать его, чтить и служить Ему“¹⁾. По свидѣтельству М. Мюллера²⁾, „до сихъ поръ въ смутныхъ вѣрованіяхъ этихъ дикарей не изгладилось воспоминаніе о Высочайшемъ Богѣ, общемъ Отцѣ какъ черныхъ, такъ и бѣлыхъ людей“. Кампбель говоритъ: „жители страны *Кафровъ* вѣрують, что нѣкогда снизошло съ неба высочайшее существо и создало міръ, а потомъ опять возвратилось на небо и уже не заботится болѣе о мірѣ. Имя этого Бога кафры называютъ различно: *Утиско* (наказывающій), *Умдали* (образователь), *Умени* (творецъ), *Инкози онкулу* („великій Господь“) и *Умфо онкулу* („великій мужъ“). Въ Тумалѣ, въ центральной Африкѣ, негры называютъ высочайшаго Бога, который существовалъ уже прежде всего созданнаго и живетъ нынѣ выше неба, — *Тиломъ*. По свидѣтельству Ливингстона, который имѣлъ возможность прекрасно изучить жизнь и вѣрованія африканскихъ дикарей, вѣра въ бытіе единого высочайшаго Существа, Творца

¹⁾ Срв. Baumstark, Christl. Apologetik, 1872, B. I, стр. 249.

²⁾ „Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft“, 1874. стр. 168 и слѣд., срав. Рождественскаго Хр. Ауологетика I, стр. 267.

и Промыслителя міра всеобща среди африканскихъ туземцевъ. По ихъ убѣжденію, Богъ есть отецъ всѣхъ, существо доброе; онъ бываетъ недоволенъ своими дѣтьми лишь тогда, когда они продаютъ или умерщвляютъ другъ друга. У дикарей М'rongwe высочайшее благое существо называется Аніамбіа, у кимбундовъ—Суку Вананге, у ваниковъ—Мулуунгу. По свидѣтельству Вайтца ¹⁾, Цёллера ²⁾ и Ливингстона, всѣ эти жалкіе дикари постоянно обращаются къ этому Божеству съ своею молитвою: „Боже на небѣ, защити меня отъ болѣзни и смерти! Боже, дай мнѣ счастье и мудрость!“ „Какъ дивно Богъ устроилъ все! больные умираютъ по волѣ Божіей!“ говорятъ обыкновенно африканскіе дикари. Такую же преданность волѣ Божіей высказываютъ и дикари—*Кру*: „это не въ моей власти; это во власти Бога“. Жители острова *Мадагаскара* также вѣруютъ въ Бога, какъ Творца міра. Они говорятъ: „Не долженъ ли существовать Богъ, который создалъ небо и землю, и всѣ человѣческія существа, и все, что движется?“ А въ своихъ клятвахъ и обѣтахъ они взываютъ къ Нему такъ: „Ты—тотъ, которому мы молимся, который создалъ человѣка, небо, солнце, луну, звѣзды, раду, вѣтеръ, землю, море и все, что дышетъ и движется подъ сводомъ неба и на землѣ“ ³⁾. Вообще же, по словамъ *Ревилля* ⁴⁾, африканскіе негры такъ настроены монотеистически, что для нихъ весьма легко переходъ къ вѣрѣ въ Алаха или Іегову. Къ такому же выводу пришелъ и извѣстный знатокъ западной Африки—*Вильсонъ* ⁵⁾. „Вѣра въ высшее существо, какъ Творца и хранителя всѣхъ вещей, говоритъ онъ, всеобща. Она выражается отнюдь не въ формѣ несовершеннаго или только темнаго понятія; напротивъ она такъ глубоко присуща нравственной и интеллектуальной природѣ народа, что негръ всякую теорію атеизма считаетъ совершенно смѣшною и нелѣпою, не нуждающеюся ни въ какомъ опроверженіи. Всѣ племена страны (съ которою авторъ познако-

¹⁾ Стр. 169.

²⁾ Das Tongoland, стр. 233.

³⁾ Waitz, Anthropologie der Naturhölker, B. II, стр. 446.

⁴⁾ Les. religions des peuples non—civil. II, 124.

⁵⁾ Westafrica. Leinz. 1862. стр. 153; у Рождественскаго хр. Апологетика, I, стр. 268.

мился,—а этихъ племенъ не мало) имѣютъ названіе для бога, и притомъ двойное или тройное, чѣмъ означаются различныя свойства Бога, какъ Творца, хранителя и благодѣтеля. ВѢра въ верховнаго Бога для негра не лишена жизненнаго значенія; если не всегда, то въ нуждѣ и горѣ, для утѣшенія себя въ несчастіи, онъ нерѣдко говоритъ: „Богъ смотритъ на меня“; „судьба моя въ рукѣ Бога“ и т. п. Этимъ обстоятельствомъ слѣдуетъ объяснять и быстрое распространеніе христіанства въ Африкѣ среди дикихъ туземцевъ. Если же африканскимъ племенамъ, дикое состояніе которыхъ эволюціонисты отождествляютъ или, по крайней мѣрѣ, уподобляютъ мнимому первобытному состоянію человѣчества, свойственна вѢра въ единого и всеблагого Бога, неспособнаго дѣлать зло людямъ, то ясно, что нельзя признавать политеизмъ первоначальною формою религіи, а самое происхожденіе религіи не въ состояніи объяснить натуралистическая гипотеза вліяніемъ грозныхъ и разрушительныхъ силъ или явленій природы.

Къ такому же выводу приведетъ насъ и разсмотрѣніе вѣрованій *дикарей американскихъ*. По словамъ Люкена ¹⁾, во единого наивысшаго Бога вѣруютъ всѣ безъ исключенія американскіе народы; они называютъ Его „*великимъ духомъ*“, Творцемъ всего существующаго, владыкою жизни и смерти, а его мѣстопробываніе полагаютъ то выше солнца, то выше свода небеснаго, а какъ близко это понятіе вхъ о великомъ духѣ соотвѣтствуетъ христіанскому понятію о Богѣ, говоритъ Люкенъ, вытекаетъ уже изъ того что миссіонеры удерживаютъ его и для обращенныхъ дикарей. Такое же мнѣніе высказываетъ и *Пешель* ²⁾. По его разсказу, когда одинъ миссіонеръ излагалъ христіанское ученіе о единомъ Богѣ и Его свойствахъ, то слушавшая его американская дикарка сказала: „Да, я всегда думала въ душѣ, что, нашъ Арескуи (т. е., солнце или великій духъ) именно долженъ быть такимъ, какимъ ты изобразилъ намъ Бога“. Подобное сообщаетъ и *Вайтисъ* ³⁾.

1) Стр. 23.

2) Völkerk. стр. 265.

3) Anthropologie der Naturvölker, II, стр. 178; III, стр. 356; IV, стр. 308; Roskoff, Religionswesen der rohesten Naturvölker, стр. 66; Рождественскаго хрест. Апологетика, I, стр. 269.

„Когда Винсловъ, говоритъ онъ, проповѣдывалъ о Богѣ, какъ Творцѣ міра и подателѣ всѣхъ благъ, американскіе индійцы отвѣчали: да это—вѣрно и мы думаемъ почти то же самое о своемъ Китаѣ, Творцѣ всѣхъ вещей, который живетъ далеко на небѣ, и добрые люди идутъ къ нему послѣ смерти, а злыхъ онъ отгоняетъ и подвергаетъ скорби; онъ никѣмъ не созданъ и не является намъ, но мы просимъ его обо всемъ, чего желаемъ“. Изъ этихъ рассказовъ ясно, какъ нечужды американскіе дикари монотеистическихъ вѣрованій при всемъ ихъ грубомъ идолопоклонствѣ и какъ свойственна человѣческой душѣ вѣра во единого живого Бога. *Катленъ*, проведеншій среди американскихъ дикарей большую половину своей жизни, также свидѣтельствуетъ, что они имѣютъ понятіе о великомъ духѣ близкое къ христіанскому понятію о Богѣ. То же подтверждаютъ и новѣйшіе христіанскіе миссіонеры, напр. *P. de Smedt*, по словамъ котораго, „всѣ индійцы признаютъ бытіе великаго духа, единого высочайшаго существа, которое управляетъ всѣмъ міромъ и самыми незначительными событіями изъ его жизни.

Въ частности, руководствуясь трудами Вайтца, Люкена, Пеша, Буркгардта, Баумштарка, Эбрарда, Мюллера, Гутберлета, В. Д. Кудрявцева, Н. П. Рождественскаго и др., мы можемъ составить себѣ болѣе или менѣе точное представленіе о монотеистическихъ вѣрованіяхъ американскихъ дикарей.

Когда была открыта Америка, то Перу населяли уже инки, а не первоначальные обитатели, религія которыхъ была всеѣмъ иная, чѣмъ у инковъ. *Перуанцы* вѣровали въ бытіе великаго духа, котораго они называли *Паханамакъ*, или *Пачакамакъ*, „верховнымъ богомъ“, которымъ было создано и самое „величайшее божество“ ихъ—солнце. По представленію древнихъ перуанцевъ, Пачакамакъ есть Богъ невидимый, котораго поэтому они никогда не изображали и которому, какъ вседозвольному, чистому духу они никогда не приносили никакихъ жертвъ. Въ ученіи объ этомъ Божествѣ нельзя не видѣть ясныхъ слѣдовъ древняго монотеизма, для котораго не могли доставить соотвѣтствующаго матеріала грозныя и разрушительныя силы или явленія природы.

Инки поклонялись солнцу, луцѣ и звѣздамъ, но они вѣро-

вали также и въ бытіе высочайшаго Божества *Инти*—„ладыки солнца“, въ которомъ замѣтны еще слѣды монотеистическаго представленія о единомъ невидимомъ Творцѣ міра.

Самою скудною должна быть признана религія *эскимосовъ*, обитающихъ на крайнемъ сѣверѣ американскаго материка. Они почитаютъ, собственно говоря, только злыхъ духовъ; но и у нихъ есть вѣра въ высочайшее существо ¹⁾.

Мексиканцы или *ацтеки* также вѣровали въ бытіе высочайшаго Существа, которое они называли *Теотломъ* (θεός), „вездѣсущимъ“, „знающимъ всѣ мысли и раздающимъ всѣ дары“. По словамъ Прескотта, ацтеки твердо убѣждены въ томъ, что жизнь человѣка всецѣло зависитъ отъ Бога, безъ Котораго человѣкъ самъ по себѣ—ничто. „Наши пути и дѣла, говорили они, находятся не столько въ нашихъ рукахъ, сколько въ рукахъ Того, отъ воли Котораго мы зависимъ“. Теотль (*тео*—значить небесный), по вѣрованію ацтековъ, есть „богъ невидимый, неприкосновенный, несозданный, вѣчно юный и всемогущій“. Эти вѣрованія дикихъ ацтековъ, безъ сомнѣнія, не могутъ служить основаніемъ для того предположенія, что религія произошла вслѣдствіе воздѣйствія на человѣка разрушительныхъ силъ природы и въ своемъ развитіи шла отъ политеизма къ монотеизму, особенно—если принять во вниманіе, что это чистое поклоненіе Теотлу впослѣдствіи выродилось въ ужасный и безчеловѣчный культъ солнца, въ честь котораго предъ его идолами ежегодно были приносимы въ жертву многія тысячи людей.

Жители Бразиліи вѣровали въ бытіе невидимаго добраго Бога—Тупапа, научившаго людей земледѣлію и благословляющаго ихъ плодородіемъ полей; въ его распоряженіи находится все небо—солнце, громъ, молнія и дожди.

Въ бытіе добраго „великаго духа“ вѣрують также жители Огненной земли и чонеки. Аруакасы знаютъ „великаго духа“ *Чокауу*; малайцы первоначально почитали высочайшаго невидимаго Бога, творца міра и „Господа всѣхъ боговъ“; тагальцы наивысшее божеское существо называютъ „великою ма-

¹⁾ Срб. Baumstark, Christl. Apologetik, B. I. стр. 253.

терлю боговъ“; у таманаконъ „великій Богъ“ извѣстенъ подъ именемъ *Амаливанн*. „*Одшиппибы* великій духъ называютъ *Гичи Монедо*, т. е., „милостивый или милосердый духъ“, который могуществомъ своей воли сотворилъ небо и землю“. Нѣкоторые американскіе дикари, говоритъ Люкенъ ¹⁾, представляютъ себѣ великаго духа какъ человѣка чрезвычайно гигантскаго вида, который имѣетъ такіе чистые органы чувствъ, что все на землѣ онъ можетъ видѣть и слышать съ высоты своего неба; по истинѣ, прибавляетъ миссіонеръ, рассказывающій объ этомъ,—болѣе достойнаго представленія не могъ создать о Богѣ народъ, лишенный откровенія“.

О *краснокожихъ*, подъ именемъ которыхъ разумѣются дикія индѣйскія племена, обитающія между Мексикой и Гренландіей, *Эбрардъ* ²⁾ говоритъ слѣдующее: „Подобно татаро—сибирскимъ племенамъ эти краснокожіе почитали также α) невидимаго Творца міра, подъ именемъ „*великаго духа*“,—а рядомъ съ нимъ β) почитали солнце, луну и звѣзды и, наконецъ, множество злыхъ, коварныхъ духовъ, которыхъ они представляли въ видѣ животныхъ. *Невидимый Творецъ міра* является у нихъ подъ тремя различными именами: 1) Менгвесское племя, *Гуроны*, своего главнаго бога называютъ *Окки* или *Гоканъ*; онъ находится на небѣ и въ его власти находятся времена года, вѣтры и море; предъ нимъ произносили они и свои клятвы; 2) Делаварскія племена называютъ его *Манитовою* (Богъ Господь) и приписываютъ ему разные предикаты: „великій“, „небесный“, „праотецъ“, „творящій“, „обнимающій небо“, „привязывающій солнце“ и мн. др. 3) Дакотанцы и каменные Индѣйцы называли его малайскимъ именемъ—*Ваконъ* и представляли его сидящимъ на облакахъ, на птицѣ—*Ваконъ*, которая морганіемъ своихъ глазъ производитъ молнію, а ударомъ крыльевъ—громъ. *Чиппезели* почитали только *Манедо*, а не солнце и луну; у нихъ, слѣдовательно, древній монотеизмъ сохранился въ самомъ чистомъ видѣ“. Манедо они признавали Творцомъ и Промыслителемъ міра.

Жители австралійскихъ острововъ находятъ на весьма низ-

¹⁾ Стр. 23.

²⁾ II, стр., 525.

кой ступени своего развитія еще и въ настоящее время; тѣмъ же менѣе и у нихъ мы найдемъ болѣе или менѣе ясныя слѣды древней вѣры въ бытіе единого добраго Бога, Творца міра и его Промыслителя. Правда, дикари эти признаютъ чрезвычайное множество боговъ, напр, жители Сандвичевыхъ островъ насчитываютъ до 40,000 боговъ, которымъ они поклоняются. Тѣмъ же менѣе боги эти не имѣютъ самостоятельнаго значенія; они созданы однимъ Богомъ, высочайшимъ Существомъ, — имя котораго—*Мотонъ* или *Тангалоа* (Тангароа, Таароа, Тагалоа, Каналоа) и который только одинъ достоинъ названія Бога—Творца ¹⁾. „Онъ дунулъ и сказалъ, — и все было создано!“ говорятъ эти дикари. Онъ сказалъ: „Земля, явись, вода, явись!“ и они явились. *Фёрстеръ* такъ отзывается ²⁾ о жителяхъ острововъ Южнаго океана: „Жители острововъ Таити и ихъ сосѣди находятся на первой ступени богосознанія. Ихъ понятія о Богѣ и богослуженіи суть *простыя преданія*, изслѣдовать которыя ихъ умъ еще не можетъ. Ихъ теперешняя религіозная система есть политеизмъ, тѣмъ же менѣе одинъ изъ самыхъ сносныхъ, которые до сихъ поръ извѣстны. Они признаютъ одно наивысшее Божество, возвышающееся надъ всѣми, и называютъ это существо *Катуа-Рахай*, т. е., великій Богъ“. Одинъ миссіонеръ рассказываетъ слѣдующее о ѣзрованіи австралійцевъ ³⁾. „Когда я совершалъ съ нимъ (чернымъ дикаремъ) небольшую прогулку и онъ почувствовалъ желаніе бесѣдовать, то, указывая пальцемъ вверхъ, онъ, между прочимъ, сказалъ: „Кивгкамень Киркатти“. Послѣ нѣкоторыхъ распросовъ я узналъ, что это значитъ: это—высота. Затѣмъ онъ старался уяснить мнѣ, что тамъ въ высотѣ обитаетъ „Пей а мей“ (Богъ). Я спросилъ его, чтò они объ немъ думаютъ. Онъ сказалъ, что пангхалы (волхвы и врачи) учатъ ихъ, что Онъ создалъ все, но что Онъ легко можетъ быть разгнѣванъ, почему ему нужно угождать танцами. „Пей а мей“ онъ замѣнялъ словами „Мах-мамъ-му-роккъ“, чтò значитъ—отецъ всѣхъ“. Такіе же слѣды

¹⁾ Срв. Котрфажъ „Das Menschengeschlecht“, II, 231 и слѣд.; *Waitz Anthropologie*, VI, стр. 796; Рождественскаго Хр. Аннотетика, I, стр. 266.

²⁾ У Люкена, стр. 23.

³⁾ Baumstark, *Christl. Apolog.*, B. I, стр. 269.

древняго монотеизма путешественники находятъ и въ вѣрованіяхъ дикарей, обитающихъ на всѣхъ вообще австралійскихъ островахъ,—полинезійцевъ, меланезійцевъ и микронезійцевъ. „Жители оо. Товарищества, о. Тонга, Сандвичевыхъ о-въ, оо. Дружества, о. Фиджи и др., равно какъ жители Новозеландіи, говоритъ Эбрардъ ¹⁾, вѣруютъ въ одно верховное божеское существо, въ одного невидимаго Творца міра, котораго жители о. Тонги называютъ *hotooa*, новозеландцы и жители о. Танги—*atua*, гавайцы—*акиа*, и которому возносятъ свои молитвы. Этотъ богъ есть общій у жителей всѣхъ поименованныхъ острововъ; напротивъ того, относительно низшихъ божествъ они значительно отличаются другъ отъ друга,—ясное доказательство того, что присоединившійся къ этой вѣрѣ политеизмъ составляетъ не первоначальное, а уже вторичное явленіе“.

У дикарей обитающихъ въ Азійи и Европѣ также мы найдемъ религіозныя вѣрованія, свидѣтельствующія о томъ, что имъ не были чужды монотеистическія представленія. Камчадалы, томскіе самоѣды, телеуты и алтайскіе татары, остяки и вогулы, вотяки, финны и лапландцы—одинаково вѣровали въ существованіе единаго наивысшаго Бога, Творца и Промыслителя міра. Камчадалы называютъ его *Куткою*, самоѣды—*Нумомъ*, *Номомъ* или *Напомъ*, телеуты и татары—*Кудаемъ* Кудаемъ, остяки—*Торумомъ*, финны—*Юмалю*, вотяки—*Юмаромъ*, лапландцы—*Юбмаломъ*. О Колахъ Эбрардъ ²⁾ говоритъ слѣдующее. „Религіею служатъ у нихъ еще и до сихъ поръ древній первобытній монотеизмъ, вѣра въ невидимаго личнаго Творца міра, которому приносятъ и жертвы. Даже существуютъ и изреченія, въ которыхъ высказывается личное упованіе на Него и преданность Ему. Но вообще на Него смотрятъ какъ на далеко находящагося и на самомъ дѣлѣ неизвѣстнаго. Имя этого Творца—*Sing—bonga*, т. е. свѣтлѣйшій солнца, лучезарный духъ. Колы совершенно опредѣленно говорятъ, что *Sing—bonga* сотворилъ солнце, землю и весь міръ. Къ самымъ употребительнѣйшимъ выраженіямъ принадлежатъ слѣдующія: „великъ на небѣ Зингъ—Бонга; онъ создалъ небо и землю;

¹⁾ II, стр. 333 § 272.

²⁾ II, стр. 343 § 274.

нѣтъ никого больше Его“. Какъ мы зажигаемъ въ домѣ огонь, такъ Зингъ—Бонга утвердилъ на небѣ солнце, чтобы оно свѣтило по всей землѣ; а иначе какъ могли бы жить рядомъ другъ съ другомъ *nida attingtanko* („ночные ѣдоки“, т. е., дикіе звѣри“) и дневные ѣдоки (люди)? А что воспоминаніе о Зингъ—Бонгѣ имѣетъ нравственное вліяніе, это показываютъ слѣдующія выраженія: „если жена подозрѣваетъ мужа въ невѣрности, то она говоритъ ему: „Зингъ—Бонга предназначилъ тебя для меня, а ты идешь къ другой“? Чтобы утѣшить того, кого обокрали, говорятъ ему: „Зингъ—Бонга—податель всего; не будь малодушень; Зингъ—Бонга здѣсь присутствуетъ; Зингъ—Бонга накажетъ. Долго ли онъ (воръ) будетъ пользоваться этимъ?“ Къ искренности они возбуждаютъ себя словами: „наша скрытность ничего не скроетъ; Зингъ—Бонгѣ достаточно одного взгляда, чтобы видѣть это“. Если умираетъ ребенокъ, то они говорятъ: „что я могу сдѣлать? Зингбонга сдѣлалъ это, Зингбонга взялъ его; я безсиленъ; я не могу вмѣсто него отдать своей жизни“. Бѣдный говоритъ въ свое утѣшеніе: „я голоденъ; но Тотъ, Кто даетъ пищу муравьямъ и птицамъ, дастъ пищу и мнѣ; отчего ему не дать мнѣ ее?“ Добро, т. е., степень нравственнаго сознанія, выражающагося въ народномъ характерѣ Коловъ, объясняется именно тѣмъ, что они еще не совершенно забыли этого личнаго Бога; но такъ какъ грѣхъ проявляетъ свое дѣйствіе и среди нихъ, то они сознаютъ себя отлученными отъ этого Бога и удаленными отъ Него“. Много нужно легкомыслія, чтобы происхожденіе такихъ сравнительно чистыхъ монотеистическихъ религіозныхъ представленій о живомъ, личномъ и нравственно-добромъ Богѣ, какъ Творцѣ и Промыслителѣ міра, объяснять вліяніемъ грозныхъ и разрушительныхъ силъ природы или утверждать, что первоначальною формою религіозныхъ вѣрованій человѣческаго рода должно признавать политеизмъ и притомъ въ видѣ грубаго фетишизма. Къ такому же выводу мы пришли бы, если бы подробно разсмотрѣли и религіозныя вѣрованія всѣхъ другихъ дикарей; къ сожалѣнію, мы не можемъ сдѣлать этого, не разширивъ чрезмерно своей задачи. Впрочемъ, для нашей цѣли достаточно и сказаннаго; а потому мы и переходимъ теперь къ религіоз-

нымъ вѣрованіямъ тѣхъ языческихъ народовъ, которыхъ принято называть культурными, — *китайцевъ, индійцевъ, персовъ, египтянъ, грековъ и римлянъ.*

У культурныхъ народовъ гораздо труднѣе указать слѣды первоначальныхъ религіозныхъ вѣрованій, чѣмъ у дикихъ и некультурныхъ народовъ. У культурныхъ народовъ цивилизація, отражаясь на всѣхъ сторонахъ народной жизни, не рѣдко полагала свой характеристическій отпечатокъ и на религіозныя вѣрованія. Нерѣдко здѣсь религія оставляла свою собственную область и становилась орудіемъ для цѣлей государственной или общественной жизни. Еще чаще лица, стоявшія во главѣ народнаго движенія и сообщавшія народной жизни новое направленіе, также пользовались религіею если не всецѣло, то въ извѣстныхъ предѣлахъ для достиженія своихъ собственныхъ цѣлей и такимъ образомъ въ религіозныя вѣрованія народа часто вносили свое личное міровоззрѣніе, вслѣдствіе чего народная религія иногда теряла мало-по-малу свой первоначальный характеръ, реформировалась и преобразовалась въ новыя формы. Если нѣчто подобное могло случиться въ протестанствѣ и различныхъ сектахъ съ христіанствомъ, то тѣмъ болѣе нужно сказать это о религіозныхъ вѣрованіяхъ народовъ, находившихся въ сравненіи съ европейцами на низшей ступени интеллектуальнаго развитія. Въ этомъ случаѣ задача изслѣдователя народныхъ религіозныхъ вѣрованій значительно осложняется. Прежде простаго изложенія тѣхъ или другихъ религіозныхъ вѣрованій, онъ долженъ заняться кропотливою работою по отдѣленію первобытныхъ представленій отъ различныхъ наслоеній послѣдующаго времени.

Въ такомъ именно положеніи мы находимся при изученіи религіозныхъ вѣрованій *китайцевъ.* Само собою разумѣется, что въ настоящее время религія китайцевъ уже утратила свой первоначальный характеръ. Неподвижный и равнодушный ко всему въ мірѣ, хладнокровно относящійся какъ къ радостямъ, такъ и къ горю, какъ къ побѣдамъ, такъ и къ пораженіямъ, апатичный китаецъ не оказывалъ сопротивленія тѣмъ лицамъ, которыя съ точки зрѣнія своего общаго міровоззрѣнія „реформировали“ его первоначальныя религіозныя вѣрованія Мы го-

воримъ не только объ его національныхъ философахъ Кунтзе, Лаотзе и Конфуціи, но и о тѣхъ проповѣдникахъ пантеистическаго буддизма, которые наиболѣе содѣйствовали утратѣ китайцами даже своей вѣры въ бытіе личнаго живого Бога. Въ настоящее время, собственно говоря, трудно высказать точное сужденіе о характерѣ китайской религіи. Если „интеллигентные“ китайцы, усвоивъ, по своему, ученіе буддизма, могутъ быть почитаемы почти атеистами, не признающими бытія личнаго Бога, то простой народъ погрузился въ бездну безсмысленныхъ суевѣрій и предался самому грубому идолопоклонству. Опъ не только поклоняется статуямъ Будды, Конфуціи, Лаотзе, строитъ имъ капища, боготворитъ ихъ мнимыя вещи и даже „слѣды ихъ ногъ“, но какъ боговъ почитаетъ различныхъ животныхъ, птицъ, звѣрей и даже гадовъ. Недавно въ городѣ Гинтзинѣ одинъ по селянинъ нашелъ простую обыкновенную змѣю. Онъ принесъ ее въ капище (пагоду) и объявилъ ее божествомъ. И что же?— не только все населеніе этой провинціи, но самъ мандаринъ, всѣ городскіе чиновники въ торжественной процессіи отправились на поклоненіе новооткрытому божеству ¹⁾. Ясно, что о первоначальныхъ вѣрованіяхъ китайцевъ нельзя судить по настоящему состоянію ихъ религіи. Гораздо болѣе пользы намъ можетъ принести ихъ священная письменность, т. е., тѣ пять кингъ, которыя китайцы почитаютъ священными, но на которыхъ также сильно сказалось вліяніе послѣдующаго чисто пантеистическаго міровоззрѣнія ²⁾. Изъ нихъ особенно важное значеніе для насъ имѣетъ, впрочемъ, только И—кинъ (книга превращеній), Шу—кинъ (книга повѣствованія) и Ши—кинъ (книга пѣсней). Первая долгое время ложно считалась древнѣйшимъ памятникомъ китайской письменности; ея авторомъ

¹⁾ Много подобнаго рода фактовъ сообщается барономъ Губнеромъ въ его книгѣ „Sraziegang um die Welt. Срл., напр., стр. 364—392.

²⁾ Китайскій императоръ *Чи-хоангъ-ти* (246—209 г. до Р. Х.) въ 212 г. до Р. Х., какъ извѣстно, сжегъ всѣ древнія книги китайцевъ кромѣ книгъ, относящихся къ хозяйству, медицине и гаданію о будущемъ. Впослѣдствіи эти книги были написаны снова, но уже по памяти китайскихъ мудрецовъ. Впрочемъ, китайцы увѣряютъ, что не всѣ древнія книги были сожжены ихъ безумнымъ императоромъ, что многіе экземпляры были будто бы скрыты отъ него и такимъ образомъ спасены отъ уничтоженія. Трудно рѣшить, насколько это сказаніе заслуживаетъ вѣры.

признають древняго китайскаго поэта Фу—хн, который будто бы изложилъ въ ней первоначальныя вѣрованія своего народа. Здѣсь дѣйствительно не разъ высказывается вѣра въ бытіе высочайшаго существа, которое называется словомъ *Ti*, *Tao*, *Tian* или *Tien*, что значитъ „небо“. Но было бы ошибочно думать, будто бы первоначально китайцы боготворили обыкновенное, видимое небо. Своему „небу“, какъ высочайшему существу, китайцы приписываютъ такія свойства, которыя могутъ принадлежать только бытію личному и сознательному. Такъ въ книгѣ Ши—кинъ часто встрѣчаются, напр., слѣдующія выраженія: „Не говори, что небо слишкомъ высоко; оно высоко и въ то же время близко“; „что мы дѣлаемъ, оно все знаетъ“; „не остается у него ненаказанною никакая вина“; „нелегко достигнуть его милости“; „берегись, небо все видитъ“. „Когда человѣкъ грѣшитъ, небо посылаетъ бурю, грозу, наводненія, засуху, неурожай и другія бѣдствія“; „счастье князя зависитъ отъ неба“. Древне—китайскій мыслитель *Лаотзе* (около 600—500 г. до Р. Х.) въ своемъ сочиненіи *Tao-te-king* такъ излагаетъ ученіе о „Тao древности“. „По его словамъ, Тао существуетъ, какъ безпредѣльное, невидимое и совершенное существо, уже отъ начала неба и земли (гл. 25) и прежде *Tu* (*Ti* гл. 4). Безтѣлесный и неизмѣримый, невидимый и недоступный для слуха, таинственный и преисполненный знанія, чуждый формы и вида (гл. 14), онъ есть вѣчное, первичное основаніе всего (гл. 1) и родоначальникъ всѣхъ существъ (гл. 5), и, какъ такой, онъ не имѣетъ соответствующаго имени и можетъ быть названъ именемъ только въ той степени, въ какой онъ открывается въ своихъ твореніяхъ, и въ этой-то двойственности онъ есть конецъ всего духовнаго (гл. 1). Все возникло чрезъ него и опять возвращается къ нему (гл. 16 и 21), и это возвращеніе къ нему есть его дѣятельность (гл. 40), потому что хотя онъ вѣченъ и не имѣетъ ни въ чемъ нужды, но онъ однако же не бездѣтеленъ (гл. 34 и 37). Никогда не старѣющій, вездѣ присущій, неизмѣняемый и свободный (самъ себя опредѣляющій, гл. 25), онъ создаетъ, содержитъ и совершенствуетъ всѣ существа, которыя по этому всѣ его чтутъ и прославляютъ за его благодаренія, потому что онъ *любитъ*

ихъ и *предоставляетъ имъ свободное самоопредѣленіе* (гл. 51 и 34). Въ немъ есть духъ, и его духъ есть то, что есть самое благонадежнѣйшее; но только тотъ, кто чуждъ страстныхъ пожеланій, узреть его (гл. 21 и 1). Кто поступаетъ согласно съ волею Тао, тотъ одно съ нимъ (гл. 23). Тао есть основаніе нравственной дѣятельности (гл. 38). Онъ великій податель, совершитель и миротворецъ (гл. 41 и 46), убѣжище всѣхъ существъ, сокровище благъ, *Спаситель отъ грѣховъ* (гл. 62), *который прощаетъ виновность въ нихъ*¹⁾. *Пфлейдереръ* не раздѣляетъ мнѣнія, что первоначальною формою религіи вообще былъ монотеизмъ, но и онъ утверждаетъ²⁾, что китайцы приписывали своему „наивысшему Господу“, „высочайшему владыкѣ—*Tien'у* духовныя свойства—всемогущество, вездѣприсутствіе, всевѣдѣніе, благость и правосудіе и молились ему, какъ существу личному: „О. голубое небо, воззри на гордыхъ и помилуй страждущихъ“! Послѣ сказаннаго трудно однако сомнѣваться, что первоначально и китайцамъ не были чужды болѣе чистыя монотеистическія вѣрованія. Къ такому именно результату приходятъ многіе ученые, посвятившіе много времени и труда на изученіе китайской древней письменности и китайскихъ религіозныхъ вѣрованій. Такъ, напр., *I. Legge* прямо утверждаетъ, что въ древне-китайскихъ литературныхъ памятникахъ слово *Ti* безъ всякаго колебанія слѣдуетъ переводить словомъ „Богъ“. „Выраженіе *Ti* („небо“) у китайскихъ классиковъ, говоритъ онъ, вездѣ употребляется для обозначенія той высочайшей силы, которая со всемогущею и всевѣдущею справедливостію и благостію управляетъ дѣлами людей. Это неопредѣленное выраженіе въ одномъ и томъ же параграфѣ, чтобы не сказать въ одномъ и томъ же предложеніи, постоянно замѣняется *личными* обозначеніями *Ti* и *Sang Ti*. Поэтому *Ti* и *Sang Ti* я столь же мало могу переводить инымъ словомъ, кромѣ слова „Богъ“, какъ и для *Zan* не существуетъ иного перевода, кромѣ слова „человѣкъ“.—„Со времени разсвѣта своей исторіи, говоритъ другой

¹⁾ В. в. Strauss, *Lao-tse's Tao te king*, Leipz. 1870. Einleit. стр. XXXV; у Эбрарда *Apologetik*, II, § 268, стр. 298 въ рус. перев. Заркевича, II, стр. 304.

²⁾ *Die Geschichte der Religion*, Leipz. 1869 стр. 172.

ученый (Harlez) ¹⁾, весь китайскій народъ твердо вѣруетъ въ личное существо, повелителя, императора, высочайшаго владыку неба и земли, видимой природы и совершающихся въ ней событій. Этотъ высочайшій владыка, этотъ Богъ, есть повелитель земныхъ императоровъ. Онъ даетъ и отнимаетъ земное могущество и всѣ другія блага; цари—Его намѣстники. Онъ наказываетъ и награждаетъ съ высшимъ, независимымъ могуществомъ силы. Этотъ Богъ есть верховный владыка какъ физическаго, такъ и моральнаго міра. Мораль есть его законъ, его воля; послѣдней человѣкъ долженъ подчиниться и слѣдовать въ своихъ дѣйствіяхъ. Нарушителей своихъ заповѣдей и Своего закона Богъ наказываетъ, исполнителей его Онъ осыпаетъ благами. На китайскомъ языкѣ Богъ называется словомъ Schang Ti—„высочайшій владыка“. Въмѣсто Schang Ti часто употребляется также и слово Tien; оба выраженія совершенно равнозначущи, и утвержденіе, что Tien обозначаетъ только вещественное небо, заслуживаетъ по меньшей мѣрѣ лишь сострадательной улыбки“. Что древнимъ китайцамъ не чужды были монотеистическія представленія, это признаетъ и Ф. Штраусъ. „Та сильная свѣжесть, та могущественная сила богосознанія, которая характеризуетъ первоначальное время народовъ, говоритъ онъ ²⁾, у китайцевъ падаетъ на доисторическій періодъ. Безъ сомнѣнія, оно было монотеистическимъ. Ибо таковымъ оно высказывается съ относительною живостію въ древнѣйшихъ пѣсняхъ и писаніяхъ, хотя и здѣсь имя всеединого „наивысшаго владыки“ (Schang Ti) уже переимѣшивается съ безцвѣтнымъ Tien—„небо“. Видно, что мало-по-малу личное имя уступало свое мѣсто безличному, вслѣдствіе чего въ устахъ *Кун-фу-тце* мы встрѣчаемъ его только два раза и при томъ одинъ разъ—лишь въ видѣ цитата“.

„Древнія историческія книги, сохраненныя *Конфуціемъ*, свидѣтельствуютъ, говоритъ В. Д. Кудрявцевъ ³⁾, что древніе китайцы поклонялись единому верховному божеству, которое называли Ксан-ти, то есть, высочайшій владыка. Это божество

1) Срв. Gutberlet, Lehrbuch der Apologetik, B. I. 2-te Aufl., 1895. Стр. 99.

2) Essays zur allgem. Religionsw. 1879. стр. 154.

3) Соч. т. II, вып. 2, стр. 50.

изображается какъ личное, благодѣтельное, міроуправляющее существо... Имя Ксан-ти, какъ названіе верховнаго Божества, встрѣчается въ самыхъ древнихъ частяхъ священныхъ книгъ. Далѣе, является на ряду съ симъ именемъ также древнее, но въ послѣдствіи взошедшее въ большое употребленіе наименованіе Божества,—Тіентъ, собственно: небо. Причину подобнаго названія личнаго существа нарицательнымъ именемъ неба знатоки катаяскаго языка находятъ не въ какой либо особенноти понятія, а въ свойствахъ китайскаго словоупотребленія, часто полагающаго названіе самой вещи вмѣсто лица, обладающаго вещью или содержащагося въ ней. При томъ же личныя качества и свойства, приписываемыя небу, каковы—мудрость, благодѣтельность, всемогущество, всевѣдѣніе, власть награждать и наказывать и пр., равно какъ и ясное отличеніе физическаго неба отъ высшаго и разумнаго,—показываютъ, что этимъ именемъ обозначалось понятіе о единомъ верховномъ началѣ всего“.

Персидская религія, какою она представляется въ Авестѣ, не есть религія первоначальная, такъ какъ въ ученіи о Богѣ Авеста, написанная послѣ Александра Великаго, часто противорѣчитъ болѣе древнимъ памятникамъ персидской письменности, т. е., замѣткамъ о религіи въ такъ называемыхъ клинообразныхъ записяхъ, и свидѣтельствамъ древне-греческихъ писателей. Въ Зендавестѣ мы имѣемъ, собственно, не древне-персидскую религію, а лишь реформированное религіозное ученіе. Что первоначальная религія персовъ не представляла того грубаго дуализма, какой характеризуетъ ее по Зендавестѣ, въ этомъ не можетъ быть никакого сомнѣнія. Судя по клинообразнымъ письменамъ, необходимо прийти къ тому заключенію, что первоначальною формою религіозныхъ вѣрованій персовъ былъ чистый монотеизмъ. Ормуздъ или Ахурамазда, по этому источнику, есть единый, вѣчный и благой Богъ, Творецъ міра и человѣка, свѣта, земли и всего добраго. Еще Дарій Гистаспъ обращается съ молитвою къ Нему, какъ къ единому вѣчному и всемогущему Богу. Самое имя его заключаетъ въ себѣ слѣды монотеистическихъ вѣрованій. Ахурамазда значитъ—„господинъ, великій, имѣющій вѣдѣніе“. Онъ живетъ

на высшемъ небѣ и оттуда управляетъ судьбами міра и жизнью людей. Впослѣдствіи этотъ чистый монотеизмъ значительно утратилъ свою простоту въ процессѣ миеологическихъ превращеній свойствъ единого Бога во многихъ боговъ; но и здѣсь Ахурамазда не перестаетъ быть „наивысшимъ изъ боговъ и отцомъ богомъ“. Этотъ видъ политеизма засталъ Зороастръ и преобразовалъ его въ дуалистическую систему Зендавесты. Но и въ Зендавестѣ еще можно находить черты первоначальнаго монотеизма. Въ древнѣйшихъ частяхъ ея, въ такъ называемыхъ Гатахъ Ясны, еще нѣтъ слѣдовъ рѣзкаго дуализма; Ормуздъ или Ахурамазда еще остается единственнымъ, благимъ и всемогущимъ Творцомъ и Промыслителемъ міра. „Кто, какъ не ты, Ахура, спрашиваетъ Зороастръ, удерживаетъ отъ паденія небесныя силы, кто хранитъ воды и растенія, кто далъ вѣтрамъ и облакамъ силу и скорость движенія, кто, какъ не ты,—виновникъ мысли, разума, скрытаго во всемъ этомъ, во всѣхъ явленіяхъ міра? Скажи мнѣ, кто этотъ великій художникъ, что далъ намъ свѣтъ и тьму, сонъ и бодрствованіе, дни и ночи, кто одарилъ насъ вмѣстѣ съ тѣмъ и разумомъ для различенія времени и постиженія законовъ жизни? Кто вселилъ въ насъ мысль, кто вложилъ въ насъ любовь, и связалъ людей узами живой привязанности? Ты—единственный источникъ всякаго блага“. Въ древнѣйшихъ частяхъ Авесты пѣтъ еще указанія на вѣчную и равносильную борьду между добромъ и зломъ, между Ахурамаздою и Ангромайноюсомъ. И въ Зендавестѣ Ормуздъ еще удерживаетъ всѣ свойства единого, живого и личнаго Бога: онъ—всевѣдущій и всемогущій Творецъ и владыка міра, виновникъ жизни и всего добраго, отецъ добраго настроенія, чистоты и истины. Въ одной молитвѣ о немъ говорится такъ: „имя Бога: пожирающей славу, небесный изъ небесныхъ. Вотъ одно изъ именъ Ормузда, который есть наивеличайшій царь, мудрый, справедливый, питатель, хранитель, защитникъ, творецъ, осуществитель добра, даятель обильнаго благословенія, чистый и величественный въ своихъ наставленіяхъ, вся сила. Я благодарю великаго, который создалъ все, что существуетъ, охранителя времени, его собственности, сильнаго, мудраго, высшаго шести Амшаспан-

довъ, этого Бога, первоисточника всего избыточествующаго, творца свѣта“. А вотъ начало другой молитвы къ Ормузду, въ Зендавестѣ: „Я молюсь и взываю къ Ормузду, великому, свѣтлому, свѣтозарному, всесовершенному, всепревосходному, чистѣйшему, всемогущему, премудрому, природа котораго своею чистотою превосходитъ все и свѣтлѣе всего, мысль котораго есть чистое благо, который есть источникъ всякихъ радостей, который даетъ мнѣ все, что я имѣю, который силенъ, могучъ, все питаетъ и выше всего покоится въ неизреченномъ величїи славы“¹⁾. Всѣ эти мысли носятъ на себѣ безусловно монотеистическій характеръ. Хотя въ Зендавестѣ Агромайньюсь (Арманъ) и представляется самобытнымъ началомъ зла, но онъ по своей силѣ и абсолютности не равенъ Богу доброму—Ахурамаздѣ. Его побѣждаетъ даже пророкъ добраго божества—Зороастръ. Люди также могутъ противиться его злымъ дѣйствїямъ, ограничивать и уничтожать его силу своими жертвами и молитвами божествамъ добрымъ. Агромайньюсь имѣетъ нѣкоторое сходство лишь съ дїаволомъ, что и давало поводъ нѣкоторымъ ученымъ думать о генетической зависимости Зороастровой религїи отъ ветхозавѣтнаго откровенїя или наоборотъ. Кромѣ того, древнїе персы вѣровали еще въ одно вѣчное существо,—произведшее какъ Ормузда такъ и Армана,—*Zervane Akerepe*—„безпредѣльное время“,—которое они поставляли даже выше Ахурамазды и которое, по ихъ ученїю, чрезъ Ахурамазду, какъ посредника и высшаго добраго Бога, создало, мїръ. Въ этомъ вѣрованїи также можно усматривать слѣды первоначальнаго монотеизма.

Такимъ образомъ нельзя не согласиться съ Баумштаркомъ²⁾, что „ни у одного народа монотеизмъ не обнаруживается такъ чисто и опредѣленно, какъ въ религїи Заратустры. И неудивительно, что всѣ древнегреческіе писатели,—напр., Геродотъ, Ксенофонъ, Аристотель, а изъ христіанскихъ писателей—Евсевій—представляютъ древнихъ персовъ монотеистами, вѣровавшими, что „Богъ первоначаленъ, безсмертенъ, невидимъ, нерожденъ, недѣлимъ, никому не подобенъ, виновникъ всего

1) Zendavesta, Riga, 1776. Th. 1. стр. 80; у Кудрявцева соч. т. II, вып. 2. стр. 40.

2) Christl. Apolog. I, стр. 302.

прекраснаго, нелицепріятенъ, самый благій изъ благихъ, мудрѣйшій изъ мудрыхъ“, что „онъ—отець закона и правды, источникъ самобытнаго вѣдѣнія, знаетъ естество, совершенъ, премудръ и единъ, изобрѣтатель священнаго знанія“.

Что монотеизмъ былъ первоначальною формою *индійскихъ* религіозныхъ вѣрованій, въ этомъ едва ли можно сомнѣваться. Правда, первоначальная религія индійцевъ, *повидимому*, носила политеистическій характеръ. Въ древнѣйшій періодъ своего существованія индѣйцы почитали своихъ *девъ* или адитіевъ. Но замѣчательно, что всѣмъ имъ приписывалось всегда одинаковое божеское достоинство. Всѣ они представляются одинаково вѣчными, всевѣдущими, вседѣствующими, отвращающимися отъ грѣха и наказывающими преступленіе, святыми; каждый изъ этихъ девъ называется творцемъ міра, вседержителемъ, наивысшимъ изъ всѣхъ боговъ, царемъ высшаго неба и т. д. Въ своихъ молитвахъ индѣецъ, обращаясь, *повидимому*, ко всѣмъ девамъ, просьбу свою направляетъ къ единому безъ опредѣленнаго указанія къ какому именно, а какъ бы сливается ихъ множественность въ безусловномъ единствѣ. Вотъ, напр., такая молитва ¹⁾. „Между вами, девы, нѣтъ ни малаго, ни молодого; всѣ вы велики. Да будетъ слава вамъ, разрушители вражды, вамъ тридцати тремъ, вамъ святымъ богамъ Ману. *Защити насъ, помоги намъ, благослови насъ, помоги намъ не уклоняться отъ долга нашихъ отцевъ, отъ долга Ману. Всѣ вы, сколько васъ есть въ настоящее время, всѣ вы боги и отъ всѣхъ людей пользующіеся поклоненіемъ, окажите намъ вашу могущественную поддержку, дайте намъ коровъ и лошадей*“. Какъ понимать это обращеніе древняго индѣйца ко многимъ равнымъ божествамъ какъ бы къ единому и наоборотъ? Совершенно вѣрное пониманіе мы встрѣчаемъ у Эббарда. „Здѣсь рѣчь, говоритъ онъ, о многихъ, и даже объ опредѣленномъ числѣ боговъ. Но выраженіе, что между ними нѣтъ никакого различія въ величіи, показываетъ, что въ основаніи его нѣтъ никакого политеистическаго воззрѣнія въ обыкновенномъ смыслѣ слова“. „Въ этотъ періодъ предметомъ почитанія были *девы*

¹⁾ Эббардъ, II, § 193. Стр. 14.

точно въ такомъ же смыслѣ, какъ у евреевъ *Елогимъ*. „Эти девы, говоритъ Эбрардъ въ другомъ мѣстѣ ¹⁾, считались не различными, другъ подлѣ друга существующими, лицами (индивидуумами), но какъ бы лицами одного невидимаго святого Бога, какъ бы различными образами откровенія, въ которыхъ единый проявлялъ свое безконечно богатое существо и изъ которыхъ въ каждомъ Онъ опять есть высшій единый Богъ“. Съ такимъ пониманіемъ вполне согласно также и существовавшее у индійцевъ сознаніе того, что всѣ эти „божества“ были *именами* одного и того же Бога. Въ подтвержденіе этого Эбрардъ приводитъ одинъ гимнъ, въ которомъ говорится: „они называютъ его Индра, Митра, Варуна, Агни, и онъ есть красиво окрыленный небесный Гарутматъ; то, что есть одно, мудрый *называетъ* различнымъ образомъ; они называютъ его Агни, Яма, Матарисванъ“ ²⁾. Въ молитвахъ и гимнахъ каждый изъ девъ представляется существомъ чисто ипнческимъ и притомъ именно въ смыслѣ монотеистическихъ вѣрованій. Вотъ, напр., одинъ изъ гимновъ *Варунъ* ³⁾: „Мудры и величественны дѣла того, кто создалъ, въ видѣ свода, необъятную твердь. Онъ воздвигъ пространное, чудное небо. Онъ простеръ звѣздный сводъ и землю отдѣльно другъ отъ друга. Скажу ли я объ этомъ моей собственной душѣ? Какъ могу я достигнуть Варуны? Не погнушается ли овъ моею жертвою? Когда я вижу мой духъ спокойнымъ и примиреннымъ съ нимъ? Я вопрошаю тебя, о Варуна, когда явится у меня желаніе признать свои грѣхи? Всѣ мудрецы говорятъ мнѣ одно и то же: Варуна прогнѣванъ тобою. Не за древній ли это грѣхъ, о Варуна, хочешь ты погубить твоего *друга*, который всегда тебя прославляетъ? Возвѣсти мнѣ, всеильный Господь, о моемъ освобожденіи отъ грѣха, и я скоро обращусь къ тебѣ съ славословіемъ. Изреки намъ освобожденіе отъ грѣховъ нашихъ отцевъ, равно какъ и отъ тѣхъ, которые мы совершили въ собственномъ тѣлѣ;

¹⁾ Стр. 16.

²⁾ Срв. Baumstark, Christl. Apolog., B. I, стр. 282. Ebrard, Apolog. II, § 193, стр. 14; въ рус. переводѣ Заркевича стр. 16—17, Max Müller, Essays, стр. 25.

³⁾ У Эбрарда, II, § 193. Стр. 19.

освободи меня, о царь, какъ вора, который съѣлъ украденный имъ скоть; освободи меня, какъ освобождаютъ теленка отъ веревки. Это было не нашимъ собственнымъ дѣломъ, о Варуна, это произошло невольно; это было отравленное ядомъ влеченіе, это была страсть, рокъ, отсутствіе размышленія. Старикъ имѣетъ склонность развращать юношу; самый даже сонъ приводитъ къ преступленію. Помоги мнѣ безгрѣшно дѣлать удовлетвореніе тебѣ, нашему Богу, помощнику, подобно тому, какъ поступаетъ рабъ по отношенію къ давшему ему свободу господину. Господь Богъ просвѣщаетъ неразумныхъ. Онъ, Премудрый, являетъ свою помощь поклоняющимся Ему. О. Господи, Варуна, пусть твое сердце благопріятно приметъ эту пѣснь. О если бы мы могли имѣть успѣхъ какъ въ пріобрѣтеніи, такъ и въ сохраненіи пріобрѣтеннаго! Защищай насъ всегда, Боже, своимъ благословеніемъ“.

Въ другомъ гимнѣ тому же Варунѣ древній индеецъ говорилъ ¹⁾: „Умилосердись, Всемогущій, умилосердись! Когда я въ трепетѣ буду скитаться, подобно гонимому вѣтромъ облаку, яви твое милосердіе, Всемогущій, яви Твое милосердіе. Вслѣдствіе недостатка силы, всемогущій и свѣтозарный Боже, я въ заблужденіи устремился къ ложному берегу моря; но ты, Всемогущій, яви мнѣ твое милосердіе. Томимый жаждою, я пришелъ къ тому, что служить предметомъ благоговѣнія, какъ будто-бы онъ стоялъ среди водъ; яви твое милосердіе; Всемогущій, яви твое милосердіе! Если мы, люди, о Варуна, совершимъ преступленіе предъ небеснымъ питателемъ, если мы по неразумію преступимъ твой законъ, то яви твое милосердіе, Всемогущій, яви твое милосердіе“.

Нельзя оставить безъ вниманія и еще одинъ гимнъ въ честь того же Бога Варуны. Мы приводимъ его здѣсь однако-же, для сокращенія мѣста и времени, съ нѣкоторыми пропусками. „Хотя мы, какъ люди, о Боже Варуна, ежедневно преступаемъ твои законы, но не допусти насъ подвергнуться смерти, ни ударамъ твоего гнѣва, ни злобѣ лукаваго. Чтобы ты простилъ насъ, о Варуна, мы крѣпко просимъ твой *духъ*... Удали отъ

¹⁾ Срв. Max Müller, Essays, I, стр. 38; Ebrard, Apolog. II, § 195, стр. 20; въ рус. перев. Заркевича, II, стр. 20; Baumstark, Christl. Apologetik, I, стр. 284.

меня твой поражающій бичъ; я желаю только найти твое спасеніе, какъ птицы желаютъ найти свои гнѣзда... Когда мы принесемъ прозорливому Варунѣ что-либо достойное его, чтобы онъ примирился съ нами?... Тотъ, кто знаетъ мѣсто каждой летающей въ воздухѣ птицы, кому извѣстны всѣ корабли, плавающіе по водамъ тотъ, кто сохраняетъ порядокъ въ природѣ, который знаетъ всѣ двѣнадцать мѣсяцевъ, вмѣстѣ съ началомъ каждаго изъ нихъ, равно какъ и добавочный мѣсяць, — тотъ, который знаетъ движеніе вѣтра и его дальность, широту и силу, равно какъ знаетъ и тѣхъ, которые обитаютъ на высотѣ, — онъ, Варуна, хранитель порядка природы, возсѣдаетъ на своемъ облакѣ; онъ, мудрый, возсѣдаетъ здѣсь для управленія! Видя отсюда всѣ чудеса природы, онъ видитъ все, что произошло и должно произойти въ мірѣ. Онъ, мудрый сынъ вѣчности, желаетъ, чтобы мы шли прямымъ путемъ всѣ дни нашей жизни; онъ желаетъ продлить нашу жизнь!... Богъ, котораго не могутъ возбуждать къ гнѣву ни насмѣшки, ни человѣческія страданія, ни злоумышленія вражды, — онъ-то подаетъ счастье людямъ, и не половинное только какое нибудь счастье; онъ далъ имъ и собственное ихъ тѣло... О, услышь мое воззваніе, Варуна, будь милостивъ ко мнѣ, приди ко мнѣ на помощь; я взываю къ тебѣ. Премудрый Боже, Господь всего, какъ неба, такъ и земли, услышь меня на твоихъ путяхъ“.

Можно ли допустить, чтобы изъ человѣческаго сердца изливались такія чистыя и благородныя чувствованія, какія излиты въ этихъ гимнахъ, чтобы вмѣстѣ съ тѣмъ выражалось столь ясное сознаніе человѣка объ его отношеніяхъ къ Богу, творцу міра, всевѣдущему, всемогущему, вездѣсущему, всеблагому и милосердому, Богу—Вседержителю и Промыслителю, — можно ли допустить, чтобы человѣкъ дерзнулъ назвать себя *другомъ* своего Бога, если бы его религія была только результатомъ воздѣйствія на него грозныхъ и разрушительныхъ силъ внѣшней природы? Нѣкоторые, впрочемъ, немогіе, находя созвучіе въ словахъ Варуна и Οὐρανός, утверждаютъ, что индійская религія первоначально носила натуралистическій характеръ, — что Варуна былъ олицетвореніемъ звѣзднаго неба. Во всякомъ случаѣ изъ приведенныхъ гимновъ очевидно,

что въ лицѣ своего Варуны древніе индійцы боготворили не видимое и вещественное небо, а „небо“—въ смыслѣ единого, вѣчнаго, всемогущаго и личнаго Бога, пребывающаго *на небѣ*. Натурализмъ индійской религіи можно понимать, слѣдовательно, не въ томъ смыслѣ, что свои сравнительно чистыя монотеистическія представленія о Богѣ древніе индійцы *заимствовали* отъ свойствъ и явленій внѣшней природы, а лишь въ томъ, что впослѣдствіи, утрачивая мало-по-малу ясность и свѣжесть своего непосредственнаго религіознаго сознанія, они *перенесли* свои первоначальныя монотеистическія представленія на предметы и явленія внѣшняго міра или природы, напр., небо, солнце и т. д.

Во всѣхъ трехъ приведенныхъ нами гимнахъ, конечно, никто не станетъ отрицать ясно выраженнаго монотеистическаго характера религіозныхъ вѣрованій древнихъ индійцевъ. Но замѣчательно, что такимъ же характеромъ отличаются и гимны въ честь другихъ индійскихъ *девъ*: Индры, Митры, Агни, Ямы, Матарисвана. Въ нихъ измѣняются только названія божества, но не самыя представленія объ немъ. Даже свойства божескія во всѣхъ гимнахъ, кому бы они ни были посвящены, остаются всегда одни и тѣ же. Замѣняйте имя одного божества другимъ,—и гимны отъ этого ничего не теряютъ. Когда читаешь гимнъ въ честь одного божества, то кажется, что для его составителя, кромѣ *этого* одного божества, не существовало уже никакихъ другихъ божествъ, ни какихъ другихъ *девъ* ¹⁾. Ясно, что воспѣвавшему эти гимны всегда предносилась идея единого истиннаго Бога. На эту особенность древне-индійскихъ гимновъ не могъ не обратить вниманія и *М. Мюллеръ*, и для объясненія ея онъ предложилъ даже особенную гипотезу,—названную имъ *катенотеизмомъ* или *генотеизмомъ*. По этой гипотезѣ предполагается, что древніе индійцы почитали многихъ боговъ, но всегда только *по одному*, или одного послѣ другого; тотъ Богъ, который былъ почитаемъ въ данное время, для древне-индійскаго религіознаго сознанія представлялся какъ высочайшее, всемогущее существо и вмѣстѣ съ тѣмъ

¹⁾ Срв. *M. Müller, Essays, I, стр. 24. Рождественскаго Хр. Апологета, I, стр. 262.*

какъ *единственный* Богъ. Хотя этою гипотезою и не исключается мысль о томъ, что древнимъ индійцамъ не чужда была идея единого личнаго Бога, но сама по себѣ она, какъ увидимъ въ свое время, несостоятельна. Нельзя предполагать, чтобы когда либо человѣкъ могъ такъ легко мѣнять своихъ боговъ и переходить отъ почитанія одного бога къ почитанію другого, какъ предполагаетъ М. Мюллеръ. Гипотезы Мюллера не одобряетъ даже и *Эдуардъ фонъ Гаррманъ*, по мнѣнію котораго, она предполагаетъ рѣдкое безсмысліе у почитателей Бога, которые при каждомъ культовомъ актѣ забываютъ о томъ, что было предметомъ ихъ почитанія въ непосредственномъ прошедшемъ. Въ свою очередь, впрочемъ, и Гаррманъ, признавая въ вѣрованіяхъ древнихъ индійцевъ сознаніе единства всѣхъ божескихъ образовъ, объясняетъ его односторонне, т. е., въ пантеистическомъ смыслѣ и желая найти основанія для такого единства религіознаго сознанія къ единствѣ жизни вселенной.

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

(Продолженіе будетъ).

Государственное значеніе всероссійскихъ патріарховъ.

I.

Въ ночь съ 15 на 16 октября 1700 года „уснулъ благонадежно на вѣчную жизнь“ послѣдній Московскій и всея Руси патріархъ Адрианъ. Съ его смертію закончила свое историческое существованіе патріаршая церковь, уступивъ мѣсто коллегіальному церковному управленію, при которомъ значительно измѣнились отношенія церкви къ государству, уменьшилось ея государственное значеніе. Послѣднее въ истекшій 200-лѣтній періодъ довольно часто служило предметомъ сужденій нашихъ историковъ и публицистовъ, при чемъ одни, видя въ патріаршей церкви выраженіе русскаго національнаго духа, рѣшающее значеніе въ государственныхъ дѣлахъ приписывали лишь такимъ патріархамъ, какъ Гермогенъ, Филаретъ и Никонъ; другіе—высказывали взглядъ на патріаршество, какъ на отжившую форму церковной жизни, не имѣвшую значенія, не служившую интересамъ народа и представлявшую собою лишь необходимую принадлежность церковнаго и придворнаго церемоніала, съ прекращеніемъ котораго стали излишни и сами патріархи. Не входя въ разсмотрѣніе этихъ взглядовъ, мы насколько возможно кратко попытаемся на основаніи существующихъ матеріаловъ и изслѣдованій выяснить историческія и національныя основы обширной государственной дѣятельности русскихъ патріарховъ, ея характеръ и главнѣйшія проявленія въ администраціи и законодательствѣ государства Московскаго.

Наша церковь (преимущественно высшая іерархія) съ самаго начала христіанской жизни Руси принимала дѣятельное участіе въ обширномъ кругѣ общественныхъ, гражданскихъ и государственныхъ дѣлъ и служила сильною двигающею пружиною всего государственнаго механизма. Такое участіе церкви не было произвольнымъ вмѣшательствомъ ея въ чуждую область: оно было вызвано желаніемъ государства воспользоваться ея просвѣщеннымъ содѣйствіемъ въ устроеніи государственнаго и гражданского права и порядка. Оно нисколько также не противорѣчило ея каноническимъ опредѣленіямъ, допускавшимъ „церковную помощь“ государству „ради страха Божія“ и было вполне согласно съ тѣми воззрѣніями церкви на свои права и обязанности, которыя она принесла съ собою изъ Византіи. Имѣя своею задачею проведеніе въ русскую жизнь христіанскихъ началъ и преобразование чуждаго имъ древне-русскаго родового быта, Церковь въ этомъ случаѣ дѣйствовала рука объ руку съ верховною гражданскою властью, также сознававшею необходимость подобнаго преобразованія быта. Являясь по призыву (или, какъ выражаются современные канонисты, „по уполномочію“) государства съ Евангеліемъ и Номоканономъ въ рукахъ, Церковь не преображалась однако въ государственную функцію, не становилась административнымъ и законодательнымъ учрежденіемъ, какъ боярская дума, вѣче, или земскій соборъ; на гражданской почвѣ она дѣйствовала согласно съ государствомъ, но не тождественно: у нея была своя область—религія, нравственность, общество вѣрующихъ, своя задача—воспитаніе вѣрующихъ, согласно евангельскому закону, свои средства—исповѣдь, проповѣдь и обширный кругъ юрисдикціи. Для воспитанія общества по евангельскимъ началамъ было необходимо, чтобы вся его мірская жизнь, весь гражданскій порядокъ опирались на эти начала, отсюда Церковь стремится заставить основу порядка—законъ быть проповѣдникомъ и разсадникомъ нравственности, чего она и достигаетъ обширнымъ учительствомъ, рѣшеніемъ въ духѣ евангелія и церковныхъ каноновъ отдѣльныхъ случаевъ изъ своей практики и, наконецъ, путемъ привитія чрезъ все это нравственныхъ привычекъ и обычаевъ, служившихъ прецедентомъ за-

кона. Такая нравственная политика Церкви въ государственной ея дѣятельности проходить чрезъ всю исторію древней Руси. Весь постепенный духовный и политическій ростъ русскаго народа совершался подъ непосредственнымъ и ближайшимъ пѣствствомъ Церкви: при ея содѣйствіи Русь отъ родового быта и обычнаго права незамѣтно перешла къ началамъ государственности, опирающимся на положительный законъ, изъ разрозненныхъ удѣловъ стала могущественнымъ, грознымъ московскимъ государствомъ подъ властію самодержавныхъ царей. Съ развитіемъ въ немъ государственной жизни умножается число государственныхъ учрежденій и вмѣстѣ увеличиваетъ кругъ вѣдѣнія Церкви и ея государственное значеніе. Последнее достигаетъ апогея своего величія въ лицѣ патріарховъ. Причину этого, по нашему мнѣнію, надо видѣть не въ личностяхъ отдѣльныхъ патріарховъ, но въ постепенно сложившихся національныхъ представленіяхъ русскаго народа о патріаршемъ санѣ и власти, а также въ исключительныхъ историческихъ обстоятельствахъ.

Первое представленіе о патріархѣ и патріаршей власти русскій народъ получилъ изъ Византіи. Въ своихъ посланіяхъ къ народу и князьямъ русскимъ Константинопольскіе патріархи всегда настойчиво проводили мысль, что патріархъ есть „общій учитель и отецъ, свыше отъ Бога поставленный для всѣхъ повсюду находящихся христіанъ“, онъ „судья вселенной, имѣющій права Бога“, къ нему должны обращаться сами князья; почтеніе и покорность патріарху относятся къ самому Богу. Почитая патріарха, какъ самого Христа, князья подъ страхомъ кары Божіей должны были оказывать уваженіе его словамъ, грамотамъ, извѣщеньямъ и людямъ, которыхъ онъ посылаетъ, а также поставленному имъ митрополиту русскому; за неисполненіе своихъ предписаній патріархи угрожаютъ князьямъ церковнымъ наказаніемъ, что иногда и приводятъ въ исполненіе. Посланія эти пользовались большимъ почтеніемъ, имъ подчинялись князья, оказывало повиновеніе даже шумное Новгородское вѣче ¹⁾). Подъ вліяніемъ ихъ русскій народъ впро-

¹⁾ Русск. Истор. Библіотека VI т. прилож., стр. 100, 108, 48, 182, прил. № 16, 18, 20, 40; также у Дьяконова „Власть московскихъ государей“, стр. 4—16. Ког-

долженіе цѣлыхъ вѣковъ своей церковной зависимости отъ Византіи воспиталъ въ себѣ большое уваженіе къ патриаршей власти, на которую сталъ смотрѣть, какъ на власть высшую, передъ которой склоняются сами князья. Этому высокому взгляду способствовало также общее преклоненіе русскихъ передъ Византіей и всѣмъ византійскимъ, какъ чѣмъ то недосыгаемымъ, высокимъ идеальнымъ.

Когда въ 1589 году Русь получила „благословеніемъ Божиимъ и царскимъ изволеніемъ“ свой „превысочайшій престолъ патриаршій“, и русскіе іерархи приняли на себя титулъ патриарховъ, то народъ перенесъ на нихъ свое готовое высокое представленіе о прерогативахъ патриаршей власти и воспитанное къ ней уваженіе. Послѣднее проявилось уже въ самыхъ лѣтописныхъ разказахъ объ учрежденіи русскаго патриаршества, о немъ говоритъ благоговѣніе, съ которымъ принималось каждое слово перваго русскаго патриарха, а также усвоеніе ему титула „великій господинъ“. Если по существу власть патриарховъ осталась та-же, что и прежнихъ митрополитовъ, то при сложившихся уже представленіяхъ о высотѣ его сана, вмѣстѣ съ возвеличеніемъ его блеска въ богослуженіи и частвой жизни, настолько, что его облаченіе ¹⁾, палаты, приемы и штаты стали похожи на царскіе, возросъ его духовный авторитетъ и въ глазахъ народа: русскій высшій іерархъ получилъ особое и прежде всего національное значеніе. О патриаршествѣ при самомъ учрежденіи его во дворцѣ и въ народѣ говорили, что оно служитъ „преумноженію славы Московскаго царства“. Въ немъ нашло осуществленіе и довершеніе народное представленіе о Москвѣ, какъ третьемъ Римѣ, представленіе, сложившееся подъ вліяніемъ паденія Византіи и возвышенія самостоятельнаго Московскаго Государства. Съ полученіемъ въ лицѣ патриарха давно желанной церковной не-

да глава русской церкви жаловался патриарху на ослушавшихъ его князей (напр. Митр. Алексѣй), то патриархъ налагалъ на нихъ наказаніе и обзывалъ испросить у митрополита прощеніе.

1) Такъ патриарху былъ усвоенъ саккосъ, который раньше носили только московскіе цари, одѣвавшіеся по образцу византійскихъ императоровъ. Со времени Петра 1-го саккосъ разрѣшено носить всѣмъ русскимъ епископамъ. Бѣляевъ Византія II, стр. 59, примѣчаніе.

зависимости, Москва окончательно въ народномъ представленіи являлась новымъ Римомъ, почему патріархъ особенно былъ дорогъ народу, какъ предметъ его гордости. Народное представленіе о Москвѣ, какъ третьемъ Римѣ, по мнѣнію нашихъ историковъ, было только началомъ русскаго національнаго самосознанія. Сильный толчекъ дальнѣйшему развитію его дало смутное время, пробудившее Русь отъ вѣковой дремы и введшее ее въ болѣе широкую сферу національныхъ представленій. Благодаря безгосударному состоянію Руси за это время, Церковь заняла начальное, верховное положеніе въ странѣ. Она не только многое сдѣлала для спасенія государства, но вмѣстѣ съ тѣмъ оказала немалое вліяніе на развитіе и укрѣпленіе народнаго самосознанія. Заслуги Церкви за этотъ періодъ особенно сблизили ее съ народомъ, подняли ея авторитетъ, что повело къ дальнѣйшему возрастанію ея національнаго и государственнаго значенія.

По смерти Царя Θεодора Ивановича, съ которымъ прекратилась царская династія, патріархъ при сиротствѣ государства становится во главѣ управленія, какъ высшая и священнѣйшая власть: онъ даетъ предписанія, собираетъ земскій соборъ для поставленія „пастыря“, учителя и царя достойно, его же Богъ избра ¹⁾. При избраніи царя кандидатъ патріарха Борисъ, отказываясь отъ престола, говорилъ знаменательныя слова, что онъ недостойнъ управлять государствомъ, а достойнѣе было бы „промышляти и правити государствомъ тебѣ, Государю моему, Святѣйшему патріарху и съ тобою бояромъ“. Слова эти не были только лестью въ устахъ хитраго царедворца, но, сказанныя всенародно, они указывали на то значеніе и уваженіе, которымъ пользовался уже патріархъ. Въ послѣдующее безгосударное время, патріархъ также является „единымъ управителемъ“ русской земли, ея умиротворителемъ и учредителемъ верховной государственной власти. Насколько высокъ былъ въ этомъ отношеніи авторитетъ патріарха, видно изъ того, что всѣ искатели престола русскаго стремились заручиться и опереться на патріаршее благословеніе. „Меня патріархъ Іовъ

¹⁾ Акты Арх. Экспедиціи II, 6.

благословилъ на царство“, писалъ Лжедимитрій Москвѣ. Но Іовъ поддерживалъ помазаннаго на царство Годунова, какъ и послѣдующій патріархъ Гермогенъ защищалъ царя Василія Ивановича Шуйскаго. Когда 17-го февраля 1609 года во время бунта народъ поднесъ ему челобитную на царя и требовалъ его смѣщенія, то онъ этому воспротивился. Когда боярская дума избрала на московскій престолъ Владислава, и по этому поводу было снаряжено къ Польскому королю посольство, то патріархъ былъ душою переговоровъ: безъ его разрѣшенія ничего не предпринимали, грамотамъ безъ его печати не вѣрили ¹⁾. Посольство не принесло желаннаго результата: Русь оставалась безъ верховнаго властителя. Народъ потерялъ вѣру въ самозванцевъ, въ измѣнчивую боярскую думу, но болѣе всего онъ не довѣрялъ иноземцамъ съ ихъ неправославнымъ королевичемъ; въ нихъ онъ видѣлъ опасность для своей вѣры и независимости. Того-же опасалась и Церковь съ народомъ, въ ней слились высокіе интересы государства и вѣры, во имя которыхъ она собирала подъ знамена ополченія, и Москва была спасена. Такимъ образомъ, здѣсь пробужденіе народнаго созванія русскаго единства, и ополченіе во имя вѣры и народности образовалось подъ вліяніемъ Церкви и главнымъ образомъ патріарха. Онъ явился охранителемъ, опорой православія; онъ былъ центромъ народнаго патріотическаго движенія и центромъ, связующимъ распавшіяся врозь части государства ²⁾. Народъ не могъ быть неблагодарнымъ Церкви въ этомъ великомъ дѣлѣ: въ своихъ сказаніяхъ и пѣсняхъ о смутномъ времени онъ выставилъ пастырей, какъ главныхъ спасителей вѣры и отечества, онъ окружилъ ореоломъ мученичества за вѣру и глубоко запечатлѣлъ въ своихъ лѣтописяхъ имена Іова, Гермогена, Теофилакта, Сергія, Филарета и друг. Можно сказать, что никогда еще русскій народъ не питалъ такого уваженія къ своимъ пастырямъ, не стоялъ къ нимъ такъ близко, какъ въ смутное время и послѣ него. Онъ начиналъ видѣть въ своемъ

¹⁾ Соловьевъ. Исторія Россіи VIII 407—417.

²⁾ Въ 1611 г. Москвичи писали въ своей грамотѣ городамъ: „У насъ св. патріархъ, есть единый управитель в прямой пастырь, который душу свою положить за овцы и ему народы христіанскіе во всемъ послушны“.

вышемъ Іерархѣ охранителя не только религіозныхъ, но и нераздѣльныхъ съ ними національныхъ своихъ интересовъ и притомъ такого охранителя, который въ трудное безгосударственное время можетъ стать во главѣ царства, какъ Богомъ поставленный пастырь стада Христова, какъ начальный человекъ и высшій судья ¹⁾. Для того, чтобы эта мысль могла окрѣпнуть въ народѣ, требовалось, чтобы ее призналъ самъ государь, что и совершается при патріархѣ Филаретѣ Никитчѣ отцѣ юнаго государя Михаила Теодоровича.

Слезно моля маститаго старца завяты патріаршій престолъ, народъ при этомъ руководился желаніемъ, чтобы патріархъ былъ „царствію помогатель“; и дѣйствительно Филаретъ, принявъ вмѣстѣ съ титуломъ патріаха титулъ „Великаго Государя“, былъ и на самомъ дѣлѣ Государемъ: онъ, по выраженію современника, „всякими царскими дѣлами и ратными владѣлъ“ ²⁾. Ни одно рѣшеніе не предпринималось царемъ, не посоветовавшись съ патріархомъ, который самъ принималъ пословъ, самъ издавалъ указы, многое сдѣлалъ для устроенія внутренняго государственнаго порядка и оставилъ замѣтный слѣдъ въ Московскомъ законодательствѣ, особенно по вопросу о престолонаслѣдіи въ государственномъ правѣ и объ имущественныхъ отношеніяхъ супруговъ въ правѣ семейномъ. Но не смотря на такую власть патріарха, невольно возникалъ вопросъ: кто же выше: сынъ—царь, или патріархъ отецъ? Выходило, что сынъ, какъ царь, выше отца, но это было не согласно съ родовыми мѣстническими понятіями; сынъ по отцѣ долженъ былъ занимать четвертое мѣсто. Такое небывалое явленіе при господствѣ мѣстническихъ споровъ скоро было замѣчено и потребовало выясненія. Въ одной придворной церемоніи послы отъ царя и патріарха заспорили между собою о мѣстахъ, поссорились и побѣжали съ жалобою къ царю. Царь рѣшилъ: „что каковъ онъ государь, таковъ и отецъ его государь, ихъ

¹⁾ Это уже можно видѣть изъ отказа въ 1618 г. рѣшить вопросъ о положеніи православныхъ, отошедшихъ къ Швеціи, на томъ основаніи, что тогда патріарха не было, „а дѣламъ его духовнымъ—митрополитомъ, архіепископомъ, епископомъ, кромя его святѣйшаго повелѣнія, совершеннаго отвѣту учинять на то невозможно, понеже онъ есть всѣмъ пастырь и глава“. А. Э. III № 108.

²⁾ Смирновъ. Патріархъ Филаретъ. Читенія Общ. л. д. пр. 1873 г. 829 и др.

государское величество не раздѣльно, тутъ мѣсть вѣтъ“, почему на будущее время такія жалобы по равной власти обоихъ государей были запрещены ¹⁾“.

О государственной дѣятельности послѣдующихъ двухъ выдающихся патриарховъ Іосифата и Іосафа извѣстно очень мало. О первомъ современники прямо говорили, что онъ былъ „къ царю не дерзновененъ“; но личныя неспособности патриарховъ теперь уже не могли особенно повліять на государственное ихъ значеніе. Сложившееся представленіе народа о ихъ власти, которая въ лицѣ Филарета была признана равною царской, опредѣлившееся уже національное ихъ значеніе, давало имъ опредѣленное мѣсто въ государствѣ. Патриархъ былъ дорогъ народу не только потому, что онъ явился устроителемъ земли, охранителемъ вѣры и народности, сдѣлавшихся нераздѣленными, но также и потому, что въ лицѣ его народъ нашелъ пастырей, о которыхъ у него ранѣе сложилось представленіе и которые дѣйствительно явились посетителями и охранителями такихъ завѣтныхъ народныхъ идеаловъ, какъ правда и святость.

II.

Стремленіе къ правдѣ всегда было присуще русскому народу и выразилось съ многочисленныхъ пословицахъ, въ сказкахъ о правдѣ и кривдѣ и въ духовныхъ стихахъ ²⁾. По нимъ—есть правда человѣческая и правда Божія. Правда человѣческая—это законъ, какъ норма человѣческихъ отношеній, освященная обычаями и верховною властью. Но эта правда не совершенна, законъ ограниченъ, не можетъ всегда отвѣчать на каждый отдѣльный случай, да и когда въ немъ находится отвѣтъ, не всегда торжествуетъ правда. Хотя есть блюститель закона—царь, но у него есть слуги, а вмѣстѣ съ ними посулы, поминки и всякія кривды. Отсюда неудовлетворительность, разочарованіе въ правдѣ человѣческой, которая „съ земли ушла на небо“. Но при этомъ разочарованіи, народъ не утратилъ вѣру въ правду Божию, которая „во вѣкъ

¹⁾ Соловьевъ. Исторія IX, 135.

²⁾ См. сборники Дали, Снегирева, стихи изъ Голубиной книги. Шевырева. Исторія словесности I, стр. 146—149.

не изживетъ“. Эта правда—заповѣди Божіи, законъ евангельскій, уставы церковныя, и самъ Богъ, говорящій съ человекомъ чрезъ совѣсть его. Патріархъ по народному воззрѣнію былъ блюстителемъ и представителемъ этой правды. Онъ не отъ міра сего, ему не нужно благъ пріобрѣтенныхъ кривдою, онъ отъ Бога почтенъ высочайшимъ саномъ, чтобы блюсти законы Божескіе и человѣческіе и научать имъ другихъ. Охраня божескую правду, какъ представитель ея на землѣ, патріархъ, по тому-же народному воззрѣнію, долженъ быть искорепителемъ всякой неправды, „сирыхъ защитникъ, обидимыхъ предстатель“ ¹⁾. Такія надежды возлагались народомъ при избраніи Филарета на патріаршество; а послѣ его энергичной дѣятельности, направленной противъ взяточничества, лѣтописцы говорятъ: „съ прішествіемъ Филарета Никитича не было сильниковъ на русской землѣ, не было ни обидящаго, ни обидимаго“ ²⁾. Изъ послѣдующихъ патріарховъ лѣтописи отмѣтили „не дерзновенныхъ царю“ и занесли на свои страницы укоры имъ народа—за необличеніе царя при нарушеніи имъ народныхъ интересовъ и попраяніи правды. Невинно заточенный бояринъ Матвѣевъ, выражая такой-же взглядъ на патріарха, какъ защитника невинности, которую не ограждаетъ уже законъ и верховная власть, писалъ патріарху Іоакиму: „егда вѣмъ свѣтъ сего оку двоима повелитися быти, устройся престоломъ царскимъ и престоломъ святительскимъ, тѣмъ-же долженъ пріяти бѣдныхъ прошенія, и осужденныхъ невиннѣ плача виненъ послушати“. „Аще, Владыка святой“, писалъ онъ въ другомъ мѣстѣ, „оставиши насъ невинности страждущихъ въ конечной бѣдѣ и разореніи, даси отвѣтъ о своей паствѣ“ ³⁾. Представленія народа о патріархѣ, какъ охранителѣ Божеской правды, которая по его вѣрѣ должна царствовать на землѣ, въ сущности заключали въ себѣ присущій русскому народу теократизмъ. Церковь, поддерживая эту вѣру, считала своимъ долгомъ всѣми мѣрами содѣйствовать торжеству божеской

1) А. Э. III, № 109.

2) Смирновъ. Патріархъ Филаретъ. Стр. 159.

3) Новиковъ. Исторія о невинномъ заточеніи ближняго боярина А. С. Матвѣева. 1776. Стр. 258, 261.

правды въ жизни церковной и гражданской. Высшіе русскіе іерархи, вступая на служеніе, давали обѣтъ „елико возможно о правдѣ попещися“. И дѣйствительно, они, не щадя живота, являли разительный примѣръ стоянія за правду. Таковы были первые патріархи, пострадавшіе за правду, отстаивая Богомъ данную верховную власть и поддерживая своими посланіями въ народѣ вѣрность къ законному царю ¹⁾. Указывая на эти примѣры своихъ предшественниковъ, патріархи призывали царей подражать имъ. „Смотри, Государь, какъ должно за правду стоять“, говорилъ царю патріархъ Іосифъ при перенесеніи гроба патріарха Іова. Понимая правду прежде всего какъ законъ любви христіанской, какъ „сирыхъ помощь, обидимымъ заступленіе“, іерархи считали своимъ долгомъ вести борьбу съ всякою неправдою, насиліемъ, и дѣйствительно были защитниками обиженныхъ, печальниками за опальныхъ. То же дѣлали раньше и митрополиты, но ихъ санъ въ представленіи народа не былъ такъ высокъ, не стоялъ такъ близко къ сану царскому, и потому они не были такъ авторитетны, какъ патріархи, которымъ, по словамъ боярина Матвѣева, „законъ Божій, великаго государя указы и уложенія велятъ вѣрить“ ²⁾. Какъ ревнители и охранители правды въ жизни гражданской, патріархи, въ силу создавшихся народныхъ представленій, должны были вникать въ дѣянія гражданской власти, быть, такъ сказать, контролемъ для нея и исправителемъ. Средствомъ для доставленія торжества правдѣ было обличеніе: „намъ-же Христосъ законоположи обличати“, говорилъ патріархъ Никонъ, добавляя при этомъ: „аще кто по правдѣ и царя обличитъ, вѣсть муки достоинъ“. Въ другомъ мѣстѣ, рисуя идеаль русскаго патріарха, Никонъ писалъ: „патріарху подобаетъ быти учительну, обличительну непокоряющихся, о истинѣ-же и отщепеніи и соблюденіи преданій правды глаголати предъ царемъ не стыдяся“ ³⁾. Патріархи Іосифъ и Іоакимъ въ своихъ проповѣдяхъ являются безбоязненными обличителями князей и судей

¹⁾ А. Э. II, №№ 57, 58, 59, 73—74.

²⁾ Новиковъ. Цит. соч. 217 стр.

³⁾ „Взглядъ п. Никона на значеніе патріаршей власти. Журналъ Мин. Н. Просвѣщенія 1880 г. 212 стр. 252—253—260—262.

неправедныхъ ¹⁾. Въ ихъ проповѣдяхъ слышится призывъ къ внутренней правдѣ, повинующейся голосу совѣсти; обосновать на этомъ нравственномъ грунтѣ, а не на формальномъ правѣ, которое можно обойти, всю жизнь христіанскаго общества, весь гражданскій порядокъ составляло постоянное стремленіе нашей Церкви.

Представленія народа о патріархахъ, какъ носителяхъ и блюстителяхъ правды, раздѣляла и верховная власть, также стремившаяся къ утвержденію правды и истины. „Нѣтъ ничего лучше, писалъ ц. Алексѣй Михайловичъ боярину Одоевскому, какъ веселиться и радоваться въ истинѣ и правдѣ, за нее страдать и людей Божіихъ разсуждать по правдѣ“ ²⁾. Въ достиженіи этого стремленія богобоязненный царь готовъ былъ, какъ видно изъ того-же письма, подчиниться руководству верховнаго пастыря, научающаго не только какъ должно, по Божьи (согласно съ христіанскимъ закономъ), жить, но и править. Отсюда патріархъ являлся авторитетнымъ и необходимымъ совѣтникомъ законодательной власти, отъ которой правда исходитъ. Вотъ почему всѣ важнѣйшіе законодательные проекты, одобренные государемъ и прошедшіе черезъ боярскую думу, должны были имѣть подпись патріарха, послѣ чего получали силу закона и подлежали обнародованію.

Другимъ завѣтнымъ идеаломъ народа была святость. Стремленіе къ ней было такъ сильно, что самая Русь называлась и называется „святою“. Но святымъ могъ быть, по народному представленію, только православный человѣкъ, отсюда православіе являлось самымъ высшимъ достояніемъ. Центръ православія—святѣйшій патріархъ, въ немъ, какъ въ фокусѣ, русскій народъ сосредоточивалъ все величіе православія, всѣ свои православныя идеи и стремленія. Это былъ „свѣтильникъ“, какъ любили его иногда называть, свѣтильникъ, на которомъ любилъ русскій человѣкъ отдыхать своимъ набожнымъ религіознымъ взоромъ, находя въ немъ видимое осуществленіе своего идеала святости на землѣ. Чтобы уяснить себѣ все религіозное и

¹⁾ Поученія п. Іосифа къ князьямъ, судьямъ и всѣмъ православнымъ христіанамъ.

²⁾ А. Э. IV, № 329.

вмѣстѣ національное значеніе и величіе патріарха, надо представить себѣ общественный бытъ Руси XVII в. Онъ имѣлъ религіозный характеръ. Религіозные интересы, посѣщеніе богослуженія, исполненіе церковнаго ритуала стояли на первомъ планѣ. Вся обыденная жизнь русскаго человѣка: его одежда, времяпровожденіе, отношеніе членовъ семьи и даже внѣшнія *украшенія* домовъ носили религіозный отпечатокъ¹⁾. Понятно, какое положеніе занималъ въ этомъ церковномъ обществѣ патріархъ. Онъ былъ, какъ говорилось въ оффиціальныхъ придворныхъ рѣчахъ, „столпъ вѣры“, „кормчій Христова корабля“, „высокій учитель“ и вмѣстѣ авторитетный разрѣшитель недоумѣнныхъ вопросовъ, съ которыми къ нему обращались сами цари. Такихъ недоумѣнныхъ вопросовъ у верховной власти было много. Жизнь государства, при господствѣ религіозныхъ вѣрованій, такъ близко соприкасалась съ жизнью церковною, что религіозныя возрѣнія проникали и въ сферу государственную, почему въ связи съ ними разсматривались не только вопросы внутренней, но и внѣшней политики. Поднимался-ли вопросъ о заключеніи мира, или объявленіи войны, и тотчасъ возникалъ другой: полезно-ли это для православной вѣры и православныхъ христіанъ? А это конечно расширяло кругъ дѣятельности патріарха, поднимало его значеніе, потому что во всякомъ вопросѣ, соприкосновенномъ хоть немного съ вѣрою и церковью, требовалось его авторитетное слово. Необходимость въ Московскомъ государствѣ патріарха, какъ святителя, пастыря и учителя, очевидна уже изъ того, что безъ него не мыслилъ себя народъ и, лишась его, онъ чувствовалъ себя въ положеніи овецъ безъ пастыря, почему требовалъ скорѣе избранія новаго. Въ 1606 г. п. Гермогенъ былъ избранъ ранѣе царя Василя Ивановича Шуйскаго; точно также въ 1612 г., какъ видно изъ письма князя Пожарскаго, вся земля собравшись подъ освобожденной Москвой, къ избранію патріарха приступили раньше избранія царя²⁾.

Но особенно выступало величіе патріарха и возросло благоговѣйное уваженіе къ нему во время патріаршихъ богослу-

1) Соловьевъ, Исторія XIII, 61—65.

2) Собр. гр. и договоровъ II, № 283.

женій, совершавшихся съ необыкновеннымъ блескомъ, и во время церковныхъ и придворныхъ церемоній, которыми такъ богаты были XVI и XVII вв. Здѣсь уже патріархъ былъ выше царя, который показывалъ примѣръ благоговѣйнаго отношенія къ нему: садился на лѣвую сторону, цѣловалъ у него руку. Благочестивѣйшій царь Алексѣй Михайловичъ, въ своемъ смиреніи не допускавшій даже и сравненія между царемъ земнымъ и „великимъ свѣтильникомъ, превознесеннымъ Богомъ“, кланялся патр. Іосифу до земли, а однажды даже поцѣловалъ у него ногу. При вступленіи на престолъ царь отъ руки патріарха торжественно вѣнчался всенародно „вѣнцемъ, діадимою, еже есть св. бармами“, при чемъ патріархъ всенародно давалъ ему наставленіе, чтобы онъ соблюдалъ православную вѣру греческаго закона честну, непоколебиму и оказывалъ нашей мѣрности и ко всѣмъ своимъ богемольцамъ о св. Дусѣ царское свое духовное повиновеніе“¹⁾. Въ вербное воскресенье царь въ одеждѣ и регаліяхъ перваго наряда въ присутствіи многочисленнаго народа водилъ за поводъ коня, на которомъ сидѣлъ патріархъ. Какое сильное впечатлѣніе производило подобное зрѣлище смиренія царя и возвышенія патріарха на народъ, привыкшій на все смотрѣть съ религіозной точки зрѣнія, это видно уже изъ того, что когда началось чисто государственное направленіе русской жизни и Петръ 1-й увидѣлъ въ патріархѣ „противоборника монаршей власти“, то подобныя церемоніи всѣ были запрещены. Причина этого въ регламентѣ объясняется такъ, что простой народъ „великаго высочайшаго пастыря честію и славою удивленный, помышляетъ, что таковой правитель есть второй государь, самодержцу равный, или и большій его, и такъ, самъ собою народъ умствовать привыкъ“. Несомнѣнно въ извѣстныхъ случаяхъ народъ дѣйствительно ставилъ патріарха, какъ представителя религіи, выше царя—представителя земныхъ интересовъ. Ему была присуща мысль, что священство выше царства. Посошковъ—крестьянинъ публицистъ XVIII в., но жившій взглядами еще XVII в., поучалъ сына и требовалъ отъ него, чтобы онъ почиталъ архіерея и іерея

¹⁾ Древняя Рус. Визлюэнка VII, 234—483.

несравненно съ царскими сановниками и слугами; „все бо мѣрстїи сановницы предъ пресвитеры низки суть, понеже Богъ почти ихъ высокою и неудобоизмѣримою честїю“ ¹⁾). Но видѣть въ этомъ превознесенїи священства надъ гражданскою властью опасность для монархизма кажется излишне.

Не говоря о томъ, что церковь всегда была самой вѣрной и сильной охранительницей монархизма и ни одинъ изъ пастырей не дерзнулъ коснуться скипетра при всемъ своемъ влїянїи, самъ народъ не могъ дойти до такого смѣшенїя государственнаго съ церковнымъ. Сближая въ своемъ представленїи обѣ власти, называя царя „пастыремъ и учителемъ, а патріарха великимъ господиномъ, а иногда и государемъ, народъ однако, хотя не строго, но различалъ границы ихъ. Гермогену, при всемъ его значенїи, какъ главы въ безгосударное время, говорили, что ближайшая его обязанность заниматься церковными дѣлами. Когда поднялся вопросъ объ избранїи на царство митрополита Филарета Никитича, то князь Пожарскій говорилъ, что это невозможно, потому что онъ почтенъ уже святительствомъ ²⁾). Считаая для себя невозможнымъ быть безъ патріарха, приступая къ его избранїю прежде царя, народъ не сознаетъ себя также и безъ царя, а потому напрягаетъ все усилїя къ его избранїю въ смутное время и руководителемъ избранїя является патріархъ.

Такимъ образомъ въ представленїи народа царь и патріархъ являлись какъ-бы нераздѣльной двоицей, и дѣйствительно при такомъ складѣ народной жизни и возрѣвнїи, когда религія, угожденїе Богу ставились выше всего, церковная и гражданская власть были нераздѣльны, какъ тѣло и душа, преслѣдуя одну цѣль—приведенїе вѣрующихъ къ ближайшему единенїю съ Богомъ. Во имя этой цѣли, во имя угожденїя Богу царь отрекался отъ принадлежавшихъ ему прерогативъ чести и власти, перенося ихъ на патріарха, почитая всенародно не личность его, а священный санъ, стоявшїй въ представленїи народа выше всякаго званїя. Это выражалось и въ самыхъ сло-

¹⁾ Посолтковъ. Взглядъ Посолткова на Церковь. Русскїй Вѣстникъ 1878, № 5—6. 470—471 стр.

²⁾ Сказанїя совр. о самозванцахъ 1, 5. Изборникъ. Изд. Цонова ст. 188.

вахъ, сопровождавшихъ проявленія униженія царя предъ патриархомъ. Смиренно поднося патриарху въ придворной церемоніи изъ собственныхъ рукъ кубокъ вина, или подарокъ, царь говорилъ; „твой сынъ (имя рекъ) кланяется твоей святости и подноситъ тебѣ“ ¹⁾. Это собственно и не было униженіемъ для царя, потому что знаки почтенія относились не къ подданному (которые мыслились и писались холопами), а къ слугѣ Божіему, отцу духовному, превознесенному самимъ Богомъ. Такъ понималъ возвышеніе и почтеніе патриаршаго сана и народъ, больше любившій и уважавшій царей благочестивыхъ, близкихъ къ церкви. Этимъ объясняется то явленіе, что наибольшее возвышеніе государственной власти совпадало съ развитіемъ власти церковной. Такъ было при Іоаннѣ грозномъ и Сильвестрѣ, при ц. Михаилѣ Феодоровичѣ и п. Филаретѣ, при Алексѣѣ Михайловичѣ и Никонѣ. И сами патриархи свое государственное значеніе, прерогативы чести и власти, принимали какъ милость царя оказываемую ихъ сану, что смиренно выражали въ придворныхъ церемоніяхъ и даже на правительственныхъ засѣданіяхъ. Призванные на совѣщаніе по государственнымъ дѣламъ первой важности, они, когда сознавали свою некомпетентность въ поставленномъ вопросѣ, прямо отказывались высказать свое мнѣніе, предоставляя рѣшеніе его царю, себѣ-же оставляя молитвы о счастливомъ окончаніи дѣла. Мы нигдѣ не видимъ, чтобы оказываемая честь патриарху служила для него поводомъ стремиться къ преобладанію надъ государемъ въ дѣлахъ государственныхъ. На самое участіе свое въ дѣлахъ государства высшіе церковные іерархи (о чемъ будетъ сказано дальше) смотрѣли какъ на помощь ему „ради страха Божія“.

Итакъ государственное значеніе высшихъ іерарховъ патриаршей Церкви создали исключительныя историческія обстоятельства, сблизившія ихъ съ народомъ, затѣмъ національное ихъ значеніе, какъ носителей и блюстителей народныхъ идеаловъ, наконецъ, ихъ положеніе и духовный авторитетъ въ

¹⁾ Путешествіе патр. Макарія. Пер. Муркосъ III, стр. 110.

народѣ и у верховной власти. Всѣ эти причины сдѣлали патріарховъ необходимыми и авторитетными дѣятелями въ государственной жизни. Они, какъ мы увидимъ дальше, были первые совѣтники царей, постоянные участники на совѣщаніяхъ думы и земскаго собора, и они же участвовали въ управленіи и законодательствѣ страны и даже въ дипломатическихъ сношеніяхъ.

Размѣры этой государственной дѣятельности могли обусловливать отчасти личность высшихъ іерарховъ, но больше—постоянныя отношенія Церкви къ государству, которыя какъ нельзя болѣе благопріятствовали Церкви. Они отличались такою патріархальностью, какая только и была возможна въ православной московской Руси. Эти отношенія никакъ нельзя подвести подъ извѣстныя формулы государственнаго права, выработанныя на Западѣ. Это не былъ ни папоцезаризмъ, ни цезаре-папизмъ. Это были чисто патріархальныя отношенія, основанныя на нравственныхъ началахъ, взаимномъ уваженіи, на воспитанномъ вѣками довѣріи и общности интересовъ Церкви и государства. Государство давало внѣшнюю защиту Церкви, упрочивало ея матеріальное положеніе. Церковь своимъ духовнымъ авторитетомъ поддерживала и укрѣпляла царскую власть, какъ Богомъ поставленную. Церковь принимала живое участіе въ дѣлахъ государства, и это не только не считалось вмѣшательствомъ, напротивъ, цари, большею частью ревностные сыны церкви, сами привлекали пастырей къ этому участію, желая воспользоваться ихъ просвѣщеннымъ содѣйствіемъ. Государственная власть съ своей стороны принимала дѣятельное участіе во внутреннихъ дѣлахъ Церкви: вопросы о порядкѣ богослужебнаго чина и объ исправленіи церковныхъ книгъ занимали царей какъ важныя государственныя дѣла, они присутствовали также на соборахъ при обсужденіи вопросовъ о церковной дисциплинѣ и управленіи, вникали въ миссіонерскія дѣла, оказывали вліяніе на избраніе церковныхъ іерарховъ, но при этомъ царь являлся не какъ законодатель, а „яко сынъ и послушникъ святыхъ Церкви“¹⁾, какъ ревни-

¹⁾ Дополненіе къ А. И. № 76, стр. 171.

тель, благочестивый поборникъ интересовъ Церкви, и на свое участіе въ ея дѣлахъ всегда смотрѣлъ не какъ на право, а какъ на свою моральную обязанность, религіозный долгъ. Этотъ взглядъ передается и Церкви, которая также на участіе государства въ ея управленіи смотрѣла какъ на дѣло естественное, пока оно не переступало извѣстныхъ границъ. Даже п. Никонъ, стремившійся поднять русскую Церковь и сильно ратовавшій противъ участія мірской власти въ ея дѣлахъ, на практикѣ, въ силу традиціи и установившейся патріархальности отношеній, самъ однако обращался къ содѣйствию ея въ дѣлахъ чисто церковнаго управленія ¹⁾. При такомъ обоюдномъ смѣшеніи государственнаго съ церковнымъ не было даже точнаго опредѣленія границъ судебныхъ инстанцій, такъ что трудно догадаться, гдѣ начиналась одна власть и гдѣ кончалась другая, также и другія сферы государственной и церковной жизни не были разграничены даже уложеніемъ. Но эта патріархальность создавала такое единство и крѣпость союзу Церкви съ государствомъ, при которомъ Церковь получила возможность оказывать свое вліяніе на управленіе и законодательствъ страны.

Благодаря этимъ отношеніямъ и высказаннымъ ранѣе причинамъ участіе патріарховъ въ дѣлахъ государственныхъ было такъ необходимо, авторитетъ ихъ былъ такъ великъ въ рѣшеніи государственныхъ вопросовъ, что личныя неспособности не имѣли существеннаго вліянія на уменьшеніе государственнаго значенія невыдающихся патріарховъ до Никона—Иосифа и Иосафата. Личность патріарха имѣла лишь разность количественную, такъ какъ патріархъ имѣлъ значеніе уже по своему сану, титулу, положенію въ государствѣ съ церковнымъ направленіемъ, наконецъ по своему авторитету и уваженію въ народѣ и у государя. Важно было не то, чтобъ патріархъ непремѣнно дѣйствовалъ, его значеніе не терялось существенно, если онъ только стоялъ на своемъ посту, окруженный ореоломъ чести и власти. Что это было такъ, объ этомъ свидѣ-

¹⁾ Сохранился, напр., любопытный наказъ п. Никона воеводѣ костромскому, чтобы тотъ слѣдилъ за освященіемъ новыхъ церквей, за доставленіемъ приходскими церквами вѣнечныхъ памятей и т. п. а. п. V № 250.

тельствуютъ прежде всего иностранцы, бывшіе въ Москвѣ и при указанныхъ патріархахъ и послѣ, при подобныхъ имъ. Они единогласно отзываются, что патріархъ въ московскомъ государствѣ имѣетъ большую силу, онъ занимаетъ первое мѣсто при царѣ ¹⁾. За это же говоритъ уложеніе ц. Алексѣя Михайловича 1649 г. При всей своей тенденціозности по отношенію къ Церкви, что объясняется вліяніемъ извѣстной боярской партіи, оно честь патріарха ставитъ наравнѣ съ честью царя, за оскорбленіе словомъ того и другого назначаетъ равное наказаніе—выдача головой оскорбителя ²⁾. Власть патріарха по уложенію является самостоятельною, отдѣльною, вѣдѣнію ея подлежатъ особый міръ. Въ уложеніи не говорится о судѣ надъ патріархомъ, какъ будто онъ выше всякаго суда. Наконецъ и сами государи не теряли уваженія къ патріаршему сану, хотя бы носители его не были по личнымъ свойствамъ имъ симпатичны. Царь Михайлъ Ѳеодоровичъ не разъ обращается за совѣтомъ къ слабому п. Іосифу (напр. „о неправдахъ крымскаго хана“); мнѣнія этого патріарха спрашивали, если даже онъ и не являлся въ земское собраніе. Алексѣй Михайловичъ при всей нерасположенности къ п. Іосифу оказывалъ ему всѣ знаки почтенія, приглашалъ его на совѣщанія и на засѣданія, не смѣлъ помыслить о его смѣщеніи и не допускалъ возможности вмѣшиваться въ церковныя дѣла. Лучше всего это отношеніе онъ высказываетъ въ письмѣ къ Никону, извѣщающемъ о кончинѣ патріарха: „какъ овцы безъ пастыря, не знаемъ мы, грѣшныя, гдѣ главы приклонить: прежняго лишились, а новаго еще нѣтъ“ ³⁾. Письмо это, такъ ярко характеризующее взглядъ верховной власти на главу Церкви и ихъ взаимныя отношенія, по справедливому замѣчанію историка Соловьева, наиболѣе объясняетъ намъ явленіе Никона.

Г. М—въ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Руцинскій. Религіозный бытъ русскихъ у вв. писателей стр. 115, 155 и др. Тоже у Коллинса. Чтенія Импер. Об. исторіи и древностей № 1 стр. 15.

²⁾ Уложеніе X, 27—31; 90—94.

³⁾ А. Э. IV № 57.

МЕЖДУНАРОДНЫЙ КОНГРЕССЪ

ПО ИСТОРИИ РЕЛИГІЙ ВЪ ПАРИЖѢ.

(Окончаніе *).

Предположенную на конгрессѣ программу секціонныхъ занятій пришлось измѣнить. Восемь секцій свели къ пяти, именно VII присоединили къ I, V ко II и III къ IV, говоримъ: III къ IV, а не IV къ III, потому что въ III секцію (египетскія религіи) было представлено всего лишь два маленькихъ реферата, и участвовать въ занятіяхъ этой секціи, кажется, оказалось мало охотниковъ. Авторъ настоящей статьи не присутствовалъ въ засѣданіяхъ образовавшихся первыхъ четырехъ секцій. Повидимому интересными тамъ должны были быть слѣдующіе доклады: Камерлинка—„о происхожденіи религіозной мысли и религіи“, Сирочцевскаго—„о религіи, вѣрованіяхъ, обрядахъ и обычаяхъ якутовъ и въ частности—о шаманизмѣ у нихъ и о приемахъ волшебства“, Грассери—„о социальной роли жертвы“, „о тотемизмѣ“ и др. Впрочемъ, если судить о послѣднемъ по его книгѣ „о психологіи религіи“ трудно ожидать, чтобы авторъ могъ сообщить что-нибудь, имѣющее дѣйствительно научную цѣнность. Аракельянъ сообщилъ о бабизмѣ и его исторіи по его личнымъ разслѣдованіямъ въ Персіи. Сущность практической доктрины бабизма заключается въ его моральной мягкости, но по своей вѣшной сторонѣ онъ претендуетъ на нѣкоторыя сверхъестественныя общенія. Бабизмъ возникъ изъ персидскаго ислама шіитскаго направленія (которое признаетъ коранъ и отрицаетъ преданіе). Иمامу здѣсь

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ за 1901 г., № 1.

приписывается высокій авторитетъ и сверхъ-естественная сила. Въ концѣ IX столѣтія у нихъ былъ имамъ Махди, или отсутствующій имамъ, который самъ не появлялся никогда, но сносился съ своими послѣдователями черезъ своего посредника Баба (Бабъ=врата знанія). Когда умеръ четвертый изъ такихъ бабовъ, ему не оказалось достойнаго преемника, и махди прекратилъ сношенія съ шіитами, наступилъ періодъ великаго затменія, но имамъ не умеръ, онъ долженъ былъ снова вступить въ сношенія съ шіитами, и послѣдніе, называя его имя, всегда прибавляютъ: „да пошлетъ скорѣе Богъ его славное пришествіе“. Въ 1844 г. Мирза-Али-Мохаммедъ провозгласилъ себя бабомъ, и истина снова явилась. Теперь бабизмъ распался уже на толки, проникъ и къ намъ въ Россію на нашей юго-восточной окраинѣ.—Морисъ Вернь сдѣлалъ докладъ „о святилищахъ хананейской земли, которыя посѣщались израильтянами и обитателями сосѣднихъ областей“. Ф. Берже прочиталъ „о завоеваніи Палестины по тель-эль-амарнскимъ таблицахъ“. Онъ пытался доказать, что евреи заняли Палестину путемъ цѣлаго ряда частичныхъ и послѣдовательныхъ нашествій, по отношенію къ которымъ исходъ, предводимый Моисеемъ, былъ только послѣднею фазою. Вѣроятно онъ основывалъ свое мнѣніе между прочимъ на томъ, что имя евреевъ, какъ жителей Палестины, употребляется въ тель-эль-амарнскихъ таблицахъ ранѣе эпохи Меренфта—предполагаемаго фараона исхода; но во 1) объ этомъ имени еще спорятъ, а во 2) исходъ можетъ быть былъ совсѣмъ не при Меренфта. Содержаніе тель-эль-амарнскихъ таблицъ уже неоднократно обсуждалось и въ русской литературѣ. Повидимому болѣе, чѣмъ трудно, извлечь изъ нихъ какія-либо полезныя указанія по отношенію къ евреямъ. Аббатъ Фурьеръ представилъ три доклада, въ которыхъ производилъ сближенія между языческими сказаніями и воззрѣніями и библіею. Такъ въ греческой легендѣ объ асклепій онъ нашелъ сходство съ исторіею пророка Іліи (Асклепій, сынъ Аполлона, богъ врачества, въ жизни его фигурируетъ воронъ, горы, умерщвленія, исцѣленія и воскрешенія). Въ другомъ докладѣ онъ установ-

ливалъ связь между культомъ Миеры, греческой мифологіей и библейской исторіей (Миера древне-иранское божество свѣта и добра въ эпоху Авесты представляемое, какъ созданіе Агурамазды, но продолжавшее пользоваться большимъ почитаніемъ. Въ Европу культъ Миеры перешелъ въ I в. до Р. Х. и здѣсь получилъ необыкновенно широкое распространеніе; мистеріи Миеры существовали до конца IV столѣтія). Наконецъ, въ третьемъ онъ обратилъ вниманіе на значеніе числа 50 въ греческой мифологіи и дѣлалъ сближенія съ этимъ исторіи пророка Іліи и колѣна Данова.—Одолянъ прочиталъ докладъ о переживаніи языческихъ идей въ латинской литературѣ христіанской Африки VI в., именно у поэтовъ Люксорія и Драконція. Онъ пытался выяснитъ причины этого упорства языческихъ воззрѣній (вліяніе школы, аріане, нейтральность почвы по отношенію къ вандаламъ). Тутень представилъ докладъ о связи между культомъ мадонны и культомъ астарты. Онъ резюмировалъ результаты раскопокъ, произведенныхъ на сенъ-бернардской горѣ, гдѣ будто бы послѣдовательно смѣнились культы: гальскій, римскій и наконецъ утвердился культъ христіанскій (сенъ-бернардскій монастырь). Деренбургъ сдѣлалъ докладъ „о тавроболѣ и кріоболѣ“ (сущность культа тавробола, державшагося въ римской имперіи въ первые вѣка христіанской эры, состояла въ слѣдующемъ: выкапывали яму, въ которую становился жрецъ одѣтый въ роскошныя праздничныя одежды: надъ ямою устраивали помостъ съ тысячею, вообще множествомъ отверстій; на этомъ помостѣ вскрывали священнымъ ножомъ грудь жертвенному быку, кровь лилась изъ него въ яму на жреца, и жрецъ усерднѣйшимъ образомъ старался омыть всего себя и свои одежды въ этой крови, онъ выходилъ изъ ямы окровавленный, но освященный). Терминъ „болъ“ (βολος), полагаетъ Деренбургъ, есть грецизированная форма слова Ваальъ или Бель. Тавроболъ и кріоболъ значили быкъ или баранъ Ваала. Недавно прочитанная шміаритская (южно-арабскій діалектъ) надпись даетъ слово Шуръ-Бааламъ быкъ Ваала.

Въ секцію по исторіи христіанства было представлено такъ

много докладовъ, что нѣкоторые совсѣмъ не были прочитаны, пренія за недостаткомъ времени приходилось ограничивать, а самыя засѣданія удлиннять. Сюда приходили и принимали участіе въ обсужденіи вопросовъ ученые, дѣлавшіе доклады и непосредственно участвовавшіе въ другихъ секціяхъ. Президентомъ секціи былъ Сабатье, деканъ протестантскаго богословскаго факультета въ Парижѣ, вице-президентами: Боне-Мори, профессоръ того же факультета, С. Глаголевъ, профессоръ Моск. Дух. академіи, Пипенбрингъ, президентъ реформатской страсбургской консисторіи, и протоіерей Я. Смирновъ, настоятель русской посольской церкви въ Парижѣ. Секретаремъ былъ профес. Сорбонны, Пикаве. Первые доклады не представляли особеннаго интереса. Они были посвящены аверроизму, полемикѣ съ нимъ Оомы Аквинскаго, значенію аверроизма въ XIII в. и исправленію нѣкоторыхъ хронологическихъ ошибокъ относящихся къ литературѣ аверроизма. Такъ какъ эта арабская философія по сознанию самихъ референтовъ (ихъ было трое: Пикаве и его два ученика—Альфандери и Люкэ) не была популярной и въ сущности не имѣла вліянія на религію, то одинъ изъ членовъ (Массебіа) сдѣлалъ запросъ: какое отношеніе имѣетъ все это къ исторіи религій. Отвѣтъ на этотъ вопросъ былъ данъ неполнѣ удовлетворительный. Интересъ въ собраніи поднялся при чтеніи мемуара Конибера „о животныхъ жертвахъ въ восточныхъ церквахъ“, именно армянскихъ, каковыя жертвы въ нѣкоторыхъ мѣстахъ существовали долгое время. Въ оживленныхъ преніяхъ высказывали догадки, что подобныя жертвы могли возникнуть изъ агапъ и имѣть связь съ евхаристіею. Вѣрующіе дѣлали приношенія для вечери, могли приносить и животныхъ, закланіе и приготовленіе въ пищу которыхъ и стало представлять жертву. А. Ревиль неувѣренно сблизилъ съ этимъ русскія просфоры, приносимыя молящимися. Вслѣдъ за рефератомъ Конибера, который хотя самъ по себѣ и былъ интересенъ, но не касался вопросовъ вѣры, а говорилъ о частномъ историческомъ явленіи, начались рефераты, авторы которыхъ пытались разрѣшать самыя глубокіе и трудные вопросы о христіанствѣ и его про-

исхожденіи. Рядъ такихъ рефератовъ началъ Пипенбрингъ чтеніемъ доклада: „основныя начала ученія Іисуса“. Онъ излагалъ свой мемуаръ съ сокращеніями, сущность прочитаннаго имъ такова. Главный источникъ ученія Христа, это—апокалипсическія воззрѣнія Его эпохи, отсюда Его ученіе чисто эсхатологическое. Христосъ училъ, что существующему строю міра грозитъ близкій конецъ, что скоро настанетъ царство Божіе, которому будетъ предшествовать божественный судъ, и что въ этомъ царствѣ Божіемъ будутъ блаженствовать нищіе духомъ, плачущіе, чистые сердцемъ, алчущіе и жаждущіе правды. Вся нагорная проповѣдь, по мысли Пипенбринга, проникнута эсхатологическимъ настроеніемъ. Лекторъ утверждалъ, что эта эсхатологія была популярной іудейской эсхатологіей. Въ своемъ рефератѣ онъ постоянно называлъ Христа реформаторомъ и новаторомъ. Когда онъ кончилъ, то ему начали возражать съ замѣчаніями объ этихъ терминахъ. Если Христосъ въ своемъ ученіи излагалъ народную вѣру, то онъ не былъ новаторомъ и если онъ вмѣстѣ съ народомъ ждалъ немедленно имѣющаго наступить конца земли, то онъ не могъ быть и реформаторомъ, ибо реформы производить было уже поздно: богатые и нечестивые должны были идти въ муку вѣчную, а праведные—въ животъ вѣчный. Затѣмъ теоріи Пипенбринга были противопоставлены слова Евангелія, что „царствіе Божіе внутрь васъ есть“ (Лук. XVII, 21), между тѣмъ какъ Пипенбрингъ представлялъ царство Божіе, какъ нѣчто внѣшнее, являющееся неожиданно и устрояющееся насильственно. Было указано далѣе, что если можно ставить въ связь ученіе Іисуса Христа, то прежде всего съ ученіемъ пророковъ, на что даются постоянныя ссылки въ самомъ Евангеліи, но для установленія связи Христова ученія съ апокалиптикой Его эпохи не имѣется никакихъ данныхъ. Пипенбрингъ, разумѣется, остался при своемъ мнѣніи, но можно съ увѣренностію сказать, что среди слушателей онъ не нашелъ себѣ ни одного сторонника.

Послѣ Пипенбринга раввинъ Клейнъ прочиталъ „о вліяніи ессенизма на первоначальное христіанство“. Сущность утомительно длиннаго доклада Клейна (онъ читалъ его на двухъ засѣ-

даніяхъ) сводилась къ тому, что Іисусъ Христосъ заимствовалъ основы своего ученія отъ ессеевъ. На основаніи бібліи и талмуда Клейнъ такъ изложилъ исторію ессейской общины. Ессеи, это—потомки кенитовъ, къ которымъ принадлежалъ Іооръ, тестъ Моисея. Соединившись съ евреями, они не приняли Моисеева закона во всемъ его объемѣ и они создали для себя цѣлый рядъ особыхъ правилъ. Они жили не въ домахъ, а въ палаткахъ, не употребляли вина, не приносили кровавыхъ жертвъ. Они—тѣ рехавпты, которыхъ пророкъ Іеремія ставилъ въ примѣръ израильтянамъ. Они владѣли особымъ скрытымъ именемъ Іеговы (ану Ягве). Христосъ принялъ ученіе отъ нихъ и возвѣстилъ его міру, именно ихъ высокія нравственныя правила, запрещеніе кровавыхъ жертвъ и тайное божественное имя—троичность. Референта буквально положили. Его теорію превращенія скрытаго имени Іеговы въ христіанскую троичность, основанную на численномъ значеніи буквъ въ словахъ „ану Ягве“, сокрушилъ Берже, показавъ, что эти слова лишь другая транскрипція имени Іеговы, безусловно не заключающая въ себѣ ничего предполагаемаго Клейномъ. А Ревиль развилъ взглядъ, что ессеи представляли собою крайнее проявленіе фарисейскаго принципа раздѣленія „чистыхъ“ и „нечистыхъ“—принципа совершенно чуждаго Евангелію. Наконецъ, референту было поставлено на видъ, что безусловно отсутствуютъ данныя, свидѣтельствующія объ отношеніяхъ Христа къ ессеямъ.

Любопытенъ былъ по произведенному впечатлѣнію на слушателей рефератъ шведскаго пастора Фриза „пониманіе Іисусомъ воскресенія мертвыхъ“. По воззрѣнію референта, Христосъ раздѣлялъ вародно-іудейскую вѣру, что душа въ теченіе трехъ дней послѣ смерти не оставляетъ тѣла, и что Онъ училъ, что праведные по смерти вступаютъ непосредственно и всецѣло въ жизнь вѣчную. Вѣру въ воскресеніе Христова Фризь отрицалъ. Фризу пришлось выслушать суровое назиданіе отъ ученаго вовсе не отличающагося консервативнымъ образомъ мыслей—отъ ассиріолога Опперта. Онъ назвалъ его рѣшеніе вопроса раціоналистическимъ, и это названіе сильно не по-

правилось стокгольмскому пастору. Затѣмъ Оппертъ сказалъ: Лабанха (по сообщенію Губернатиса) высказалъ, что о жизни Іисуса можно писать только догматически или поэтически, но нельзя писать исторически. Можно только или принять Евангеліе во всемъ его объемѣ безусловно и на основаніи этого писать жизнь Іисуса Христа или произвольно фантазировать, принимая одно и отвергая другое, какъ это сдѣлалъ Ренанъ, но нельзя писать научно, т. е. принимая или отвергая евангельскія повѣствованія на основаніи дѣйствительныхъ историческихъ данныхъ, потому что такими данными безусловно не располагаетъ наука. Какъ специалистъ—семинологъ, Оппертъ замѣтилъ еще, что тѣхъ возрѣній, которыя Фризъ навязывалъ еврейскому народу, совсѣмъ у него не существовало, но главнымъ образомъ поучительна диллема приведенная Оппертомъ. На самъ дѣлъ Христовъ и первые христіане не были предметомъ наблюденія со стороны историковъ и хронографовъ. Величайшее событіе міровой исторіи, какъ и все истинно великое, зарождалось сначала въ тишинѣ скромнаго уголка міра. Вѣчныя истины нагорной проповѣди таились цѣлыя десятилѣтія въ сердцахъ, прежде, чѣмъ быть переданными письмени. И они были переданы письмени тѣми, которыхъ не зналъ міръ. Отсюда 1) полное отсутствіе хронологическихъ датъ и 2) несуществованіе авторитетнымъ свидѣтельствомъ современниковъ о подлинности и исторической достовѣрности писаній. Но отсюда вмѣстѣ съ тѣмъ слѣдуетъ и отсутствіе доказательствъ ихъ неподлинности. Для учснаго, нежелающаго имъ вѣрить, ихъ происхожденіе скрывается въ непроницаемомъ мракѣ. Тотъ, кто отвергаетъ ихъ, отвергаетъ во имя философскихъ принциповъ, а вовсе не во имя историческихъ изслѣдованій. Но для того, кто въ нихъ не вѣритъ, они и бесполезны. Чѣмъ выше талантъ человѣка, тѣмъ яснѣе должно быть для него, что если онъ не вѣритъ въ Евангеліе, то онъ не можетъ на основаніи его написать правдивую исторію первыхъ дней христіанства. Но тогда зачѣмъ рационалистически настроенные ученые просятъ рефератовъ по этой исторіи.

Рефератъ Фриза, какъ это чувствовалось, произвелъ неблаго-

приятное впечатлѣніе. Послѣ него Боне-Мори прочиталъ рефератъ „о сношеніяхъ древнихъ русскихъ церквей съ церковью византійскою до заключенія договора Игорева“. Боне-Мори— профессоръ церковной исторіи, онъ интересуется русскою церковною исторіею, посѣщалъ Россію, свой рефератъ онъ составилъ на основаніи нашихъ курсовъ церковной исторіи, и намъ остается только быть благодарными ему за то, что онъ знакомитъ французовъ съ нашимъ религіознымъ прошлымъ. Послѣ Боне-Мори Фай (Faÿ) прочиталъ рефератъ о христологіи греческихъ апологетовъ II-го вѣка въ ея отношеніяхъ къ греческой философіи. При возникшихъ преніяхъ былъ поставленъ вопросъ—не существовало ли идеи Логоса уже въ персидской религіи, на это былъ данъ отвѣтъ, что то, чему хотѣли усвоить это имя (Hönover), на самомъ дѣлѣ представляетъ молитву. Живое обсужденіе вызвалъ вопросъ поднятый Камерлинкомъ о взаимоотношеніи буддизма и христіанства. Но самый рефератъ не былъ читанъ. А. Ревиль по вопросу, поднятому имъ, высказалъ, что, правда, между буддизмомъ и христіанствомъ существуютъ поразительныя аналогіи, но вмѣстѣ съ тѣмъ между ними существуетъ радикальное различіе по той конечной цѣли, которую они имѣютъ въ виду. Идеаль христіанства—полнота существованія въ жизни вѣчной, идеаль буддизма—совершенное уничтоженіе, какъ высшее благо. На вопросъ предложенный въ предварительной программѣ о вліяніи философа Канта и Гегеля на историческую критику, приложенную къ изслѣдованію началъ христіанства, попытался дать отвѣтъ аббатъ Дени, редакторъ журнала *Annales de philosophie chrétienne*. По мнѣнію аб. Дени приемы религіозной критики употребляемые нынѣ въ значительной мѣрѣ обязаны вліянію Канта и Гегеля. Для Канта исторія, представляющая собою сознаніе человѣка обращенное на самого человѣка, констатируетъ только совершенствованіе человѣческаго духа. Въ своихъ сужденіяхъ о Христѣ онъ руководится философіею а ргіогі. Для того, чтобы идея искупленія и спасенія была законной, его разуму достаточно, чтобы историческое представленіе Іисуса было только идеаломъ. По теоріи

Гегеля событія въ мірѣ слѣдуютъ одно за другимъ съ роковою необходимостію. Законъ становленія (werden) былъ выведенъ изъ гипотезы, что на мѣсто небытія могло стать существо способное къ развитію. Гегель поставилъ я на мѣсто реальности внѣшняго міра или—лучше—онъ смѣшалъ то и другое. Ученики Гегеля-Фихте, Шеллингъ, Реймарусъ, Павлюсъ, Штраусъ, Фейербахъ, тюбингенская школа установили, что іудео-христіанство было только результатомъ работы чело-вѣка надъ самимъ собою, развитіемъ его собственной индивидуальности. Теорія субъективности религіи устраняла всякую возможность существованія въ религіи сверхъ-естественнаго элемента, т. е. чудо и откровеніе. Чудо существуетъ лишь въ духѣ того, кто былъ его свидѣтелемъ, точно также и откровеніе. Что касается до молитвы, то это есть только своеобразный способъ нашего отношенія къ намъ самимъ. Эти принципы, отрицая сверхъестественное, вмѣстѣ съ тѣмъ отрицали и свободную волю. Эти критики не обращали вниманія на то, что въ то время, какъ все при своемъ развитіи преобразовывалось, церковь оставалась неизмѣнной, только ея ученіе и заповѣди все болѣе раскрывались во внѣ. Можно сказать, что развитіе церкви совершается по двумъ параллельнымъ линіямъ: по линіи объективной, это—постепенное раскрытіе и развитіе вѣроученія—и по линіи субъективной и свободной, это—усвоеніе людьми вѣроученія преподаваемого церковью. Зная теперь лучше условія внутренняго характера той способности воспріятія, которая ведетъ къ образованію религіи въ чело-вѣкѣ и имѣя это въ виду, если наблюдатель подвергнетъ болѣе глубокому анализу психологію вѣры, онъ придетъ къ заключенію, что важнѣйшій элементъ религіи есть свобода. Такъ критика должна будетъ принять свободную волю точно такъ-же, какъ она приметъ и сверхъестественное не аргіогі, но послѣ констатированія чудеснаго процвѣтанія христіанства и установивши подлинность свидѣтельствъ, на которыхъ христіанство основало свое ученіе. Критика не будетъ отрицать болѣе сверхъ-естественное, сверхъестественное станетъ для нея закономъ. Согласно регламенту конгресса нельзя

было принципиально оспаривать рефератъ аб. Дени, ибо это значило бы становиться на конфессіональную почву: да лица вступившія въ обсужденіе реферата (А. Ревиль, Сабатье, пасторъ Эни) по своимъ воззрѣніямъ и не шли противъ принциповъ реферата, утверждавшихъ божественное промышленіе и человѣческую свободу, но они не раздѣляли католическихъ представленій о путяхъ провидѣнія и божественномъ откровеніи. Пренія коснулись вопроса о пониманіи Канта, о томъ, что Кантъ не былъ детерминистомъ.

Когда разсужденія по поводу реферата аб. Дени кончились, Ж. Ревиль предложилъ чтеніе: „свидѣтельства „пастыря Ермы“ о положеніи христіанской общины въ Римѣ между 125—140 г.г.“. Особенный интересъ и безъ сомнѣнія непріятный для предшествовавшаго референта представляло заключеніе Ревилля, что церковное устройство Рима въ эту эпоху не было монархическимъ, но соборнымъ въ точномъ смыслѣ этого слова. Церковью управлялъ епископъ съ общиною пресвитеровъ и былъ въ буквальномъ смыслѣ только первымъ между равными. Фай поддержалъ тезисъ Ревилля, указавъ, что еще въ половинѣ III в. Новатъ въ своихъ письмахъ къ римской церкви обращается къ епископу и собору пресвитеровъ, въ чемъ, по мнѣнію Фая, видно воспоминаніе прежняго порядка вещей, когда пресвитеры совмѣстно съ епископомъ управляли церковью. Со стороны нѣкоторыхъ послѣдовали возраженія, что уже въ раннихъ катакомбныхъ рисункахъ и надписяхъ содержатся указанія на исключительныя прерогативы римскаго епископа. Жанъ Ревиль заявилъ, что эти рисунки и надписи — позднѣйшаго происхожденія, и такъ какъ, замѣтно, эта катакомбная область, въ которую было хотѣли вступить, была темна для всѣхъ, то вопросъ оказался исчерпаннымъ. Докладъ Жана Ревилля былъ послѣднимъ. Прежде, чѣмъ закончить занятія, Сабатье сказалъ нѣсколько словъ о томъ мирномъ и пріятномъ характерѣ, который имѣли занятія и пренія секціи, и высказалъ надежду, что дебатующіе нынѣ члены снова встрѣтятся на слѣдующемъ конгрессѣ, почему теперь при разставаньи онъ говоритъ не „прощайте“, а „до свиданія“.

Хотя въ секцію по исторіи христіанства было представлено много докладовъ (по вопросу о греческихъ и іудейскихъ antecedентахъ въ христіанской эсхатологіи даже цѣлыхъ два, и ни одинъ не былъ прочитанъ), но однако на вѣкторые вопросы предварительной программы отвѣчать охотниковъ совсѣмъ не оказалось, не было дано между прочимъ ни одного реферата о гностицизмѣ, хотя программа ставила запросы и о его происхожденіи и въ частности о системѣ Василида. Можетъ быть это не случайное явленіе. Гностицизмъ вообще представляетъ собою глубокую метафизику. Въ систему Василида кромѣ христіанскаго ученія, синкретическихъ религіозныхъ воззрѣній (на мистическихъ василидіанскихъ камняхъ ἀβραζας=365 имѣются надписанія и Миеры и Изиды и Зодіака и Адонаи и Гавріила и др.), вошли и самыя глубокія мысли греческой метафизики. Но конгрессъ повидимому обнаружилъ отсутствіе склонности къ изслѣдованію религіозныхъ явленій метафизическаго и мистическаго характера. Философскія спекуляціи не пускались въ обращеніе. Постановка и обсужденіе философскаго доклада Дени выяснила это всего болѣе. Философы были представлены на немъ въ очень упрощенномъ видѣ. Нельзя сказать, чтобы это изгнаніе или ограниченіе философскаго элемента восполнялось въ рефератахъ достоинствами историческаго характера. По своему содержанію рефераты въ общемъ были элементарны, по своимъ методамъ шаблонны. Методологическіе приемы ихъ большей части сводились къ слѣдующему. 1) Устраненіе мысли или гипотезы о сверхъестественныхъ факторахъ въ религіи; 2) признаніе полного параллелизма въ историческомъ развитіи между іудействомъ и христіанствомъ съ одной стороны и прочими религіями съ другой; 3) признаніе вліянія на іудейское вѣроученіе и христіанскую догматику другихъ религій; 4) приложеніе принциповъ эволюціи къ исторіи религіи; 5) истолкованіе религіозныхъ формъ и вѣрованій прошедшаго изъ обрядовъ настоящаго, разсматриваемыхъ, какъ смягченныя формы и пережитки (survivances) прошлаго. По этому методу посвященіе человѣка Богу есть смягченіе и замѣна человѣческаго жертвоприношенія. Мо-

литва надъ стадомъ есть отзвукъ приношенія въ жертву животныхъ. Упомянутое въ священныхъ книгахъ о дубѣ или потокѣ есть воспоминаніе о прежде существовавшемъ культѣ деревьевъ или ручьевъ. Этотъ принципъ даетъ возможность и право въ каждой фразѣ того или другаго литературнаго памятника видѣть намекъ, напоминаніе о вѣрованіяхъ, обрядахъ, воззрѣніяхъ, обычаяхъ, существованіе которыхъ въ прошедшемъ почему-либо желательно тому, кто читаетъ эту фразу въ настоящее время. Возсоздавать зданіе по обломкамъ, понятно, трудно и для генія, а обыкновеннымъ людямъ по неволѣ дѣло возсозданія приходится замѣнять фантазированіемъ, результаты котораго перенесенные на бумагу могутъ быть и интересными, но всегда будутъ безплодными. Такое впечатлѣніе безцѣльнаго фантазированія повидимому и произвели на большинство рефераты Пипенбринга и Фриза. Получалось еще и нѣкоторое другое впечатлѣніе. Оказывалось, что методологическіе приемы, которыми хотѣли руководиться устроители конгресса, дѣлали весьма легкимъ научное творчество въ области религіознаго изслѣдованія, но только это творчество, такъ легко и обильно производя цвѣты, не разрѣшалось никакими плодами. И возникалъ вопросъ: нужны ли эти плоды, нужны ли даже самыя эти безплодныя изысканія? Для чего такъ детально изучать религіозныя явленія, изслѣдовать вопросы о религіозныхъ формахъ и религіозныхъ книгахъ? Вѣдь, если всѣ религіи равно законны или что то же—равно несостоятельны и если развитіе всѣхъ ихъ шло параллельными путями, то намъ для рѣшенія вопросовъ религіозной психологій лучше и проще изучать религіозныя явленія ближайшія къ намъ, а не дѣлать бессильныхъ попытокъ проникновенія въ темную область прошедшаго. Затѣмъ, конгрессъ, какъ мы сказали въ началѣ, не былъ виѣвѣроисповѣднымъ, онъ заключалъ въ себѣ отрицаніе исповѣданій и религій (на конгрессѣ были евреи, буддисты). Тогда онъ самъ въ себѣ заключалъ внутреннее противорѣчіе. Вѣдь, въ наукѣ о религіи, какъ и во всякой наукѣ, дорого то, что открываетъ истину объ изслѣдуемомъ ею предметѣ—въ данномъ случаѣ о религіи. Но

истинное знаніе о религіи, конечно, заключается не въ томъ что какой-либо Германъ написалъ свою книгу въ такомъ то, а не въ такомъ то году, а въ знаніи того, насколько тѣ или иныя религіозныя представленія соотвѣтствуютъ высшей истинѣ.

И думается, что конгрессъ по исторіи религій, не смотря на то, что его учредители хотѣли дѣйствовать въ духѣ и силѣ современнаго раціонализма, свидѣтельствуешь, что именно въ той средѣ, гдѣ этотъ раціонализмъ процвѣлъ, начинается чувствовать его бесплодность и усиливается потребность въ живой вѣрѣ. Замѣчательно, что на конгрессѣ было не мало „свободомыслящихъ“, т. е. лицъ оффиціально не принадлежащихъ ни къ какой религіи, и любопытно, что таковыя усердно посѣщали и со вниманіемъ слушали доклады въ секціи по исторіи христіанства. Они въ частныхъ бесѣдахъ бравировали своимъ невѣріемъ. Приходилось слышать такія заявленія— „я собственно самъ ни во что не вѣрю“. Но что же привело его невѣрящаго ни во что къ тому, чтобы тратить время на слушаніе докладовъ о формахъ вѣры? Обманываетъ ли онъ другихъ или пытается обмануть самого себя, но несомнѣнно, что есть въ его душѣ нѣчто, что влечетъ его къ царствію Божію, и есть нѣчто, что противоборствуетъ этимъ добрымъ стремленіямъ его души и препятствуетъ поддаться свѣтлому влеченію. Замѣчалось еще на конгрессѣ и слѣдующее. Раціоналистическія тенденціи встрѣчались неодобрительно, наоборотъ, положительные религіозныя взгляды встрѣчали живое сочувствіе. Когда А. Ревиль говорилъ о божественной любви, когда Губернатисъ говорилъ о необходимости имѣть религіозное чувство, когда Гобле д'Альвіела говорилъ, что религія есть санкціонированная мораль, что даже въ своихъ низшихъ формахъ у дикарей она при посредствѣ табу охраняетъ жевщицъ, дѣтей, сиротъ, даетъ право убѣжища, своимъ требованіемъ клятвы преслѣдуетъ ложь, даетъ торжество, справедливости, когда въ аудиторіяхъ раздавались эти слова, публика привѣтствовала ихъ дружными аплодисментами.

Успѣхъ конгресса по исторіи религій даетъ надежду, что эти конгрессы станутъ періодическими. Можно только радо-

ваться этому. Подобные конгрессы во всякомъ случаѣ содѣйствуютъ распространенію религіознаго знанія, они являются и нѣкоторымъ стимуломъ для изслѣдованій въ области религіи. Но это несравненно больше и лучше, чѣмъ нежеланіе знать религіи. Пусть изслѣдуютъ христіанскую истину. Пусть испытываютъ Писанія. Чѣмъ усерднѣе и дружнѣе будутъ изслѣдовать ихъ, тѣмъ скорѣе придутъ къ убѣжденію, что Іисусъ есть Христосъ, Сынъ Божій, и что вѣрующіе будутъ имѣть жизнь во имя Его (см. Еванг. Іоан. XX, 31).

С. Глаголевъ.

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЯ ВОЗЗРѢНІЯ ВЛ. С. СОЛОВЬЕВА.

В. С. Соловьевъ является весьма ревностнымъ поборникомъ религіозныхъ идей. Гдѣ бы онъ ни говорилъ,—въ университетской ли аудиторіи или тѣсномъ кругу своихъ друзей, о чемъ бы онъ ни писалъ, начиная съ газетной замѣтки и кончая цѣлымъ научнымъ изслѣдованіемъ, всегда и вездѣ онъ, какъ философъ, говорилъ и писалъ о религіи, Христѣ и Церкви. Этими тремя словами исчерпывается, на нихъ сосредоточивается, и къ нимъ такъ или иначе примыкаетъ все содержаніе фисолофіи Соловьева. Центральнымъ пунктомъ ея служитъ христіанство, а привести умъ читателя къ христіанской религіи и показать ему всю ея разумность—вотъ поистинѣ великая задача его филозофіи.

Открыто заявивши себя проповѣдникомъ и исповѣдникомъ христіанской истины среди образованнаго общества, нашъ философъ неминуемо долженъ былъ натолкнуться на такое препятствіе, которое дѣлало почти бесполезной всю его проповѣдь. Дѣло въ томъ, что въ интеллигентномъ обществѣ, среди котораго стала раздаваться проповѣдь В. Соловьева о вѣрѣ въ высшую дѣйствительность, объ этой послѣдней просто было „не принято“ упоминать и считалось неудобнымъ какъ нибудь высказываться къ ней большинство въ лучшемъ случаѣ относилось индифферентно, какъ къ тѣмъ книгамъ, которыя *græca sunt, non leguntur* ¹⁾. Обращаться къ подобнымъ людямъ съ проповѣдью простой вѣры было бы по меньшей мѣрѣ странно. Это значи-

¹⁾ Астафьевъ. Вѣра и знаніе въ единствѣ міровоззрѣнія стр. 3.

ло бы бросать сѣмена на бесплодную почву. Нѣтъ, если только проповѣдникъ хотѣлъ, чтобы его выслушали, если онъ хотѣлъ добиться какихъ нибудь результатовъ отъ своей проповѣди, то ему необходимо было встать на ту почву разума и науки, на которой стоятъ позитивисты и пессимисты въ своемъ отрицаніи религіи, и, стоя на этомъ основаніи, показать и доказать имъ истину своей вѣры, убѣдить ихъ, что не вѣрить нельзя. Словомъ, религіозному мыслителю, выступившему въ качествѣ проповѣдника христіанскихъ идей среди невѣрующаго образованнаго общества, необходимо прежде всего дать научно-философское обоснованіе и оправданіе своей вѣры, своего теистическаго міровоззрѣнія.

I.

Всю важность и необходимость научно-философскаго обоснованія христіанскаго міровоззрѣнія прекрасно сознавалъ В. С. Соловьевъ, когда по поводу своихъ разсужденій о необходимости положить въ основу человѣческой жизни религіозно-нравственные устои возражалъ самъ себѣ: „но не есть ли все это этическое построеніе одинъ изъ тѣхъ воздушныхъ замковъ или, попросту, мыльныхъ пузырей, изъ-за которыхъ практическіе люди, а равно и люди точной науки привыкли презирать умозрительную философію“¹⁾? Фактически, конечно, „несомнѣнно, что человѣкъ имѣетъ религіозное стремленіе, т. е. стремленіе утверждать себя не какъ условное явленіе только, но и какъ безусловное существо, стремится утверждать себя въ Богѣ или Бога въ себѣ, но вѣдь предметъ этого стремленія можетъ быть и иллюзіей, субъективнымъ призракомъ“²⁾. Ясно, кажется, что прежде, чѣмъ говорить о нравственныхъ идеалахъ человѣческой жизни, нужно рѣшить такіе вопросы, какъ вопросы 1) „о подлинномъ бытіи Бога“. 2) о подлинномъ вѣчномъ бытіи человѣка или объ его безсмертіи и, наконецъ, 3) объ его свободѣ, такъ какъ поистинѣ съ ними стоитъ или падаетъ какъ религіозная мысль, такъ и человѣческая жизнь³⁾. Необ-

1) Критика отвлеченныхъ началъ, стр. 201.

2) Критика отвлеченныхъ началъ, стр. 202.

3) Ibid.—203 стр.

ходимость разрѣшенія этихъ вопросовъ заставляеть нашего философа обратиться къ теоретической философіи, къ метафизикѣ, такъ какъ, по его мнѣнію, только здѣсь можетъ быть „рѣшенъ вопросъ о подлинномъ бытіи истиннаго абсолютнаго порядка, на которомъ единственно можетъ основываться дѣйствительная сила нравственнаго начала“. Но рѣшить вопросъ объ истинѣ какого либо предмета, совершенно справедливо полагаетъ философъ, мы можемъ лишь въ томъ случаѣ, если мы уже рѣшили другой вопросъ—о самой возможности истиннаго знанія; такъ что „задача метафизическая требуетъ предварительнаго рѣшенія задачи гносеологической“¹⁾.

Уже самая постановка вопроса объ истинномъ познаніи предполагаетъ, по словамъ Соловьева, что мы имѣемъ нѣкоторое *предварительное* понятіе объ истинѣ, но не знаемъ только, въ чемъ состоитъ содержаніе ея; въ противномъ же случаѣ, т. е., если бы мы не имѣли нѣкотораго понятія объ истинѣ или если бы знали уже ея содержаніе, самый вопросъ объ истинѣ былъ бы невозможенъ. А если мы ставимъ этотъ вопросъ, то это уже одно достаточно свидѣтельствуетъ о нашемъ предварительномъ понятіи объ истинѣ,—понятіи, которое и служитъ для насъ точкой опоры въ изслѣдованіи объ истинѣ. Только понятіе это можетъ имѣть чисто формальный характеръ, т. е., можетъ представлять собою только самыя общіе признаки истинности²⁾. Такихъ, т. е., общихъ признаковъ философъ находитъ два: это безусловная реальность и безусловная разумность³⁾.

Обращаясь съ этимъ критеріемъ истинности къ отвлеченно-эмпирическому и отвлеченно-раціональному познанію, нашъ философъ находитъ, что и то, и другое, не смотря на свои широкія претензіи, не удовлетворяетъ требованіямъ истиннаго познанія. Первое познаніе или отвлеченная наука (т. е., отвлеченно—эмпирическая), даетъ намъ только относительную реальность, второе познаніе, или отвлеченная философія,—даетъ только относительную разумность. Относительная же реальность предмета для меня

¹⁾ Критика отвлеченныхъ началъ, стр. 221.

²⁾ Критика отвлеченныхъ началъ, стр. 221.

³⁾ Ibid—305 стр.

данная въ моихъ ощущеніяхъ, равно какъ и относительная разумность предмета въ моемъ мышленіи или для моего разума нисколько не ручаются за его безусловную реальность и разумность въ немъ самомъ. Предполагать же противное—значило бы утверждать, что если я смотрю на бѣлую стѣну въ синія очки, то она сама становится отъ этого синей; пытаться же, какъ это дѣлаетъ абсолютный раціонализмъ, самое бытіе предмета вывести изъ формы нашего разума—значило бы объяснять изъ синихъ очковъ, черезъ которые я смотрю, ту стѣну, на которую я смотрю ¹⁾. Такимъ образомъ, и реальный элементъ въ познаніи—ощущеніе является чисто субъективнымъ фактомъ, и раціональный элементъ—разумъ является тоже субъективною и совершенно пустою формою; съ одной стороны, чистый фактъ, съ другой—чистая форма, такъ что внутренней связи между ними никакой не оказывается. Если же субъектъ и примѣняетъ апріорныя формы или категоріи своего разума къ эмпирическому матеріалу своихъ ощущеній, то это, очевидно, не можетъ измѣнить субъективнаго характера ни апріорныхъ формъ, ни эмпирическаго матеріала, ибо ничего объективнаго въ нихъ нѣтъ.

Самое подведеніе эмпирическихъ данныхъ подъ категоріи разума есть лишь игра субъективнаго ума ²⁾. Итакъ, если два общепризнанные въ отвлеченной философіи фактора нашего познанія—ощущенія ввѣннихъ чувствъ и понятія разума, въ какое бы взаимоотношеніе мы ихъ ни ставили, не могутъ сообщить нашему познанію совмѣстный характеръ объективной реальности и объективной разумности, составляющихъ истину, то необходимо или принять заключенія послѣдовательнаго скептицизма и отказаться отъ всякаго знанія, или же, допуская истинное знаніе, признать недостаточность тѣхъ двухъ факторовъ самихъ по себѣ, а равно и недостаточность ихъ субъективной связи и указать помимо ихъ тотъ объективный принципъ, который могъ бы сообщить нашему познанію его истинное значеніе ³⁾.

Вл. Соловьевъ рѣшительно заявляетъ себя врагомъ скептицизма и утверждаетъ, что вопросъ объ истинномъ познаніи

¹⁾ Критика отвлеченныхъ началъ, 305 стр.

²⁾ Критика отвлеченныхъ началъ, 317 стр.

³⁾ Ibid., стр. 319.

можно разрѣшить въ положительномъ смыслѣ, обосновывая при этомъ свое утвержденіе слѣдующимъ образомъ. Не истина опредѣляется нашимъ отношеніемъ къ ней, а, напротивъ, то или другое наше отношеніе къ предмету (въ чувствѣ или мысли), чтобы быть истиннымъ, должно опредѣляться безотносительною истиною самого предмета. Въ самомъ дѣлѣ, если мы ощущаемъ предметъ въ его истинѣ, то наши ощущенія будутъ истинными въ данномъ случаѣ не потому, что это наше ощущеніе, ибо всякое ощущеніе само по себѣ, отвлеченно взятое отъ своего содержанія, есть только фактъ единичный и случайный, никакого отношенія не имѣющій къ истинѣ,—а потому именно, что это есть такое ощущеніе, въ которомъ мы испытываемъ дѣйствіе предмета въ его истинѣ или реально связаны съ истиннымъ предметомъ; и если затѣмъ мы полученное такимъ истиннымъ опытомъ содержаніе сдѣлаемъ предметомъ нашихъ мыслей, нашего разума, то наше мышленіе, наши понятія будутъ также истинными, и не потому, что это наши мысли и понятія, ибо сами по себѣ наши мысли и понятія, отвлеченно взятыя, суть только пустыя субъективныя формы, безразличныя къ истинному и неистинному,—а потому, что суть мысли и понятія объ истинѣ, или имѣющія истинное содержаніе, данное истиннымъ опытомъ.

Итакъ, для истиннаго познанія необходимо предположить безусловное бытіе предмета и его дѣйствительное отношеніе къ познающему субъекту. Только въ связи съ истинно-сущимъ, какъ безусловно реальнымъ и безусловно разумнымъ, могутъ явленія нашего опыта имѣть настоящую реальность и понятія нашего мышленія настоящую разумность. Только здѣсь мы можемъ получить тотъ объективный принципъ, который одинъ—и только онъ одинъ—въ состояніи сообщить двумъ факторамъ нашего познанія—эмпирическому и раціональному—истинное значеніе¹⁾.

Что же это за предметъ, обладающій безусловнымъ бытіемъ, или что это за истинный предметъ, который и нашему познанію о немъ сообщаетъ истинность? Мы можемъ дать, по словамъ нашего философа, сначала только общее опредѣленіе истиннаго предмета въ трехъ его основныхъ элементахъ. Исти-

¹⁾ Критика отвлеченныхъ началъ стр. 305—306.

на есть то, что *есть*; но есть многія различныя вещи, которыя въ своемъ различіи быть истиною, конечно, не могутъ, такъ какъ тогда истина различалась бы сама отъ себя. Очевидно, многія вещи могутъ быть истинными только въ томъ случаѣ, если всѣ онѣ причастны одному и тому же или *единому*, которое собственно и есть истина. Но и это единое не можетъ быть истиной, поскольку оно есть только простое отрицаніе многаго, такъ какъ тогда, при самостоятельномъ существованіи единого и многаго и при одинаковомъ притязаніи ихъ на истину, послѣдняя, очевидно, распалась бы, противорѣчила бы себѣ. Ясно послѣ этого, что если единое хочетъ претендовать на истину, то оно должно быть не простымъ отрицаніемъ многаго, а должно имѣть его въ себѣ. Многое же въ единомъ есть *все*, слѣдовательно, только единство положительное или всеединство можетъ быть настоящей и полной истиной. Это опредѣленіе истины предполагаетъ три предиката или признака: истина *есть*; есть *все* и *едино*. Первый признакъ утверждаетъ только необходимость существованія истины, два же другіе говорятъ объ ея предметномъ бытіи, въ которомъ истина находитъ свое объективное содержаніе, а именно: что она должна быть непременно единой, такъ какъ двухъ истинъ не можетъ быть, затѣмъ не должна ничего исключать собою, словомъ, должна быть всѣмъ. Итакъ, истина есть сущее всеединое; иначе мы и не можемъ мыслить истину; такъ что мы должны или со всѣмъ не говорить объ истинѣ, а потому и отказаться отъ всякаго знанія, или же признать единственнымъ предметомъ знанія всеединое сущее, заключающее въ себѣ всю истину. Въ этомъ полномъ опредѣленіи своемъ истина удовлетворяетъ двумъ своимъ непремѣннымъ требованіямъ: какъ сущее, она заключаетъ въ себѣ безусловную дѣйствительность, отъ которой зависитъ всякая другая, а, какъ всеединое, она представляетъ изъ себя безусловную разумность, смыслъ всего существующаго, такъ какъ этотъ разумъ или смыслъ и есть нечто иное, взаимоотношеніе всего въ единомъ ¹⁾).

Итакъ, истинный предметъ, обладающій безусловнымъ бы-

¹⁾ Критика отвлеченныхъ началъ, стр. 314—317.

тіемъ и сообщающій познанію истинность, есть сущее всеединое, а потому познаніе сущаго и только оно одно и можетъ дать намъ истинное знаніе. Но здѣсь является новый вопросъ: какъ это познаніе возможно, какъ можемъ мы познавать сущее?

Вл. Соловьевъ считаетъ безвредными для своей философіи всѣ стрѣлы скептицизма, какія скептицизмъ направляетъ противъ самой возможности познанія сущаго. Прежде всего то возраженіе скептицизма, что мы познаемъ и можемъ только познавать одни явленія, а вещь въ себѣ, по самой природѣ своей, не познаваема, не опасно для нашего философа. Онъ вполне соглашается съ этимъ: дѣйствительно, мы познаемъ только явленія; быть явленіемъ и быть познаваемымъ значить одно и то же; но онъ на этомъ не останавливается, такъ какъ останавливаться здѣсь логически невозможно. Вѣдь явленіе есть явленіе чегонибудь, но чего же оно можетъ быть явленіемъ, какъ не сущаго въ себѣ? ибо все есть или въ себѣ или въ другомъ,—сущее или явленіе. Ясно послѣ этого, что между сущимъ и явленіемъ вовсе нѣтъ той непроходимой бездны, какая казалась Канту; вѣдь явленіе есть познаваемость существа, его предметность или бытіе для другого, а сущее въ себѣ есть то же самое существо только въ его собственной подлежательной дѣйствительности. Стало быть, категоріи эти вполне соотносительны, одна безъ другой невозможны. Такимъ образомъ, по самому опредѣленію сущаго, оно не можетъ быть только простой и безразличной вещью въ себѣ, но какъ дѣйствительная основа или положительное начало всѣхъ явленій, должно извѣстнымъ образомъ заключать въ себѣ всѣ относительныя формы и реальности нашего дѣйствительнаго міра, а поэтому, познавая послѣднія, мы тѣмъ самымъ познаемъ первое. Выходя изъ этой связи между сущимъ и явленіемъ, Соловьевъ находитъ возможнымъ обойти и то возраженіе скептицизма, по которому нашъ познающій умъ подлежитъ извѣстнымъ, необходимымъ формамъ и категоріямъ, изъ которыхъ онъ не можетъ выйти и, слѣдовательно, никогда не можетъ достигнуть познанія о самомъ сущемъ, какъ независимомъ отъ субъективныхъ формъ и мѣшаетъ имъ соответствовать независимымъ реальностямъ за предѣлами познающаго субъекта, тѣмъ

болѣе, что самоопредѣленіе сущаго, какъ обладающаго всѣми относительными формами нашего міра, вполне благопріятствуетъ этому, слѣдовательно общая возможность познанія сущаго со стороны субъекта, по нему, не можетъ находить дѣйствительныхъ препятствій. Самая природа нашего познанія не оправдываетъ того положенія скептицизма, что разъ все дѣйствительное содержаніе нашего познанія сводится къ нашимъ представленіямъ, а сущее не можетъ быть нашимъ представленіемъ, то слѣдовательно оно для насъ и непознаваемо. Впрочемъ справедливо полагая, что всѣ элементы нашего познанія суть представленія или образы, скептицизмъ, по мнѣнію Соловьева, совершенно упускаетъ изъ виду то, что вѣдь въ этихъ элементахъ представляется и изображается сущее, а слѣдовательно чрезъ нихъ онъ не можетъ познаваться.

Словомъ какъ познаваемый объектъ, такъ и познающій субъектъ, равно какъ и самая природа нашего познанія подтверждаютъ возможность познанія истинно-сущаго ¹⁾. Онъ утверждаетъ даже, что „во всемъ мы познаемъ его и безъ него ничего познать не можемъ; оно одно есть сущій предметъ познанія, поскольку всякое познаніе о предметѣ или бытіи относится къ субъекту этого предиката, къ тому существу, которому оно принадлежитъ“ ²⁾.

Итакъ, истинно-сущее несомнѣнно познаваемо. Мало того, нашъ философъ добавляетъ, что только оно одно *исключительно* и познаваемо. Казалось послѣ этого, что вопросъ о познаніи сущаго окончательно рѣшенъ въ положительномъ смыслѣ. Но Соловьевъ спѣшитъ сдѣлать здѣсь одну очень важную оговорку. Дѣло въ томъ, какъ понимать выраженіе—быть познаваемымъ. Если подъ познаваемымъ разумѣть сущій самъ по себѣ предметъ познанія, то дѣйствительно истинно-сущее только и познаваемо въ собственномъ смыслѣ, такъ какъ оно одно есть подлинно сущее, а все остальное есть его проявленіе; но если подъ этимъ выраженіемъ разумѣть—составлять содержаніе самого познанія, непосредственно подлежать познанію, то,

¹⁾ Критика отвлеченныхъ началъ, стр. 382—387.

²⁾ Критика отвлеченныхъ началъ, стр. 326.

очевидно, истинно сущее въ данномъ случаѣ безусловно не можетъ быть познаваемо, такъ какъ оно не можетъ стать ощущеніемъ или понятіемъ, не можетъ превратиться въ состояніе нашего сознанія или въ актъ нашего мышленія, словомъ, не можетъ само стать матеріальнымъ содержаніемъ эмпирическаго и логическаго познанія; въ противномъ случаѣ не будетъ никакого различія между сущимъ въ себѣ самомъ и его предикатомъ въ бытіи, и тогда слилось бы все въ пустомъ безразличіи ¹⁾. Этой оговоркой Соловьевъ снова вызвалъ скептицизмъ на возраженія. Въ самомъ дѣлѣ, если наше эмпирическое и логическое познаніе не даетъ знанія сущаго самого по себѣ, то, можетъ быть, этого сущаго самого-то по себѣ и нѣтъ. Можетъ быть, и существуетъ только этотъ видимый міръ, какъ комплексъ явленій. Во всякомъ случаѣ, немыслимость явленія безъ являющагося дѣлаетъ ли достовѣрнымъ дѣйствительное бытіе сущаго—вотъ капитальный вопросъ, отвѣта на который скептицизмъ и требуетъ отъ нашего философа.

Соловьевъ вполне соглашается въ данномъ случаѣ съ скептицизмомъ и на поставленный вопросъ даетъ отрицательный отвѣтъ. „Совершенно несомнѣнно, говоритъ онъ, что дѣйствительность безусловнаго начала, какъ существующаго въ себѣ самомъ, независимо отъ насъ, дѣйствительность Бога... не можетъ быть выведена изъ чистаго разума, не можетъ быть доказана чисто логически. Необходимость безусловнаго начала для высшихъ интересовъ человѣка, его необходимость для воли и нравственной дѣятельности, для разума и истиннаго знанія, для чувства и творчества,—эта необходимость дѣлаетъ только въ высшей степени вѣроятнымъ дѣйствительное существованіе божественнаго начала“ ²⁾. А что касается до закона причинности, который съ логическою необходимостью заставляетъ насъ признать существованіе этого начала, то вѣдь самъ онъ есть собственно форма нашего же разума, а потому и всякое примѣненіе его можетъ имѣть лишь условное значе-

¹⁾ Философскія начала цѣльнаго знанія. Ж. М. Н. II. 1877 г. ч. 191, 225—226 стр. ср. Критика отвлеченныхъ началъ, стр. 325.

²⁾ Читенія о Богочеловѣчествѣ. Пр. Об. 1878 г. т. II, стр. 314.

ніе и слѣдовательно не можетъ дать безусловно непоколебимаго убѣжденія въ дѣйствительномъ бытіи безусловнаго начала. Вотъ почему, по мнѣнію Соловьева, всѣ доказательства бытія Божія ни къ чему не ведутъ,—они сводятся къ закону причинности и являются такимъ образомъ только какъ соображенія вѣроятности, а не свидѣтельства достовѣрности ¹⁾).

Согласившись въ этомъ случаѣ съ скептицизмомъ, нашъ философъ самъ подорвалъ всѣ свои доводы въ пользу возможности познанія сущаго и его дѣйствительнаго бытія, какъ висящіе на воздухѣ. Но ему нельзя было отказаться отъ признанія дѣйствительнаго бытія Бога, такъ какъ это противорѣчило всей его философіи. Нужно было во что бы то ни стало отыскать такую твердую почву, опираясь на которую, примѣненіе закона причинности получило бы полное свое оправданіе. Эту почву Соловьевъ нашелъ въ самомъ человѣкѣ, въ его *непосредственномъ чувствѣ*, которое способно, по его мнѣнію, непосредственно воспринимать безусловную дѣйствительность, а чрезъ это и служить единственнымъ основаніемъ какъ для признанія дѣйствительнаго бытія сущаго, такъ и для возможности истиннаго познанія о немъ. „Абсолютно сущее необходимо для насъ, т. е., требуется нашимъ разумомъ, нашимъ чувствомъ и нашей волею. Но слѣдуетъ ли изъ этого его собственная объективная дѣйствительность, а если не слѣдуетъ, то на какомъ основаніи можемъ мы утверждать эту собственную дѣйствительность абсолютнаго? Нѣтъ сомнѣнія, что дѣйствительность чего нибудь другого можетъ имѣть въ насъ только пассивное основаніе, т. е., мы не можемъ сами изъ себя ее утверждать, а можемъ только воспринимать ее, какъ дѣйствіе этого другого на насъ. И несомнѣнно, что во всѣхъ человѣческихъ существахъ глубже всякаго опредѣленнаго представленія, чувства и воли лежитъ непосредственное ощущеніе абсолютной дѣйствительности, въ которомъ дѣйствіе абсолютнаго непосредственно нами воспринимается, въ которомъ мы, такъ сказать, соприкасаемся съ самосущимъ. Это ощущеніе, не связанное ни съ какимъ опредѣленнымъ содержаніемъ и

¹⁾ Читаніа о Богочелов. ib.—317 стр.

всякому содержанію подлежащее, само по себѣ одинаково у всѣхъ, и только когда мы хотимъ связать его съ какимъ нибудь исключительнымъ выраженіемъ (положительнымъ или отрицательнымъ—все равно), хотимъ перевести его на точный языкъ опредѣленнаго представленія, чувства и воли, тогда неизбежно являются всевозможныя разногласія и споры. Поэтому,

„...Если въ чувствѣ ты блаженъ всецѣло,
Зови его, какъ хочешь—я называю
Ему не знаю. Чувствую—все, а имя
Лишь звукъ одинъ или дымъ, что застилаетъ
Безсмертный пылъ небеснаго огня“¹⁾

Отсюда нашъ философъ приходитъ къ мистическому чувству сущаго и утверждаетъ, что догматическій мистицизмъ—вотъ единственное убѣжище и спасеніе отъ всѣхъ возраженій скептицизма. Здѣсь Соловьевъ находитъ единственное основаніе какъ для своего признанія дѣйствительнаго бытія сущаго, такъ и для отысканія того объективнаго принципа, который сообщаетъ эмпирическому и логическому фактору познанія ихъ истинное значеніе. *Мы непосредственно въ себѣ самихъ воспринимаемъ истинно-сущее*, какъ безусловное единство всего, какъ абсолютную субстанцію всего, а въ ней и черезъ нее мы находимся въ непосредственной связи со всѣми предметами въ ихъ безусловности. Эта-то внутренняя связь, удостовѣряя насъ въ дѣйствительномъ бытіи объектовъ, и дѣлаетъ возможнымъ объективный характеръ нашего познанія. Только благодаря ей, наши ощущенія являются ощущеніями существующаго „нѣчто“, а наши мысли—мыслями о существующемъ; въ противномъ случаѣ, ощущенія и мысли были бы только субъективными состояніями нашего сознанія, такъ что ни предметъ не могъ бы перейти въ наше сознаніе, ни наше сознаніе не могло бы проникнуть въ предметъ, и мы имѣли бы право говорить только о нѣкоторой границѣ нашего субъективнаго бытія. Только благодаря непосредственному воспріятію объективной дѣйствительности, заключеніе отъ этой границы къ дѣйствительному бытію нѣкотораго существа, насъ опредѣляющаго,

¹⁾ Философ. начала цѣльн. зн. Ж. М. Н. Пр. 1877 г. ч. 193; 82—83; ср. Крит. отвл. нач. 326—327.

имѣеть силу дѣйствительнаго знанія; въ противномъ случаѣ законъ причинности, на которомъ это опредѣленіе утверждаетъ, имѣлъ бы значеніе только имманентное, а не трансцендентное, а поэтому и наше заключеніе на основаніи этого закона о существованіи внѣ насъ нѣкотораго дѣйствительнаго предмета выражало бы, что мы необходимо мыслимъ, а не то, что дѣйствительно есть независимо отъ нашего мышленія ¹⁾. Словомъ, только наша внутренняя связь съ предметами дѣлаетъ возможнымъ для насъ истинное объективное знаніе; здѣсь, т. е., въ этомъ чувствѣ, находится тотъ третій (кромѣ эмпирическаго и логическаго) и самый основной факторъ нашего познанія—*мистическій*, который объединяетъ два первые и придаетъ имъ истинное значеніе. Первымъ выраженіемъ этого мистическаго знанія является *вѣра*, удостоверяющая насъ въ дѣйствительномъ существованіи того предмета, къ которому относятся наши ощущенія и понятія. Кромѣ простой связи идеальной сущности нашего субъекта съ идеальными сущностями другихъ предметовъ, между ними существуетъ еще взаимодѣйствіе опредѣленное, такъ какъ всѣ онѣ имѣютъ свой опредѣленный характеръ, свою идею. Вотъ почему субъектъ носить въ себѣ опредѣленный образъ cadaго предмета, съ которымъ онъ соотносится; субъектъ въ данномъ случаѣ умственно созерцаетъ или воображаетъ въ себѣ идею cadaго предмета. Это *воображеніе* и служитъ вторымъ выраженіемъ мистическаго знанія, которое сообщаетъ субъекту, что такое есть извѣстный предметъ, т. е., сообщаетъ его идею. Эту идею, скрывающуюся въ глубинѣ духа, нашъ умъ, побуждаемый внѣшними впечатлѣніями, переводитъ изъ этой глубины на поверхность дневнаго сознанія, воплощаетъ въ матеріальной средѣ, въ нашихъ ощущеніяхъ и, такимъ образомъ, сообщаетъ ему феноменальное бытіе, его являемость. Здѣсь происходитъ и превращеніе измѣнчивой и нестройной толпы ощущеній въ единый и цѣльный образъ предмета посредствомъ *творческаго* акта нашего духа. Важность этого третьяго фактора нашего познанія состоитъ въ томъ, что только благодаря ему, съ одной

¹⁾ Критика отвлеч. нач. стр. 347.

стороны, идея не остается исключительно въ глубинѣ метафизическаго бытія, но получаетъ и внѣшнюю природную дѣйствительность, а съ другой—ощущенія получаютъ объективное значеніе, такъ какъ, опредѣляясь идеей извѣстной, они выражаютъ и представляютъ собою въ этомъ случаѣ извѣстный предметъ, а не одну пустую субъективную форму ¹⁾.

Отсюда слѣдуетъ, что истинно-сущее всеединое познается нами прежде чувственнаго опыта и рациональнаго мышленія въ тройственномъ актѣ вѣры, удостовѣряющей, что оно *есть*, за тѣмъ воображенія и творчества, сообщающихъ, *что* и *какъ* оно есть. Это мистическое познаніе лежитъ въ основѣ всякаго дѣйствительнаго познанія ²⁾.

Вотъ какимъ образомъ нашъ философъ пришелъ къ признанію дѣйствительнаго бытія Бога. А въ признаніи этой истины уже *implicite* заключаются и двѣ другія, т. е., „бытіе Бога, какъ всеединаго, говоритъ Соловьевъ, предполагаетъ вѣчность и свободу человѣка“ ³⁾.

И дѣйствительно, слѣдующія разсужденія, неминуемо, кажется, ведутъ именно къ этой цѣли. По глубокому убѣжденію Соловьева, мы непосредственно въ себѣ самихъ получаемъ ту великую идею, что въ сущности все, что есть, есть единое; и что это единое не есть какое нибудь существованіе или бытіе, но что оно глубже и выше всякаго бытія, такъ что вообще все являемое бытіе есть только поверхность, подъ которой скрывается истинно-сущее, какъ абсолютное единство. Это опредѣленіе безусловно сущаго, какъ безусловно единаго, отрѣшеннаго отъ всего, есть, очевидно, односторонность и исключительность, недостойная безусловно-сущаго, такъ какъ оно есть не только безусловное единство, а и положительная возможность всякаго бытія. Стало бытъ, полное опредѣленіе безусловно-сущаго представляетъ двѣ стороны: безусловное единство и положительную мощь, ничто, поскольку оно не есть что либо, и все, поскольку оно не лишено чего нибудь. Вотъ почему безусловно сущему всего болѣе соотвѣтствуетъ названіе абсолютнаго, которое означаетъ, съ одной стороны, отрѣшенное,

¹⁾ Критика отвлеч. нач. гл. XLV.

²⁾ Ibid. предисл. XII.

³⁾ Ibid. 203 стр.

свободное отъ всего, а съ другой—законченное, полное, всецѣлое ¹⁾. Отсюда абсолютное, будучи безусловно единымъ, въ то же время заключаетъ въ себѣ всю множественность, но множественность, уже сведенную къ единству, или нѣчто цѣлое. Это реальное цѣлое есть живой организмъ, при томъ организмъ универсальный и въ то же время индивидуальный, такъ какъ онъ обнимаетъ собою полноту бытія, и въ этомъ случаѣ представляетъ изъ себя исключительное, ему только одному принадлежащее въ такомъ видѣ единство. Такимъ образомъ, абсолютное (или Богъ) есть индивидуальный и въ то же время универсальный божественный организмъ или существо, которое Соловьевъ называетъ вѣчнымъ Христомъ ²⁾. Какъ во всякомъ организмѣ паходятся два единства: дѣйствующее или производящее, какъ, напр., душа въ органическомъ царствѣ природнаго міра, и единство произведенное, осуществленное, какъ, напр., тѣло въ томъ же мірѣ; такъ точно и въ Христѣ, какъ организмѣ божественномъ, нашъ философъ чисто гностически различаетъ два единства, первое единство самаго Логоса, и второе единство Софіи, или идеально совершеннаго человѣка, т. е., человѣчества, вѣчно заключеннаго въ цѣльномъ божественномъ существѣ или Христѣ. То и другое единство представляетъ изъ себя индивидуальный и универсальный организмъ, при чемъ первое—Логосъ есть въ собственномъ смыслѣ божественный организмъ, а второе—Софія всечеловѣческой организмъ, служащій необходимымъ осуществленіемъ и вмѣстилищемъ перваго, какъ вѣчное тѣло Божіе и вѣчная душа міра. Эта необходимость всечеловѣческаго организма или человѣчества требуется для дѣйствительнаго существованія Бога. Вѣдь, всякая реальная дѣйствительность предполагаетъ дѣйствіе, а дѣйствіе въ свою очередь предполагаетъ реальный предметъ дѣйствія,—субъекта, воспринимающаго это дѣйствіе, такъ точно и дѣйствительность Бога, основанная на дѣйствіи Божіемъ, предполагаетъ субъекта, воспринимающаго эго дѣйствіе, каковымъ и можетъ только быть человѣкъ или всечело-

¹⁾ Крит. откл. нач. стр. 327.

²⁾ Чтен. о Богочел. Пр. Об. 1879 г. ч. III, стр. 235—237.

вѣчность. Но существованіе Божіе, равно какъ и его дѣйствіе вѣчно; слѣдовательно, должно быть вѣчно и человѣчество, какъ тѣло Божіе и вѣчная душа міра, какъ центръ міра и окружность Божества ¹⁾. Отсюда ясно также, что и каждый индивидуальный человѣкъ долженъ быть признанъ вѣчнымъ въ Богочеловѣчествѣ, какъ идеальномъ и абсолютномъ порядкѣ. Словомъ, въ вѣчности Богочеловѣчества уже *implicite* заключается и вѣчность каждой отдѣльной особи, какъ его необходимой составной части ²⁾.

Признаніе, что каждый дѣйствительный человѣкъ есть не только видимое явленіе, а вѣчное и особенное существо, необходимое и незамѣнимое въ абсолютномъ цѣломъ, это признаніе весьма важно, по мнѣнію нашего философа. „Только при этомъ признаніи можно разумно допустить, говоритъ онъ, двѣ великія истины, безусловно необходимыя не только для богословія, т. е., религіознаго знанія, но и для человѣческой жизни вообще, а разумѣю истины: человѣческой свободы и человѣческаго безсмертія“ ³⁾. Въ самомъ дѣлѣ, если бы человѣкъ произошелъ во времени и до своего физическаго рожденія не существовалъ, то ясно, что въ этомъ случаѣ онъ ничего, кромѣ феноменальной видимости, не представлялъ бы изъ себя, и объ его вѣчности не было бы и рѣчи. Вѣдь то, что явилось во времени, во времени же должно и исчезнуть; во всякомъ случаѣ бытіе человѣка послѣ смерти никакъ не вяжется съ его небытіемъ до рожденія. Если же мы хотимъ признать въ человѣкѣ не одно только природное явленіе, но и вѣчную умопостигаемую сущность, то это будетъ возможно только въ томъ единственномъ случаѣ, если мы согласимся признать его бытіе и до рожденія, такъ какъ умопостигаемая сущность, по самому понятію своему, не подлежитъ формамъ времени.

То же самое должно сказать и относительно второй великой истины—свободы человѣческой. Если бы человѣкъ произошелъ изъ ничего во времени, то онъ бы былъ безусловно опредѣленъ божественнымъ произволомъ и потому въ своихъ отно-

¹⁾ Крит. отвлеч. нач. стр. 248—244.

²⁾ Ibid. стр. 249.

³⁾ Крит. отвл. нач. стр. 250.

шеніяхъ къ Богу являлся бы существомъ безусловно страда-
 тельнымъ. Ясно, кажется, что при такомъ представленіи дѣ-
 ла, „мы рѣшительно не оставляемъ никакого мѣста для чело-
 вѣческой свободы“¹⁾. Но человѣкъ или всеединое человѣчество,
 какъ вѣчное тѣло Божіе и вѣчная душа міра, существуетъ
 вѣчно, и ему, какъ „вѣчному человѣку“, можетъ быть припи-
 сана свобода, даже свобода безусловная. Человѣкъ есть само-
 стоятельный субъектъ всѣхъ своихъ дѣйствій и состояній:
 находится ли онъ во всеединствѣ, въ Богѣ или внѣ Бога, когда
 утверждаетъ въ себѣ исключительно и въ противоположеніи со
 всѣми. Въ первомъ случаѣ человѣкъ свободенъ потому, что во
 всеединствѣ, или въ Богѣ каждое человѣческое существо есть
 все, т. е. „ничѣмъ не ограниченъ и безусловно свободенъ“²⁾.
 Здѣсь человѣкъ опредѣляется только со стороны содержанія и
 цѣли своей жизни. Богъ является формальной и конечной при-
 чиной его дѣйствій, ихъ идеей и цѣлью, а это нисколько не
 ограничиваетъ его свободы, такъ какъ дѣйствующимъ и измѣ-
 няющимся является все таки самъ человѣкъ, а слѣдовательно
 онъ и дѣйствительная причина своего бытія. Такою же дѣй-
 ствительною причиною всѣхъ своихъ дѣйствій и состояній
 является человѣкъ и въ томъ случаѣ, когда находится въ
 своемъ внѣ—божественномъ ненормальномъ состояніи³⁾. Прав-
 да, всѣ акты его воли опредѣляются мотивами, но это не от-
 нимаетъ у человѣка свободы. Дѣло въ томъ, что всякій мо-
 тивъ есть только побужденіе, вызывающее извѣстное существо
 къ самостоятельному дѣйствию сообразно съ собственнымъ
 характеромъ этого существа. Если бы все обуславливалось
 мотивомъ, если бы онъ дѣйствовалъ съ безусловной силой, то
 почему онъ съ неодинаковою силой вліяетъ на всякую волю?
 Для аскета, напр., чувственное удовольствіе мало дѣйственно,
 сравнительно съ человѣкомъ невоздержнымъ. Ясно, что дѣй-
 ствующая сила принадлежитъ не мотиву самому по себѣ, а
 той волѣ, на которую онъ дѣйствуетъ и которая, такимъ об-
 разомъ, и есть прямая причина и существенное основаніе

¹⁾ Крит. отв. нач., стр. 252.

²⁾ Крит. отв. нач. стр. 341.

³⁾ Ibid.—341. 343.

своего дѣйствія. Ясно, что мотивы суть только поводы для дѣйствія воли, дѣйствуетъ же сама воля, или—точнѣе самъ субъектъ—волящій, т. е., какъ начинающій дѣйствіе изъ себя или отъ себя. Вотъ почему всякій актъ воли по существу свободенъ, воля и свобода, по мнѣнію нашего философа,—синонимы ¹⁾).

Итакъ, въ Богѣ и противъ Бога человѣкъ есть дѣйствительный субъектъ и настоящая причина дѣлъ своихъ, что бы ни вызывало его къ этимъ дѣламъ, „ибо, говоритъ Соловьевъ, дѣйствующій есть онъ самъ; поэтому онъ безусловно свободенъ“ ²⁾).

Такимъ образомъ, три истины—бытіе Бога, вѣчность и свобода человѣка,—имѣющія не только великій теоретическій интересъ, но и важное практическое значеніе, получили научно-философское обоснованіе и оправданіе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и тѣмъ самымъ подорваны въ корнѣ и основанія позитивистическаго міросозерцанія, которое вовсе не во имя науки отрицаетъ всякую высшую дѣйствительность, а во имя одного только простаго желанія его исповѣдниковъ. Теперь должно быть для каждаго ясно, даже для нессимиста и скептика, что человѣкъ мечтаетъ о себѣ, какъ о небесномъ гражданинѣ земного царства не потому, что желаетъ просто мечтать, а потому, что не мечтать объ этомъ онъ не можетъ, такъ какъ онъ на самомъ дѣлѣ таковымъ состоитъ. Отсюда, человѣческая жизнь получаетъ прочныя нравственные устои, капитальные вопросы—что такое человѣкъ по своей природѣ, на что онъ можетъ надѣяться, чего ожидать и какъ онъ долженъ жить сообразно со своей истинной природой и надеждой, чтобы быть достойнымъ носителемъ ихъ—разрѣшаются только въ религіозно-нравственномъ міросозерцаніи.

II.

Идеальный человѣкъ непременно долженъ быть единымъ и многимъ, такъ какъ онъ представляетъ изъ себя универсальное и въ то же время индивидуальное существо, которое обнимаетъ собою всѣ человѣческія особи и въ которомъ каждая

¹⁾ Чтен. о Богочел. Пр. Об. 1880 г. т. III, 445—446.

²⁾ Крит. отвлеч. нач. 341 стр.

изъ нихъ коренится и участвуетъ существенно и дѣятельно ¹⁾. Нашъ философъ поясняетъ это положеніе слѣдующимъ образомъ. Каждая человѣческая особь, являясь носительницей особенной идеи и выразительницей своего собственнаго характера, можетъ реализовать первую и обнаружить второй, только вступая во взаимодействіе съ другими, или опредѣляясь ими и опредѣляя ихъ; въ противномъ случаѣ эта идея и этотъ характеръ останутся только пустой возможностью ²⁾. Въ виду такой тѣсной и неразрывной связи каждой человѣческой особи со всѣми другими, ясно, что отдѣлять личность отъ общества невозможно ³⁾. Послѣднее не есть что нибудь привходящее для первой; личность и общество составляютъ единое ⁴⁾. Вѣдь личность, оторванная отъ общества, представляетъ изъ себя пустую форму, простую возможность, которая только въ обществѣ превращается въ объективно осуществленное содержаніе или только здѣсь находитъ свое осуществленіе ⁵⁾. Отсюда истинное общество есть опора, восполненіе, словомъ, полнота личной жизни, а никакъ не ея граница ⁶⁾.

Этотъ всеобъемлющій характеръ идеальной природы человѣка, или связь идеально-мыслимаго человѣка съ идеально-мыслимымъ обществомъ, даетъ право Соловьеву утверждать, что „человѣкъ и человѣчество съ религіозной точки зрѣнія все одно“, потому что нормальный человѣкъ безусловно солидаренъ со всѣми или мыслимъ только во всемъ и точно также всѣ не мыслимы безъ него ⁷⁾, словомъ, не отдѣляться отъ всего и быть вмѣстѣ со всѣмъ—вотъ его истина ⁸⁾. А когда человѣкъ является носителемъ и выразителемъ идеи всеединства, когда онъ служитъ необходимымъ и незамѣнимымъ членомъ всеединаго организма, то въ этомъ случаѣ онъ уподобляется Богу,—такъ какъ Богъ есть все въ одномъ; и только въ этомъ случаѣ человѣкъ можетъ имѣть безусловное значеніе ⁹⁾. Утвер-

1) Чтен. о богочел. Пр. Об. 1879 г.; ч. III, 249.

2) Ibid.—78, III, 114.

3) Оправданіе Добра—257 стр.

4) Ibid.—254.

5) Ibid.—254—255.

6) Ibid.—255—256; ср. Изъ филос. вст. Вопр. ф. и ис. вѣ. IX, 138.

7) Крат. отвѣч. нач.—186.

8) Оправданіе добра 211 стр.

9) Смыслъ любви. Вопр. фил. и ис. вѣ. 17, 194; ср. Крат. отвѣч. нач. 181. 183.

ждать же, что индивидуальное лицо само по себѣ, какъ такое, въ своей отдѣльности, въ своемъ эмпирическомъ бытіи, обладаетъ абсолютнымъ безусловнымъ значеніемъ—было бы столько же нелѣпо, сколько и богохульно: нелѣпо потому, что оно несовершенно по своему достоинству и преходяще по своему существованію, и богохульно потому, что является нарушеніемъ второй заповѣди ¹⁾).

Итакъ идеальный человекъ долженъ быть существомъ индивидуальнымъ и вмѣстѣ универсальнымъ. Таковымъ дѣйствительно и былъ прототипъ человечества, заключенный, еще невыдѣленный изъ вѣчнаго единства божественной жизни, т. е., „человекъ первобытный“. Въ домірной божественной жизни человекъ служилъ связью между Богомъ и несозданной природой, между безусловнымъ единствомъ и хаотической множественностью, былъ душою міра и окружностью божества, такъ что онъ представлялъ тогда всеединый богочеловѣческій организмъ или всеединство, богочеловѣчество ²⁾. Это философское положеніе приводитъ Соловьева къ слѣдующимъ чисто гностицистическимъ выводамъ. Домірная связь всего сущаго, какъ непосредственно данная, была несвободная,—единство здѣсь обуславливалось только всемогуществомъ Божиимъ. Но Богъ не есть только могущество, но истина и милость; какъ истина, Онъ осуждаетъ хаотическую множественность, какъ неистинную, противопоставляя ей Свое единство ³⁾, а какъ милость, Онъ желаетъ, чтобы было не только все въ единомъ (въ Богѣ), но и единое (Богъ) во всемъ. желаетъ, чтобы всеединство было свободное, чтобы хаотическая множественность, природный міръ добровольно соединился съ Богомъ. Нужно было дарованіе свободы. Для свободы же нужна была самостоятельность; вотъ почему Богъ, воздерживаясь отъ противодѣйствія хаосу, своимъ всемогуществомъ заставляетъ его выйти изъ своего ничтожества и такимъ образомъ даруетъ хаосу свободу ⁴⁾. Душа міра или первобытный домірный человекъ пере-

1) Смыслъ любви—ib. я кн. 21, 85. 2) Чтен. о Богочел. Пр. Об. 79, III. 249.

3) La Russie et l'Eglise universelle, кн. III, 226—227.

4) La Russie et l'Eglise universelle—ib.—230—231.

стаетъ объединять собою всѣхъ, благодаря чему единство міроздавнiя распадается на множество отдѣльныхъ элементовъ, и всемірный организмъ превращается, такимъ образомъ, въ механическую совокупность атомовъ. Частице, особенные элементы мірового организма сами по себѣ не находятся въ непосредственномъ единствѣ другъ съ другомъ, а имѣютъ это единство только посредствомъ міровой души, какъ ихъ общаго центра. Душа же міра всѣхъ ихъ въ себѣ заключаетъ и собою обнимаетъ только въ томъ случаѣ, если она сама проникается божественнымъ всеединствомъ, силою котораго она и объединяетъ всю множественность. Но вотъ Божество воздерживается отъ своего всемогущества, душа міра сама по себѣ является несостоятельной въ качествѣ общаго средоточiя, и частные элементы всемірнаго организма теряютъ въ ней свою общую связь и, предоставленные самимъ себѣ, обрекаются на разрозненное эгоистическое состояніе, корень котораго есть зло, а плодъ—страданіе ¹⁾. Такимъ образомъ, является природный міръ, который есть не что иное, какъ распавшійся божественный организмъ; тамъ—всеединство, цѣлостность, здѣсь—хаотическая множественность, „цѣлостность на изнанку“. Слѣдовательно, безусловной противоположности нѣтъ между божественнымъ и природнымъ мірами, разница „не по существу, а только по положенію: въ Богѣ—каждый во всѣхъ и всѣ въ каждомъ, а въ природѣ—каждый противъ всѣхъ и всѣ противъ cadaго“ ²⁾.

Отсюда, по мнѣнію нашего философа, появленіе природнаго міра было слѣдствіемъ *метафизическаго* зла. Вотъ новое гностическое понятіе, принятое нашимъ философомъ. Это зло состояло въ томъ, что душа міра или первобытный человѣкъ пожелалъ обладать хаотической множественностью не черезъ Бога, а отъ себя, вслѣдствіе чего онъ лишается своего центрального положенiя и ниспадаетъ изъ всеединого средоточiя божественнаго бытiя на множественную окружность творенiя, теряя власть и свободу надъ нимъ, а тѣмъ самымъ подвер-

¹⁾ Чтен. о Богочел. Пр. Об. 1880 г. т. 3, 455—456.

²⁾ Ibid.—445; ср. La Russie et l'Eglise universelle 231—233. 235.

гаеть и всю тварь суетѣ и рабству тлѣнія, тому эгоистическому существованію, корень котораго есть зло, а плодъ—страданіе ¹⁾. Несмотря на это, метафизическое зло не было зломъ безусловнымъ, а только относительнымъ, потому что оно необходимо было для дарованія хаосу самостоятельности, что бы можно было его потомъ привлечь въ свободное единство. Словомъ, если и было это зломъ, то зломъ столько же, сколько и добромъ. Какъ бы то нибыло, всетаки здѣсь произошло то метафизическое грѣхопаденіе ²⁾, которое повлекло за собою всѣ другія физическія и историческія грѣхопаденія. Это грѣхопаденіе сдѣлало необходимымъ міровой процессъ, на протяженіи котораго и происходитъ его искупленіе, происходитъ постепенное собираніе вселенной въ свободный богочеловѣчскій организмъ, происходитъ реализація божественной идеи—всеединства, богочеловѣчества, царства Божія—(все это синонимы ³⁾).

Въ божественномъ организмѣ, носителемъ котораго является вѣчный Христосъ, находится два начала: божественное—Логосъ (безуловное единство) и человѣческое—Софія, душа міра, прототипъ человѣчества (множественность, сведенная къ единству или всеединство). Послѣ грѣхопаденія они распадаются, но не окончательно; со стороны того и другого сохранилась возможность новаго единства, всеединства свободного, сохранилась возможность искупленія. Душа міра и послѣ паденія сохранила хотя неопредѣленное, но глубокое желаніе единства, желаніе, которымъ она привлекаеть къ себѣ дѣйствіе Логоса и постепенно соединяется съ нимъ. Результатомъ чего является міровой процессъ, происходитъ постепенное рожденіе вселенскаго богочеловѣческаго организма, при чемъ Логосъ является формой, активнымъ мужскимъ принципомъ, а душа—матеріей, пассивнымъ женскимъ началомъ ⁴⁾).

Космогоническій процессъ—эта первая фаза міроваго раз-

¹⁾ Чтен. о Богочел. Пр. Об. 1880; т. 3, стр. 446. 455—456.

²⁾ Чтен. о Богочел. *ibid.*—447.

³⁾ Чт. о Богочел. Пр. Об. 1881 г. т. 1, 319; ср. *Оправданіе Добра*, 241; *La Russie et l'Eglise universelle*, 242.

⁴⁾ *Ibid.*—320; ср. *La Rus. et l'Egl. univ.* 241.

витія—представляетъ изъ себя три ступени: механическое единство всемірнаго тяготѣнія, динамическое единство невѣсомыхъ физическихъ силъ (теплоты, свѣта, электричества) и органическое единство жизненной силы ¹⁾. Здѣсь космогоническій процессъ заканчивается, результатомъ его было, съ одной стороны, превращеніе природнаго міра изъ хаоса въ космосъ, а съ другой—приготовленіе необходимыхъ условій для явленія человѣка. Въ природѣ темныя силы только побѣждены, а не одарены всемірнымъ смысломъ, самая эта побѣда есть поверхностная и не полная и красота природы есть только покрывало, наброшенное на злую жизнь, а не преображеніе этой жизни. Вотъ почему человѣкъ съ его разумнымъ сознаніемъ долженъ быть не только цѣлью природнаго процесса, но и средствомъ для обратнаго болѣе глубокаго и полнаго воздѣйствія на природу со стороны его идеальнаго начала ²⁾. Божественная идея, только *снаружи* облекшая царство матеріи и смерти покровомъ природной красоты, черезъ космическій процессъ, черезъ человѣчество, черезъ дѣйствіе его универсальнаго разумнаго сознанія должна войти въ это царство *изнутри*, чтобы оживотворить природу и увѣковѣчить ея красоту ³⁾.

Съ появленіемъ человѣка начинается другой процессъ—*историческій*. Въ человѣкѣ твореніе совершеннымъ образомъ, свободно и взаимно соединяется съ божествомъ, но соединяется только идеально въ его сознаніи. Отсюда великая всемірная миссія человѣка—реализовать свое идеальное единство въ природномъ мірѣ, онъ, какъ „посредникъ неба и земли“, долженъ соединить послѣднюю съ первымъ и такимъ образомъ спасти міръ отъ хаоса ⁴⁾. Вотъ почему нашъ философъ и опредѣляетъ человѣка, какъ существо, содержащее въ себѣ (въ абсолютномъ порядкѣ) божественную идею, т. е., всеединство или безусловную полноту бытія, и осуществляющее эту идею

1) Ibid. 323—324; ср. La Russie.. кн. III, гл. VI.

2) Общій смыслъ искусства. Вопр. фил. и ис. кн. 5, 87—88.

3) Смыслъ любви—ibid. кн. XXI 95.

4) Ibid.—324; La Russie—257—258.

въ естественномъ порядкѣ посредствомъ разумной свободы въ матеріальной природѣ ¹⁾). Ясно, что самъ по себѣ человѣкъ не есть цѣль мірозданія и вѣнецъ дѣла Божія ²⁾). Быть посредникомъ искупленія природы и ея возстановленія съ Богомъ— вотъ его назначеніе и его конечная цѣль, которая есть въ то же время и цѣль всего міросозданія ³⁾). Но человѣкъ не оправдалъ своего назначенія: онъ скоро отвергъ свою миссію, палъ, слѣдствіемъ чего и произошло подчиненіе человѣка условіямъ природнаго міра. Хотя это подчиненіе есть слѣдствіе паденія и наказанія за грѣхъ, словомъ, слѣдствіе зла, но въ то же время есть „слѣдствіе абсолютнаго добра“ ⁴⁾). Мало того: это паденіе должно быть необходимо. Въ самомъ дѣлѣ, если бы человѣкъ не палъ и не былъ подчиненъ условіямъ природнаго міра, тогда не было бы развитія человѣческой жизни и соединенія съ божествомъ, эта цѣль человѣка и мірозданія не могла бы быть достигнута. „Братоубійца Каинъ былъ бы тогда непосредственно низверженъ въ глубь ада прежде, чѣмъ построить городъ и основать древнее государство, а добрый Сиеъ возшелъ бы на небо или по крайней мѣрѣ въ преддверіе рая прежде, чѣмъ произвести предковъ Христа. Низшій же міръ, земля, лишенная своего центрального единства и дѣйствія, была бы погребена въ могилѣ Гога и Магога, гдѣ она пребывала до творенія“ ⁵⁾). Вотъ почему процессъ собиранія вселенной не только не прекратился, а вступилъ въ новую фазу своего развитія въ человѣческой жизни.

Что же такое представляетъ изъ себя эта человѣческая жизнь? Она есть опредѣленный процессъ, въ которомъ и черезъ который осуществляется божественная идея ⁶⁾), происходитъ то искупленіе и возстановленіе съ Богомъ матеріи, которое составляетъ смыслъ не только человѣческой, но и вообще міровой жизни, такъ что первая есть только необходимая и неотдѣлимая часть послѣдней. Мы нужны міру столько же,

¹⁾ Крит. отвѣч. нач. 186.

²⁾ Философія библейск. исторіи. 340.

³⁾ La Russie et l'Eglise universelle, 256. 259; ср. объ истинномъ дѣлѣ. Русь, № 6, 26.

⁴⁾ Ibid. 269.

⁵⁾ Ibid.

⁶⁾ Чтен. о Богочел. Пр. Об. 78 г. II, 312.

сколько и онъ намъ. Вселенная отъ вѣка заинтересована въ сохраненіи, развитіи и увѣковѣченіи всего того, что дѣйствительно для насъ нужно и желательно, всего положительнаго и достойнаго въ нашей индивидуальности, а посему намъ нѣтъ никакой необходимости отдѣляться и обособляться отъ нея ¹⁾. Наше личное дѣло, поскольку оно есть истинно, есть общес дѣло всего міра—„реализація и индивидуализація всеединой идеи и одухотвореніе матеріи“. Оно готовится космическимъ процессомъ въ природномъ мірѣ, продолжается и совершается историческимъ процессомъ въ человѣчествѣ ²⁾. Вотъ почему жизнь человѣческая уже сама по себѣ и сверху и снизу есть невольное участіе въ прогрессивномъ существованіи человѣчества и цѣлаго міра; достоинство этой жизни и смыслъ всего мірозданія требуютъ только, чтобы это невольное участіе каждаго во всемъ становилось вольнымъ, все болѣе и болѣе сознательнымъ и свободнымъ, т. е. дѣйствительно личнымъ, чтобы каждый все болѣе и болѣе понималъ и исполнялъ общее дѣло, какъ свое собственное. Здѣсь и только здѣсь осуществляется безконечное значеніе человѣческой личности. ³⁾.

Этотъ сознательный характеръ сообщило жизни человѣческой только христіанство. Что же такое христіанство, какъ историческій фактъ? Мы знаемъ уже, что, по Соловьеву, Христосъ есть вѣчный верховный центръ вселенскаго организма или богочеловѣчества въ сферѣ вѣчнаго божественнаго бытія. Но вотъ этотъ организмъ распадается, ниспадаетъ въ потокъ явленій, подвергается закону вѣшняго бытія и здѣсь долженъ трудомъ и страданіемъ возстановлять то, что оставлено имъ въ вѣчности, т. е., свое всеединство; въ виду этого и Христосъ, какъ дѣятельное начало этого единства, для его реальнаго возстановленія долженъ былъ низойти въ тотъ же потокъ явленій и изъ центра вѣчности сдѣлаться центромъ исторіи ⁴⁾. Явленіе Христа не представляетъ собственно чего нибудь чудеснаго, т. е., „не есть нѣчто чуждое общему порядку бытія“.

1) Смыслъ любви. Вопр. ф. и ис. кн. XXI, 87—88.

2) Смыслъ любви—*ibid.*

3) Оправданіе добра—257.

4) Религіозныя основы жизни, 82 стр.

Напротивъ, оно существенно связано съ нимъ, представляя изъ себя одну изъ фазъ міроваго развитія. Боговоплощеніе есть лишь послѣднее или вѣрнѣе предпослѣднее звено длиннаго ряда другихъ боговоплощеній физическихъ и историческихъ въ богоматеріальномъ или богочеловѣческомъ процессѣ¹⁾. Этотъ процессъ совершался и до историческаго христіанства, только развитіе его шло, такъ сказать, ощупью. Это былъ только слѣпой естественный процессъ. Тѣ сознательныя силы, которыя его двигали, были, такъ сказать, за нимъ и вели его, не открывая ему ни себя, ни цѣли пути²⁾. Но вотъ на сценѣ исторіи является Христосъ. Онъ „открылъ человѣческую истину и далъ ему задачу преобразовать свою жизнь согласно истинѣ. Но истинѣ, всѣ—едино, и Богъ—абсолютное единство—есть все во всѣхъ“³⁾. Ясно, что естественный ходъ міроваго развитія не прекращается съ появленіемъ христіанства, а принимаетъ только болѣе сознательный характеръ, становится „болѣе зрячимъ“⁴⁾ въ своемъ поступательномъ движеніи къ той конечной цѣли, когда всѣ частныя элементы найдутъ себя другъ въ другѣ и въ цѣломъ, полагая себя въ другомъ и другое въ себѣ, ощущая въ своей частности единство цѣлаго и въ цѣломъ свою частность—однимъ словомъ, когда наступитъ абсолютная солидарность всего существующаго, когда будетъ Богъ все во всѣхъ. Слѣдовательно, царство Божіе—вотъ тотъ безусловный идеаль, реализація котораго началась и продолжается въ міровой исторіи. Оно есть окончательная цѣль и безусловная норма нашихъ жизненныхъ дѣяльностей: къ нему должна стремиться наша воля, какъ къ своему высшему благу, имъ должно опредѣляться наше мышленіе, какъ абсолютною истиною, и оно же должно угадываться нашими чувствами и воображеніемъ, какъ красота⁵⁾.

Въ виду такого идеала человѣческой жизни, ясно, что осуществленіе его обусловливается совмѣстною дѣятельностію

1) Ibid.—84—85.

2) Изъ философіи исторіи. Вопр. фил. и псих. вѣд. IX, 147.

3) Ibid.—152.

4) Ibid.—147.

5) Общій смыслъ искусства. Вопр. фил. и псих. вѣд. V, 96.:

всѣхъ и не можетъ быть личною принадлежностью каждаго въ *отдѣльности взятаго*, а достигается имъ чрезъ взаимодействіе со всѣми,—иначе, оставаясь въ своей отдѣльности и ограниченности, единичное лицо тѣмъ самымъ лишаетъ себя совершенства и безконечности ¹⁾. Отсюда вполне естественно, что человѣческій эгоизмъ, отдѣляющій и обособляющій насъ, а чрезъ насъ и весь міръ, отъ истинной божественной плѣоти, есть корень всякаго зла, всѣхъ грѣховъ и всѣхъ индивидуальных и соціальныхъ преступленій ²⁾. Эгоистическое существованіе производитъ смертоносное дерево ветхой природы, корень котораго есть грѣхъ, ростъ—болѣзнь и плодъ—смерть. Это смертоносное дерево можетъ быть превращено въ бессмертное дерево новой жизни, которое коренится въ любви, подъ вліяніемъ различныхъ ступеней ея возрастаетъ и приноситъ плодъ всеобщаго воскресенія. Стало быть, любовь есть главная добродѣтель ³⁾. Дѣло любви состоитъ въ объединеніи человѣка, а черезъ него и всего сотвореннаго созданія. Въ данномъ случаѣ любви предстоитъ выполнить тройкое единеніе: 1) возстановить индивидуальнаго человѣка, соединяя его истиннымъ соединеніемъ съ его естественнымъ дополненіемъ женщиной; 2) возстановить соціальнаго человѣка, соединяя въ твердый и опредѣленный союзъ индивида съ обществомъ и 3) возстановить универсальнаго человѣка, его внутреннее и живое единство со всей природой міра, которое есть органическое тѣло человѣчества ⁴⁾.

Въ эмпирической дѣйствительности человѣка, какъ такового, нѣтъ,—онъ существуетъ въ опредѣленной односторонности и ограниченности, какъ мужская или женская индивидуальность. Но истинный человѣкъ въ полнотѣ своей идеальной личности, очевидно, не можетъ быть только мужчиной или женщиной, а долженъ быть высшимъ единствомъ обоихъ. Осуществить это единство или создать истиннаго человѣка, какъ свободное единство мужскаго и женскаго начала, сохраняющихъ свою фор-

1) Смыслъ любви—*ibid*—кн. XXI, 88.

2) Россія и вселенская церковь—331.

4) *La Russie et l'Eglise univers.* 332.

3) *Ibid.*—332.

мальную обособленность, но преодолевшихъ свою существенную рознь и распадѣніе, это и есть собственно ближайшая задача любви ¹⁾. Эту задачу выполняетъ половая любовь, получающая благословеніе отъ церкви въ таинствѣ брака, который дѣлаетъ изъ истинной половой любви первую положительную основу богочеловѣческаго объединенія ²⁾.

Но ограничивать дѣло любви одной индивидуальной жизнью нѣтъ никакой возможности, потому что она не достигаетъ своей окончательной цѣли, не доставляетъ побѣды надъ смертію не только въ физическомъ мірѣ, но и въ самомъ человѣкѣ. Дѣло въ томъ, что зло матеріальной отдѣльности, въ которой сталкивается истинная любовь въ индивидуальной жизни, есть частный случай общаго извращенія, которому подвержена жизнь всего міра. Вотъ почему дѣйствительно спасись, т. е., возродить и увѣковѣчить свою индивидуальную жизнь въ истинной любви единичный человѣкъ можетъ только сообща, вмѣстѣ съ другими. Необходима, стало быть, любовь социальная, тѣмъ болѣе, что вѣдь и человѣкъ-то есть собственно существо социальное, и высшее дѣло его жизни, окончательная цѣль его усилій лежатъ поэтому не въ его личной судьбѣ, а въ социальныхъ судьбахъ человечества ³⁾. Вотъ почему личной работой надъ собою цѣль эта не можетъ быть достигнута, а только посредствомъ „организаціи наилучшихъ социальныхъ порядковъ“, „устроенія общественныхъ формъ“. Вѣдь какъ больной, если бы обращали вниманіе, при его лѣченіи на каждую клѣточку въ отдѣльности, успѣлъ бы нѣсколько разъ умереть прежде, чѣмъ такое лѣченіе сколько нибудь подвинулось бы впередъ, такъ точно и человечество успѣло бы нѣсколько разъ погибнуть прежде, чѣмъ каждый человѣкъ достигъ бы нравственнаго совершенства ⁴⁾. Дѣло въ томъ, что человечество не есть простая сумма разныхъ самостоятельныхъ единицъ, не есть „куча психической пыли, а живое одушевленное тѣло“, которое образуется изъ людей, но не людьми. Основныя

¹⁾ Смыслъ любви. *Вопр. фил. и псих. в. XVI*, 118—119.

²⁾ *La Russie et l'Eglise universelle*. 333.

³⁾ О поддѣлкахъ, *кн. 8*, 154—155.

⁴⁾ *Реляг. основы жизни*, 129—130.

связи его не зависятъ отъ личнаго произвола; напротивъ личная жизнь обусловлена этими связями. Отсюда дѣйствительное развитіе человѣческой нравственности для лица возможно только въ общественной средѣ ¹⁾, благодаря именно развитію культуры и цивилизаціи ²⁾, носителемъ и выразителемъ которыхъ является государство. „Безъ государства не было бы культуры, безъ культуры не было бы общественной нравственности, а безъ общественной нравственности высокая добродѣтель личная, если бы и явилась какимъ-то чудомъ, то не могла бы осуществиться ³⁾).

Если же никакой человѣкъ въ одиночку не можетъ осуществить ни въ себѣ, ни въ другомъ комъ либо ту безконечную полноту совершенства, стремленіе къ которой уподобляетъ его Богу ⁴⁾, то утверждать, что единственною практическою задачею христіанство ставитъ нравственное совершенство отдельнаго лица, а къ общественному прогрессу равнодушно, не значитъ ли говорить „бездѣльные рѣчи“? ⁵⁾ Безформенная толпа праведниковъ—вотъ жалкій идеалъ личнаго самоусовершенствованія или „моральнаго аморфизма“, который выдаетъ себя за истинное христіанство. Но къ счастью, послѣднее не имѣетъ ничего общаго съ нимъ ⁶⁾. Послѣ единичной личности Христа религіозная жизнь направляется уже не къ индивидуальной, а къ общественнымъ задачамъ ⁷⁾. Все это, по мнѣнію Соловьева, необходимо приводитъ всякаго сознательнаго и искренняго христіанина къ обязанности созидать въ жизни христіанскую культуру ⁸⁾ и проводить къ ней христіанскую политику ⁹⁾, словомъ, приводитъ къ осуществленію истиннаго христіанства, которое не есть ни „домашнее“ христіанство, ни „храмовое“, а христіанство общественное и универсальное, не отрицающее, а перерождающее человѣческую и природную жизнь. Здѣсь и только здѣсь находитъ себѣ завершеніе соци-

1) Оправданіе добра—255.

2) Національный вопросъ, вып. II, 286.

3) Изъ философіи исторіи, кн. 9, 148.

7) Философія библейской исторіи, 379.

8) Чтен. о Богочелов. Пр. Об. 81, III. 29.

4) Оправданіе добра—217.

5) Изъ фил. исг.—139.

6) Оправд. добра—XXIV.

9) О поддѣлкахъ—кн. 8, 161.

альная любовь, являющаяся, по мнѣнію нашего философа, прямымъ и настоящимъ осуществленіемъ евангельской любви ко всѣмъ людямъ ¹⁾. Далѣе, чтобы достигнуть своей окончательной цѣли, социальная любовь должна перейти въ универсальную, которая одна только можетъ уничтожить физическій законъ смерти, возвести человѣка до Бога, а черезъ Него и соединить его внутреннимъ единствомъ со всѣмъ твореніемъ. Слѣдствіемъ этой божественной любви является низведение божественной благодати въ земную природу, торжество не только надъ моральнымъ зломъ, но и надъ его физическими слѣдствіями: болѣзью и смертью, осуществленіе царства Божія или—что то же—всеобщее воскресеніе, возстановленіе всяческихъ—*ἀποκατάστασις τῶν πάντων* ²⁾.

Въ объединеніи всего міра въ одно живое тѣло, въ совершенный организмъ богочеловѣчества находитъ свое окончательное разрѣшеніе какъ та историческая задача, которая была задана человѣчеству Христомъ, такъ равно и смыслъ міроваго процесса. А чтобы обезпечить этой конечной цѣли реальное осуществленіе, Христось, удаляясь за предѣльную сферу невидимаго бытія, основалъ на землѣ церковь въ смыслѣ церковной монархіи и въ лицѣ Симона Петра Самъ положилъ начало церковной династии, которая должна перейти затѣмъ къ его преемникамъ—папамъ ³⁾. Это социальное учрежденіе должно сосредоточиваться въ тройной власти: первосвященника, царя и пророка. Первосвященникъ есть вѣстникъ святой воли Божіей и хранитель чистаго религіознаго закона, но для исполненія этой воли во внѣшней политикѣ и для санкціи этого закона въ мірской жизни требуется кровавый мечъ военачальника и уголовнаго суди. Этотъ мечъ осквернилъ бы руки первосвященника и потому отдается другой, независимой отъ него власти—царской. Для того же, что бы осуществленіе воли Божіей не останавливалось, а успѣшно шло впередъ, нужны люди прогресса, двигатели исторіи, словомъ, нужно новое

¹⁾ Націон. вопр., выш. II, 283.

²⁾ La Russie... 335—336; Оправд. добра, 242.

³⁾ La Russie...—98. 112. 120. 128. 140—141. 156—158.

служеніе—пророческое ¹⁾. Въ виду того, что первосвященникомъ христіанской церкви былъ и есть римскій папа, то онъ, слѣдовательно, есть законодатель и непогрѣшимый учитель всѣхъ христіанъ (*etiam sine consensu Ecclesiae* ²⁾). Дѣло церковной монархіи тормозится въ настоящее время главнымъ образомъ оттого, что у папы нѣтъ подходящаго средства для заправленія дѣлами исторіи. Взять на себя эту роль долженъ русскій народъ въ лицѣ своего царя, тѣмъ болѣе, что это служеніе Вселенской церкви требуется отъ него какъ его національной идеей, которая только и состоитъ въ этомъ служеніи, такъ равно и христіанской религіей, исповѣдникомъ которой онъ является ³⁾.

Вотъ въ общихъ чертахъ міровоззрѣніе Вл. Соловьева, которое онъ считаетъ подлиннымъ выраженіемъ евангельскаго, апостольскаго и святоотеческаго христіанства, равно какъ и тѣхъ идеаловъ, которыми живетъ св. Русь.

Ив. Сперанскій.

¹⁾ Филос. библ. ист. 267. 306—307.

²⁾ *La Russie...* 95—96; ср. Націон. вопр. вып. I, 93,

³⁾ *Ib.*—introd. LIX; ср. Нац. вопр.—*ib.*, гл. II и III.

КЪ ВОПРОСУ О СВОБОДѢ ВОЛИ.

(Окончаніе *).

В. Для рѣшенія вопроса о томъ, не противорѣчитъ ли понятіе о свободѣ воли идеѣ причинной зависимости, необходимо опредѣлить, что такое представляетъ изъ себя причинная зависимость по существу. Съ внутренней стороны причинная зависимость есть *происхожденіе изъ сущности*; дѣйствіе есть явленіе, извѣстнымъ образомъ происходящее изъ сущности другого явленія, называемаго причиной. Отсюда выходитъ, что всякое дѣйствіе есть только иной видъ, иное явленіе сущности, заключенной въ причинѣ. Но такъ какъ, съ одной стороны, сущность безъ явленія быть не можетъ, т. е., такъ какъ, съ одной стороны, сущность и явленіе неразрывны и такъ какъ, съ другой стороны, какъ постоянно показываетъ опытъ, происхожденіе можетъ совершаться только во времени, то причинная зависимость есть не что иное, какъ временная послѣдовательность или смѣна одного явленія другимъ. Такъ какъ, наконецъ, происходящее во времени не можетъ существовать раньше производящаго его, то изъ двухъ, временно связанныхъ явленій, причиною называется первое. Отсюда окончательное опредѣленіе причины и дѣйствія будетъ таково: причиною даннаго явленія называется всякое явленіе, предшествующее ему по времени, а дѣйствіемъ даннаго явленія называется всякое явленіе, по времени за нимъ слѣдующее.

Всѣ главныя возраженія противъ этихъ формулъ основаны только на недоразумѣніяхъ. Мы рѣшимъ два типичныхъ возраженія.

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

1) Нѣкоторые утверждаютъ, что есть дѣйствія, совершающіяся ни послѣ, ни прежде своей причины, но одновременно съ нею. По нашему мнѣнію во всѣхъ подобныхъ случаяхъ смѣшиваютъ причины сложныя съ причинами простыми. Строго говоря, въ природѣ нѣтъ простыхъ явленій, а потому и нѣтъ простыхъ причинъ: всякая причина какъ и всякое явленіе вообще всегда есть совокупность безчисленнаго множества явленій менѣе сложныхъ, чѣмъ они, причемъ самая сложность зависитъ какъ отъ разнородности элементовъ, такъ и отъ количества; въ какомъ берется каждый изъ нихъ. На первый взглядъ простое явленіе—воспламенение гремучаго газа состоитъ однакоже изъ безчисленнаго множества воспламененій каждой пары атомовъ смѣси кислорода и водорода; моментальное воспламенение всего количества смѣси есть, собственно говоря, иллюзія; на самомъ же дѣлѣ это воспламенение имѣетъ извѣстную долю временной продолжительности. Промежутокъ времени отъ воспламененія первыхъ атомовъ смѣси и непосредственно слѣдующаго за нимъ образованія первыхъ частицъ воды до воспламененія послѣднихъ атомовъ смѣси и непосредственно слѣдующаго за нимъ образованія послѣднихъ же частицъ воды—настолько малъ и ничтоженъ, что наши чувства совершенно не въ состояніи различить въ немъ начальный моментъ отъ конечнаго, вслѣдствіе чего возникновеніе дѣйствія для нихъ и представляется одновременнымъ съ появленіемъ причины. Говоря еще яснѣе, кажущаяся одновременность дѣйствія и причины въ случаяхъ ихъ сложности происходитъ отъ того, что дѣйствіе начинаетъ возникать *тотчасъ послѣ* появленія, но не *всей* сложной причины, а только ея безконечно малой части. Если проведемъ одну горизонтальную линію и потомъ параллельно ей, но немного ниже ея другую линію равной величины притомъ такъ, чтобы начало, а потому и конецъ второй находились на одну точку правѣе отъ начала и конца первой, то получимъ графическое изображеніе отношеній между сложною причиной и ея дѣйствіемъ. Начало возникновенія сложной причины на безконечно малый моментъ времени выдѣляется сравнительно съ началомъ дѣйствія въ *предыдущее* подобно тому, какъ начало верхней линіи на одну точку вы-

дается по сравненію съ началомъ нижней линіи—валѣво; конецъ дѣйствія на бесконечно малый моментъ времени выдѣляется сравнительно съ концомъ сложной причины въ *послѣдующее*, подобно тому какъ конецъ нижней линіи на одну точку выдается по сравненію съ концомъ верхней—направо; наконецъ продолженіе появленія сложной причины послѣ начального его момента вплоть до конца включительно и продолженіе возникновенія дѣйствія отъ самаго его начала вплоть до конечнаго его момента исключительно—представляютъ совпадающія по времени части подобно члѣмъ частямъ линій, которыя получаютъ, когда мы отсѣчемъ выдающіеся ихъ концы. Такимъ образомъ, мы видимъ, что формула: „post hoc, ergo propter hoc“ примѣнима и въ случаяхъ сложныхъ причинъ, если только мы разобьемъ ихъ на простыя. Сдѣлать-же это возможно всегда.

2) Если приведенное возраженіе осповывается на смѣшеніи причинъ сложныхъ съ простыми, то знаменитое возраженіе относительно дня и ночи основывается на смѣшеніи причинъ ближайшихъ съ отдаленными и кромѣ того на случайной подтасовкѣ понятій. Никто конечно никогда и не сомнѣвался въ томъ, что хотя ночь и слѣдуетъ за днемъ, а день за ночью, однако все—же ни день не есть причина ночи, ни ночь не есть причина дня; но вѣдь едва-ли кто сомнѣвался и въ томъ, что, строго говоря, ни день, ни ночь не суть и явленія; если день и ночь суть явленія, то почему-же къ нимъ неприменимы выраженія, вполне приложимыя ко всякому другому явленію? Сказать относительно дня, ночи или вечера, что они „происходятъ“ такъ-же странно, какъ странно сказать о пространствѣ, что оно „совершается“. И день, и ночь, и вечеръ, и сумерки представляютъ изъ себя *время*, въ которое совершаются извѣстныя явленія, но никогда не самыя эти явленія. Какъ скоро мы станемъ изслѣдовать самыя явленія, происходящія днемъ и ночью, то сейчасъ-же убѣдимся въ томъ, что они находятся въ причинной зависимости: впрочемъ, въ извѣстномъ смыслѣ можно конечно и время разсматривать какъ явленіе, но тогда придется уже говорить не о „времени“, а о „теченіи времени“. Въ частности день можно считать за

явленіе въ смыслѣ теченія времени, въ продолженіе котораго известная часть поверхности земного шара освѣщается солнцемъ; но тогда конечно постепенное истеченіе дневнаго времени есть отдаленная причина наступленія ночи и ближайшая причина приближенія этого наступленія; ближайшею причиною самого наступленія ночи будетъ понятно полное истеченіе времени, въ продолженіе котораго солнце можетъ освѣщать данную часть земной поверхности, а слѣдовательно прекращеніе и самаго освѣщенія. Да вообще, едва-ли возможно сомнѣваться въ томъ, что прекращеніе дня есть причина наступленія ночи, а прекращеніе ночи есть причина наступленія дня. Такимъ образомъ, мы видимъ, что и этотъ примѣръ нисколько не опровергаетъ нашей формулы; надо только всегда сводить дѣло къ ближайшимъ причинамъ и, какъ можно осторожнѣе, обращаться со словомъ „явленіе“.

Рѣшивъ эти два возраженія, мы ясно видимъ, что, собственно говоря, дѣйствительно всякое предыдущее по времени явленіе въ мірѣ есть причина всякаго послѣдующаго. Если изъ четырехъ возможныхъ типовъ причинъ по правиламъ теоріи соединеній составить всѣ комбинаціи по два, то ихъ получится шесть, именно: 1) причина ближайшая простая, 2) причина ближайшая сложная, 3) причина отдаленная простая, 4) причина отдаленная сложная, 5) причина ближайшая отдаленная и 6) причина простая сложная. Откинувъ два послѣднихъ соединенія какъ негодныя, мы можемъ съ увѣренностью высказать слѣдующее положеніе: всякое предыдущее явленіе по отношенію ко всякому случившемуся послѣ него есть непременно или ближайшая сложная его причина или одна изъ ближайшихъ простыхъ или отдаленная сложная или, наконецъ, одна изъ отдаленныхъ простыхъ.

Теперь обратимъ вниманіе на то, чѣмъ наше понятіе о причинной зависимости, составленное по формулѣ: „post hoc, ergo propter hoc“, отличается отъ современнаго *научнаго* понятія о томъ же предметѣ. Это послѣднее, не отрицая временной послѣдовательности какъ одного изъ существенныхъ признаковъ причинной зависимости, въ то же время привноситъ сюда еще признакъ безусловности или необходимости: причиною и

слѣдствіемъ въ наукѣ называются обыкновенно такіа два простыхъ или сложныхъ, ближайшихъ или отдаленныхъ явленія, за первымъ изъ которыхъ *не можетъ не слѣдовать определеннаго второго*. Тенденціозность такого рода прибавки очевидна; эта повидимому небольшая прибавка имѣетъ однако весьма важное *значеніе*, потому что по данной совокупности явленій настоящаго даетъ возможность заранѣе предугадать и объяснить всѣ явленія будущаго; но дѣло въ томъ, что къ такого рода прибавкѣ не даетъ никакихъ основаній прежде всего нашъ собственный разумъ, который такъ устроенъ, что не смотря на многочисленность показаній опыта никогда не согласится съ тѣмъ, что, если что нибудь извѣстнымъ образомъ случалось даже и всегда, то обязательно такимъ-же именно образомъ будетъ происходить и потомъ; именно въ силу подобнаго категорическаго отказа разсудка, подкрѣпленнаго и опытомъ, наука давно уже и навсегда должна была отказаться отъ мысли точно и определенно угадать по совокупности явленій настоящаго все то, что происходило въ прошедшемъ. Опытъ давно уже показалъ, что если почти всегда удавалось спускаться отъ причинъ, дѣйствующихъ въ настоящемъ, къ дѣйствіямъ, принадлежащимъ къ будущему, то наоборотъ очень и очень рѣдко удавалось восходить отъ дѣйствій, данныхъ въ настоящемъ, къ причинамъ, дѣйствовавшимъ въ прошедшемъ. Теперь уже никто конечно не сомнѣвается въ томъ, что по данному дѣйствию, нельзя точно опредѣлить его причины, что одно и то же дѣйствіе можетъ происходить отъ совершенно различныхъ причинъ и еще не такъ давно, отчасти благодаря этому именно принципу, англійскимъ ученымъ Вильямомъ Ралуаемъ совершенно было важное открытіе: присутствіе въ атмосферѣ новаго газа—аргона обнаружено было имъ, благодаря сравненію по вѣсу двухъ равныхъ по объему количествъ азота, полученныхъ подъ дѣйствіемъ двухъ совершенно различныхъ причинъ: во первыхъ—исключеніемъ изъ атмосфернаго воздуха всѣхъ постороннихъ газовъ кромѣ самого азота, во вторыхъ выдѣленіемъ азота изъ нѣкоторыхъ химическихъ соединеній. Точно также, ни разумъ никогда не согласится признать, ни опытъ никогда не

въ состояніи доказать, что, если извѣстное предудыщее явленіе до сихъ поръ сопровождалось опредѣленнымъ послѣдующимъ, то оно уже *не можетъ* имъ не сопровождаться. Разсудокъ не можетъ этого признать потому, что, какъ мы сказали, вообще никогда не въ состояніи признать за индуктивнымъ заключеніемъ категорической достовѣрности дедуктивнаго силлогизма, пока не исключена возможность отрицательной инстанціи. Опытъ-же, съ своей стороны, показываетъ намъ, что отрицательная инстанція является въ данномъ случаѣ вполне возможною. На опытѣ мы убѣждаемся не только въ томъ, что одно и то же явленіе можетъ быть дѣйствіемъ многихъ совершенно различныхъ причинъ, но и въ томъ, что то, что сегодня было причиною извѣстнаго явленія, завтра можетъ сдѣлаться его же собственнымъ дѣйствіемъ: полное истечение времени, въ продолженіе котораго солнце можетъ еще освѣщать данную земную поверхность, есть причина наступленія и постепеннаго истечения времени, въ продолженіе котораго оно освѣщаться не можетъ; но наступленіе и истечение этого времени, въ свою очередь, есть причина наступленія и истечения времени перваго (т. е., дня), говоря короче: явленіе, производящее день, есть причина явленія, производящаго ночь, а явленіе, производящее ночь, есть, въ свою очередь, причина явленія, производящаго день.

Если въ опытѣ разныя причины могутъ производить одно и то же дѣйствіе и, если въ опытѣ-же причина и дѣйствіе могутъ мѣняться своими мѣстами, то никто уже не можетъ поручиться, что тотъ же самый опытъ не дастъ намъ такой комбинаціи, когда и то и другое будетъ соединено вмѣстѣ, т. е., когда одно и то же дѣйствіе, происходящее изъ двухъ различныхъ причинъ, помѣняется съ ними мѣстами; тогда у насъ и получится одна причина съ двумя различными дѣйствіями. Но это предположеніе становится вполне доказаннымъ фактомъ, какъ скоро у насъ имѣются прямыя примѣры причинъ такого рода. Не говоря про алгебраическія вполне опредѣленнаго характера задачи, имѣющія иногда гораздо болѣе одного опредѣленнаго рѣшенія¹⁾, мы теперь уже можемъ

¹⁾ Дана задача: явѣто купилъ чаю, причемъ за каждый фунтъ платилъ число рублей, выражающимъ разность между 7-ю и числомъ купленныхъ фунтовъ;

сослаться на разсмотрѣнные нами случаи свободы въ смыслѣ неопредѣлимости человѣческихъ дѣйствій. Случаи эти ясно показываютъ намъ, что въ природѣ, кромѣ причинъ, за которыми обязательно слѣдуетъ одно определенное дѣйствіе, существуютъ и такія, за каждой изъ которыхъ можетъ слѣдовать безчисленное множество дѣйствій.

Послѣ всѣхъ этихъ соображеній по поводу соотношенія между свободой воли въ нашемъ смыслѣ слова и причинною зависимостью мы можемъ подвести слѣдующій окончательный итогъ. Свобода воли, какъ понимаемъ ее мы, нисколько не противорѣчитъ истинному понятію о причинной связи, потому что свободныя дѣйствія *не происходятъ изъ ничего*, и поэтому не противорѣчатъ положенію, выражающему собою самое существо причинной связи, т. е., положенію „ex nihilo nihil fit“, но лишь порождаются причинами особаго рода и, подобно другимъ дѣйствіямъ, въ происхожденіи отъ своихъ причинъ также подчиняются въ извѣстномъ порядкѣ временной послѣдовательности, т. е., не противорѣчатъ и формулѣ: „post hoc, ergo propter hoc“.

Но, не заключая въ себѣ ничего противорѣчиваго по отношенію къ существеннымъ признакамъ причинной зависимости,

если всего уплачено было 10 рублей, то сколько фунтовъ чаю было куплено? Составивъ уравненіе $X(7-X)=10$, которое въ приведенномъ видѣ обращается въ уравненіе $X^2-7X+10=0$ и рѣшивъ его по извѣстной формулѣ получаемъ $X_1=5$, $X_2=2$. Такъ какъ изъ двухъ реальныхъ явленій: купили и уплаты причиною является первое, то данная задача какъ и большинство задачъ съ двумя различными по абсолютной величинѣ рѣшеніями обозначаетъ только, что двѣ различныя причины могутъ производить одно и то же дѣйствіе: 10 рублей можно заплатить или вслѣдствіе того, что куплено 5 фунтовъ чаю по 2 рубля за фунтъ или вслѣдствіе того, что куплено 2 фунта чаю по 5 рублей за фунтъ. Ту-же задачу, но въ нѣсколько иномъ перифразѣ можно передать слѣдующимъ образомъ: двумъ субъектамъ, допустимъ, насколько это возможно въ опытѣ, одинаковымъ по своимъ состояніямъ въ данный моментъ, предложено наудачу подобрать такое число, которое, будучи умножено на разность между 7 ю и самимъ собою, даю-бы въ результатѣ 10. Такъ какъ чиселъ, удовлетворяющихъ данному условію два, то могло-бы случиться такъ, что одинъ субъектъ отвѣтилъ, что такое число есть 2, а другой—что 5; здѣсь мы бы имѣли случай реальной причины съ двумя различными дѣйствіями. Сюда же и даже въ особенности слѣдуетъ отнести задачи на уравненіи, дающія два корня одинаковыхъ по абсолютной величинѣ, но различныхъ по направленію; общій типъ такихъ уравненій—двучленныя и нѣкоторые изъ интегральныхъ.

наше понятіе о свободѣ только ограничиваетъ въ ней (т. е. въ причинной зависимости) признакъ опредѣлимости дѣйствій по даннымъ причинамъ и тѣмъ самымъ распространяетъ на нее новый признакъ—*признакъ опредѣлимости причинъ по даннымъ дѣйствіямъ*. Свободныя дѣйствія представляютъ изъ себя одинъ изъ частныхъ видовъ причинной зависимости, понимаемой въ смыслѣ временной послѣдовательности между причиной и дѣйствіемъ вообще. Видовою разностью *безусловной* причинной зависимости служить опредѣлимость по любой данной причинѣ соответствующаго дѣйствія и неопредѣлимость по любому данному дѣйствію соответствующей причины; за причинами этого рода никогда не можетъ не слѣдовать извѣстнаго вполне и точно опредѣленнаго дѣйствія; за то дѣйствія этого же рода могутъ предваряться одною изъ безконечнаго числа причинъ; такая причинная зависимость царитъ почти повсюду въ мірѣ физическомъ и въ области бессознательныхъ и механическихъ человѣческихъ дѣйствій. Видовою разностью *свободной* причинной зависимости служить опредѣлимость наоборотъ, по любому данному дѣйствію соответствующей причины и неопредѣлимость по любой данной причинѣ соответствующаго дѣйствія; дѣйствіямъ этого рода никогда не можетъ не предшествовать вполне и точно опредѣленной причины; зато причины этого же рода могутъ сопровождаться однимъ изъ безконечнаго числа дѣйствій; такая причинная зависимость царитъ въ мірѣ сознательныхъ психическихъ рѣшеній и, пожалуй, въ мірѣ физическомъ для того, кто не отвергаетъ въ немъ существованія случайныхъ или контингентныхъ явленій ¹⁾. Въ мірѣ сознательныхъ психическихъ рѣшеній, какъ скоро дано извѣстное дѣйствіе, можно всегда точно и опредѣленно указать его причину; эта причина для всѣхъ свободныхъ поступковъ и рѣшеній одна и та же, именно, желаніе доказать или обнаружить свою свободу. Такимъ образомъ, если въ причинной зависимости физическаго міра опредѣлимость исходитъ отъ причины и направляется на дѣйствіе, то въ мірѣ свободныхъ рѣшеній совершенно наобо-

¹⁾ Вотъ почему причинную зависимость второго рода справедливѣе было бы назвать не *свободною*, а *контингентною*.

ротъ: опредѣлимость исходитъ отъ дѣйствія и направляется на причину; если тамъ точно опредѣлимо дѣйствіе изъ причины, то здѣсь точно опредѣлима причина изъ дѣйствія.

С) Изъ нашего понятія о свободѣ какъ неопредѣлимости съ необходимостью вытекаетъ то положеніе; что, если бы всѣ, предшествующія извѣстному свободному поступку, обстоятельства, кончая желаніемъ обнаружить или доказать свою свободу включительно, въ какое нибудь время жизни человѣка снова въ точности повторились-бы, то онъ могъ-бы совершить вслѣдъ за ними совсѣмъ не тотъ поступокъ, который совершилъ въ первый разъ, хотя могъ-бы, конечно совершить и поступокъ первоначальный.

Выраженіе „могъ-бы“ наводитъ на мысль, что свобода, понимаемая въ нашемъ смыслѣ слова, есть, собственно говоря, только потенція; но ни откуда пока не видно, какая именно сила обращаетъ эту потенцію въ такъ называемую кинетическую энергію, есть-ли такая сила и какъ она велика. Иначе говоря, возникаетъ вопросъ, есть-ли и какой именно психической коррелятъ свободы?

Къ нѣкоторому отвѣту на этотъ вопросъ можно подойти путемъ аналогій. Свободу какъ потенцію весьма удачно сравниваютъ съ состояніемъ такъ называемаго неустойчиваго равновѣсія. Вообразимъ себѣ желѣзный пруть, однимъ концомъ свободно вращающійся на горизонтально укрѣпленномъ шарнирѣ, а на другомъ концѣ расширяющійся въ небольшую желѣзную гиру. Если предоставить этотъ несложный аппаратъ самому себѣ, то гиря подъ вліяніемъ силы тяжести опустится внизъ, а пруть станетъ въ вертикальное положеніе; наступитъ такъ называемое устойчивое равновѣсіе, въ которое тѣла, какъ скоро они будутъ изъ него выведены, возвращаются сами; чтобы вывести ихъ изъ этого равновѣсія, всегда требуется болѣе или менѣе порядочное усиліе, измѣняющееся сообразно съ такимъ или инымъ вѣсомъ тѣла. Если теперь мысленно продолжить линію, проходящую черезъ пруть, *вверхъ* и потомъ перевернуть и постараться установить пруть по направленію этой продолженной линіи, то послѣ нѣсколькихъ неудачныхъ попытокъ мы всетаки можемъ достигнуть того, что гиря не бу-

детъ падать внизъ. Тогда и получится то самое неустойчивое равновѣсіе, которое нѣсколько аналогично съ психическимъ состояніемъ намѣревающагося совершить свободный поступокъ человѣка. Неустойчивому равновѣсію—въ сознаниі такого человѣка соответствуетъ возникшее въ немъ намѣреніе обнаружить свою свободу. Разберемся во всѣхъ деталяхъ этой аналогіи.

Сильнѣйшему мотиву, т. е., желанію обнаружить свободу соответствуетъ въ нашемъ аппаратѣ вѣсъ гири, который, если бы не сопротивленіе точки опоры, обязательно склонилъ-бы гирию внизъ; совершеніе свободнаго поступка есть, такимъ образомъ склоненіе гири внизъ; но какъ въ первомъ случаѣ обнаружить свободу можно въ одинаковой степени нѣсколькими различными поступками, такъ и во второмъ случаѣ—склоненіе гири внизъ можно совершить двоякимъ путемъ: стороною правою и стороною лѣвою. Далѣе, въ первомъ случаѣ является вопросъ: какой-же именно поступокъ изъ всѣхъ въ одинаковой степени возможныхъ избретъ человѣкъ для совершенія? Этому вопросу—во второмъ случаѣ—соответствуетъ вопросъ: какою-же именно стороною изъ двухъ предполагаемыхъ совершится паденіе гири? Въ послѣднемъ случаѣ отвѣтъ очевидно будетъ таковъ: все дѣло зависитъ отъ того, какое *направленіе* дадутъ гирѣ: достаточно отклонить и пруть и гирию на уголъ величиною хотя-бы даже въ одну стомилліонную секунды направо, и она перевѣсится, и упадетъ внизъ именно правой стороною; наоборотъ: достаточно отклонить пруть на такой-же незначительный уголъ налево, и гиря совершитъ паденіе внизъ именно лѣвой стороною. Считаемо нужнымъ обратить здѣсь вниманіе на то, что причиною паденія и въ томъ и въ другомъ случаѣ служитъ собственно вѣсъ самой гири или сила тяжести, но причиною того, что въ каждомъ случаѣ паденіе совершается одной опредѣленной стороною правой или лѣвой является только данное гирѣ направленіе. Сила дѣйствующая на гирию въ моментъ ея паденія правою стороною, нисколько не больше и не меньше силы, дѣйствующей на нее, въ моментъ ея паденія лѣвой стороною.

То же самое и при свободѣ: желаніе обнаружить свободу какъ сильнѣйшій мотивъ само по себѣ имѣетъ достаточно силы

для того, чтобы совершить всякій опредѣленный поступокъ, когда этому мотиву дано надлежащее направление. Отсюда мы ясно видимъ, что все дѣло сводится къ тому, чтобы изслѣдовать, чѣмъ именно въ случаѣ свободы опредѣляется *направленіе* самаго желанія обнаружить свободу? Дать на этотъ вопросъ вполне ясный и категорическій отвѣтъ значило бы проникнуть въ сущность вещей; вовсе не претендуя на это, мы постараемся однакожь сдѣлать все, что въ подобномъ случаѣ сдѣлать пока возможно.

Если мы снова обратимся къ нашей аналогіи, то вышеставленному вопросу относительно свободы здѣсь будетъ соответствовать вопросъ: чѣмъ опредѣляется направленіе гири при ея паденіи внизъ? Первое, что повидимому можно отвѣтить на этотъ вопросъ, это то, что для сообщенія паденію гири извѣстнаго направленія нуженъ толчекъ, а слѣдовательно вообще *сила*; безъ этого повидимому обойтись никакъ невозможно; разъ гиря приведена въ состояніе равновѣсія, то, хотя-бы это равновѣсіе и было неустойчивымъ, она вслѣдствіе сопротивленія точки опоры будетъ вѣчно сохранять его, если какая нибудь посторонняя сила не дастъ ей такого или иного направленія въ сторону. Но съ другой стороны вычисленія показываютъ, что предѣломъ этой силы долженъ быть нуль. Въ опытѣ конечно постоянно бывають особаго рода условія, въ силу которыхъ она представляетъ изъ себя нѣкоторую, хотя и малую, но вполне опредѣленную конечную величину; но если мысленно упростить условія опыта и предположить, что пруть представляетъ изъ себя геометрическую линію, а вмѣсто гири взята геометрическая точка, сосредоточивающая въ себѣ ея вѣсъ или, что то же, предположить, что дѣйствіе съ желѣзнымъ прутьомъ и гирею происходитъ въ абсолютно безвоздушномъ пространствѣ, а треніе при вращеніи уничтожено, то очевидно, что какую бы малую величину мы не приняли для дающей направленіе силы, но если эта величина не нуль, ея всегда окажется *больше чѣмъ требуется*, хотя, съ другой стороны, она, какъ будто, не можетъ быть и нулемъ. Но какъ скоро было-бы доказано, что для сообщенія направленія при неустойчивомъ равновѣсіи требуется, во-первыхъ, сила и во-

вторыхъ, именно сила съ предѣломъ нуль, то ничто не мѣшало бы намъ примѣнить тѣ же правила и къ случаямъ свободы, которая есть, собственно говоря, такое-же неустойчивое равновѣсіе только психическаго характера и при которомъ, слѣдовательно, по несравненной утонченности психической энергіи совсѣмъ достижимы всякаго рода упрощенныя условія, составляющія только предметъ желаній при опытѣ физическомъ. Отсюда, психическимъ коррелятомъ свободы мы должны бы кажется признать особую, присущую нашей волѣ, самоопредѣляющую силу, приспособленную не на то, чтобы независимо отъ мотивовъ только изъ себя самой производить дѣйствія, но лишь на то, чтобы тамъ, гдѣ мотивъ въ одинаковой степени въ состояніи произвести нѣсколько дѣйствій, давала бы направленіе силѣ этого мотива для совершенія изъ нихъ одного опредѣленнаго. Какъ таковая эта самоопредѣляющая сила должна бы, кажется, превышать нуль на величину, которая меньше всякой данной величины и потому всетаки не есть нуль. Вотъ почему, строго говоря, если психическимъ коррелятомъ свободы и можетъ быть названо усиліе, то во всякомъ случаѣ это усиліе по своей минимальной интенсивности едва-ли когда нибудь можетъ быть нами замѣчено.

Но съ другой стороны *есть* *все основанія утверждать*, что и такого психическаго коррелята свободы совсѣмъ не существуетъ. Въ самомъ дѣлѣ, чему равна упомянутая самоопредѣляющая сила? „Можно доказать, говоритъ Курно, что не существуетъ никакого положительнаго предѣла малости для матеріальной энергіи, способной нарушить это состояніе равновѣсія. Какую-бы матеріальную энергію ни употребили, ее можно будетъ уменьшить еще и получить тотъ же результатъ. Это показываетъ, что энергія, заключающаяся въ системѣ тѣла, вполне достаточна для полученія движенія, потому что, еслибы она была недостаточна, то въ силу того, что эта энергія есть нѣчто опредѣленное, то именно, чего ей недостаетъ, равнымъ образомъ было-бы вполне опредѣленнымъ и конечнымъ количествомъ. И тогда-бы для того, чтобы нарушить состояніе равновѣсія слѣдовало-бы доставить лишь это конечное количество энергіи, которое нельзя было-бы умень-

шать сколько угодно. Правда, матеріальный агентъ не можетъ произвести перемѣщенія, не затративъ на это хотя и малой энергіи; но можно спросить, происходитъ-ли эта необходимость отъ самой природы этой операціи или отъ *способа*, отъ спеціального процесса матеріальныхъ дѣйствій. Нельзя-ли съ помощью другого процесса просто утилизировать энергію, заключающуюся въ системѣ и, какъ мы видѣли, достаточную для произведенія движенія? Этотъ вопросъ гораздо труднѣе для рѣшенія.

Я никогда, продолжаетъ Курно, не получу длины цѣлаго метра, послѣдовательно прибавляя концомъ къ концу длины: 9 дециметровъ, 9 сантиметровъ, 9 миллиметровъ и т. д. Разница между метромъ и полученною посредствомъ этого процесса длиною могла-бы быть сколько угодно малою, но она всегда будетъ существовать. Даетъ-ли это однако право утверждать, что длина метра неосуществима никакимъ другимъ процессомъ? Очевидно нѣтъ.

Точно также, съ помощью ряда вписанныхъ многоугольниковъ, я могу очерчивать поверхности, отличающіяся отъ круга на сколько угодно малое количество; но никогда путемъ этого процесса я не получу круга, между тѣмъ какъ, вращая циркуль около одной изъ его ножекъ, я очерчу эту поверхность весьма просто. Итакъ, продолжаетъ Курно, не доказано, что душа, имѣющая совсѣмъ отличный отъ матеріи образъ дѣйствія, не могла-бы произвести совершеннѣйшимъ способомъ, т. е., безъ энергіи,—феномена, который ея и не требуетъ, между тѣмъ какъ матерія можетъ его произвести лишь способомъ несовершеннымъ, т. е., давая всегда энергіи больше, чѣмъ сколько ея требуетъ феноменъ... Идея Курно, замѣчаетъ при этомъ Ханъ,—ясна и его нельзя упрекнуть въ смѣшеніи количества безконечно-малаго съ количествомъ нулевымъ. Количество безконечно-малое, требуемое при *известномъ* способѣ дѣйствія, послужило ему переходнымъ путемъ къ обнаруженію того, что достаточно было бы количества въ строгомъ смыслѣ нулевого при *другомъ* способѣ дѣйствія ¹⁾).

¹⁾ Revue des questions scientifiques. Deuxième serie; tome XV,—20 avril, 1899. S. Hahn S. I. „L'ame, la matiere et l'énergie; p. p. 364—365.

Если-же, такимъ образомъ, усилие, обнаруживаемое волею при свободныхъ поступкахъ, должно быть равно нулю, то это и значить, что никакого усиляя здѣсь нѣтъ; а разъ нѣтъ никакого свободного усиляя, то единственнымъ психическимъ коррелятомъ свободы можетъ быть только признано всѣмъ извѣстное состояніе психическаго равновѣсія при взаимной борьбѣ мотивовъ. Нѣтъ сомнѣнія, что такого рода результатъ легко можетъ показаться неожиданнымъ, если не страннымъ и что онъ во всякомъ случаѣ требуетъ дальнѣйшихъ разъясненій; тѣмъ не менѣе ни удивляться тутъ нечему, ни дальнѣйшихъ разъясненій давать здѣсь не приходится. И то, и другое понятно: съ одной стороны, какъ показываютъ упражненія въ математическихъ софизмахъ, шутки съ нулями и бесконечностями далеко не всегда благополучно сходятъ съ рукъ; съ другой стороны давно уже извѣстно, что, собственно говоря, для насъ вѣдь непонятно, почему одна и та же сущность въ два послѣдовательные момента времени должна непремѣнно принимать двѣ различныя формы. „Быть можетъ, говоритъ Ханъ, очень благоразумно допускать одинъ только фактъ психическаго вмѣшательства, не объясняя его механизма, въ особенности, когда и нашему наблюденію подпадаетъ одинъ лишь фактъ. Нѣтъ необходимости опредѣлять сущность силы притяженія для того, чтобы допустить ея существованіе, поскольку оно открывается въ ея дѣйствіяхъ ¹⁾“. Вотъ почему здѣсь для всей нашей теоретической аргументаціи свободы воли какъ неопредѣлимости выбора мы должны поставить точку.

Что касается до факторовъ, взятыхъ прямо изъ области психофизической конструкціи человѣка и доказывающихъ существованіе свободы какъ неопредѣлимости выбора; то въ этомъ направленіи сдѣлано пока еще очень мало. Карбонелль и Бретонъ, допускавшіе, что при воздѣйствіи души на органическія силы, находящіяся въ состояніи равновѣсія, необходимо требуется, хотя и бесконечно малое превращеніе эвергіи, единогласно пришли къ тому заключенію, что, если-бы таковая прибыль и дѣйствительно существовала, то ея никакъ нельзя бы-

¹⁾ Ibidem, p.p. 365—366.

ло-бы обнаружить по той простой причинѣ, что предѣлы ошибокъ, которыя допускаютъ наши самыя точныя измѣрительныя инструменты, гораздо больше, чѣмъ величина придаточной энергіи. За всѣмъ тѣмъ нельзя вмѣстѣ съ Ханомъ не обратить вниманія на тотъ замѣчательный фактъ, что „организмъ нашъ вообще находится въ такомъ неустойчивомъ состояніи, что достаточно приложить къ нервамъ наималѣйшее количество энергіи, чтобы произвести великіе результаты“. Для сокращенія мускула, а слѣдовательно и для поднятія руки въ трупѣ достаточно простого соприкосновенія нерва съ каплей соленой воды. Сказавъ о тѣхъ грандіозныхъ результатахъ, которые являются плодомъ творчества мысли на землѣ, Ханъ добавляетъ: „вотъ что удивительно! все „это душа производитъ почти безъ всякаго труда, если только о ней можно сказать, что она трудится въ строгомъ смыслѣ этого слова. Съ ея стороны вполне достаточно одного щелчка по носу: и тѣло—вѣрный и покорный рабъ принимаетъ на себя весь трудъ“¹⁾.

Въ заключеніе намъ остается сказать нѣсколько словъ о практической сторонѣ дѣла. Свобода какъ и всякое другое свойство человѣческой природы можетъ имѣть различныя степени совершенства и сообразно съ этимъ въ большей или меньшей степени гармонировать съ человѣческимъ достоинствомъ. На низшей степени совершенства свобода является произволомъ; произволомъ свобода становится въ тѣхъ случаяхъ, когда человѣкъ, ощущая въ себѣ свободную силу, стремится только къ тому, чтобы обнаруживать ее или показывать ее въ дѣйстви; отсюда понятно, что произволъ только тогда бываетъ болѣе или

¹⁾ Ibidem., p. 348. Физическій примѣръ, взятый нами для нагляднаго изображенія состоянія психофизическаго равновѣсія, не единственны въ своемъ родѣ. Такого же рода примѣры приводитъ Фрейдъ, Буссенэ и Сень-Венанъ. Оказывается для той же цѣли возможно вообразить различныя состоянія и расположенія тѣлесныхъ молекулъ, съ нѣкоторыми изъ которыхъ душа предполагается во взаимодействіи. Недостатокъ мѣста не позволяетъ намъ подробнѣе излагать всѣхъ этихъ теорій; для интересующихся научными работами по этой части мы можемъ указать на цитированную уже статью Хама въ „Revue des questions scientifiques и повмепованныхъ здѣсь (p. 377) авторовъ: Де-Тилли, Куайака, Дельбефа, Мюльманна и др.; см. также „Revue des questions scientifiques; deuxieme serie; tome XVII,—janvier 1900; L. S. „A propos du libre arbitre (p. p. 118—143). См. также статью С. Глаголева „Чудо и наука“.

менѣе сообразнымъ съ человѣческимъ достоинствомъ, когда вытекаетъ изъ сознательныхъ и разумныхъ мотивовъ; а такихъ мотивовъ можетъ быть всего на всего только одинъ, именно—желаніе доказать свою свободу передъ тѣми, кто въ ней сомнѣвается; во всѣхъ-же остальныхъ случаяхъ, т. е., когда произволъ вытекаетъ изъ мотивовъ бессознательныхъ и неразумныхъ, онъ нисколько не служитъ къ возвышенію человѣка надъ состояніемъ животнаго. За примѣромъ идти недалеко: такъ именно бываетъ, когда въ ресторанахъ пьяные купцы изъ-за желанія доказать свою свободу, чего, къ слову сказать, отъ нихъ рѣшительно никто не требуетъ, ломаютъ мебель и разбиваютъ въ дребезги посуду.

Настоящею истинною свободою является свобода практическая, когда человѣкъ, такъ сказать, эксплуатируетъ свою свободную силу во имя разумныхъ и нравственныхъ цѣлей. Самый процессъ этой эксплуатаціи съ того момента, когда у человѣка желаніе воспользоваться своею свободою стало сильнѣйшимъ мотивомъ, мы достаточно выяснили; нѣтъ сомнѣнія, что въ этихъ случаяхъ человѣкъ *можетъ поступить такъ и иначе*, что поэтому здѣсь онъ становится *вполнѣ ответственнымъ* за свои дѣйствія существомъ. Какъ скоро достоверно извѣстно, что въ жизни какого нибудь человѣка будетъ хотя одинъ моментъ, когда желаніе обнаружить свободу сдѣлается у него сильнѣйшимъ мотивомъ, такъ напередъ начертить и безъ того волнистую линію его жизни никакъ невозможно. Но весь вопросъ теперь заключается въ томъ, всегда-ли желаніе обнаружить свою свободу бываетъ у человѣка сильнѣйшимъ мотивомъ? Мы бы стали въ полное противорѣчіе съ многочисленными показаніями опыта, если бы открыто не признались въ томъ, что желаніе воспользоваться свободою во имя разумно-нравственныхъ цѣлей не только само по себѣ въ отдѣльности, но даже и въ общей сложности съ мотивами высшими и идеальными часто бываетъ гораздо слабѣе мотивовъ низшихъ и чувственныхъ. Болѣе того, многоразличныя чувственные страсти въ вѣкоторыхъ случаяхъ до такой степени поглощаютъ все наше сознаніе и понижаютъ уровень нашего самосознанія, что въ это время у насъ не бываетъ даже и мысли о свободѣ, не говоря уже о намѣреніи обнаружить ее. Какъ

извѣстно, человѣкъ, ослѣпленный страстью, совершенно забываетъ свою личность, ассимилируетъ ее съ предметомъ своей страсти и дѣйствуетъ какъ живой механизмъ въ самомъ абсолютномъ картезіанскомъ смыслѣ этого слова; очевидно въ этомъ случаѣ равно какъ и въ предыдущемъ поступки человѣка представляютъ изъ себя ясныя и вполнѣ доступныя для опредѣленія дѣйствія такихъ же ясныхъ и опредѣленныхъ причинъ; за каждое такое дѣйствіе человѣкъ не можетъ считаться отвѣтственнымъ, какъ не можетъ считаться виновнымъ въ томъ, что, напр., его-же собственною рукою противъ его воли и согласія убили человѣка. Но и въ томъ случаѣ, когда у человѣка сознание своей свободы или желаніе ея обнаруженія не достигло надлежащей степени интенсивности и въ томъ случаѣ, когда оно совсѣмъ заглушается и помрачается страстями, человѣкъ является всетаки отвѣтственнымъ, если не за самые поступки, то по крайней мѣрѣ, за то, что, по опыту зная о такомъ подавляющемъ вліяніи страстей на свое личное самосознаніе, никогда однакоже не заботился о томъ, чтобы путемъ навыка и постепеннаго упражненія пріобрѣсти себѣ силу, достаточную для болѣе или менѣе успѣшнаго противодѣйствія этому вліянію. Не всегда же вѣдь и обремененный страстями человѣкъ находится подъ ихъ вліяніемъ; бывають же вѣдь и у него минуты нравственнаго пробужденія, когда въ немъ заговариваетъ голосъ разума и свободной совѣсти и если онъ не пользуется этими моментами въ цѣляхъ пріобрѣтенія навыка для преодоленія страстей, то въ этомъ уже никто не виноватъ кромѣ него самого. Съ другой стороны отсюда же вытекаетъ важное слѣдствіе и по отношенію къ тому человѣку, который уже имѣлъ случай путемъ упражненія пріобрѣсть достаточный навыкъ къ нравственной жизни; частныя нравственныя дѣйствія послѣ этого уже не составляютъ его заслуги, потому что совершаются по привычкѣ, безъ всякаго желанія обнаруживать свою свободу въ каждомъ частномъ случаѣ и въ концѣ концовъ являются вполнѣ опредѣлимыми заранѣе. Но если каждый поступокъ такого человѣка не можетъ быть вмѣняемъ ему въ качествѣ добровольной заслуги, то рядъ тѣхъ свободныхъ усилій, которыя онъ предпринялъ съ цѣлью пріобрѣсти себѣ путемъ многотруднаго упражненія воли навыкъ къ

преодоленію страстей, составляетъ его неотъемлемый и великій подвигъ. Здѣсь получаютъ особый смыслъ и значеніе положенія нашей христіанской религіи; съ одной стороны, она предписываетъ намъ путемъ свободныхъ усилій укрѣпляться въ вѣрѣ и добрѣ и за это обѣщаетъ намъ награду въ будущей жизни; съ другой стороны, она говоритъ намъ, что идеаломъ нашего укрѣпленія въ добрѣ должно быть такое душевное состояніе, при которомъ всякій добрый поступокъ вытекалъ бы изъ него, какъ его естественное, необходимое и потому вполне опредѣленное слѣдствіе; „когда вы исполните все повелѣнное вамъ, сказалъ Спаситель, говорите: мы рабы, нечего по стоящіе; потому что сдѣлали, что должны были сдѣлать (Лк. 17, 10)“.

Высшая и совершеннѣйшая свобода есть свобода абсолютная, которая можетъ принадлежать только Существу Высочайшему. Приводя слова Рилля о свободѣ, какъ абсолютной независимости отъ мотивовъ, мы видѣли, что было-бы прямымъ оскорбленіемъ—надѣлать этой свободой не только Высочайшее Существо, но даже и ограниченнаго по своему бытію и силамъ человѣка. Высочайшее Существо тѣмъ, между прочимъ, и отличается отъ несовершеннаго человѣка, что въ безконечное число разъ болѣе, чѣмъ онъ, слѣдуетъ законамъ своей собственной природы, откуда вытекаетъ, что, еслибы кому нибудь и было-бы приличнымъ и возможнымъ дѣйствовать, не опираясь на внутренніе мотивы, то во всякомъ случаѣ не Существу Высочайшему и Совершеннѣйшему. Нѣтъ; абсолютную свободу мы разумѣемъ въ томъ смыслѣ, что дѣйствія Высочайшаго Существа *никогда* неопредѣлимы вслѣдствіи того, что Ему *всегда* бываетъ присуще сознаніе своей свободы и, такимъ образомъ, Оно всегда дѣйствуетъ свободно. Какъ-бы кто ни разсматривалъ безсознательную психическую жизнь, въ качествѣ ли особаго состоянія, въ качествѣ ли той же сознательной жизни только весьма малой интенсивности, несомнѣнно, однакожь, то, что безсознательная жизнь не то же, что сознательная и, что если сравнивать ихъ между собою по идеѣ совершенства, то пальма первенства останется за послѣдней. Но тогда въ числѣ прочихъ несовершенствъ человѣческой жизни должно быть указано и то обстоятельство, что она не можетъ протекать непрерывною сознательною нитью и что чуть-ли не

добрую ея половину слѣдуетъ отнести къ промежуточнымъ безсознательнымъ звеньямъ; отсюда, для человѣка нѣтъ возможности постоянно и неопустительно держать въ своемъ сознаніи идею или мысль о свободѣ. Не говоря уже о томъ, что въ безсознательномъ состояніи человѣкъ не владѣетъ собой, вслѣдствіе чего ему приходится довольствоваться лишь тѣми идеями или представленіями, которыя будутъ выдвинуты законами механической ассоціаціи или вышними впечатлѣніями, не говоря уже объ этомъ, человѣкъ, будучи и въ сознательномъ состояніи, по своей ограниченности не можетъ продолжать его столько, сколько ему хотѣлось и требовалось. Наоборотъ, ничего подобнаго мы не можемъ сказать о вѣчно-сознательной жизни Существа Высочайшего: знаніе Его о Самомъ Себѣ какъ и о всемъ прочемъ вполне адекватно своему объекту; а прямымъ слѣдствіемъ отсюда является то, что сознаніе своей свободы Ему присуще *всегда и во всемъ*.

Не смотря на то, что всѣ, болѣе или менѣе важныя слѣдствія практическаго характера, вытекающія изъ признанія свободы, нами разсмотрѣны, это разсмотрѣніе было бы неполнымъ, если бы мы не коснулись еще одного, давно уже высказываемаго возраженія противъ неопредѣлимости хотя бы и нѣкоторыхъ человѣческихъ дѣйствій. Говорятъ, что признаніе этой неопредѣлимости, хотя-бы даже и въ нѣкоторыхъ только случаяхъ, значительно суживаетъ просторъ и широту историческаго изслѣдованія. Такъ какъ въ этомъ положеніи, собственно говоря, лишь констатируется фактъ, то намъ конечно и не приходится его отрицать. Но, вопросъ: что же изъ него слѣдуетъ? неужели ктонибудь долженъ колебаться въ выборѣ между расширеніемъ горизонта научно-историческаго изслѣдованія и признаніемъ свободы? Если для насъ является вполне возможнымъ, а, кромѣ того, и весьма желательнымъ доказательство нашей свободы, то для нашей науки ничего не остается, какъ заняться точнымъ разграниченіемъ той области, которая ей принадлежитъ по праву, отъ той, куда она не смѣетъ простирать своей святотатственной руки и, безконтрольно распоряжаясь въ первой, почтительно сложить свое оружіе передъ вратами послѣдней.

Такое разграниченіе провести вовсе не трудно. Жизнь вся-

кой индивидуальной личности съ нашей точки зрѣнія можетъ быть съ удобствомъ представлена извилистой линіей съ перерывами въ нѣсколькихъ мѣстахъ. Точки перерыва соотвѣтствуютъ тѣмъ немногимъ моментамъ человѣческой жизни, когда желаніе дѣйствовать свободно становится сильнѣйшимъ мотивомъ; отсюда, очевидно, что опредѣленію и вычисленію не подлежатъ только тѣ дѣйствія индивидуума, которыя соотвѣтствуютъ началу каждаго отрѣзка извилистой линіи; что касается до ряда дѣйствій, соотвѣтствующихъ остальнымъ частямъ этихъ отрѣзковъ, то всѣ они суть вполне опредѣленные слѣдствія изъ даннаго характера и сложившихся привычекъ и поэтому могутъ быть заранѣе вычислены по такой или иной формулѣ. Что сказано о жизни одного индивидуума, то справедливо и относительно исторіи всего человѣчества съ тѣмъ только различіемъ, что свободные поступки заурядныхъ личностей здѣсь неизбежно ступшевываются передъ массовыми движеніями и что поэтому точекъ перерыва исторія имѣетъ еще меньше. Накопившійся опытъ въ состояніи подтвердить, что исторію сворачиваютъ съ пути не коллективно—свободныя движенія, каковыя едва ли и возможны, а единичныя свободныя усилія геніевъ. Вотъ почему въ исторіи такъ-же мало внезапныхъ, неожиданныхъ поворотовъ, какъ мало великихъ и геніальныхъ людей; впрочемъ даже и это не совсѣмъ точно: въ исторіи такъ-же мало скачковъ, какъ мало свободныхъ усилій у *небольшого количества* историческихъ геніальныхъ личностей ¹⁾. Неужели и этого мало для науки? Всякому, готовому отвѣтить на этотъ вопросъ утвердительно, нашъ искренній совѣтъ—возможно глубже проникнуться сознаниемъ своей предполагаемой несвободы и ея удручающихъ, доводящихъ до полнаго адскаго отчаянія послѣдствій; быть можетъ тогда-бы онъ понялъ, что съ *онемъ шутить нельзя*, что лучше ужъ бросить науку, лучше совсѣмъ ужъ лишиться и разума, только-бы не быть несвободнымъ!

Викторъ Голубевъ.

¹⁾ Болѣе подробное и отчетливое разграниченіе сферы свободной дѣятельности отъ сферы дѣятельности необходимой въ особенности въ индивидуальной жизни смотр. въ статьѣ П. Тихомирова „Литературный споръ П. А. Каленова и проф. А. И. Введенскаго по вопросу о вѣрѣ и знаніи“ (Москва 1894 г., стр. 29—31), съ разсужденіями котораго о свободѣ воли мы оказываемся почти вполне солидарными.

Воззваніе о помощи „Братства во имя Царицы Небесной“.

Ниже мы печатаемъ воззваніе этого „Братства“, но предварительно считаемъ необходимымъ сказать нѣсколько словъ объ его возникновеніи и исторіи, на основаніи переданной въ редакцію журнала „Вѣра и Разумъ“ Преосвященнѣйшимъ Амвросіемъ брошюры подъ заглавіемъ „*Зачѣмъ онъ страдалъ?*“ (С.-Петербургъ, 1901 г.)

Никогда, кажется, нельзя яснѣе сознать всю высоту христіанской нравственности, какъ при сопоставленіи ея съ современными модными ученіями дарвинизма, пессимизма, ницшеянства и т. п. Когда говорятъ, что борьба за существованіе, конкуренція и право на жизнь лишь наиболѣе приспособленныхъ къ ней составляютъ единственные и наилучшія условія общечеловѣческаго развитія, тогда вмѣстѣ съ этимъ возводятъ въ нравственный и социальный законъ безчеловѣчіе, жестокость и первобытное варварство. Тогда всѣмъ несчастнымъ, обездоленнымъ природою или социальными условіями жизни, нѣтъ мѣста на пиру жизни; потому что тамъ, гдѣ царствуетъ исключительно законъ борьбы за существованіе, вносящій всюду безсердечіе, жестокость и варварство,—разрушающей нравственныя мотивы общей, совмѣстной, гармонической жизни,—тамъ единственный выходъ для всѣхъ этихъ обездоленныхъ—смерть. Къ счастью наше христіанское общество еще помнитъ завѣты своего Божественнаго Учителя. Оно помнитъ Его слова, исполненныя небесной любви и милосердія: „Прійдите, благословенные Отца Моего, наследуйте царство, уготованное вамъ отъ созданія міра. Ибо алкалъ Я, и вы дали Мнѣ ѣсть; жаждалъ, и вы напоили Меня; былъ странецъ и вы приняли меня, былъ нагъ, и вы одѣли Меня; былъ боленъ, и вы посѣтили Меня; въ темницѣ былъ, и вы пришли ко Мнѣ... Истинно говорю вамъ: такъ какъ вы сдѣлали это одному изъ сихъ братьевъ Моихъ меньшихъ,

то сдѣлали Мнѣ“ (Мѡ. гл. 25, ст. 34—40). Именно эти завѣты или это ученіе нашего Спасителя и послужили мотивами для возникновенія „Братства во имя Царицы Небесной“.

Исторія этого братства немногосложна, но она уже осѣнена знаменіемъ божественнаго милосердія. Въ 1876 году въ семействѣ петербургскаго купца Грачева родился сынъ Николай, но не на радость своимъ родителямъ. Мальчикъ родился болѣзненнымъ, слабымъ, до 5 лѣтъ не ходилъ и долженъ былъ перевести много дѣтскихъ болѣзней въ очень тяжелой формѣ. Въ 1886 году Николай лишился родителей и остался на попеченіи единственной сестры своей. Семейное горе еще болѣе поразило его. Въ день смерти его матери съ нимъ случился первый, тяжелый припадокъ эпилепсіи, и эта болѣзнь съ годами все болѣе и болѣе ухудшалась. Къ эпилепсіи присоединилась Виттова пляска, которая, казалось, окончательно истощила его организмъ. Многіе лучшіе доктора столицы лечили его, но не только излечить, но и облегчить его страданій не могли. Въ такомъ состояніи находился мальчикъ до 14-лѣтняго возраста. Въ 1890 году несчастный мальчикъ чувствовалъ себя до такой степени худо, что всѣ готовились къ его смерти. Но вотъ 3-го Декабря того же года, когда совершенно обезсиленный Николай лежалъ на своей постели, вдругъ онъ видитъ яркій свѣтъ, принятый имъ первоначально за пожаръ, видитъ затѣмъ Царицу Небесную, сонмы небожителей и сквозь окружавшій ихъ свѣтъ слышитъ свое имя „Николай“. „Николай! продолжала Царица Небесная, поѣзжай въ часовню, гдѣ упали монеты (т. е. въ петербургскую часовню съ иконою „Всѣхъ Скорбящихъ радости“),—6-го Декабря ты исцѣлишься, но ранѣе никому не говори“. Видѣніе скрылось. Обрадованный и восторженный мальчикъ усиленно проситъ свою сестру, чтобы она въ означенное число дала ему возможность помолиться въ этой часовнѣ. Желаніе его исполнено. Въ часовнѣ чужіе люди подняли больного и приложили его къ чудотворному образу Богоматери. И лишь только болящій отрокъ приложился къ Св. иконѣ какъ почувствовалъ себя здоровымъ, крѣпкимъ, подошелъ къ священнику, приложился ко Св. Кресту и вышелъ изъ часовни совершенно исцѣленнымъ. Объ этомъ знаменательномъ событіи въ свое время было произведено самое тщательное разслѣдованіе и оно было обстоятельно, съ приложеніемъ документальныхъ данныхъ, изложено въ статьѣ „Новое Знаменіе молости Божіей“ въ № 4 Церковныхъ Вѣдомостей за 1891 г. Съ тѣхъ поръ прошло уже 10 лѣтъ, Николай совершенно здоровъ и въ настоящее время состоитъ послушникомъ Сергіевой пустыни.

Необыкновенное событие это совершилось на виду у всѣхъ, среди дневнаго свѣта, и не могло не обратить на себя всеобщаго вниманія. И тогда какъ люди невѣрующіе старались объяснить его гипнотизмомъ, самовнушеніемъ или другою какою либо непонятною случайностію, иначе отнесся къ нему глубоковѣрующій о. архимандритъ Игнатій, настоятель Сергіевой Пустыни. Узнавши объ этомъ событіи, онъ, какъ истинно благочестивый христіанинъ, самъ пріѣхалъ въ квартиру Грачевыхъ, спросилъ подробно обо всемъ и увидѣлъ въ этомъ дивномъ исцѣленіи не только вразумленіе для маловѣрующихъ, но и указаніе на христіанскій долгъ позаботиться о всѣхъ подобныхъ несчастныхъ, калѣкахъ, эпилептикахъ, идиотахъ, слабоумныхъ, которыхъ больницы, пріюты и богадѣльни часто не принимаютъ, какъ неизлѣчимыхъ, или требующихъ слишкомъ большого ухода, и которые часто составляютъ величайшее бремя среди своихъ родныхъ. Онъ началъ съ того, что рѣшился пріобрѣсть домъ, гдѣ произошло чудное явленіе Царицы Небесной болящему отроку. Не имѣя средствъ уплатить за домъ, онъ рѣшился купить его съ кредитнымъ обязательствомъ. Богъ благословилъ его святое намѣреніе. Черезъ три года долгъ былъ уплаченъ, и доходы съ дома, которые прежде шли въ уплату долга, по тайному распоряженію о. архимандрита, стали идти на помощь бѣднякамъ. Таково было первоначальное возникновеніе пріюта. И вотъ теперь у любвеобильнаго о. архимандрита стали создаваться обширные планы благотворительности: комнату, гдѣ было явленіе Царицы Небесной, онъ задумалъ освятить построеніемъ на томъ мѣстѣ каменнаго храма и расширить зданіи пріюта для дѣтей—идиотовъ, припадочныхъ и калѣкъ. Для начала же онъ отвелъ для пріюта лишь маленькую квартиру изъ двухъ комнатъ и кухни, и сестру исцѣленнаго отрока благословилъ на новый трудъ ухаживанія за такими больными дѣтьми, какимъ былъ ея больной братъ. По завѣту старца—подвижника она и до сихъ поръ работаетъ въ пріютѣ. Такимъ образомъ первый камень поваго благотворительнаго учрежденія былъ положенъ.

Въ 1897 году основатель пріюта о. архимандритъ Игнатій скончался, но не окончилось его доброе дѣло. По вскрытіи его духовнаго завѣщанія оказалось, что домъ пожертвованъ имъ пріюту. Нашлись теперь добрые люди, которые отнеслись къ этому дѣлу съ теплотою христіанскаго сердца. Большею частью это были духовныя дѣти о. архимандрита. Главную же заботу о пріютѣ приняла на себя графиня Апр... Благодаря именно ея энергіи и христіанскому состраданію, пріютъ быстро началъ увеличиваться и расширять свою благотворную

дѣятельность. Василеостровскій отдѣлъ Общества попеченія о бѣдныхъ и больныхъ дѣтяхъ тоже пришелъ на помощь приюту. Вскорѣ рѣшено было весь верхній этажъ дома отдать подъ приютъ, а комнату, въ которой произошло чудное видѣнiе болящему отроку и которую еще при жизни своей украсилъ иконами и такъ чтить покойный о. архимандритъ, обратить въ часовню. Черезъ годъ удалось отчасти исполнить и это его завѣтное желанiе: часовня была увеличена и обращена въ *церковь Пресвятыя Богородицы всѣхъ скорбящихъ Радости*. 1 сентября 1897 года Архiепископъ Финляндскiй Антонiй, нынѣ Митрополитъ С.-Петербургскiй, уже могъ освятить новый храмъ, куда новый настоятель Сергiевой Пустыни, о. архимандритъ Варлаамъ пожертвовалъ св. иконы, иконостасъ и всю церковную утварь, и по примѣру своего предшественника посылалъ помощь матеріальную. Въ настоящее время число питомцевъ быстро увеличивается, а вмѣстѣ съ тѣмъ быстро увеличиваются и нужды приюта, не смотря на то, что приютъ вызываетъ къ себѣ живое и дѣятельное участiе даже у нѣкоторыхъ высокопоставленныхъ лицъ. Такъ, наприм., Министръ Земледѣлiя уже изъявилъ готовность исходатайствовать приюту для его благотворительныхъ цѣлей пять десятинъ Ливдуловской казенной рощи въ селенiи Райволо по Финл. ж. д., въ виду необходимости устроить новыя отдѣленiя приюта и совершенно отдѣлить идиотовъ отъ эпилептиковъ и подростшихъ тѣхъ и другихъ мальчиковъ отъ дѣвочекъ.

Настала, наконецъ, пора подумать и о юридическихъ правахъ приюта, о дарованiи ему извѣстной самостоятельности, объ учрежденiи Братства для приюта и о выработкѣ для него устава. Въ прошломъ году Братство „во имя Царицы Небесной“ было учреждено, его уставъ опредѣленiемъ Святѣйшаго Синода 3—6 iюня 1900 г. за № 124 утвержденъ и приютъ перешелъ въ вѣдѣнiе Митрополита С.-Петербургскаго и Ладожскаго. Такъ возникло Братство для этого приюта. 10 iюня прошлаго года Владыка Митрополитъ открылъ первое собранiе этого Братства, имѣющаго цѣлю, какъ сказано въ уставѣ, „поддерживать и расширять приютъ „во имя Царицы Небесной“, основанный Архимандритомъ Игнатiемъ для идиотовъ, эпилептиковъ, припадочныхъ, нервно-больныхъ и тѣхъ калѣкъ, которые по роду болѣзни не могутъ быть приняты въ какiя либо учрежденiя. Въ настоящее время въ приутѣ призрѣвается 50 живущихъ и 20 проходящихъ дѣтей. Но что значитъ призрѣнiе 70 дѣтей, когда такъ много этихъ несчастныхъ! По выраженiю воззванiя „Братства“, это только капля въ морѣ. Но вотъ самое воззванiе.

ВОЗЗВАНІЕ.

*„Блаженъ разумѣвая на нища и убога, въ день
мѣтъ избавитъ его Господь,... сохранитъ его и
живитъ его, ублажитъ на земли и не предастъ
въ руки враговъ и поможетъ ему—на одръ бо-
лѣзни (Псал. 40, 1—4).*

Добрые люди земли Русской! великая просьба къ вамъ. Тамъ, на берегахъ Невы, въ столицѣ земли Русской—Петербургѣ—на одной изъ улицъ его есть небольшой сѣренькій домикъ съ краткой надписью: „Приютъ во Имя Царицы Небесной для одержимыхъ безуміемъ, припадочныхъ дѣтей и калѣкъ“. Коротка эта надпись... но подъ ней сокрыто столько горя, страданій, какъ нигдѣ!... Исходи весь бѣлый свѣтъ, и большаго горя, какъ въ стѣнахъ этого дома,—нигдѣ не найдешь! Здѣсь подъ милосерднымъ покровомъ Царицы Небесной приютились малыя дѣти—одинъ другого несчастнѣе! Тамъ лежитъ слѣпой—самъ не можетъ шевельнуть ни однимъ членомъ, большая головка,—больная водянкой, занята только одной думой—не вернетъ ли Господь глазки!?

Тамъ весь изуродованный, совсѣмъ почти не похожій на человѣка, въ небольшой постелькѣ лежитъ другой несчастный мальчикъ. Онъ живой мертвецъ. Проходитъ день, наступаетъ ночь, проходятъ мѣсяцы, прошли года, а онъ разслабленный лежитъ, молчаливый—какъ грозный упрекъ своимъ родителямъ въ пьянствѣ и развратѣ проводившимъ свою жизнь! Въ третьемъ мѣстѣ—въ страшныхъ припадкахъ эпилепсіи мучается хорошенькій девятилѣтній мальчикъ! Лицо его искажено страданіемъ! И какъ ему бѣдному не страдать, не скорбѣть, когда иногда днемъ ему приходится перенести по пяти—шести припадковъ?! Отецъ—пьяница наградилъ его этимъ наслѣдствомъ! А тамъ четвертый бродитъ съ крѣпко подвязанной рукой! Что съ нимъ?! Да—онъ постоянно въ припадкѣ злобы—кусаетъ до крови, до большихъ ранъ свои руки. Рядомъ съ нимъ подъ бдительнымъ надзоромъ няни небольшая дѣвочка! Немного ей лѣтъ: но болѣзненно зла и кровожадна до чрезвычайности. Она въ припадкѣ безумной злости чуть не убила брата, подожгла квартиру... и теперь ловитъ всякую удобную минуту, чтобы причинить кому—либо зло ¹⁾).

¹⁾ При концѣ брошюры „*Зачѣмъ онъ страдалъ?*“ приложено шесть гравюръ съ изображеніемъ этихъ несчастныхъ дѣтей. Нельзя безъ внутренняго содроганія и глубокаго сожалѣнія смотрѣть на эти изображенія. Вотъ, напримѣръ, мальчикъ, Александръ Гужевъ (род. 1894 г.), сынъ крестьянина; онъ идиотъ, пьюмой, калѣка. Больная мать его вдова не могла лечь въ больницу на операцию, такъ какъ никто, даже на время, не хотѣлъ принять этого несчастнаго ребенка. Или вотъ

И надъ всѣмъ этимъ носится какой то нестройный гулъ голосовъ, страшныхъ, хватающихъ за душу. Это все дѣти—идіоты, безпомощные, обездоленные пасынки! Изъ родного дома ихъ выгоняютъ, въ больницы не берутъ, приюты дѣтскіе отказываютъ,... и страдали они бѣдные, страдали тяжело; люди были глухи къ ихъ мольбамъ; и страдали бы они долго, если бы Сама Царица Небесная не взяла ихъ подъ свой покровъ.

Въ 1890 году 2 декабря вмѣстѣ съ сонмомъ святыхъ явилась Она Владычица наша, умирающему припадочному отроку Николаю и 6 декабря мгновенно исцѣлила его у своей чудотворной иконы съ копеечками въ Сборященской часовнѣ въ С.-Петербургѣ. Покойный архимандритъ Игнатій, настоятель Сергіевой пустыни, усматривая въ дивномъ исцѣленіи вразумленіе свыше, первый обратилъ вниманіе на подобныхъ исцѣленному обездоленныхъ, несчастныхъ дѣтей, и въ домѣ, гдѣ было явленіе Царицы Небесной, основалъ приютъ для тѣхъ малолѣтнихъ идиотовъ и припадочныхъ, что обречены на всю свою жизнь страдать и болѣть—и страданія которыхъ можно было хотя и немного смягчить и уменьшить теплымъ уходомъ и нѣжной любовью.

Приютъ „во имя Царицы Небесной“ быстро наполнился; въ немъ теперь призрѣвается 50 живущихъ и 20 приходящихъ несчастныхъ дѣтей. Но это только капля въ морѣ. Со всѣхъ концовъ Россіи протягиваются къ этому приюту сотни исхудалыхъ дѣтскихъ рукъ и стучатъ они, стучатъ крѣпко въ двери приюта и просятъ пригрѣть ихъ изстрадавшееся тѣло. И радъ бы приютъ широко распахнуть свои двери передъ этими обездоленными,—но нѣтъ у него мѣста и со слезами отказываетъ. И число такихъ страдальцевъ растетъ и увеличивается, и вмѣстѣ съ тѣмъ растетъ и нужда въ лучшемъ устройствѣ и расширеніи зданія приюта. Въ виду этого Святѣйшій Синодъ пашелъ нужнымъ разрѣшить братству производить сборъ по всѣмъ церквамъ Имперіи въ недѣлю Крестопоклонную съ 4 и по 10 марта на расширеніе и благоустройство приюта для малолѣтнихъ припадочныхъ, идиотовъ и калѣкъ. Собранныя жертвы дадутъ возможность создать новый домъ для приюта—и тогда послѣдній приметъ въ свои стѣны и еще не одинъ десятокъ такихъ несчастныхъ, за которыми стоитъ Самъ Господь нашъ

Шура Михайлова, дочь крестьянина Олопецкой губ. (род. 1889 г.). Она слѣпая, глухая, нѣмая, идиотка и калѣка... Въ ихъ изображеніяхъ една уловимы черты человѣческаго образа; здѣсь полнѣйшее искаженіе и физической и духовной природы человѣческой. Но истинѣ тяжко грѣшатъ тѣ родители, которые своимъ безцутствомъ и своими страстями даютъ бытіе этимъ несчастнымъ созданиямъ. Вѣрно слово Божіе: ихъ грѣхи пишутся въ видямой природѣ *тисаломъ желтѣнымъ!*...

Иисусъ Христосъ со своею заповѣдью о любви къ нимъ. Не будетъ у тебя этой любви—не узнаетъ тебя, что ты христіанинъ, въ день страшнаго суда и Богъ, ибо только „любящій ближняго можетъ быть возлюбленъ Богомъ“.

Отзовитесь, православные христіане! Еще на Руси святой не бывало отказа въ пожертвованіяхъ на нищихъ и убогихъ, а дѣти безумныя и припадочныя бѣдѣе нищихъ и болѣе жалки, чѣмъ послѣдніе изъ убогихъ. За добро, оказанное имъ, награда ваша будетъ велика на небесахъ во исполненіе словъ Спасителя: *иже аще напоитъ единаго отъ малыхъ сихъ чашею студены воды, ... аминь, якоже вамъ, не погубитъ мзды своея* (Матѣ. X, 42).

Адресъ пріюта: С.-Петербургъ. Петербургская сторона, Б. Бѣлозерская ул., д. № 1.

Возваніе, какъ это очевидно, обращается ко всѣмъ добрымъ людямъ Русской земли, но оно преимущественно ищетъ содѣйствія своему благу дѣлу у русскаго православнаго духовенства. По крайней мѣрѣ, въ самомъ началѣ брошюры: *„Зачѣмъ онъ страдалъ?“* Совѣтъ Братства *покорнѣе* проситъ именно всѣхъ православныхъ священно-служителей по-содѣйствовать успѣшности сбора на призрѣніе несчастнѣйшихъ изъ несчастныхъ. По его словамъ, число этихъ несчастныхъ съ каждымъ годомъ растетъ вслѣдствіе распространенія въ обществѣ разврата, пьянство и другихъ пороковъ и сопутствующихъ имъ тяжкихъ наслѣдственныхъ болѣзней. Совѣтъ Братства выражаетъ поэтому надежду, что православное духовенство отзовется на его призывъ и позаботится объ облегченіи участи невинныхъ дѣтей страдальцевъ. Въ самомъ дѣлѣ, если люди невѣрующіе нашего времени провозглашаютъ борьбу за существованіе и войну всѣхъ противъ всѣхъ (*bellum omnium contra omnes*), какъ верховный законъ жизни, то не должно ли наше почтенное духовенство усиленно охранять и развивать въ обществѣ именно теперь заповѣдь Спасителя о христіанской любви и милосердіи и этимъ поддерживать великое начало христіанской жизни: „одинъ для всѣхъ и всѣ для одного“? Таковъ законъ христіанской жизни и благодаря лишь этому великому закону христіанская жизнь охраняется, продолжаетъ развиваться и совершенствоваться вопреки варварскому принципу неумолимой борьбы cada uno со всѣми и всѣхъ съ каждымъ.—Собственно же для пріюта Совѣтъ Братства, по благословенію Святѣйшаго Синода, проситъ у

духовенства, чтобы церковный сборъ на блюдо производился чрезъ избранныхъ лицъ неопустительно за всеми богослуженіями Крестопоклонной недѣли (съ 4 го по 10-е марта), чтобы духовенство располагало своихъ прихожанъ къ пожертвованіямъ чрезъ заблаговременное вывѣщиваніе у входа и прочтеніе въ самомъ храмѣ воззванія Братства во имя Царицы Небесной, а главное чрезъ произнесеніе поученій, а также чрезъ приглашеніе людей состоятельныхъ записываться въ члены Братства. Собранныя пожертвованія и могущіе быть членскіе взносы (последніе съ обозначеніемъ почтоваго адреса сдѣлавшихъ ихъ), Совѣтъ Братства проситъ препроводить чрезъ о.о. Благочинныхъ въ духовныя Консисторіи для отсылки по назначенію. Отъ души желаемъ развитія и процвѣтанія этому истинно-христіанскому и единственному у насъ приюту...

Въ заключеніе приводимъ слѣдующія §§ изъ Устава „Братства во имя Царицы Небесной“:

§ 3. Членами Братства могутъ быть лица, безъ различія сословій и исповѣданій, обою пола.

§ 4. Члены раздѣляются на: 1) почетныхъ, 2) пожизненныхъ, и 3) дѣйствительныхъ членовъ.

§ 5. Лица, оказавшія особыя услуги Братству или внесшія единовременно въ кассу Братства 300 рублей (триста рублей), получаютъ, по постановленію Общаго Собранія членовъ Братства, званіе почетнаго члена съ выдачею имъ на такое званіе особаго диплома за надлежащимъ подписомъ и приложеніемъ печати Братства.

§ 6. Пожизненные члены вносятъ 100 рублей (сто рублей) единовременно; лица, приносящія пользу своимъ личнымъ трудомъ учрежденіямъ Братства, по опредѣленію Совѣта, могутъ быть зачислены въ число пожизненныхъ членовъ.



§ 7. Дѣйствительные члены вносятъ въ кассу Братства ежегодно по 3 рубля (три рубля).

К. И—нъ.

ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

15 Февраля  № 3.  1901 года.

Содержаніе. Высочайшія награды.—Опредѣленія Святѣйшаго Синода.—Отъ Канцеляріи Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода.—Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.—Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго училища въ учебно-воспитательномъ отношеніи за 1899/00 учебный годъ (продолженіе). Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

Высочайшія награды.

Списокъ лицамъ, кои Всемилостивѣйше пожалованы, къ 20 числу декабря 1900 года, за заслуги по духовному вѣдомству, медалями съ надписью „за усердіе“.

Для ношенія на шеѣ: золотыми: на *Станиславской лентѣ*: попечитель Сумской Пророко-Ильинской церковно-приходской школы, Сумскій 2-й гильдіи купецъ Григорій *Кулишевъ*, вдова надворнаго совѣтника Анна *Задонская*; серебряными: на *Станиславской лентѣ*: Лебединскій 2-й гильдіи купецъ Антоній *Долженко*; для ношенія на груди: золотыми: на *Станиславской лентѣ*: староста церкви слободы Котельвы, Ахтырскаго уѣзда, крестьянинъ Степанъ *Воликъ*, попечитель Ульяновской церковно-приходской школы, Сумскаго уѣзда, мѣщанинъ Иванъ *Шатанько*; серебряными: на *Александровской лентѣ*: учительница церковно-приходской школы села Искрковщины, Сумскаго уѣзда, Татьяна *Чулкова*, учитель Харьковской двухклассной Александро-Невской церковно-приходской школы, потомственный вочетный гражданинъ Николай *Арсѣевъ*; на *Аннинской лентѣ*: староста церкви села Карасовки, Харьковскаго уѣзда, крестьянинъ Иванъ *Шатоваловъ*; на *Станиславской лентѣ*: слободы Михайловки, Изюмскаго уѣзда, крестьянинъ Трофимъ *Панченко* и слободы Брусовки, Старобѣльскаго уѣзда, крестьянинъ Василій *Засько*, попечитель Машанской школы грамоты, Ахтырскаго уѣзда, крестьянинъ Иванъ *Чернецъ*.

Опредѣленія Святѣйшаго Синода.

I. Отъ 19 января 1901 г. № 177, о прекращеніи возношенія въ церквахъ моленій о православныхъ войнахъ и христіанахъ, сущихъ въ Китаѣ.

По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ имѣли сужденіе о прекращеніи возношенія въ церквахъ моленій о православныхъ войнахъ и христіанахъ, сущихъ въ Китаѣ. Приказала: На основанія бывшихъ разсужденій, Святѣйшій Синодъ опредѣляетъ: принявъ во вниманіе, что опасность, коей подвергалась жизнь православныхъ воиновъ и христіанъ, находящихся въ Китаѣ, въ настоящее время по милости Божіей мнновала, предписать Московскоѣ и Грузино-Имеретинскоѣ Святѣйшаго Синода Конторамъ, Синодальнымъ членамъ и прочимъ епархіальнымъ преосвященнымъ, завѣдывающему придворнымъ духовенствомъ и протопресвитеру военнаго и морскаго духовенства сдѣлать распоряженіе о прекращеніи установленнаго, опредѣленіемъ Святѣйшаго Синода, отъ 30 іюня 1900 г. № 2660, возношенія моленій о православныхъ войнахъ и христіанахъ, сущихъ въ Китаѣ въ напасть; о чемъ и напечатать въ журналѣ «Церковныя Вѣдомости».

II. Отъ 3 ноября—10 января 1900—1901 года за № 4808, по вопросу о злоупотребленіяхъ по сбору пожертвованій на монастыри.

По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали: предложеніе Г. Синодальнаго Оберъ-Прокурора, отъ 18 октября 1900 года за № 7290, по вопросу о злоупотребленіяхъ по сбору пожертвованій на монастыри. И, по справкѣ, Приказала: Усматривая изъ настоящаго предложенія Г. Синодальнаго Оберъ-Прокурора, что въ послѣднее время нерѣдко стали поступать заявленія и жалобы, доходящія до Высочайшаго свѣдѣнія, на самоволія и злоупотребленія въ нѣкоторыхъ монастыряхъ со стороны настоятелей и простыхъ іеромонаховъ по сбору пожертвованій на разныя потребности, преимущественно на помяновеніе душъ усопшихъ, для чего яными, безъ всякаго разрѣшенія, рассылаются по адресамъ гектографованныя и печатныя письма съ приложеніемъ таксы за помяновеніе, а затѣмъ получаемыя денежныя жертвы обращаются посылателями писемъ въ произвольное распоряженіе, безъявочно и безконтрольно, Святѣйшій Синодъ опредѣляетъ: поручить Синодальнымъ кон-

торамъ и епархіальнымъ преосвященнымъ: 1) имѣть строгое наблюденіе за дѣйствіями монастырскихъ властей по вышеозначенному предмету, въ видахъ недопущенія впредь со стороны ихъ самовольныхъ дѣйствій по сбору пожертвованій на вѣренныя имъ обители, внушивъ имъ, что циркулярнымъ указомъ Святѣйшаго Синода, отъ 8 іюня 1868 года за № 37, духовнымъ лицамъ воспрещено печатаніе воззваній о сборахъ пожертвованій, безъ дозволенія на то епархіальнаго начальства, и 2) при разрѣшеніи сякъ сборовъ руководствоваться существующими на сей предметъ законеніями и распоряженіями (ст. 32 Уст. о пред. и пресѣч. прест. п циркуляр. указ. Святѣйшаго Синода, отъ 30 сентября 1856 г.), а при ходатайствахъ о дозволеніи къ печати воззваній о сборахъ принимать въ соображеніе, что, при увеличившейся грамотности въ Россіи и распространности періодическихъ изданій, печатаніе таковыхъ воззваній равносильно повсемѣстному сбору пожертвованій, на каковыя сборы по установленному порядку испрашивается чрезъ Святѣйшій Синодъ Высочайшее Его Императорскаго Величества соизволеніе; о чемъ, для исполненія, напечатать въ «Церковныхъ Вѣдомостяхъ».

Отъ Канцеляріи Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода.

Въ виду ежегодно повторяющагося поздняго поступленія въ центральное управленіе вѣдомства Православнаго Исповѣданія представленій къ награжденію орденомъ св. Анны 3 степени по Статуту этого ордена (ст. 459 Учр. Орд. Т. I. Св. Зак., изд. 1892 г.) п возникающей вслѣдствіе сего излишней перепяски, отъ Канцеляріи Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода, согласно приказанію Его Высочайшаго Преосвященства Г. Оберъ-Прокурора, симъ объявляется, для надлежащаго по вѣдомству свѣдѣнія и руководства, что такъ какъ означенныя представленія должны быть вносимы въ Капитулъ Орденовъ *не позже 1 декабря* (ст. 468 Учр. Орд.), то въ центральное управленіе они должны быть направляемы по возможности съ такимъ расчетомъ, чтобы могли быть получаемы здѣсь не позднѣе конца октября.

Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.

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

тимъ учебнаго года въ теченіе двухъ недѣль послѣ начала трети. Посему Правленіе Семнаріи покорнѣйше проситъ отцовъ таковыхъ воспитанниковъ озаботиться высылкой на имя Правленія въ теченіе времени съ 1 по 15 марта взносовъ за третью треть сего учебнаго года въ размѣрѣ 40 р. съ воспитанниковъ духовнаго званія, не получающихъ пособія, 20 р.—съ воспитанниковъ, получающихъ пособіе, и 60 р.—съ инословныхъ воспитанниковъ. Не внесшіе въ указанный срокъ денегъ за свое содержаніе воспитанники, на основаніи того же устава, подлежатъ удаленію изъ общежитія.

О Т Ч Е Т Ъ

о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго женскаго училища въ учебно-воспитательномъ отношеніи за 18⁹⁰/₉₀₀ учебн. годъ.

(Продолженіе *).

д) Младшія воспитанницы.

1) Въ подготовительномъ классѣ—дѣвица Клавдія Михайловна *Воскобойникова*, 2) въ I нормальномъ классѣ—дѣвица Ирина Алексѣевна *Шебатинская*, 3) въ I параллельномъ классѣ—дѣвица Вѣра Константиновна *Аристова*, 4) въ II нормальномъ классѣ, дѣвица Александра Алексѣевна *Грекова*; 5) во II параллельномъ классѣ—дѣвица Анна Михайловна *Котлярова*, 6) въ III нормальномъ классѣ—дѣвица Павла Ѳеодоровна *Власовская*, 7) въ III параллельномъ классѣ—дѣвица Серафима Ивановна *Пономарева*, 8) въ IV нормальномъ классѣ—дѣвица Евдокія Александровна *Стефановская*, 9) въ IV параллельномъ классѣ—дѣвица Евгенія Ивановна *Павлова*, 10) въ V нормальномъ классѣ дѣвица Софія Павловна *Реутская*, 11) въ V параллельномъ классѣ—дѣвица Марія Яковлевна *Павлова*, 12) въ VI нормальномъ классѣ—дѣвица Валентина Ивановна *Степурская*—13) въ VI параллельномъ классѣ—вдова священника Анастасія Васильевна *Таворова*; всѣ они окончили курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ женскомъ училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ каждая при казенной квартирѣ со столомъ 150 р. въ годъ и 25 р. ежегодной награды; въ настоящей должности: Вѣра Аристова и Серафима Пономарева съ 20 августа 1893 года; Евгенія Павлова и Марія Павлова съ 17 августа 1895 года, а Валентина Сте-

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

пурская съ 13 октября 1895 г., Павла Власовская съ 27 августа 1896 года, а Евдокія Стефановская съ 8 октября 1896 года; Софья Реутская съ 27 августа 1897 года; Анна Котлярова съ 24 января 1897 года; Анастасія Фаворова съ 9 декабря 1897 года; Ирина Шебатинская и Александра Грекова съ 7 сентября 1898 г., а Клавдія Воскобойникова съ 26 октября 1899 года.

е) *Другія служащія въ училищѣ лица.*

1) Завѣдующая фундаментальною ученическою, музыкальною училищными библіотеками, учебниками и учебными принадлежностями Ольга Герасимовна *Перлики*; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 180 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 8 іюня 1896 года

2) Врачъ при училищной больницѣ, Харьковскій губерніи учебный инспекторъ, дѣйствительный статскій совѣтникъ, Михайль Михайловичъ *Стефановичъ-Севастьяновичъ*, докторъ медицины; жалованья получаетъ 600 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 13 января 1877 года.

3) Больничная надзирательница—(вакансія). Прикомандирована была сестра милосердія изъ Петербург. общины св. Георгія *Т. П. Крежковская*.

4) Помощница больничной надзирательницы—дѣвица Пелагея Петровна *Прокофьева*; окончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ женскомъ училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 150 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 4-го октября 1880 г.

5) Помощница больничной надзирательницы, вдова діакона Татьяна Петровна *Краснокутская*, кончила курсъ въ Харьковскомъ Епархіальномъ женскомъ училищѣ со званіемъ домашней учительницы; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 150 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 5-го апрѣля 1894 года.

6) И. д. эконома, мѣщанинъ Алексѣй Феодоровичъ *Васильевъ*; жалованья получаетъ при казенной квартирѣ со столомъ 560 р. въ годъ; въ настоящей должности съ 22 августа 1894 года.

Примѣчаніе. Кромѣ вышепомянутыхъ лицъ при училищѣ состояли еще: а) *кастелянша*, завѣдывавшая бѣльемъ и одеждою воспитанницъ и б) *ключница*, завѣдывавшая столовою и буфетомъ.

Итакъ, наличный училищный служебный персоналъ въ концѣ отчетнаго года состоялъ изъ 70 лицъ.

Учебный персоналъ состоялъ: изъ 18 преподавателей, 14-ти учительницъ, 13 старшихъ воспитательницъ, 13 младшихъ воспитательницъ.

II Составъ учащихся.

Харьковское Епархіальное Женское Училище—шестиклассное, съ приготовительнымъ классомъ и шестью параллельными отдѣленіями.

Составъ учащихся въ немъ въ концѣ 1899—1900 года показываетъ слѣдующая таблица:

К Л А С С Ы.	Общее число учащихся.	Духовныхъ.	Присослов-ныхъ.	Живущихъ въ обществѣ.	Прихола-щихъ.	На полномъ епархіальн. содержаніи.	На половин-номъ.	Степендіатовъ и содержаніи на средства благо-творительск.	Окончили курсъ и удостоены аттестатовъ.
Приготовит.	61	54	7	60	1	8	1	5	—
I нормальный	51	33	18	51	—	4	—	—	—
I параллельный	49	39	10	49	—	6	1	2	—
II нормальный	41	31	10	41	—	2	2	2	—
II параллельный	44	31	13	44	—	4	1	3	—
III нормальный	42	30	12	42	—	6	1	3	—
III параллельный	43	29	14	43	—	3	3	4	—
IV нормальный	41	36	5	41	—	7	—	4	—
IV параллельный	38	25	13	38	—	5	1	2	—
V нормальный	37	28	9	37	—	4	1	1	—
V параллельный	33	23	10	33	—	5	2	2	—
VI нормальный	37	29	8	37	—	7	—	2	36
VI параллельный	39	27	12	37	—	10	—	3	39
Всего	556	415	141	555	1	71	13	33	75

Примѣчаніе. За полную пансіонерку вносится 70 руб. въ годъ, за половинную (съ уменьшеннымъ взносомъ, но пользующуюся отъ училища всѣмъ, наравнѣ съ прочими пансіонерками) 50 р., за дочерей духовенства вноепархіальнаго 180 р. и за дѣвцъ свѣтскаго происхожденія 200 р.

III. Учебно-воспитательная часть.

Учебно-воспитательное дѣло въ отчетномъ году опредѣлялось требованіями устава Епархіальныхъ женскихъ училищъ, циркулярными разъясненіями по духовно-учебному вѣдомству и объяснительными записками къ новымъ программамъ

а) Недѣльное распредѣленіе уроковъ, съ объясненіемъ какихъ либо уклоненій отъ предписаній установленной программы, если таковыя были допущены.

Въ началѣ учебнаго года, согласно 10 п. § 24 „Устава училища“ инспекторомъ классовъ, совмѣстно съ начальницей и преподавателями составлено было недѣльное распредѣленіе уроковъ, рассмотрѣнное Совѣтомъ училища в утверженное Его Высокопреосвященствомъ. При составленіи расписанія приняты были во вниманіе требованія новыхъ программъ, которыя, согласно опредѣленію Святѣйшаго Синода, отъ 3—10 іюня 1896 года за № 1991, въ отчетномъ году введены были въ I, II, III и IV классахъ полностью и по всѣмъ предметамъ, безъ нарушенія общаго плана п хода занятій. При распредѣленіи уроковъ по днямъ и часамъ имѣлись въ виду и тѣ необходимыя педагогическія требованія, по которымъ болѣе трудные для усвоенія предметы должны вообще назначаться на первые часы, а сравнительно легкіе на послѣдніе, когда воспитанницы бываютъ болѣе или менѣе утомлены, а также, чтобы въ одинъ день не назначались предметы легкіе, а въ другой—трудные.

Въ составленномъ такимъ образомъ расписаніи для всѣхъ классовъ назначено было по 24 урока въ недѣлю, на каждый день по 4 урока, кромѣ приготовительнаго класса, гдѣ было назначено четыре дня по 3 урока и два по 4 урока. Въ общемъ количество уроковъ во всѣхъ классахъ было нормальное, опредѣленное уставомъ и новыми программами по каждому изъ обязательныхъ предметовъ, хотя въ частности сдѣлано было отступленіе отъ указанной ими нормы. Такъ, 1) удержанъ прежній добавочный урокъ (I) въ VI классѣ по русской грамматикѣ; 2) удержанъ также въ V классѣ одинъ урокъ по дидактикѣ. Первое отступленіе сдѣлано было потому, что Совѣтъ училища, рѣшивши, согласно опредѣленію Св. Синода отъ 3—10 іюля 1896 года, вводить новыя программы постепенно, начиная съ I класса, въ этомъ классѣ нашелъ необходимымъ оставить прежнія программы, а потому и прежнее число уроковъ; что же касается добавочнаго урока дидактики въ V классѣ, то Совѣтъ училища въ этомъ случаѣ руководился разрѣшеніемъ, даннымъ объяснительною запискою, приложенной къ новой программѣ этого предмета, дозволяющею вводить этотъ урокъ, „если гдѣ это окажется возможнымъ по мѣстнымъ условіямъ и средствамъ“.

Такъ какъ по расписанію нѣкоторые часы во всѣхъ классахъ оставались свободными, то они употреблялись на руководѣніе, по 2 урока въ первыхъ четырехъ классахъ и по 1 въ пятомъ, и на классныя диктанты, по 2 урока въ первыхъ четырехъ классахъ въ недѣлю.

Классныя занятія начинались въ 9 ч. утра и оканчивались въ 1 ч. 30 м. Урокъ каждый продолжался 55 м. Между уроками былъ промежутокъ въ 10 минутъ, а между вторымъ и третьимъ 30 мин. (на завтракъ). Съ 6 ч. вечера начинались вечернія занятія и продолжались до 8 ч. Занятія необязательными предметами—рисованіемъ и иконописаніемъ—производились въ послѣобѣденное время отъ 3—5 часовъ пополудни. Свободное отъ приготовленія уроковъ время посвящалось чтенію книгъ или занятію руководѣніемъ. По средамъ и пятницамъ Великаго поста, когда совершалась литургія преждеосвященныхъ Даровъ, уроки начинались въ 9^{1/2} ч., а оканчивались въ 2 ч.

б) Указаніе учебныхъ руководствъ, употребляемыхъ въ училищѣ, но не указанныхъ въ установленной программѣ.

Учебными руководствами и пособіями по предметамъ училищнаго курса въ отчетномъ учебномъ году были тѣ, какія указаны установленной программой и какія рекомендованы одновременно Учебнымъ Комитетомъ при Св. Синодѣ для употребленія въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ. Новые учебники, указанные установленной программой, введены во всѣхъ классахъ и по всѣмъ предметамъ. Прежніе учебники оставались только въ тѣхъ случаяхъ, когда въ томъ или другомъ классѣ повторялся предметъ, пройденный въ какомъ либо изъ предыдущихъ классовъ. Такъ, по русскому языку этимологія и синтаксисъ въ VI классѣ повторялись по учебнику Киряичникова, потому что по сему учебнику воспитанницы этого класса проходили русскую грамматику въ низшихъ классахъ; космографія въ 6 классѣ проходила по прежнему учебнику Аригейма, потому что воспитанницы этого класса проходили географію въ предыдущихъ классахъ по прежней программѣ и прежнимъ учебникамъ, вслѣдствіе чего въ VI классѣ должны были проходить географію Россійской имперіи полностью.

Епархіальныя извѣщенія.

Священникъ Троицкой церкви села Мезеновки, Ахтырскаго уѣзда, Алексѣй Сокальскій, награжденъ скуфью.

— Священникъ Вознесенской церкви с. Грачовки, Волчанскаго уѣзда Владиміръ *Щербининъ*, перемѣщенъ, согласно прошенію, къ Георгіевской церкви с. Бѣловода, Сумскаго уѣзда.

— Священникъ Успенскаго церкви, сл. Балаклея, Зміевскаго уѣзда, Ѳеодоръ *Ковалевскій*, умеръ 22 января с. г., а на его мѣсто 31 того же января перемѣщенъ священникъ Покровской церкви сл. Ново-Млинска, Купянскаго уѣзда, Іоаннъ *Ковалевскій*, на мѣсто же сего послѣдняго 1-го февраля с. г. опредѣленъ діакономъ церкви сл. Марковня, Лебединскаго уѣзда, Іоаннъ *Лободинъ*.

— Слободы Никольской, Старобѣльскаго уѣзда, Николаевской церкви, священникъ Александръ *Ястремскій*, по прошенію его, 27 января н. г. переведенъ въ слободу Должикъ, Харьковскаго уѣзда.

— На праздное діакопское мѣсто Преображенской церкви сл. Преображенска, Зміевскаго уѣзда, 28 января с. г. опредѣленъ псаломщикъ сл. Волобуевки, Изюмскаго уѣзда, Василій *Букасовъ*.

— Діаконы церквей: Рождество-Богородичной сл. Боромли, Ахтырскаго уѣзда, Михаилъ *Артюховскій*, и Николаевской сл. Терновъ, Лебединскаго уѣзда, Іоаннъ *Приходинъ*, перемѣщены, согласно прошенію, одинъ на мѣсто другого.

— Діаконы церквей: Покровской сл. Покровской, Ахтырскаго уѣзда, Василій *Лобковскій*, и Николаевской с. Котовой, Волчанскаго уѣзда, Василій *Рубинскій*, перемѣщены, согласно прошенію, одинъ на мѣсто другого.

— Діакономъ Архангело-Михайловской церкви с. Павловокъ, Сумскаго уѣзда, Ѳеоктистъ *Ведушенко* перемѣщенъ на штатное діакопское мѣсто къ Преображенской церкви сл. Половинкиной, Старобѣльскаго уѣзда, а штатнымъ діакономъ въ село Павловки назначенъ состоявшій при сей церкви псаломщикъ-діакономъ Іоаннъ *Крушедольскій*.

— Діакономъ Архангело-Михайловской церкви сл. Шебелинки, Зміевскаго уѣзда, Павелъ *Тимофѣевъ*, 13 января с. г. уволенъ за штатъ, а на его мѣсто того же числа опредѣленъ псаломщикъ Троицкой церкви с. Черкаскаго Бишкына, Зміевскаго уѣзда, Симеонъ *Власовскій*.

— Діакономъ Рождество-Богородичной церкви сл. Гниѣвки, Зміевскаго уѣзда, Стефанъ *Крыжановскій* 11 января с. г. отрѣшенъ отъ мѣста, а на это мѣсто 29 января с. г. опредѣленъ учитель Прокофій *Петрусенко*.

— Псаломщикъ Покровской церкви, сл. Алисовка, Изюмскаго уѣзда, Николаѣ *Мураховскій* перемѣщенъ на праздное псаломщическое мѣсто къ Воскресенской церкви, з. г. Славянска, того же уѣзда, а на его мѣсто перемѣщенъ псаломщикъ с. Литвиновки, Старобѣльскаго уѣзда, Евсеѣй *Сумма*.

— Псаломщикъ Вознесенскій церкви, сл. Песокъ, Изюмскаго уѣзда

Василій *Грабовскій*, по прошенію, уволенъ за штатъ, а на его мѣсто опредѣленъ исправляющимъ должность псаломщика Андрей *Евхимовъ*.

— Сынъ псаломщика Петръ *Рокитянский* опредѣленъ и. д. псаломщика при Александро-Невской церкви, сл. Рай-Александровки, Изюмскаго уѣзда.

— Псаломщикъ Іоанна Милостиваго церкви, сл. Рубцовой, Изюмскаго уѣзда, Виссаріонъ *Рудченко* отрѣшенъ отъ должности псаломщика, а на его мѣсто опредѣленъ и. д. псаломщика Трофимъ *Чаговецъ*.

— Псаломщикъ-діаконъ Троицкой церкви, с. Малой-Камышевахи, Изюмскаго уѣзда, Іоаннъ *Даневскій* умеръ, а на его мѣсто опредѣленъ и. д. псаломщика сынъ діакона Николай *Булдовскій*.

— Псаломщикъ Успенской церкви сл. Межерича, Лебедянскаго уѣзда, Алексѣй *Москаленко* посвященъ въ стихарь 28 января 1901 г.

— Утверждены въ должности церковнаго старосты: Георгіевской церкви села Дерновой, Ахтырскаго уѣзда, солдатъ Аѳанасій *Черкашинъ*; Тихоновской церкви села Ницахи, Ахтырскаго уѣзда, крестьянинъ Петръ *Гришковъ*; Покровской церкви с. Пожни, Ахтырскаго уѣзда, Иванъ *Парасовъ*.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Православные мученики въ Китаѣ.—Добрые труженники на пастырскомъ поприщѣ.—Некрологъ.

Помѣщенныя въ недавно вышедшей книжкѣ «Христіанскаго Чтенія» воспоминанія одного изъ членовъ православно-русской миссіи въ Китаѣ, отца іеромонаха Авраамія, какъ объ этомъ сообщаетъ въ «Моск. Вѣд.», яркими чертами изображаютъ страданія въ Божѣ почившихъ мучениковъ.—Въ ночь на 11 іюня партія кулачниковъ, подъ предводительствомъ языческихъ жрецовъ, стали обходить дома горожанъ въ Пекинѣ и требовать выполненія обрядностей языческаго ритуала. Толпа и сосѣди указывала на завѣдомыхъ христіанъ, и ихъ тутъ же казнили; имъ рубили головы, бросали ихъ въ огонь, а дома ихъ сжигали; и мужчинъ, и женщинъ, и дѣтямъ, даже груднымъ младенцамъ, рѣзали животы, отрѣзали уши, носъ, пальцы на рукахъ. У девятилѣтней дѣвочки, дочери известнаго регента и эконома миссіи, Иннокентія Фань, отрубили по локоть обѣ руки. Самъ онъ, когда подожгли его домъ, въ испугѣ выбѣжалъ изъ дому и разбилъ себѣ лицо. Потомъ его видѣли съ его изуродованной дѣвочкой у близь-лежащаго колодца, когда его жена и другая дочь уже были убиты, а сыновья—однѣмъ былъ взятъ

солдатами, а другой пропалъ безъ вѣсти. Рассказываютъ, что потомъ кулачники казнили его и бросили въ колодезь; предъ смертію этотъ набожный и прямодушный китаецъ усердно молился... и, увы, онъ не зналъ, что отходить къ Богу въ священномъ санѣ діакона: Св. Синодъ утвердилъ его въ этомъ санѣ незадолго предъ тѣмъ, именно 15 мая. О другомъ кандидатѣ, тогда же утвержденномъ въ санѣ священника, рассказываютъ, что когда начался разгромъ, онъ бѣжалъ къ иностраннымъ посольствамъ, желая найти православныхъ миссіонеровъ, но попалъ въ руки разсвирѣпѣвшихъ китайцевъ. По другимъ рассказамъ, онъ воротился домой; и когда его здѣсь взяли кулачники, онъ началъ колебаться; но потомъ, когда вывели за дворъ, онъ открыто исповѣдалъ себя христіаниномъ; передъ смертію молился, и былъ обезглавленъ. Но очевидцы, стоявшіе вдаль, не ручаются, дѣйствительно ли это былъ катехизаторъ Павелъ Ванъ. Тяжелое впечатлѣніе производятъ и слѣдующія подробности о массовомъ избіеніи прочихъ христіанъ.—Когда нѣсколько извѣстныхъ семействъ, въ томъ числѣ печатникъ и наборщикъ миссіонерской типографіи, и нѣсколько старушекъ и дѣтей, выйдя изъ своихъ дворовъ, пошли вдоль городской стѣны на западъ, то солдаты гвардейскихъ полковъ военнаго министра Чжунъ-Лу воротили ихъ обратно; пошли они на югъ, ихъ опять воротили; и такъ какъ больше имъ некуда было идти, потому что мѣшало озеро, то они попадали ницъ, прося пощады, но были немедленно разстрѣляны солдатами, стоявшими на городской стѣнѣ. Между прочимъ, здѣсь погибъ чертежникъ Іосифъ Лу—его задушили веревкой, и слуга русскаго доктора, Самсонъ Панъ. Отрубленную голову Самсона кулачники почему-то выставили на высокомъ шестѣ и долго показывали. Достояна вниманія еще картина разрушенія храма Успенія Пресвятыя Богородицы. Христіане не допускали мысли о томъ, чтобы храмъ, столь долго почитаемый, могъ быть разрушенъ. И когда увидѣли, что невозможное случилось, они остолбенѣли отъ страха и увидѣли въ томъ кару Божию за грѣхи; а когда кулачники, взобравшись на колокольню, стали бить палками въ колокола, и колокола скорбно загудѣли,—вся православная община зарыдала навзрыдъ; всѣ плакали, какъ дѣти, даже тѣ плакали, кто дотолѣ казался въ глазахъ миссіонеровъ равнодушнымъ къ Церкви. Но вотъ колокольня обгорѣла уже настолько, что рухнулъ главный колоколъ,—и всѣ православные въ одинъ голосъ говорятъ, что это случилось въ 2 часа ночи: такъ поразило это ихъ сердца!—Всѣ эти новыя свѣдѣнія, пополняющія кар-

тину страданій православныхъ мучениковъ въ Китаѣ, побуждаютъ каждаго ревностнаго сына Церкви съ большимъ еще рвеніемъ позаботиться объ участи витайскихъ православныхъ христіанъ, спасшихся отъ языческихъ изуверовъ.

— Въ епархіальныхъ журналахъ находимъ нѣсколько весьма выразительныхъ сообщеній объ епархіальномъ духовенствѣ. Въ «Полтав. Епарх. Вѣд.» излагается любопытный разсказъ о сооруженіи замѣчательно хорошаго храма въ с. Глинкѣ, зѣньковскаго уѣзда, единственно трудами и заботами мѣстнаго приходскаго священника, уже старца, о. Г. М. Народъ въ селѣ бѣдный; о приходѣ этомъ обычно говорили, что здѣсь только и можетъ быть священникомъ о. Г., пастырь нестяжательный, самоотверженный. О томъ, чтобы пришлось увидѣть когда либо въ Глинкѣ новый храмъ, нельзя было и помыслить. Когда, разсказываетъ авторъ сообщенія, впервые пришлось услышать о предположеніи строить новый храмъ, да еще каменный и теплый, то этотъ планъ казался совершенно неосуществимымъ. И однако церковь была выстроена, украшена и снабжена всѣмъ необходимымъ, и именно стараніями приходскаго священника. На вопросъ одного, бывшаго при освященіи священника о томъ, какъ оказалось возможнымъ соорудить этотъ величественный храмъ въ бѣдномъ захолустномъ приходѣ, мѣстный церковный староста отвѣчалъ: „то все батюшка, мы ничего не знаемъ; вонн були и въ Москвѣ, и въ Харьковѣ, якъ-де вонн брали грошій, Богъ знае, у насъ цего-бъ не було, якъ-бы не батюшка“

— «Холмско-Варшавскій Епарх. Вѣстникъ», говоря о церк. приходскомъ служеніи умершаго 24 минувшаго декабря священника села Прогалины, сѣдл. губ., о. Іоанна Занскаго, сообщаетъ слѣдующія о немъ подробности. Во время службы въ с. Голешовѣ онъ воссоединилъ съ православной церковью болѣе 2,000 душъ. Перемѣщенный въ прогалинскій приходъ, отличавшійся крайнимъ фанатизмомъ, онъ въ первое время встрѣченъ былъ упорствующими враждебно; но затѣмъ упорствующіе мало-по-малу смягчились, а потомъ и полюбили его. Объ отношеніи этого священника къ своимъ обязанностямъ свидѣтельствуетъ слѣдующій фактъ изъ послѣднихъ дней его жизни. Когда ему, лежавшему въ постели и уже болѣвшему нѣсколько дней, сказано было, что умираетъ одинъ бѣднякъ-подевицкъ, то онъ, несмотря ни на какія уговариванія домашнихъ, всталъ съ постели и поспѣшилъ исполнить свой долгъ. О любви народа къ покойному свидѣтельствовала огромная толпа народа, пршедшая проститься съ умирающимъ. Многіе навзрыдъ

плакали, особенно когда читалась отходная. На выносѣ за гробомъ шли и православные, и р.-католики, и упорствующие. Къ похоронамъ собрались упорствующие и православные прихожане даже изъ окрестныхъ приходоѡ.

«Церк. Вѣст.».

— «Въ Москов. Церк. Вѣд.» сообщаются слѣдующія свѣдѣнія о ревностнѣйшемъ пастырѣ, священникѣ с. Малына, Коломенскаго уѣзда, о. Василии Булгаковѣ, скончавшемся на 35-ти-лѣтнемъ году своей жизни, въ полномъ расцвѣтѣ силъ, вслѣдствіе зараженія крови послѣ операціи нарыва на головѣ.—Несмотря на юные годы, о. Василий скоро своимъ ревностнымъ и самоотверженнымъ служеніемъ на пользу прихода пріобрѣлъ большое уваженіе и симпатіи къ себѣ. Его благолѣпное и проникнутое горячимъ чувствомъ служеніе во храмѣ, его живое, теплое и убѣжденное слово, весьма часто раздававшееся съ церковнаго амвона, создали ему популярность прекраснаго проповѣдника и образцоваго служителя Церкви. Чуткій къ запросамъ времени, онъ начертилъ себѣ широкую программу для насажденія въ селѣ различныхъ благотворительныхъ и просвѣтительныхъ учрежденій. Но только часть ея онъ успѣлъ выполнить въ теченіе своего одиннадцатилѣтняго служенія. А именно: онъ устроилъ при церкви богадѣльню для безпріютныхъ старухъ, открылъ для прихода бесплатную библіотеку—читальню, выстроилъ для нея при церкви же весьма обширное помѣщеніе. Здѣсь же онъ предполагалъ, наложивъ со временемъ второй этажъ, открыть школу грамоты и пріютъ для круглыхъ спроть—дѣтей, не имѣющихъ пристанища. Устройство библіотеки-читальни было исключительно и всецѣло дѣломъ покойнаго о. Василія. Не мало силъ и трудовъ онъ положилъ на это великое дѣло, собирая пожертвованія среди близкихъ и далекихъ добрыхъ людей. Первымъ жертвователемъ былъ о. Іоаннъ Кронштадтскій. По мысли о. Василія, библіотека-читальня, по мѣрѣ развитія своего, должна была служить цѣлямъ просвѣщенія не только его прихода, но в окружающихъ селѣ и деревняхъ. Въ послѣдній годъ своей жизни онъ открылъ церковно-приходское попечительство, на что успѣлъ собрать уже солидную сумму. Кромѣ этого, онъ положилъ начало устройенію второклассной церковно-приходской школы для дѣвочекъ, окончивающихъ курсъ ученія въ Малинской земской школѣ, для чего выстроилъ у прихожанъ 2 десятины земли въ собственность школы. Заботясь о просвѣщеніи народа, онъ не забывалъ объ украшеніи и благолѣпнн храма. При немъ вновь перестроена была церковная ограда и положено начало ремонту и поднятію колокольна.

Еще шире и

плодотворнѣе была дѣятельность покойнаго о. Василія на поприщѣ духовно-нравственнаго едзненія съ народомъ. Всегда доступный, любвеобильный и привѣтливый, о. Василій имѣлъ самыя живыя и тѣсныя отношенія съ прихожанами и былъ горячо любимъ ими. Не было горя, нужды, страданія, гдѣ бы онъ первый не пришелъ на помощь своимъ привѣтомъ, участіемъ, утѣшеніемъ и очень часто благотвореніемъ. Вдовы и сироты, бѣдняки и нищіе, больные и умирающіе всегда были первыми друзьями и любимцами о. Василія. Несмотря на то, что о. Василій служилъ въ хорошемъ приходѣ, онъ постоянно нуждался въ деньгахъ и послѣ себя не оставилъ никакихъ пріобрѣтеній. Только послѣ смерти его открылась причина этого: онъ тайно благотворилъ очень многимъ. Покойный о. Василій извѣстенъ былъ и на литературномъ поприщѣ. Настраницахъ „Московскихъ Церковныхъ Вѣдомостей“, „Душеполезнаго Чтенія“, „Церковнаго Вѣстника“, „Кормчаго“, „Паломника“, „Русскаго Обзорѣнія“, „С.-Петербургскихъ Вѣдомостей“, „Московскихъ Вѣдомостей“, „Московского Листка“ и „Русскаго Слова“ о. Василій помѣстилъ немало статей по церковно-общественнымъ вопросамъ, по хроникѣ своего села и стихотвореній. Что касается нравственнаго облика о. Василія, то глубокая вѣра въ Бога, христіанское смиреніе и искренность были отличительными чертами его души. Вслѣдствіе такихъ душевныхъ качествъ о. Василія проявленіе народнаго чувства по поводу его кончины было безпримѣрное. Панихиды по о. Василію, выносъ въ церковь его тѣла, отпѣваніе и погребеніе были глубоко трогательною картиною всеобщей скорби, плача и рыданія. Это по истинѣ была всенародная и глубокая скорбь пасомыхъ по своему горячо любимомъ пастырѣ.

НЕКРОЛОГЪ.

Въ ночь на 10 декабря 1900 года мирно скончался священникъ села Тецкаго, Старобѣльскаго уѣзда, Леонидъ Александровъ Федоровскій, на 28 году жизни, послѣ непродолжительной, но тяжелой болѣзни,—гнойнаго воспаленія легкихъ. Покойный былъ сынъ священника слободы Бахмутовки, Старобѣльскаго уѣзда, и въ раннихъ лѣтахъ остался круглымъ сиротой. Обладая недюжинными способностями, онъ, не обучаясь въ духовномъ училищѣ, успѣшно выдержалъ вступительный экзаменъ въ Харьковскую Духовную Семинарію, въ которой и окончилъ курсъ въ 1896 году. Въ

томъ же году, 10 поября, онъ былъ рукоположенъ въ санъ священника къ Покровской церкви села Тецкаго, гдѣ и прослужилъ до конца своей кратковременной жизни. Покойный о. Леонидъ былъ человѣкъ рѣдкой доброты и мягкаго характера; въ отношеніи къ другимъ онъ всегда былъ простъ и искрененъ, а главное снисходителенъ къ немощамъ и нуждамъ ближняго. Благодаря такимъ душевнымъ качествамъ, онъ всегда со всѣми жилъ въ мирѣ, и всѣ любили его. Въ образѣ жизни, потребностяхъ и привычкахъ онъ былъ въ высшей степени простъ и невзыскателенъ; въ обхожденіи съ прихожанами привѣтливъ, обходителенъ, доступенъ и пользовался у нихъ авторитетомъ. Къ нему съ полнымъ довѣріемъ обращались прихожане за совѣтами въ своихъ не только религіозныхъ, но и житейскихъ нуждахъ, а въ особености во время болѣзни кого-либо изъ семьи. Покойный о. Леонидъ съ любовію читалъ разныя медицинскія книги, пріобрѣлъ не мало познаній въ этой области, имѣлъ у себя на свои скудные средства аптечку и подъ руководствомъ друга своего мѣстнаго земскаго врача Насѣдкина, лѣчилъ многихъ больныхъ своего прихода. Состоя священникомъ въ малочисленномъ приходѣ и самъ нуждаясь въ матеріальныхъ средствахъ, покойный не могъ равнодушно видѣть матеріальныя нужды своихъ прихожанъ и перѣдко помогалъ имъ деньгами. Такъ, незадолго до своей смерти, когда у одного крестьянина пала отъ болѣзни единственная пара воловъ, онъ, не имѣя наличныхъ денегъ, самъ занялъ 100 рублей и помогъ крестьянину купить новую пару воловъ. Дѣти, можно сказать, беззавѣтно любили о. Леонида: встрѣчаясь съ нимъ на улицѣ или во храмѣ, или видя его въ домахъ своихъ родителей, они вступали съ нимъ въ бесѣду и высказывали безбоязненно свои дѣтскія нужды и печали. Въ свою очередь покойный любилъ дѣтей и любовь свою проявилъ въ усиленной заботѣ о церковно-приходской школѣ, въ которой онъ былъ и законоучителемъ и учителемъ. Въ семействѣ покойнаго о. Леонида осталось: жена и два малолѣтнихъ сына. Имущества почти никакого не осталось. Погребеніе о. Леонида Федоровскаго совершено было 12-го декабря мѣстнымъ о. благочиннымъ, священникомъ Петромъ Торанскимъ, въ сослуженіи шести священниковъ и трехъ діаконовъ. Самое отпѣваніе было настолько умиленно, что вызвало слезы у всѣхъ присутствующихъ. Надъ гробомъ покойнаго были сказаны поученія о. благочиннымъ, священникомъ Петромъ Торанскимъ, и священниками Ѳ. Федоровскимъ, І. Шышловымъ и К. Паптеямоновымъ. Миръ праху твоему, добрый собратъ, да успокоитъ Господь душу твою въ селеніяхъ праведныхъ!

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА НОВОЕ ИЗДАНИЕ

УРОКОВЪ ПО ЗАКОНУ БОЖІЮ

способствующихъ усвоенію пространнаго христіанскаго Катихизиса православной Церкви въ пяти выпускахъ Протоіерея *А. С. Царевскаго* бывшаго Доцента Кіевской Духовной Академіи, нынѣ профессора Императорскаго Юрьевскаго Университета. Цѣна 2 р. 50 к. за 1 экз. (въ 918 стр. въ первыхъ изданіяхъ), при подпискѣ на 5 экз. и болѣе 2 р. за экз. Для не подписчиковъ изданіе будетъ стоить 4 р. за 1 экз. Съ заказами, безъ приложенія денегъ, обращаться въ г. Юрьевъ, Лифл., Протоіерею *А. С. Царевскому*. Книжки по напечатаніи будутъ высылаемы палоченнымъ платежемъ.

ПОСТУПИЛА ВЪ ПРОДАЖУ НОВАЯ КНИГА:

ЛОГИКА

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

ПРОДОЛЖАЕТСЯ ПОДПИСКА НА 1901 ГОДЪ (VIII-й г. изд.).

ЕЖЕМѢСЯЧНЫЙ ЖУРНАЛЪ

НАУЧНОЕ ОБОЗРѢНІЕ.Изданіе *П. П. Сойкина* подъ редакціей д-ра философіи *М. М. Филиппова*.

„Научное Обозрѣніе“ не спеціальный, но общій журналъ, имѣющій въ виду всѣхъ читателей, интересующихся успѣхами науки, а также выдающимися литературными явленіями. Вступая въ XX-й вѣкъ, одной изъ задачъ котораго является распространеніе научнаго образованія въ возможно широкихъ кругахъ общества, журналъ нашъ посвятилъ особое вниманіе вопросамъ самообразованія. Съ этою цѣлью редакція „Научнаго Обозрѣнія“ рѣшилась присоединить къ журналу рядъ популярныхъ сочиненій по всѣмъ отраслямъ знаній, подъ общимъ заглавіемъ: Народный университетъ. Для напечатанія въ „Народномъ Университетѣ“ имѣется, между прочимъ, слѣдующее: Происхожденіе животнаго міра.—Миръ въ каплѣ воды.—Невидимые враги.—Происхожденіе и значеніе денегъ.—Чудеса электричества.—Мозгъ, какъ органъ мышленія.—Прогулки по небу.—Доисторическій человѣкъ. Текстъ будетъ поясненъ чертежами, рисунками и хромолитографіями.

Подписная цѣна на годъ безъ доставки въ Спб. 6 р. 50 к. Съ доставкой и пересылкою по всей Россіи 7 р. За границу 10 р. Допускается разсрочка: при подпискѣ 2 р., въ 1 апрѣли 2 р. и къ 1 юли остальные, или по одному рублю, начиная съ декабря. Главная контора журнала: С.-ПЕТЕРБУРГЪ, Стремянная улица, собств. домъ № 12.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА на 1901 годъ (изд. XVI годъ)

на еженедѣльный иллюстрированный журналъ

5 рублей безъ до- ставк. РУССКІЙ ПАЛОМНИКЪ 6 рублей съ до- став. и перес.

ИЗДАНИЕ П. П. СОЙКИНА

подъ редакціею А. И. ПОПОВИЦКАГО и при участіи Отца ІОАННА КРОНШТАДТСКАГО.

РУССКІЙ ПАЛОМНИКЪ

представляетъ собою единственный въ Россіи журналъ для семейнаго религиозно- нравственнаго чтенія, по богатству же, разнообразію и занимательности содержа- нія и художественности рисунковъ его можно смѣло сравнить съ лучшими отече- ственными изданіями. Одобрень всеми вѣдомствами.

ПОДПИСЧИКИ ВЪ ТЕЧЕНІЕ 1901 ГОДА ПОЛУЧАТЪ:

52 ИЛЛЮСТРИРОВАННЫХЪ №№. 12 ЕЖЕМѢСЯЧНЫХЪ КНИГЪ,
Каждый номеръ въ размѣрѣ 16 стр. съ рисунками изъ исторіи русскаго народа и русской православной церкви. каждая объемъ 180—240 страницъ, заключающ. въ себя: историч. повѣсти и разс., описанія святыхъ т. п.

И КРОМЪ ТОГО, БУДЕТЪ ВЫДАНО, БЕЗЪ ВСЯКОЙ ДОПЛАТЫ ЗА ПЕРЕСЫЛКУ,

ПОРТРЕТЪ

ОТЦА ІОАННА КРОНШТАДТСКАГО,

исполненный на металлѣ, 12 красокъ, размѣромъ 5 1/2 × 7 вершковъ

ВЪ РЕЛЬЕФНОЙ ОВАЛЬНОЙ РАМѢ.

Въ 12 книжкахъ „РУССКАГО ПАЛОМНИКА“ будетъ дано:

- | | |
|--|--|
| 1) Разназы и черты изъ жизни Русскихъ Императоровъ, Императрицъ и Великихъ Князей (съ портретами и рисунками). Составилъ И. В. Преображенскій. | 6) Алипій изъ Тагасты. Повѣсть изъ исторіи церкви IV вѣка. |
| 2) Небесами побѣжденные. Историческая повѣсть въ 3-хъ частяхъ А. И. Лаврова. | 7) Жестокое испытаніе. Бытовая повѣсть въ 2-хъ частяхъ. А. И. Красницкаго |
| 3) Судьбы православія въ Прибалтійскомъ краѣ. Историко-этнографическій очеркъ, Прот. І. Бѣлаева. | 8) и 9) По евангельскимъ слѣдамъ. Картины изъ земной жизни Спасителя. Л. Шнеллера. |
| 4) Въ дали вѣковъ. Историческая повѣсть въ 2-хъ частяхъ. А. И. Лаврова. | 10) Милости Божія надъ царями и правителями земли русской. Н. В. Мягкова. |
| 5) Царскій духовникъ. Историческая повѣсть. В. П. Лебедева. | 11) Сыны Арія. Повѣсть изъ исторіи борьбы съ аrianствомъ запада. Гено. |
| | 12) Великій страдалецъ. Историческая повѣсть В. П. Лебедева. |

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА на журналъ РУССКІЙ ПАЛОМНИКЪ безъ доставки въ Спб. ПЯТЬ руб.

Съ доставкой и перес. во всѣ города Россійской имперіи ШЕСТЬ руб. За гра- ницу 8 руб. Допускается разсрочка: при подпискѣ 2 руб., къ 1 апрѣля 2 руб. и къ 1 юля остальные.

ГЛАВНАЯ КОНТОРА С.-ПЕТЕРБУРГЪ, Стремянная ул., № 12, собств. домъ.

ДУШЕПОЛЕЗНОЕ ЧТЕНІЕ:

ЖИТІЯ ВСѢХЪ СВЯТЫХЪ, праздники, ПОСТЫ и прочіе дни церковнаго года, съ присоединеніемъ тропарей, кондаковъ и нѣкоторыхъ другихъ церковныхъ пѣснопѣній и молитвословій.

Мѣсяцесловъ и Тріодіонъ Православной Церкви.

Цена 2 рубля. Съ письменными требованіями обращаться по слѣдующему адресу: Харьковъ, Духовная Семинарія, преподавателю Сергѣю Васильевичу Булганову. Въ Харьковѣ книга продается въ Губернской Типографіи (Петровскій пер., д. № 17).

ВОЛШЕВНЫЕ ФОНАРИ

ДЛЯ ШКОЛЪ и НАРОДА.

Безопасное ацетиленовое освѣщеніе
для ВОЛШЕВНЫХЪ ФОНАРЕЙ.

Картины: на стеблѣ, желатинѣ, бумагѣ—для волшебныхъ фонарей,—отъ 3 коп. до 4 руб. 50 коп. и дороже.

Брошюры для чтеній съ фонаремъ.

Большой иллюстрированный преисъ-курантъ (120 стр.) высылается бесплатно.

Фонографы, Граммофоны, Графофоны.

Пѣніе духовное и свѣтское и оркестры.

БОЛЬШОЙ СКЛАДЪ

АНАТОЛІЙ ВЕРНЕРЪ

Харьковъ. Московская, № 2.

При этомъ номерѣ прилагается сокращенный Проспектъ сельско-хозяйственныхъ машинъ и орудій Анціонернаго Общества, бывш. Ф. Флетера въ Гассенѣ (Германія). Главный складъ для Россіи Фрейданкъ и Кулеманъ въ Одессѣ, Пушкинская ул., № 16.

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 сектанствѣ въ нашемъ образованномъ обществѣ“; кромѣ того пастырскія воззванія и увѣщанія православнымъ христіанамъ Харьковской епархіи, слова и рѣчи на разные случаи и проч. Произведенія другихъ писателей, какъ-то: „Какъ всего проще и удобнѣе научиться вѣровать“? Собесѣдованія прот. А. Хойнацкаго.—„Петербургскій періодъ проповѣднической дѣятельности Филарета, митроп. Московскаго“, „Московскій періодъ проповѣднической дѣятельности его же“. И. Корсунскаго.—„Религіозно-правственное 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 кавалитерской 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. Вертеловскаго.—„Язычество и іудейство ко времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа“. Свящ. Т. Буткевича.—Статьи „о штундистахъ“. А. Шугаевскаго.—„Имѣютъ-ли каноническія или общеправовыя основанія притязанія мірянъ на управленіе церковными имуществомъ“? В. Ковалевскаго.—„Основныя задачи нашей народной школы“. К. Истомина.—„Принципы государственнаго и церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Современная апологія талмуда и талмудистовъ“. Т. Стоянова.—„О славянскомъ языкѣ въ церковномъ богослуженіи“. А. Струнникова.—„Теософическое общество и современная теософія“. Н. Глубоковскаго.—„Очеркъ современной умственной жизни“. А. Бѣляева.—„Очерки русской церковной и общественной жизни“. А. Рождественна.—„О церковныхъ плодоприношеніяхъ“. Н. Протополова.—„Вторая книга „Исходъ“ въ переводѣ и съ объясненіями“. Проф. П. Горскаго—Платонова.—„Очеркъ православнаго церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Художественный натурализмъ въ области библейскихъ повѣствованій“. Т. Стоянова.—„О покоѣ воскреснаго дня“. Доцента А. Бѣляева.—„Мысли о воспитаніи въ духѣ православія и народности“. Шестакова.—„Нагорная проповѣдь“. Свящ. Т. Буткевича.—„О славянскомъ Богослуженіи на Западѣ“. К. Истомина.—„Ученіе Стефана Яворскаго и Феофана Прокоповича о свщ. Преданіи“ М. Савкевича.—„О православной и протестантской проповѣднической импровизаціи“. К. Истомина.—„Отношеніе раскола къ государству“. С. Г. С.—„Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.г.) включительно“. Свящ. І. Арсеньева.—„Замѣтки о церковной жизни за-границей“. А. К.—„Сущность христіанской нравственности въ отличіи ея отъ моральной философіи графа Л. Н. Толстого“. Свящ. І. Филевскаго.—„Историческій очеркъ единовѣрія“. П. Смирнова.—„Ученіе Канта о Церкви“. А. Кириловича.—„Православенъ-ли intersociation, предлагаемый намъ старокатоликами“. Прот. Е. К. Смирнова.—„Разборъ протестантскаго ученія о крещеніи дѣтей—съ догматическѣй точки зрѣнія“. Прот. А. Мартинова и проч.

Въ философскомъ отдѣлѣ журнала помѣщены статьи профессоровъ Академіи и Университета: А. Введенскаго, А. Зеленогорскаго, В. Кудрявцева, П. Диницкаго, 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.

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

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

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