

# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1901.

№ 4.

ФЕВРАЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

## СОДЕРЖАНІЕ:

### I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Натуралистическая гипотеза о происхожденіи религій въ родѣ человѣческомъ (продолженіе). Профессора Харьковскаго Университета, *Прот. Т. Бутневича* . . . . . 173—196

Государственное значеніе всероссійскихъ патріарховъ (продолженіе). *Г. М—ва* 197—219

„Тайноводственное ученіе“ и приготовленіе вступающихъ къ принятію въ св. Церковь въ первые вѣна христіанства. *Е. Сильченнова* . . . . . 220—246

### II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Реальность вѣшняго міра (продолженіе). Профессора *Алексыя Венденскаго*. . . . . 158—180

Библиографическая замѣтка. *Е. Истомина* . . . . . 1—20

Объявленіе о новой книгѣ: „Симфонія на Ветхій и Новый Заветъ“ . . . . . 1—4

### III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

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



ХАРЬКОВЪ.

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

1901.

# „ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

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

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свидѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе и менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ челоуѣка 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, свидѣнія 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.

РАЗРОЧКА ВЪ УПЛАТУ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

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

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

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

*Кромѣ того, въ Редакціи продаются слѣдующія книги:*

1. „Живое Слово“. Сочиненіе пресвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Врентано. 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. Рождественскаго. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Воше вънутри васъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.
5. „Папство, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ Восточною Церковію“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французск. Б. Истомина. Харьковъ. 1895. Ц. 1 р. съ перес.

# ОВЪ 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 мѣсяць, 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 свѣчной лавкѣ харьковскаго Покровскаго монастыря, въ харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гляровскаго, Столбениковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 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. Рождественна. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
3. Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого „Царствіе Вошіе 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 разумѣаемъ.*

Евр. XI

Дозволено цензурою. Харьковъ, 28 Февраля 1901 года.

Цензоръ Протоіерей *Павелъ Солнцева*.

---

## Натуралистическая гипотеза о происхождении религии въ родѣ человѣческомъ.

(Продолженіе \*).

Замѣчательно, что даже въ браманствѣ, когда религиозное сознаніе древнихъ индійцевъ стало мало-по-мало терять свою непосредственную свѣжесть, еще не были совершенно утрачены слѣды монотеизма. Идея единого вѣчнаго Бога продолжаетъ просвѣчивать и чрезъ сгустившійся туманъ послѣдовавшаго политеизма и пантеизма. Эта идея еще замѣтна и въ ученіи брамановъ объ единомъ наивысшемъ Брамѣ или Парабрамѣ. По свидѣтельству *Лассена* (*Ind. Alterthumsk. Bd. 1. стр. 768*) въ одномъ комментаріи къ Ригъ-Ведамъ такъ говорится о Парабрамѣ: „Всѣхъ божествъ только три, ихъ мѣсто-пробываніе—земля, воздухъ и небо; Агни, Вайю и Сурья такъ гласятъ ихъ названія. По причинѣ различія своихъ дѣлъ они имѣютъ различныя названія и различныя гимны. Но есть только одно божество, великая душа (Маганъ Атма). Оно есть солнце, такъ говоритъ преданіе; ибо оно есть душа всѣхъ существъ. Риши сказалъ слѣдующее: „Оно есть душа подвижнаго и твердо стоящаго. Другія божества суть откровенія его силы“. „Ученіе о Парабрамѣ, какъ оно излагается въ самыхъ древнихъ священныя книгахъ, говоритъ *В. Д. Кудрявцевъ* <sup>1)</sup>, ясно свидѣтельствуетъ о существованіи идеи о единомъ высо-

---

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1901 г. № 3.

<sup>1)</sup> Соч. т. II, вып. 2. стр. 45—46.

чайшемъ божествѣ во времена самой глубокой древности индѣйскаго народа. Хотя уже въ самыхъ древнихъ частяхъ Ведъ упоминается много боговъ, но, по ясному ихъ ученію, они не суть божества самостоятельныя... На самомъ дѣлѣ, есть только одно божество, великій духъ, Маганъ Атма. Изображенія верховнаго Брами въ различныхъ древнихъ религіозныхъ сочиненіяхъ Индѣйцевъ показываютъ высокія ихъ понятія о высочайшемъ началѣ всего. Въ законахъ Ману Брама часто называется „самъ отъ себя сущимъ“, имѣющимъ „отъ себя бытіе существомъ“. Всѣ боги произошли отъ него, онъ „былъ прежде всѣхъ боговъ, и выше его нѣтъ ничего“. Онъ есть „высочайшій правитель, сотворившій боговъ и множество духовъ“. „Брама есть всепроницающее, но само непроницаемое, самосущее существо“. „Брама невидимъ, непостижимъ, самъ отъ себя существуетъ, не имѣетъ ни цвѣта, ни глаза, ни слуха; онъ вѣченъ, всепроницающъ, тонокъ, непреходящъ, источникъ существъ. Великъ Брама, божественъ, его образъ недомыслимъ; онъ тоньше всего тонкаго; онъ не объемлется ни взоромъ, ни словомъ, ни другимъ какимъ чувствомъ“... „Не возможно его постигнуть ни словомъ, ни сердцемъ, ни взоромъ; только тотъ его постигаетъ, кто говоритъ: „онъ есть“; его сущность открывается намъ, когда мы понимаемъ его, какъ сущее“. Брама нераздѣленъ, неразличимъ, безъ причины и подобія; онъ недѣлимое существо простаго свойства, безъ втораго или иного. Онъ безконеченъ, безъ мысли мыслить, внѣ пространства (пустоты) находится въ пространствѣ, но однако выше его. Онъ чистъ, свободенъ, безконечно блаженъ, его не касаются измѣненія міра и пр.“. Правда, здѣсь уже почти исчезаетъ граница между монотеизмомъ и пантеизмомъ; но, какъ свидѣтельствуемъ намъ исторія развитія человѣческаго сознанія, индѣйскія вѣрованія не представляютъ исключенія. Подобное случилось и въ древней Греціи, гдѣ изъ Зевса, первоначально личнаго бога, орфическіе теологи впоследствии создали чисто пантеистическое начало—міровую душу:

*Ζεὺς ἀρχὴ, Ζεὺς μέσσα, Λιὸς δ'ἔκ πάντα πέλονται.*

Въ виду этого представляется совершенно справедливымъ

заключеніе, сдѣланное Максомъ Мюллеромъ, что не идея еди-наго высочайшаго существа произошла изъ пантеистическаго міровоззрѣнія, а напротивъ существовавшая уже первоначально идея единаго высочайшаго существа впоследствии была спекулятивно понята и изъяснена жрецами въ пантеистическомъ смыслѣ.

Религію *египтянъ* уже Гегель назвалъ религіею *тайны и загадокъ*. Намъ кажется, что египетская религія должна быть названа таковою не сама по себѣ, а по недостаточности и скудости тѣхъ источниковъ, на основаніи которыхъ приходится судить о ней. Долгое время такими источниками были только египетскіе памятники (т. е. храмы и гробницы, на которыхъ помѣщены были изображенія боговъ и краткія іероглифическія надписи), небольшіе отрывки изъ исторіи верховнаго іерапольскаго жреца Манетона (въ 3-мъ вѣкѣ до Р. Х.) и замѣчанія греческихъ писателей. Въ недавнее время открыты однакоже еще и рѣдкіе свитки папируса, время написанія которыхъ относятся къ глубокой древности (ихъ даже считаютъ древнѣе писаній Моисея). На основаніи этихъ памятниковъ древне-египетской письменности мы имѣемъ полное основаніе заклю-чать, что монотеизмъ былъ первоначальною и древнѣйшею формою египетской религіи. По свидѣтельству, напр., Ямвли-ха, древніе египтяне вѣровали, „что прежде всего сущаго и прежде всѣхъ началъ есть Богъ, единый, первый“,—почему они часто называли его „нерожденнымъ и безсмертнымъ“<sup>1)</sup>. Къ такому заключенію пришелъ даже въ своихъ „чтеніяхъ о про-исхожденіи и развитіи религіи“ *Ле Пажъ Ренуфъ*. Оказывается, что древнѣйшіе египтяне не только вѣровали въ бытіе вы-сочайшаго существа, которое они называли *Нутаромъ*, но и признавали его *единственнымъ*. Ему приписывали они такія же свойства, какія Божественное Откровеніе приписываетъ истинному Богу. По ихъ вѣрованію, Нутаръ есть творецъ неба и земли, боговъ и людей, Онъ благу и промышляетъ о всемъ мірѣ, Онъ самобытенъ и вѣченъ, Онъ внимаетъ молитвамъ человѣка, облегчаетъ его скорби, охраняетъ его жизнь, даетъ

<sup>1)</sup> Срв. Кудрявцева, т II, выд. 1., стр. 29.

ему пищу, прощаетъ его грѣхи, внушаетъ ему добрыя помышленія. „Онъ первый, не имѣющій послѣ себя втораго“, „единный одинаго“ „существующій изъ самаго себя и самобывающей“, „Несотворенный, творящій всѣ вещи“, „Виновникъ бытія“ и т. д. Неосновательно было бы думать, чтобы такое понятіе о Богѣ египтяне могли составить подъ впечатлѣніемъ отъ грозныхъ и разрушительныхъ силъ природы. Правда, въ послѣдствіи это чистое вѣрованіе во одинаго Бога постепенно стало уступать свое мѣсто грубымъ политеистическимъ представленіямъ. Свойства Божіи были переносимы на вѣшнюю природу, явленія и силы которой мало по малу дѣйствительно превратились въ отдѣльныя олицетворенныя божескія существа. Но и здѣсь еще не была утрачена совершенно первоначальная идея монотеизма. Такъ въ нижнемъ Египтѣ наивысшимъ божествомъ признавали *Птаха*, который, по словамъ жреца Манетона, первоначально въ теченіе цѣлыхъ 9000 лѣтъ управлялъ міромъ *одинъ*; его признавали Творцомъ и образователемъ вселенной, владыкою міра, „отцомъ отцовъ боговъ“ и т. д. Въ верхнемъ Египтѣ это же самое божество было почитаемо подъ именемъ *Амуна* или *Амена*. Амунъ—единственный источникъ мірового бытія. Съ нимъ иногда египтяне отождествляли, впрочемъ, *Кнефа*, мірообразовательнаго духа, котораго они считали первымъ порожденіемъ верховнаго Божества. „Такое соединеніе понятій, по объясненію В. Д. Кудрявцева <sup>1)</sup>, показываетъ, что верховное Существо было представляемо не только первоначальнымъ, но и духовнымъ существомъ“. Въ послѣдствіи монотеистическія вѣрованія уже подъ вліяніемъ философской спекуляціи были измѣнены въ понятія съ пантеистическимъ характеромъ. Нутаръ превратился въ простое названіе для обозначенія вообще предмета почитанія; Амунъ, не переставая быть наивысшимъ божествомъ, сталъ *сокровеннымъ* объединеніемъ четырехъ нераздѣльныхъ первыхъ божествъ: бога *Нефа* или первобытнаго духа, богини *Нета* или вещества, бога *Себека* или вѣчности и богини *Пахта* или безконечнаго пространства. Это пантеистическое ученіе о богахъ было

<sup>1)</sup> Соч., т. II, вып. 2, стр. 30.



достояніемъ мыслящихъ египтянъ; но для простаго народа оно было недоступно и онъ создалъ своихъ собственныхъ боговъ въ формѣ политеистическаго антропоморфизма. Но и здѣсь идея единаго Бога не утратилась окончательно. Такъ, — *Ра* Онскій, *Пта* Мемфисскій и *Аммонъ* Өивскій въ самыхъ египетскихъ папирусахъ представляются не только какъ одно и то же, но и какъ *единственное* высочайшее существо, олицетворявшее иногда солнце. *Ра* часто отождествляется съ *Озирисомъ*; а въ папирусахъ (напр. Prisse) *Озирисъ* есть единственное наименование Бога. Какимъ образомъ у египтянъ первоначальный монотеизмъ въ послѣдствіи превратился въ политеизмъ, прекрасно показываетъ *Ф. Кайзеръ*. „Въ каждой мѣстности, говоритъ онъ <sup>1)</sup>, чтили единаго высочайшаго Бога, но подъ различными именами; отсюда и мѣстныя божества. Пта Мемфійскій, *Озирисъ* Обидосскій, *Ра* Онскій, *Аммонъ* Өивскій и т. д. суть только различныя имена единаго Бога, въ честь котораго по мѣстамъ иногда создавали особый своеобразный культъ. Въ этомъ-то обстоятельствѣ и заключалась возможность того, что первоначальная монотеистическая вѣра превратилась въ политеизмъ, чего и не избѣжали египтяне, какъ свидѣтельствуется исторія“. Это мнѣніе вполне раздѣляетъ и *Ле Пажъ Ренуфъ*.

Слѣды первоначальнаго монотеизма ясно замѣтны и въ религіозныхъ вѣрованіяхъ языческихъ *семитовъ* и ханаано-фикиійскихъ народовъ. Мы разумѣемъ ассиріянъ, вавилонянъ, финикіянъ, филистимлянъ, аммонитянъ и моавитянъ. Ассиріане и вавилоняне вѣровали въ существованіе верховнаго Бога *Имо*, котораго называли также и другими именами отъ того же корня: *Или*, *Бимо*, *Белъ*. Его почитали какъ „отца бога“, „творца“, „отца боговъ“, „царя всего“ и т. п. Финикіане признавали верховнымъ божествомъ *Ваала* или *Баала* — „бога свѣта и солнца“. Этому же *Ваалу* поклонялись филистимляне, аммонитяне и моавитяне (срв. Числъ 23, 1; 25, 3). Уже одно это названіе верховнаго божества у языческихъ народовъ словомъ, происходящимъ несомнѣнно отъ одного корня съ еврейскимъ *Эль*, показываетъ, что ихъ религія, какъ и религія

<sup>1)</sup> Срв. его Aegypten einst und jetzt, стр. 34.

евреевъ, первоначально имѣла монотеистическій характеръ и только въ послѣдствіи была извращена въ грубый политеизмъ. *Моверсъ* поэтому даже недоумѣваетъ, какимъ образомъ можетъ быть сомнѣніе относительно первоначальнаго монотеизма семитовъ, когда у всѣхъ у нихъ Богъ называется однимъ и тѣмъ же словомъ. Въ частности о религіи финикіянь онъ говоритъ слѣдующее (*Die Phönizier*, 1841, I, стр. 168): „Финикійская религія столь же мало первоначально была религіею природы, какъ и еврейская. Если мы пойдемъ по слѣдамъ, которые особенно замѣтны въ развитіи идей о Ваалѣ и Элѣ, то окажется, что Богъ монотеистическаго еврейства былъ и оставался наивысшимъ Богомъ также и всѣхъ остальныхъ семитическихъ племенъ; хотя служеніе природѣ постепенно и затемнило болѣе чистую идею о Богѣ древнѣйшей религіи, но совершенно не уничтожило ее даже и въ финикійской религіи“. Къ такому же заключенію пришли *Фридр. Делмъ* (въ своемъ изслѣдованіи и мѣстонахожденіи рая) и *Кауленъ* (*Assyriol. u. Babyl.* стр. 188) въ сужденіи о первоначальномъ характерѣ религіи вавилонянъ и ассиріянь. Самъ Ренапъ, какъ извѣстно, призналъ, что религія семитовъ вообще первоначально имѣла монотеистическую форму.

Какъ ни сложна политеистическая система религіи грековъ и какъ ни мало мы знаемъ объ ея первоначальномъ состояніи и характерѣ, тѣмъ не менѣе не трудно доказать, что она развилась изъ первоначальной формы монотеистической. Безспорно, что древне-греческая религія носила на себѣ натуралистическій характеръ; но такую она является уже въ то время, о которомъ знаетъ исторія (т. е., приблизительно не ранѣе какъ за 1300—1500 лѣтъ до Р. Х.). Натурализмъ лишь затмилъ, но не уничтожилъ совсѣмъ идеи единого Бога. Видно, что, предоставленный самому себѣ, древній грекъ не въ силахъ былъ въ чистотѣ сохранить вѣру въ единого личного Бога, и Его свойства онъ перенесъ на внѣшнюю природу. По древнему воззрѣнію грековъ, отъ вѣчности существуетъ только одинъ

„Могуществомъ страшный съдой  
Океанъ безпредѣльный,  
..... отъ коего все родилось“ 1)....

1) Ил. XIV, 245; XXI, 195.

Онъ *долго*, какъ *единственный* владыка міра, господствуетъ надъ вселенной. Впослѣдствіи фантазія грековъ, для которой трудно было удержаться въ строгихъ предѣлахъ монотеизма, ставитъ рядомъ съ нимъ богиню Фетиду, чтобы возможно было сдѣлать переходъ къ политеизму. Но религіозное сознаніе народа знало только единого Бога и потому *не скоро* могли появиться предъ нимъ боги политеизма. Это отпечатлѣлось и на вѣрованіи грековъ:

*Домо* любезныя сердцу, объятій и брачнаго ложа

*Домо* чуждаются боги (Океанъ и Фетида); вражда имъ вселилася въ души,

говоритъ Гера Ил. XIV, 206 и 207; то же самое повторяетъ она въ той же пѣсни въ ст. 306 и 307.

Тѣмъ не менѣе эпоха политеизма наступила. Отъ Океана и Фетиды произошли боги: Ураносъ и Гея (т. е., небо и земля), Хроносъ и Рея, а также и титаны: Іапетосъ, Геліосъ, Гиперіонъ и Персей. Всѣ эти боги, какъ стихіи, за исключеніемъ Хропоса и Реи, новыхъ боговъ не производятъ. Единственнымъ родоначальникомъ олимпійскихъ боговъ оказывается лишь Хроносъ. Отъ него и Реи рождается Зевсъ съ двумя своими братьями—Посейдономъ и Гадесомъ и сестрою Герою. Эти три новые боги уничтожили всѣхъ прежнихъ, низвергнувъ ихъ въ тартаръ, и господство на вселенной раздѣлили между собою. Посейдонъ и Гадесъ остались одинокими и безилодными, такъ что *всѣ* остальные олимпійскіе боги произошли только отъ *одного* Зевса. Аѳина, Аполлонъ, Артемида, Аресъ, Гефестъ, Афродита, Гермесъ, Геба и т. д., и т. д.,—все это—дѣти Зевса.—Но какъ ни густо былъ населенъ богами Олимпъ, на немъ оставалось свободнымъ почетное мѣсто и для единого истиннаго Бога. Какъ ни многочисленно было количество греческихъ боговъ, какъ ни разнообразны были ихъ свойства и области, которыми они вѣдали, ими не была удовлетворена насущная потребность человѣческаго духа, который отъ природы чувствуетъ въ себѣ влеченіе къ воссоединенію съ единымъ истиннымъ Богомъ. Не смотря на чрезмѣрное множество своихъ боговъ, грекъ искалъ еще какого-то *неведомаго* Бога,—и его убѣжденіе въ несомнѣнномъ бытіи этого Бога, Котораго онъ не зналъ или—вѣрнѣе—Котораго онъ забылъ, было такъ

твердо и такъ сильно, что въ честь этого неолимпійскаго Бога онъ даже создалъ особый жертвенникъ... Монотеистическая идея не была окончательно устранена и тою пылкою, богатою фантазіею грековъ, которая создала безчисленное множество олимпійскихъ боговъ. По всему видно, что свои первоначальныя монотеистическія представленія греки старались перенести на Зевса. Въ немъ они олицетворили свое представленіе о наивысшемъ иѣическомъ божествѣ. Зевсъ есть богъ личный и всемогущій; онъ—„отецъ боговъ и людей“<sup>1)</sup>. По своему могуществу и силѣ, онъ превосходитъ всѣхъ боговъ и людей, держитъ ихъ въ своей власти, управляетъ какъ міромъ, такъ и Олимпомъ и даетъ окончательное рѣшеніе дѣламъ,—и горе тому, кто вздумалъ бы воспротивиться его рѣшенію. Зевсу принадлежитъ инициатива и послѣднее слово въ міровыхъ событіяхъ. Самъ Онъ непосредственно почти не дѣйствуетъ, но въ его распоряженіи находится множество подчиненныхъ боговъ и вѣстниковъ, которые въ точности исполняютъ всѣ его распоряженія. Успѣхъ или неудача въ человѣческихъ предпріятіяхъ всецѣло зависятъ отъ его воли. Зевса трепещутъ люди; но его боятся и бессмертные боги. Посейдонъ не хочетъ вступать въ коварный заговоръ Геры, потому только, что Зевсъ очень силенъ. Какъ владыка вселенной, Зевсъ распоряжается громомъ и молніею, дождемъ и рѣками; ему повинуются облака и бури; вѣтры дуютъ по его волѣ; онъ управляетъ метеорами и небесными свѣтилами; отъ него зависятъ восходъ и заходъ солнца въ его рукахъ—жизнь и смерть человѣка. При такомъ монотеистическомъ представленіи о наивысшемъ божествѣ, другіе боги для религіознаго сознанія грековъ были дѣйствительно тѣмъ ненужнымъ балластомъ, отъ котораго отрекались всѣ лучшіе древне-греческіе мыслители—Сократъ, Платонъ, Аристотель, а еще раньше ихъ—элеаты, которые учили:

„Одинъ есть Богъ выше боговъ и людей;

„Ни тѣломъ, ни духомъ своимъ намъ смертнымъ онъ не подобенъ;

„Онъ безъ труда мыслию духа всѣмъ управляетъ.

<sup>1)</sup> Такимъ же представляется Зевсъ и въ такъ называемыхъ орфическихъ гимнахъ, въ которыхъ ясно высказывается мысль объ единомъ верховномъ вповѣннѣ всего существующаго.

„Въ Богѣ (говорить Эмпедоклъ) ни органовъ нѣтъ, ни головы человѣка,  
 „Ни вѣтвевидныхъ двухъ рукъ отъ спины,  
 „Въ Богѣ ни ногъ, ни бедръ быстроходныхъ:  
 „Онъ есть умъ всесвятой и незримый; онъ мыслью одною  
 „Всю обтекаетъ вселенную и наполняетъ ее“.

Сами древніе греки были убѣждены, что первоначально ихъ религія была болѣе чистою и духовною, чѣмъ какою она стала впоследствии чрезъ привнесеніе чертъ антропоморфизма и заимствованіе религіозныхъ вѣрованій другихъ народовъ. Такъ уже Пиндаръ говорилъ, что въ аду Гомеръ долженъ понести самое тяжкое наказаніе за тѣ неприличныя вещи, которыя онъ *выдумалъ* о богахъ. Точно также и Платонъ предостерегаетъ своихъ соотечественниковъ отъ неразумнаго пользованія пѣснопѣніями Гомера и особенно настаиваетъ въ своей „Республикѣ“ на томъ, чтобы неприличныя басни о богахъ, которыя *выдумали* Гомеръ, Гезіодъ и другіе поэты не входили въ программу обученія юношества. Наконецъ, яснѣе другихъ высказывается объ этомъ Геродотъ, говоря, что Гомеръ и Гезіодъ „*выдумали* грекамъ ученіе о богахъ, потому что они дали богамъ различныя наименованія, обозначили ихъ почести (τιμὰς τε καὶ τέχνας) и начертили ихъ образы“<sup>1)</sup>. Ксенофанъ былъ согласенъ съ этимъ, когда искаженіе чистаго понятія о Богѣ полагалъ въ антропоморфизмѣ. Кромѣ того, весьма вѣроятнымъ представляется свидѣтельство Геродота (кн. II, 9, 52), что господствовавшія въ его время религіозныя вѣрованія грековъ не были первоначальными и что въ значительной степени они были позаимствованы греками у египтянъ,—что дѣйствительно и подтверждается сравненіемъ вѣрованій этихъ двухъ народовъ.

Наконецъ, нельзя не видѣть слѣдовъ первоначальнаго монотеизма и въ томъ вѣрованіи грековъ, по которому всѣ боги и люди подчиняются какой то высшей всемогущей силѣ,—судьбѣ или року (Μοῖρα). Эта сила иногда отождествлялась съ личнымъ богомъ Зевсомъ, иногда же была представляема какъ сила самостоятельная, которой безусловно подчиненъ и самъ Зевсъ, и съ которой онъ согласуетъ свое поведеніе (смерть

<sup>1)</sup> Nitzsch's Sagenpoesie, стр. 302

Гектора, Патрокла, Ахиллеса и въ особенности Сарпедона). Аѳина открыто сознается, что боги не могутъ спасти отъ смерти даже своихъ любимцевъ, если ихъ смерть рѣшена судьбою (Μοῖρα). Изъ новѣйшихъ мифологовъ *Негельбахъ*<sup>1)</sup> въ этомъ вѣрованіи грековъ въ судьбу, которой подчинены всѣ боги, также усматриваетъ ясныя слѣды первоначальнаго монотеизма. Противъ этого возражаетъ *Пфлейдереръ*<sup>2)</sup>, указывая на то, что вѣра въ судьбу свойственна только низшей ступени религіознаго развитія (напр. фетишизму), между тѣмъ какъ монотеизмъ греческихъ мудрецовъ развился не изъ безличной судьбы, а изъ личнаго Зевса, превосходству котораго были подчинены всѣ остальные боги. На это возраженіе *Пфлейдерера* мы можемъ отвѣтить съ *Баумштаркомъ*<sup>3)</sup>, что на указанныхъ имъ основаніяхъ еще нельзя дѣлать заключенія, какой характеръ носитъ вѣра въ судьбу—монотеистическій или политеистическій. На этотъ вопросъ можно отвѣтить единственно только, подвергнувъ анализу самую сущность вѣры въ судьбу. „Такъ какъ подъ монотеизмомъ, говоритъ *Баумштаркъ*, слѣдуетъ разумѣть не что иное, какъ вѣру въ единое абсолютное или божественное, а судьба является именно какъ единая, господствующая надъ всѣмъ, абсолютная сила, то ясно, что вѣра въ судьбу есть вѣра монотеистическая. Монотеизмъ, по его общему понятію, составляетъ не то, что единое абсолютное понимается какъ божеское лицо, хотя въ правильномъ развитіи своемъ онъ и приходитъ къ этому, а существеннымъ является то, что вообще вѣруютъ въ единое абсолютное. Раньше ли или позже появляется эта вѣра,—это не важно. И если она появляется въ грубыхъ формахъ религіи и на древнѣйшихъ ступеняхъ развитія религій культурныхъ народовъ, то это есть доказательство того, какъ неизгладимо напечатлѣна въ человѣческомъ духѣ потребность въ единомъ абсолютномъ.“ Въ греческой религіи судьба является какою-то темною силою только въ древнѣйшее время, когда и боги еще не имѣли характера строго лическихъ лицъ, впоследствии же,

1) *Homerische Theologie*, 2 Aufl., стр. 127 и слѣд.

2) *Die Geschichte der Religion*, 1869, стр. 133—134.

3) *Christl. Apolog.* I, стр. 395—396.

съ развитіемъ антропоморфизма, и вѣра въ судьбу получила болѣе опредѣленный иѣическій характеръ: судьба стала отождествляться съ „божествомъ“ вообще, она понимается часто даже какъ *ὁ θεός* или же какъ непреклонная воля высшаго бога—Зевса. На этой-то именно почвѣ и развилось монотеистическое ученіе древне-греческихъ философовъ съ критическимъ отношеніемъ къ народному политеизму.

*Религія римлянъ*, какъ извѣстно, слилась съ религіею грековъ. Но этруски еще сохраняли вѣру въ единаго высочайшаго Бога, котораго они называли *Тиню*. *Древніе германцы* называли единаго наивысшаго Бога *Альфадуромъ*, т. е., *Allvater*, отецъ всѣхъ и представляли его существомъ вѣчнымъ, всемогущимъ, творцемъ всего міра и загробнымъ мздовоздавателемъ. *Славяне* сохранили слѣды первоначальнаго монотеизма въ своемъ представленіи о Перунѣ, какъ главномъ богѣ, который подобенъ греческому громовержцу—Зевсу и предъ которымъ почти ступшеваются всѣ другія подчиненныя ему божества.

О славянахъ венедахъ нѣмецкій хроникеръ 12-го столѣтія *Гельмольдъ* говоритъ слѣдующее: „При множествѣ своихъ боговъ, къ которымъ принадлежатъ у венедовъ духи лѣса, источниковъ, духи радости и горя, они признаютъ единаго Бога на небѣ, Который царствуетъ надъ всѣми ими, и вѣрують, что Онъ, могущественнѣйшій, сокровенъ въ небѣ. Боги же произошли отъ Него и каждый изъ нихъ тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ ближе стоитъ къ этому Богу боговъ“<sup>1)</sup>.

Послѣ сказаннаго ясно, почему большинство изслѣдователей естественныхъ религій какъ у культурныхъ, такъ и у некультурныхъ народовъ, пришло къ тому заключенію, что первоначальною формою религіи человѣческаго рода былъ монотеизмъ, а не политеизмъ, какъ утверждаютъ защитники натуралистической гипотезы о происхожденіи религіи. Такъ *Люкенъ*<sup>2)</sup>, обозрѣвъ всѣ религіи языческія, говоритъ: „И такъ мы видѣли, какъ слѣды монотеистической вѣры находятся у *всѣхъ языческихъ народовъ*, даже какъ они при совершенной невозможности быть продуктомъ спекулятивнаго изслѣдованія, са-

1) Срв. Хрисане. Религіи древняго міра. т. 1, Спб. 1873 г. стр. 53.

2) Стр. 26.

мымъ явнымъ и неопровержимымъ образомъ обнаруживаются больше всего именно у дикихъ и необразованныхъ народовъ, далекихъ отъ всякой спекуляціи. Если бы мы даже не знали о первооткровеніи по христіанскому ученію, то это обстоятельство само собою должно было бы привести насъ ко взгляду, что монотеистическая вѣра была первоначальнымъ и всеобщимъ достояніемъ человѣчества, каковое достояніе у дикихъ народовъ сохранилось въ мертвыхъ, внѣ всякой связи съ жизнію и культомъ стоящихъ отрывкахъ, а у язычниковъ образованныхъ еще болѣе затемнено и искажено обильнымъ наростомъ мнѣическихъ и спекулятивныхъ идей“.

Взглядъ, что монотеизмъ есть первоначальное достояніе рода человѣческаго и что онъ предшествовалъ политеизму, высказывается и многими выдающимися мнѣологами новаго времени <sup>1)</sup>. Такъ, напр., *Крейцеръ* говоритъ <sup>2)</sup>: „Результатъ (моихъ изслѣдованій) прежде всего тотъ, что старая система Гергарда Воссіуса, считающаго все баснословное ученіе язычниковъ за искаженіе даннаго народу Божію откровенія, въ своихъ основаніяхъ гораздо вѣрнѣе и въ выводахъ плодотворнѣе, чѣмъ мнѣніе тѣхъ, которые, напр., у Гомера искали первоначальную религію грековъ. Я твердо держусь моего главнаго убѣжденія во всей его широтѣ, именно, что въ основѣ первоначальной религіи лежало чистое богопознаніе и богопочитаніе, къ которому всѣ послѣдующія религіи относятся, какъ преломленные блѣдныя лучи къ полному блестящему солнечному лучу“. *Докт. В. Шлегель* говоритъ <sup>3)</sup>: Чѣмъ болѣе я изучаю древнюю міровую исторію, тѣмъ болѣе убѣждаюсь, что культурные народы вышли отъ болѣе чистаго почитанія высочайшаго существа, что магическая сила природы надъ воображеніемъ тогдашняго рода человѣческаго только въ послѣдствіи вы-

<sup>1)</sup> Срв. у Люкена стр. 27—28.

<sup>2)</sup> Vorrede zum 4 Bde der Symb. 1. Ausg. XI. Срв. *Lüken*, Die Traditionen des Menschengeschlechts, 1869., стр. 27; Н. П. Рождественскаго Христ. Аполлетика, т. 1., изд. 2-е, 1893., стр. 260; Хрисанеа Религіи древняго міра. т. 1 1873. Стр. 49.

<sup>3)</sup> Vorrede zur Uebers. v. Prichard ägypt. Mythol. s. XVI. срв. *Lüken*, Die Traditionen des Menschengeschlechts, 1869., стр. 28; Рождественскаго Христ. Аполлетика. 1, стр. 260.



звала многобожіе и, наконецъ, въ народной вѣрѣ совершенно затмила духовныя религіозныя понятія, между тѣмъ какъ мудрецы только одни сохраняли въ святилищѣ первоначальную тайну“. *Моверсъ* <sup>1)</sup> замѣчаетъ о религіи финикіянъ и халдеевъ, „что Богъ монотеистическаго еврейства былъ и оставался наивысшимъ Богомъ и всѣхъ остальныхъ семитическихъ племень, что хотя служеніе природѣ постепенно затемняло болѣе чистую идею о Богѣ древней ступени религіозной жизни, но никогда совершенно не изгладило ее даже и въ финикійской религіи“. У *Гримма* <sup>2)</sup> мы читаемъ: „Монотеистическая форма (вѣры) является первоначальною, изъ нѣдръ которой дѣтская древность легко уклонилась въ многобожіе“. *Оттфридъ Мюллеръ* <sup>3)</sup> также признаетъ монотеизмъ первоначальною формою религіи. Такого же мнѣнія придерживается и *Белькеръ* <sup>4)</sup>. Извѣстный изслѣдователь санскритскаго языка и вѣрованій древнихъ индійцевъ *М. Мюллеръ* <sup>5)</sup> говоритъ о религіи послѣднихъ: „Монотеизмъ предшествовалъ политеизму и чрезъ политеистическій туманъ въ Ведахъ просвѣчиваетъ воспоминаніе о единомъ безконечномъ Богѣ“. *Боленъ и Мори* также признаютъ монотеизмъ древнѣйшею и первоначальною формою религіи.—Это мнѣніе раздѣляли и древніе писатели. Такъ, Ямвлихъ, Прокль, Симплицій, Юліанъ Богоотступникъ, желая показать, что въ христіанскомъ ученіи объ единомъ Богѣ, нѣтъ ничего новаго. утверждали, что мысль объ единомъ Богѣ, Творцѣ и Промыслителѣ міра была не чужда и всѣмъ языческимъ народамъ и что многіе подчиненные боги суть уже творенія единаго высочайшаго Бога. Лактанцій свидѣтельствуетъ, что нѣкоторые язычники объявляли себя монотеистами. О мо-

<sup>1)</sup> Phönizier. Bd. I. стр. 168.

<sup>2)</sup> Deutsche Mythol. 3 Aufl. Vorrede, s. LXIV; срв. *Lücken*, Traditiones, стр. 28; Рождественскаго Христ. Апологетака, 1, стр. 261. Хрисанѳа Религіи древняго міра, т. 1. 1873. стр. 50.

<sup>3)</sup> Orchomenos und die Myner, s. 457; срв. *Lücken*, Traditiones des Menschen-schlechts, стр. 28; Рождественскаго Христ. Апологетака, 1, стр. 261. Хрисанѳа, Религіи древняго міра, т. 1, СПб. 1873. Стр. 50.

<sup>4)</sup> Griech. Götterlehre, 1 Bd. стр. 225; срв. Хрисанѳа Религіи древняго міра, т. 1., стр. 50.

<sup>5)</sup> Gesch. der. Sanskritlitter. augef. Ansl. 1861 № 2. стр. 32.

питеизмъ язычниковъ, предупредившихъ этимъ будто бы христіанство, говорятъ также Прокль, Макробій, Діонъ Хризостомъ и др. Сравнительное изученіе языковъ въ свою очередь привело многихъ ученыхъ къ заключенію, что первоначальною формою религіи всего человѣческаго рода былъ именно монотеизмъ или вѣра въ единого Бога, какъ Творца и Промыслителя міра. Такъ у Эбларда <sup>1)</sup> мы читаемъ о вѣрованіи древнихъ индійцевъ слѣдующее. „Слово *dēva* употреблялось во всѣхъ яфетическихъ языкахъ; оно происходитъ отъ корня *div*, свѣтитъ, блистать. Въ греческомъ языкѣ это слово входило въ составъ словъ: *Δη—μήτηρ*, *Ποσει—δάων*, *Ποτί—δᾶς*, *Δεὸς* (*Zeús*), *Δίος*, въ латинскомъ оно употребляется какъ *Deus* и *Dius*, *Ius* (*Iovis*), въ персидскомъ какъ *Daeva*, въ германскомъ какъ *Tius*, *Ziu*, у кельтовъ—какъ *Dia* (сродное съ *dia* день, какъ въ латинскомъ языкѣ *deus* съ *dius*, *dies*) у китайцевъ какъ *Thian* (въ древнемъ китайскомъ—богъ неба, въ позднѣйшее время онъ назывался—*Thian ti* „Господь неба“), у японцевъ—какъ *Тен*, въ языкѣ древнихъ племенъ центральной Америки,—*Майевз* (*Maja*), какъ *Teotl* (гдѣ *tl*—простое окончаніе; срв. I. G. Müller *Urreligionen Amerika's* s. 472), или *Јео* (пирамида Теотигуакана *Teotihuacan*) т. е., „жилище боговъ“, тамъ же s. 458),—въ древне-перуанской (еще прежде *Инковз*) *сагѣ* какъ именительный падежъ *tici*, въ словахъ—*Шлатісі*, *Сонтісі*, *Tici Viracotscha* и въ *Titi—саса* „озеро боговъ“ (тамъ же, s. 314). Это всеобщее употребленіе одного и того же слова, для обозначенія бога, служитъ уже доказательствомъ того, что *Яфетиты*, въ первобытныя времена, до раздѣленія ихъ на частныя племена (но послѣ отдѣленія отъ *Семитовз* и другихъ родоначальныхъ племенъ), поклонялись этому единому Богу, потому что для частныхъ боговъ ихъ позднѣйшихъ политеистическихъ религій у нихъ нѣтъ общаго имени“.

Только одна исторія могла бы дать намъ окончательный и безапелляціонный отвѣтъ на вопросъ о первоначальной формѣ религіи въ человѣческомъ родѣ. Но отъ исторіи мы не можемъ получить точнаго отвѣта на этотъ вопросъ, потому что

<sup>1)</sup> *Apologetik.* II, § 193. Срв. Рождественскаго Хр. *Апологетика*, 1, стр. 263.

религія несравненно древнѣе исторіи; исторія повсюду встрѣчала религію уже существующую. Тѣмъ не менѣе чѣмъ древнѣе историческіе памятники, тѣмъ они важнѣе для насъ. Онѣ показываютъ намъ по крайней мѣрѣ то, какую форму имѣла религія въ доступной имъ древности. Веды, священныя книги китайцевъ и персидская Зендавеста, какъ мы видѣли, ясно свидѣтельствуютъ каждому безпристрастному изслѣдователю ихъ, что рядомъ съ грубымъ политеизмомъ у древнихъ народовъ Азіи еще существовали слѣды и болѣе чистыхъ монотеистическихъ вѣрованій, какъ скудные остатки первоначальной религіи, постепенно однако-же исчезающіе вмѣстѣ съ развитіемъ политеистическихъ представленій. Но указанные историческіе памятники ничего не говорятъ прямо о характерѣ первоначальной религіи. Положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ даетъ намъ только Библія. Правда, раціоналисты—богословы и враждебные христіанству мыслители не признаютъ за Библіею божественнаго происхожденія и не желаютъ по надлежащему цѣнить ея свидѣтельство. Но и они не отрицаютъ того, что нѣтъ древнѣе историческаго литературнаго памятника, какъ Библія, или, по крайней мѣрѣ, та часть ея, которая называется Пятокнижіемъ Моисея.

Что же говоритъ намъ Библія о характерѣ первоначальной религіи и объ ея дальнѣйшей судьбѣ?

По ученію ветхозавѣтнаго откровенія, первоначальною формою религіи былъ чистый монотеизмъ хотя и не въ видѣ того монотеизма, который можетъ быть результатомъ спекулятивнаго мышленія, какъ у древне-греческихъ философовъ—Сократа, Платона, Аристотеля, Сенеки, Плутарха и др., но въ формѣ живого конкретнаго представленія, которое могло явиться лишь результатомъ непосредственнаго воздѣйствія на человѣка со стороны самаго Божества. Человѣкъ созерцалъ Бога непосредственно, познавалъ его не спекулятивно, а изъ соприкосновенія съ Нимъ, изъ бесѣды Его. Грѣхопаденіе прародителей повлекло за собою, между прочимъ, помраченіе разума и огрубеніе сердца. У людей осталась вѣра въ бытіе *единого* Бога; но утратилась ея чистота и ясность; утрачено вѣрное представленіе о свойствахъ всевѣдущаго и всеблагаго Бога. Уже

Адамъ думалъ, что можно укрыться отъ Него подъ деревомъ; виновницею своего грѣха онъ объявляетъ жену, *которую далъ ему Богъ*. Ко времени всемірнаго потопа „земля растлилась предъ лицемъ Божиимъ, и наполнилась земля злодѣянїями“; „всякая плоть извратила путь свой на землѣ“. И увидѣлъ Господь Богъ, что велико развращеніе человѣковъ на землѣ, и что всѣ мысли и помышленїя сердца ихъ были зло во всякое время“. Судя по такому упадку нравственности, можно предполагать, что въ это время господствовалъ такъ называемый практической атеизмъ, безбожіе, что люди просто забыли Бога и потому жили нечестиво, противно воли Божіей. Тѣмъ не менѣе Библия не говоритъ еще о томъ, чтобы въ это время уже было многобожіе или служеніе идоламъ. Объ идолопоклонствѣ въ Библии упоминается въ первый разъ только послѣ потопа, или вѣрнѣе—послѣ разсѣянїя народовъ. Но первоначально идолопоклонство не вытѣснило собою вѣры въ единого Бога, а лишь смѣшалось съ нею и затемняло ее. Такъ, Лаванъ, почитая единого истиннаго Бога, уже держалъ въ домѣ своемъ и идоловъ (Быт. 31, 19, 30, 32, 34, 35). Чистый монотеизмъ хранится только въ потомствѣ отца вѣрующихъ. Впрочемъ, нельзя утверждать, чтобы вѣра въ единого Бога исчезла совершенно и у народовъ, лишенныхъ непосредственнаго Божественнаго Откровенїя. Салимскій царь Мелхиседекъ не только вѣровалъ во единого Бога, но былъ священникомъ „Бога всевышняго, Владыки неба и земли“, именемъ котораго онъ благословилъ и Авраама (Быт. 14, 18—20). Герарскій царь Авимелехъ также почитаетъ Іегову и называетъ Его „Владыкою“ (Быт. 20, 4), хотя даже Авраамъ предполагалъ, что въ его царствѣ „нѣтъ страха Божїа“ (ст. 11). Іовъ жилъ въ странѣ Уцъ и всетаки вѣровалъ во единого истиннаго Бога; во времена Моисея монотеизмъ не чуждъ былъ жителямъ земли Мадїамской (Исх. гл. 18) и даже Моавитянамъ (Чис. 22). По ученїю Божественнаго Откровенїя, монотеизмъ въ человѣческомъ родѣ утрачивается главнымъ образомъ съ тѣхъ поръ, какъ Израиль становится избраннымъ народомъ Божиимъ. Евреи ведутъ жизнь замкнутую и вступаютъ во враждебныя отношенїя къ другимъ народамъ, какъ язычникамъ и идолопоклонникамъ. Во всей

чистотѣ вѣры во единого истиннаго Бога сохраняется только среди ветхозавѣтнаго іудейства, но и то благодаря особенному и непосредственному воздѣйствію со стороны Іеговы

И такъ, по ученію ветхозавѣтной Библии, первоначальною формою религіи въ человѣческомъ родѣ былъ чистый монотеизмъ или вѣра во единого Бога, къ которой первоначально люди пришли не спекулятивнымъ путемъ, а вслѣдствіе непосредственнаго воздѣйствія со стороны самаго Божества. Только вслѣдствіе грѣхопаденія прародителей, отпаденія отъ непосредственнаго союза съ живымъ Богомъ, вслѣдствіе потемненія разсудка и помраченія сердца, люди мало—по—малу стали утрачивать чистоту своей первоначальной вѣры, измѣняя первоначальный монотеизмъ въ грубое многобожіе. Врожденная человѣку идея Божества побуждала его снова найти забытаго Бога, но помраченный разумъ вмѣсто Творца могъ указать ему только на твореніе. Такъ объясняютъ происхожденіе языческаго политеизма и богодухновенные писатели Новаго Завѣта. Ап. Павель говоритъ (Рим. I, 21 и слѣд.) о язычникахъ: „Они, познавши Бога, не прославили Его, какъ Бога, и не возблагодарили, но осуетились въ умствованіяхъ своихъ, и омрачилось несмысленное ихъ сердце; называя себя мудрыми, обезумѣли, и славу нетлѣннаго Бога измѣнили въ образъ, подобный тлѣнному человѣку, и птицамъ и четвероногимъ, и пресмыкающимся; они замѣнили истину Божию ложью, и поклонялись и служили твари вмѣсто Творца“. Уклоненіе язычниковъ отъ чистаго монотеизма къ грубому политеизму Св. Писаніе Новаго Завѣта объясняетъ тѣмъ, что Богъ „въ прошедшихъ родахъ попустилъ всѣмъ народамъ ходить своими путями, хотя и не переставалъ свидѣтельствовать о Себѣ благодѣяніями, подавая намъ съ неба дожди и времена плодотворныя и исполняя пищую и веселіемъ сердца наши“. Что же касается монотеизма ветхозавѣтнаго еврейства, то онъ, по ученію Слова Божія, не есть результатъ естественнаго развитія человѣческаго религіознаго сознанія, а дѣло непосредственнаго Божественнаго Откровенія. Предоставленные самимъ себѣ, и ветхозавѣтные евреи, подобно всѣмъ другимъ народамъ, легко оставляли свои монотеистическія вѣрованія и обращались къ идолопоклонству и многобожію.

Такимъ образомъ, Божественное Откровеніе вполне удовлетворительно разрѣшаетъ вопросъ не только о первоначальной формѣ религіи, но и о томъ, отчего у языческихъ народовъ вмѣстѣ съ политеизмомъ мы находимъ еще слѣды монотеизма, какъ остатки первоначальной вѣры человечества въ бытіе единого, живого, истиннаго Бога.

Къ сожалѣнію, не всѣ относятся съ одинаковымъ довѣріемъ къ этому свидѣтельству Божественнаго Откровенія. Есть люди, именно защитники натуралистической гипотезы о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ, которые хотятъ увѣрить насъ въ томъ, что даже у самыхъ ветхозавѣтныхъ евреевъ чистый монотеизмъ не есть будто бы первоначальная форма ихъ религіозной вѣры, что и евреи подчинялись въ развитіи своего религіознаго сознанія общему закону постепенности, что и у нихъ первоначально религія имѣла натуралистическій характеръ и состояла въ почитаніи многихъ боговъ.

Это странное мнѣніе о мнимомъ натурализмѣ и многобожіи у древнихъ евреевъ раздѣляетъ даже *Пфлейдереръ* <sup>1)</sup>. Онъ обращаетъ свое вниманіе прежде всего на то обстоятельство, что хананейскій царь и священникъ Мелхиседекъ благословляетъ Авраама „во имя Бога всевышняго“ и что за это благословеніе Авраамъ далъ Мелхиседеку десятую часть изъ всего своего имущества. Очевидно, говоритъ Пфлейдереръ, Авраамъ могъ это сдѣлать только тогда, когда и онъ признавалъ своимъ Богомъ того же самаго Бога, священникомъ котораго былъ Мелхиседекъ; а отсюда слѣдуетъ, что богопознаніе израильскаго патріарха не было особеннымъ, изолированнымъ, но что оно имѣло своихъ исповѣдниковъ и между туземными хананеями, и если религіозную ступень хананеевъ въ то время мы не должны представлять себѣ слишкомъ низкою (чувственный культъ позднѣйшаго времени былъ поэтому вырожденіемъ), то съ другой стороны и религіозную ступень авраамовскихъ отцевъ Израиля мы не должны представлять себѣ слишкомъ высокою. „Богъ всевышній“ какъ для Мелхиседека, такъ и для Авраама есть общее выраженіе ихъ бого-

<sup>1)</sup> Срв. его *Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte*, 2--ter Band Leipzig 1869. Стр. 269 и слѣд.

познанія. Конечно, говоритъ Пфлейдереръ, въ этомъ заключается рѣшительная тенденція къ монотеизму, но это не есть дѣйствительный чистый монотеизмъ въ нашемъ смыслѣ. Этотъ „всевышній Богъ“ такъ же мало долженъ былъ исключать низшихъ боговъ, какъ у римлянъ Юпитеръ—*optimus maximus*. Онъ могъ быть только предметомъ высшаго почитанія для этого опредѣленнаго семитическаго племени, но рядомъ съ нимъ всетаки могли существовать и быть почитаемыми національные боги другихъ племенъ и народовъ. А что это будто бы и дѣйствительно такъ было, Пфлейдереръ думаетъ доказать слѣдующими цитатами. Быт. 31, 53 указывается различіе между Богомъ Авраама и Богомъ Нахора и оба вмѣстѣ призываются какъ свидѣтели союза между Лаваномъ и Иаковомъ. Что Богъ Нахора былъ иной, чѣмъ Богъ его брата Авраама, объ этомъ ясно будто бы говоритъ Исусъ Навинъ 24, 2 и 14: „отвергните боговъ, которымъ служили отцы ваши за рѣкою и въ Египтѣ, а служите Господу“. Суд. 11, 24. Богу защитнику Израеля, Іеговѣ, противолоставляется богъ—защитникъ аммонитянъ, Хамось. Въ Исх. 15 въ побѣдной пѣсни по выходѣ изъ Египта Моисей спрашиваетъ: „Кто, какъ Ты, Господи, между богами? Кто, какъ Ты величественъ святостію, достоитимъ хвалами, творецъ чудесъ?“ и въ томъ же смыслѣ исповѣдуетъ тестъ Моисея (Исх. 18, 11): „нынѣ узналъ я, что Господь великъ паче всѣхъ боговъ“. Понимать такое сравненіе только какъ риторическое выраженіе для несравнимости Бога Израилева, говоритъ Пфлейдереръ, было бы экзегетическимъ произволомъ; напротивъ это выраженіе ясно (будто бы) предполагаетъ возможность сравненія, а слѣдовательно и совмѣстное бытіе съ другими богами. Кромѣ этихъ *непрямыхъ* слѣдовъ, продолжаетъ Пфлейдереръ, мы имѣемъ также и прямыя воспоминанія о древнемъ политеизмѣ; прежде всего—въ формѣ множественнаго числа имени Божія—*Elohim*. Что это имя Божіе всегда (за исключеніемъ тѣхъ мѣстъ, гдѣ рѣчь идетъ о языческихъ идолахъ) имѣетъ при себѣ предикатъ въ единственномъ числѣ, это будто бы доказываетъ только то, что для позднѣйшихъ историковъ первоначальное значеніе множественности было давнымъ давно утрачено. Множественное

число Элогимъ Пфлейдереръ не хочетъ понимать и какъ *pluralis majestaticus*, потому что въ этомъ смыслѣ оно было понимаемо лишь въ новѣйшее время. Слѣдуя Эвальду, Пфлейдереръ называетъ намъ даже и тѣхъ многихъ боговъ, которыхъ будто бы первоначально почитали евреи. Такъ, первымъ богомъ былъ будто бы никто иной, какъ сынъ Каина *Енохъ* (Быт. 4, 17); это латинскій Янусъ—богъ солнца. Енохъ, по свидѣтельству Библии (Быт. 5, 23), прожилъ 365 лѣтъ, ибо и солнечный годъ состоитъ изъ 365 дней; подобно солнцу, Енохъ былъ взятъ Богомъ на небо. *Михаель* (Малелеиль), что значитъ *блещущій*, первоначально былъ только эпитетомъ бога солнца—Еноха, а потомъ изъ простого эпитета превратился въ самостоятельнаго героя, подобно тому какъ и греческій Персей или Беллерофонтъ (сынъ царя Главка въ Коринѣ, внукъ Сизифа, или сынъ Посидона). Ирадъ или *Иередъ*—это богъ изменностей и воды. Маѳусаиль, т. е., мужъ оружія, вѣроятно, былъ собственно эпитетомъ *Ламеха* который представляетъ крайнюю противоположность доброму духу—Еноху. По мнѣнію Пфлейдерера, не будетъ „слишкомъ смѣлымъ“ предположеніе въ Эпохѣ и Ламахѣ видѣть ту истинно семитическую двоицу благодѣтельнаго и вреднаго небеснаго бога, котораго мы усматриваемъ въ Ваалѣ и Молохѣ. Но у евреевъ не было будто-бы недостатка и въ женской сторонѣ этой двоицы, потому что въ обѣихъ женахъ Ламеха—Адѣ и Циллѣ легко узнать тожество съ Аперою и Астартою, Дидоною и Анною (Кареагенъ), а, быть можетъ, даже и съ арабскими богинями—Аллатою и Уццою. Сестра Тувалкаина Ноема это—греческая Афродита. Херувимы и серафимы это духи вѣтра и огня, во всякомъ случаѣ существа служебныя. Демонъ Асасель, сыны Божіи и великаны (Быт. 6, 1—4) это—также божескія существа. Такимъ образомъ, заключаетъ Пфлейдереръ, послѣ всего сказаннаго съ достаточною ясностію оказывается, что въ доисторическую эпоху евреи раздѣляли религіозныя воззрѣнія другихъ семитовъ, именно имѣли политеистическую религію природы, какъ это ясно подтверждается также и замѣчаніемъ Іисуса Навина 24, 14.

Какимъ же образомъ,—спроситъ удивленный читатель,—въ



настоящее время въ ветхозавѣтной Библии мы встрѣчаемъ чистое монотеистическое ученіе и какимъ образомъ первоначальные мнимые еврейскіе боги—Енохъ, Ирадъ, Малелеиль, Маеусайль и т. п. въ настоящее время въ Библии представляются обыкновенными людьми и упоминаются только какъ родоначальники еврейскаго народа? Пфлейдереръ умѣетъ отвѣтить и на этотъ вопросъ. Когда евреи достигли монотеистическаго понятія о Божествѣ, тогда ихъ древніе боги превратились въ простыхъ патріарховъ. А политеизмъ превратился въ монотеизмъ такимъ образомъ. Семитамъ въ отличіе отъ индивидуализирующихъ арійцевъ, говоритъ Пфлейдереръ<sup>1)</sup>, свойственна склонность не придавать значенія особенностямъ религіозной фантазіи, а религіозное чувство относить къ единому общему или высочайшему. На такую монотеистическую тенденцію мы должны смотрѣть какъ на естественное дарованіе этой расы. Но развитіе этой способности, результатъ этой тенденціи у различныхъ семитическихъ племенъ былъ различнаго рода. Тѣ изъ нихъ, которые въ плодородныхъ равнинахъ Тигра и Евфрата или у морскихъ береговъ Сиріи и Малой Азіи рано достигли осязательной жизни и культуры, земледѣлія, промышленности и торговли, богатства и роскоши, не умѣли найти единство божественнаго выше разнообразія жизни природы, они отождествили его съ самою измѣняющеюся жизнію природы и чрезъ разнообразное соединеніе различныхъ образовъ боговъ достигли до обоготворенія единой жизни природы, движущейся въ разнообразіи рожденія и смерти, чѣмъ, конечно, также были достигнуты нѣкоторые монотеизмы, но только не супранатуральный и духовный, а натуралистическій и чувственный. Иначе было дѣло у младшихъ племенъ, которыя уже позже оставили въ Арменіи общее отечество семитовъ, странствовали на югъ и юго-западъ и въ теченіе многихъ вѣковъ проводили древнюю пастушескую жизнь. У этихъ пастушескихъ племенъ монотеистическая тенденція привела къ тому, что Бога небесъ, Господа высотъ, Которому они молились на горахъ отечества и звѣзды Котораго служили имъ

<sup>1)</sup> Стр. 273 и слѣд.

путеводителями во время ночныхъ страствованій по широкимъ равнинамъ и пустынямъ, этого небеснаго Бога, какъ „всевышняго“ и „сильнаго“, они возвысили надъ другими божескими существами до такой степени, что послѣднія для религіозной фантазіи и почитанія все болѣе и болѣе отступали назадъ. Поэтому у семитовъ монотеизмъ если не дѣйствительно опредѣленно развился, то хотя—былъ подготовленъ и ему было положено начало подобнымъ образомъ, какъ и у лучшихъ умовъ Греціи, гдѣ также богъ неба Зевсъ чрезъ возвышеніе надъ другими богами сталъ носителемъ монотеистической идеи Бога; но у грековъ это произошло гораздо труднѣе и могло быть достигнуто только отдѣльными мужами высшаго духовнаго образованія, потому что многіе отдѣльные боги уже весьма рано приняли твердыя индивидуальныя очертанія въ фантазіи народа и потому не такъ-то легко могли быть изъ нея вытиснуты. Напротивъ, тѣ пастушескія племена, которыхъ сага признаетъ потомками Арфаксада, сына Симова, и которыя выдѣлились въ двѣ главныя вѣтви арабовъ и евреевъ, уже по причинѣ однообразія своей жизни и по причинѣ своей независимости отъ опредѣленныхъ географическихъ условій менѣе легко могли достигнуть развитія и утвержденія мифологической вѣры въ боговъ, въ противоположность чему тѣмъ легче они могли сосредоточить свое благочестіе на простомъ почитаніи высочайшаго Бога неба, какъ вышеземнаго и слѣдовательно уже наполовину супранатуральнаго существа. Эту связь болѣе чистой вѣры въ Бога съ пастушескою жизнію хорошо знало уже и еврейское преданіе и это сознаніе изложено въ сказаніи о двухъ древнѣйшихъ братьяхъ Каинѣ и Авелѣ: пастухъ Авель угоденъ Богу, между тѣмъ какъ земледѣлецъ и строитель городовъ Каинъ безбоженъ. — Признавъ многобожіе первоначальною формою религіи ветхозавѣтнаго іудейства, Пфлейдереръ хотя и не охотно допускаетъ, что у евреевъ были идолы и что, слѣдовательно, евреи были нѣкогда идолопоклонниками. „Что касается далѣе почитанія этого „всевышняго Бога“ патріархальнаго времени, говоритъ онъ <sup>1)</sup>, то въ

<sup>1)</sup> II, стр. 275.

Авраамовомъ семействѣ оно было, повидимому, чисто безобразнымъ, между тѣмъ какъ болѣе юныя еврейскія племена, перешедшія только при Іаковѣ изъ Месопотаміи въ Ханаанъ, носили съ собою *терафимъ*, т. е. *домашнихъ идоловъ*, которые получили такія прочныя права гражданства, что не были искоренены даже Моусеевымъ законодательствомъ и существовали еще во времена Давида. Инымъ видомъ предметовъ или посредствомъ чувственнаго культа, общихъ у евреевъ съ хананеянами и арабами, были „*священные камни*“; такъ, камень въ Веилѣ, который будтобы былъ поставленъ и освященъ Іаковомъ, какъ памятникъ Божественнаго Откровенія, пользовался высокимъ уваженіемъ даже въ позднѣйшія времена. Но считались ли у древнихъ евреевъ эти „*священные камни*“ только культовыми символами и памятниками прошедшаго проявленія близости Божества или же, по мнѣнію евреевъ, въ нихъ обитало Божество или божественная сила, какъ въ священныхъ камняхъ финикіянь и Каабѣ арабовъ, это рѣшить трудно уже потому, что въ послѣдствіи у евреевъ почитаніе этихъ камней тѣмъ болѣе утрачивалось, чѣмъ болѣе распространялась моисеевская вѣра въ Бога“.

*Ифлейдереръ*, какъ можетъ видѣть читатель, постарался собрать вмѣстѣ все тѣ причудливыя предположенія праздной, по пылкой фантазіи защитниковъ того мнѣнія, что и у евреевъ религіозное сознаніе развивалось постепенно отъ политеизма и натурализма до чистаго и духовнаго монотеизма. Онъ не упомянулъ только о тѣхъ мнимыхъ признакахъ натурализма первобытной религіи евреевъ, которые нашли въ Библии *Ренанъ*, *Фонъ-деръ-Альмъ* и др. Должно быть, и самъ *Ифлейдереръ* нашелъ не стоящими вниманія разсужденія своихъ единомышленниковъ объ этомъ предметѣ. Что евреи первоначально, подобно всемъ другимъ язычникамъ, боготворили будтобы разрушительныя и благодѣтельныя силы природы,—это видно,—говорятъ,—изъ всѣхъ тѣхъ мѣстъ Библии, гдѣ Богъ представляется открывающимся въ огнѣ, дымѣ, мракѣ, бурѣ, грозѣ или тихомъ вѣтеркѣ, равно какъ изъ установленія праздника кущей, весьма будто бы похожаго на древне греческія діонисіевскія оргіи. При этомъ, какъ на историческое основаніе, опирались

на свидѣтельство римскаго историка Тацита <sup>1)</sup>, по которому будто бы между римлянами было высказываемо мнѣніе, что еврейскій Іегова есть греческій Діонисъ. Это мнѣніе находилъ справедливымъ извѣстный раціоналистъ *Фонъ-деръ-Альмъ*, доказывавшій, что самое слово „Діонисъ“ значитъ—„Богъ Синая—Нисы и для этого предполагавшій даже будто бы греки перепутали буквы въ этомъ словѣ и читали Ниса вмѣсто Сина. Такъ сильно хотѣлось Фонъ-деръ-Альму въ Діонисѣ увидѣть синайскаго Бога!...

Всѣ эти болѣе, чѣмъ странныя предположенія о мнимомъ первоначальномъ многобожіи у евреевъ, о первоначальномъ грубомъ натурализмѣ ветхозавѣтной религіи и о несамостоятельности еврейскаго монотеизма,—уже давнымъ—давно были подвергнуты основательной и ученой критикѣ, объективно и всесторонне разсмотрѣны, призваны пустымъ произведеніемъ празднои фантазіи и для нашего времени могутъ представлять лишь одинъ историческій интересъ, какъ неудавшіяся попытки незрѣлаго ума найти оправданіе для легкомысленнаго невѣрія въ истину Божественнаго Открованія. Не называя серьезныхъ трудовъ иностранныхъ богослововъ, мы считаемъ достаточнымъ указать на сочиненіе нашего соотечественнаго богослова еп. Хрисанеа, въ которомъ съ полною основательностію опровергнуты всѣ приведенныя выше фантастическія предположенія.

Въ этомъ отношеніи нашъ трудъ значительно облегченъ; намъ остается только познакомить читателя съ тѣми результатами, которые достигнуты богословскою критикою.

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

(Продолженіе будетъ).

<sup>1)</sup> Hist. V, 5.

на „всемогущимъ“ и говорятъ, что бояре боялись его больше, нежели самого царя <sup>1)</sup>).

Величественный образъ Великаго Государя и патріарха Никона, его государственное значеніе и возвышенный взглядъ на патріаршую власть, ея высоту, самостоятельность и независимость, вмѣстѣ съ своеобразной аргументаціей его, даютъ поводъ нѣкоторымъ ученымъ видѣть въ немъ русскаго папу и проповѣдника папо-цезаризма. Но трудно даже и представить себѣ, чтобы Никонъ, врагъ папизма, канонистъ, во всю жизнь ревностный охранитель идеи греко-восточнаго православія, могъ увлечься исконнымъ заблужденіемъ римскаго первосвященника. Такой превратный взглядъ большею частью объясняется тѣмъ, что о Никонѣ и его взглядахъ на взаимоотношеніе государственной и церковной власти судятъ по отдѣльнымъ изреченіямъ, сказаннымъ въ пылу полемики съ царемъ, тогда какъ Никона надо изучить всего и при томъ въ связи съ прошедшей исторіей. Появленіе крупныхъ характеровъ и реформаторовъ въ какой—либо области представляетъ продуктъ предыдущей исторіи, ея отраженіе. По этому, чтобы имѣть правильное сужденіе о государственномъ значеніи патріарха Никона и, главнымъ образомъ, о его церковно-политическихъ взглядахъ, мы должны прослѣдить исторически тѣ элементы, изъ которыхъ сложились эти взгляды, и тогда увидимъ, что Никонъ въ сущности повторилъ только тѣ каноническія и частныя воззрѣнія на отношеніе государственной и церковной власти, которыя существовали до него въ греко-восточной и русской церкви: съ которыми онъ старался сообразоваться въ своей церковной и государственной дѣятельности.

Руководствомъ для опредѣленія отношенія церковной власти къ государственной на Руси прежде всего могли послужить свято-отеческое ученіе объ этомъ предметѣ и соотвѣтствующія нормы византійскаго права. Если мы обратимся къ твореніямъ св. отецъ, то найдемъ тамъ немало мѣстъ, гдѣ говорится о превосходствѣ духовной власти надъ мірской. Наиболѣе ясное ученіе объ этомъ находится у Златоуста, который прямо го-

<sup>1)</sup> Рушинскій, Религіозный бытъ русскихъ, стр. 155. Путешествіе п. Макарія. Пер. Муркосъ кн. IX, гл. X, стр. 158—160. (Изд. 1898 г.).

ворить, что „священство столько превосходитъ всѣхъ другихъ достоинствъ, сколько духъ превосходитъ тѣла. Священнослужители еще живутъ и обращаются на землѣ, а поставлены распоряжаться небеснымъ, и получили власть, которой не далъ Богъ ни ангеламъ, ни архангеламъ. Ибо не имъ сказано: и елика аще разрѣшите, будутъ разрѣшена (Мѡ. 18, 18). И земные владыки имѣютъ власть связывать, но только тѣла. А тѣ узы связываютъ душу, проникаютъ небеса; и что священники опредѣляютъ на землѣ, то Богъ утверждаетъ на небѣ. Они возведены на такую степень власти, какъ будто уже перенеслись на небо, превознеслись надъ человѣческой природою и освободились отъ страстей нашихъ“. Это мѣсто изъ твореній I. Златоуста послужило исходнымъ пунктомъ для опредѣленія правильныхъ отношеній между патріаршей и царской властью на большомъ Московскомъ Соборѣ 1667 года, о которомъ будемъ говорить послѣ <sup>1)</sup>. Кроме этого, отцами названнаго собора указаны были и другія соотвѣтствующія мѣста изъ твореній Епифанія Кипрскаго и Василия Великаго, гдѣ излагаются метафизическія разсужденія о высотѣ священства, при чемъ высказывается мнѣніе, что престоль святительскій выше всякаго другаго престола. Болѣе практическое рѣшеніе этого вопроса находится у Григорія Двоеслова, который въ посланіи къ царю Льву Исаврянину пишетъ: „вѣдаешь, царь, что догматы святой церкви не царю принадлежатъ, но архіереямъ, которые безопасно имѣютъ догматствовать. Посему архіереямъ ввѣрены церкви, и они не входятъ въ дѣла правленія народнаго. Пойми и замѣть это—воздержаваясь отъ народныхъ дѣлъ, т. е. политическихъ; а цари подобно не должны (входить) въ дѣла церковныя, но заниматься ввѣренными имъ, т. е. гражданацкими. Совѣщаніе же христіанскихъ царей и благочестивыхъ архіереевъ составляетъ единую силу, когда дѣла управляются съ миромъ и любовію <sup>2)</sup>“.

Эти воззрѣнія святоотеческія легли въ основу византійскаго

<sup>1)</sup> Пренія о власти царской и церковной на соборѣ 1667 г. изложены въ 3-й части сочиненія (о судѣ надъ Никономъ), Цапсія Лигарпда. Переводъ этого сочиненія въ статьѣ проф. Каптерева „Сужденія В. М. собора 1667 г.“ Богословскій Вѣстникъ 1892 г. т. III, № 8; IV № 10.

<sup>2)</sup> Тамъ же № 10, стр. 52.

права. Уже въ предисловіи VI-й повеллы императора Юстиніана прямо устанавливается раздѣльность и равноправность компетенціи церковной и государственной власти при единствѣ ихъ дѣйствія, въ духѣ приведеннаго отрывка изъ Григорія Двоеслова. Это предисловіе, вошедшее въ наши кормчія, читается такъ: „великая паче иныхъ, иже въ человѣцѣхъ еста дара Божія, отъ Вышняго дарована человѣколюбія Божія, священство-же и царство: ово убо божественнымъ служа, се же человѣческими владѣя и пекийся“<sup>1)</sup>. Здѣсь-же находится далѣе и указаніе на то, что ничто такъ не споспѣшествуетъ царству „якоже святительская честь“. Равноправность церкви, признанная и другими императорами, относилась и къ церковному законодательству. Въ законѣ 530 г. импер. Юстиніанъ говоритъ: „церковные законы имѣютъ такую-же силу въ государствѣ, какъ и государственные“. Императоры Василиій I-й, Левъ VI и др. въ своихъ законодательствахъ проводятъ мысль, что должны быть отмѣнены законы, противорѣчащіе канонамъ церкви<sup>2)</sup>. Мысль, что церковные каноны имѣютъ преимущество предъ государственными законами подтверждается почти всѣми византійскими императорами и канонистами. По своему положенію въ государствѣ греческіе епископы, будучи независимыми отъ суда гражданскаго, вмѣстѣ съ тѣмъ имѣли обширную область юрисдикціи, и, по тому-же законодательству Юстиніана, ихъ контролю было подчинено все провинціальное государственное управленіе, за исключеніемъ военнаго. Еще выше былъ поставленъ патріархъ: по изображенію „Эпанагоги“ и „Синтагмы“—онъ „живой образъ Христа“, „намѣстникъ Бога на землѣ“, онъ одинъ авторитетный толкователь канонѡвъ, его юрисдикціи подлежатъ все духовенство, а также всѣ дѣла, относящіяся къ духовной сторонѣ человѣка, отношенія его къ гражданской власти, какъ души къ тѣлу<sup>3)</sup>. У послѣдующихъ церковныхъ писателей мы находимъ даже теоретическія попытки

1) Розенкампфъ. Обзорніе Кормчей изд. 2 пр. VIII.

2) Кургановъ. Отношенія церковной и гражданской власти въ Византійской Имперіи, стр. 24, 38, 64, 70—75.

3) Тамъ же стр. 481. Заозерскій. Церковная власть стр. 271—277. Синтагма Властара, пер. Ильинскаго, II стр. 206, 309. Этотъ взглядъ дословно приводится въ разныхъ мѣстахъ „Возраженій“ и п. Никона.

поставить авторитетъ патріаршей власти въ равноправное и даже преимущественное положеніе по отношенію къ власти государственной. Каково было возрѣніе самихъ константинопольскихъ патріарховъ на свою власть и отношенія къ государству,—это мы видѣли уже отчасти изъ ихъ грамотъ къ русскимъ князьямъ и народу. Сообразно съ существовавшими представленіями народа и нормами права, патріархъ занималъ и соотвѣтствующее положеніе въ государствѣ византійскомъ. Современное обстоятельное изученіе быта константинопольскихъ патріарховъ и византійской церкви ясно показываетъ, что патріархъ очень близко стоялъ къ царю, въ церемоніяхъ церковныхъ ему принадлежало первое мѣсто, его придворный штатъ походилъ на царскій. Даже самая одежда византійскихъ патріарховъ была сходна съ царской по своимъ отличительнымъ особенностямъ. Патріархъ носилъ не только царскій саккосъ, вышедшій изъ долматики, но и царскую корону<sup>1)</sup>. вмѣстѣ съ тѣмъ константинопольскіе патріархи стремились и на дѣлѣ проявлять свою власть въ духѣ каноническихъ опредѣленій даже надъ самимъ императоромъ, напр., импер. Левъ, незаконно повѣнчанный съ Зоей, получилъ отъ патріарха (Николая Мистика) запрещеніе входить въ храмъ.<sup>2)</sup>—Указанныя свято-отеческія возрѣнія на отношенія духовной власти къ мірской, каноническія опредѣленія и практика византійской церкви служили основаніемъ для установленія авторитета церковной власти у насъ на Руси. Ученіе объ отношеніи церкви и государства развивалось въ древней русской письменности въ двухъ направленіяхъ: съ одной стороны—указывались метафизическія, богословскія основанія высокаго значенія священства, съ другой—пытались дать болѣе жизненное рѣшеніе этого вопроса, опредѣляя кругъ дѣятельности власти церковной и гражданской. Наряду съ этими теоретическими изслѣдованіями, практика давала свое разрѣшеніе вопроса въ зависимости отъ условій дѣйствительной жизни. Какъ и слѣдуетъ ожидать, проводниками церковныхъ возрѣній на высокое значеніе духовной власти прежде всего явились констан-

1) Βικατήνα. Бѣллевъ II, 293, 55, 151; лв. I, стр. 43, 105.

2) Тамъ же II, 128.



тинопольскіе патріархи. Они въ своихъ настояльныхъ грамотахъ и соборныхъ опредѣленіяхъ о поставленныхъ въ Русь митрополитахъ преподають правила о благопокореніи и послушаніи митрополиту. Въ грамотахъ о поставленіи митроп. Алексія (1354 г.) и Пимена (1380)<sup>1)</sup> прямо предписывается князьямъ и народу оказывать этимъ архіереямъ повиновение и послушаніе; сопротивляющійся же ихъ власти будетъ подвергнутъ заслуженному каноническому наказанію. По канонической догмѣ митрополитъ стоялъ внѣ всякой зависимости отъ великаго князя. М. Кипріянь, жалуясь на великаго князя за причиненныя ему обиды, говоритъ: „не годится княземъ казнити святителейъ: есть у меня патріархъ большій надъ нами, есть великій соборъ“<sup>2)</sup>.

Какъ константинопольскіе патріархи старались опредѣлить отношенія русскихъ митрополитовъ къ князьямъ, эти-же мысли проводятъ и митрополиты всея Руси въ поученіяхъ и настояльныхъ грамотахъ епископамъ. Они учили, что великій князь, бояре, сановные мужи и пр. должны воздавать своему епископу честь, имѣть къ нему благоповиновение и послушаніе „со всяцѣмъ благопокореніемъ и любовію“. Такая обязанность мотивировалась тѣмъ, что честь, воздаваемая святителю, переходитъ на самого Бога, „его-же есть намѣстникъ святитель“, что іерей, совершающій литургію, „тогда царя честнѣй: никто-бы не усидѣлъ противу него; аще кто усидитъ, проклятъ тотъ человекъ есть отъ небесныхъ силъ“<sup>3)</sup>. Словомъ какъ высоко отстоитъ небо отъ земли, такъ Христово священство выше всякаго сана мірскаго—такова основная тенденція древне-русской церковной письменности по интересующему насъ вопросу.

Указывая на самостоятельное значеніе церковной власти и на ея высокій авторитетъ по сравненію съ властью гражданской, древне-русскіе писатели настойчиво утверждали въ умахъ духовенства мысль о твердомъ стоаніи за вѣру и церковный авторитетъ даже предъ властями, „не боящися цезаря, не стыдящися князь, не срамлящися вельможъ; но аще и гоненіе на-

1) Дьяконовъ. Власть московскихъ Государей, стр. 9.

2) Тамъ же стр. 10.

3) Тамъ же стр. 121.—122. Слова митр. Петра. Пам. стр. рус. лит. вып. IV, 188.

стоитъ, аще муки предлежатъ, аще нужда належитъ, не бо-  
ятися“. Въ сборникахъ XIV—XVI вв. преподается слѣдующее  
правило: „ты-жь, іерею Христа Бога нашего слуго, не убойся,  
ни усумнися, ни устыдися лица человѣка, аще-ли царь есть,  
или судія, или вои. Ты бо тѣхъ если сильнѣе и боле и крѣп-  
ле, занеже еси Богомъ поставленъ“<sup>1)</sup>).

Необходимо замѣтить, что во всѣхъ указанныхъ разсужде-  
ніяхъ о высотѣ духовнаго сана нѣтъ ни малѣйшаго посяга-  
тельства на самостоятельность гражданской власти. Церковь  
стремилась только замкнуться въ извѣстныхъ сферахъ своей  
компетенціи отъ вмѣшательства государственной власти и от-  
стоять за собою право высшаго религіозно-нравственнаго ру-  
ководства надъ всѣми мірянами, не исключая князей. Руково-  
дящими нормами отношеній церкви и государства считалась  
указанная выше новелла Юстиніана, вошедшая во всѣ Кор-  
чія. Истолковывая ее въ смыслѣ самостоятельности и соглас-  
наго дѣйствія обѣихъ властей, церковные писатели требовали  
высшаго духовнаго руководства церкви и въ дѣлахъ граждан-  
скихъ. Такова была теорія, но практика давала свое рѣшеніе  
вопроса въ зависимости тѣхъ или иныхъ политическихъ усло-  
вій. Совмѣстная дѣятельность двухъ началъ, церковнаго и го-  
сударственнаго, давала каждому изъ нихъ поводъ вмѣшиваться  
въ кругъ дѣятельности другого. Такое вмѣшательство было  
тѣмъ неизбежнѣе, что не было выработано точной канониче-  
ской нормы для опредѣленія границъ дѣятельности духовной  
и мірской власти. Это обусловливалось не только состояніемъ  
науки права въ древней Руси, не только замѣчаемою ино-  
странцами склонностью русскаго народа вообще уклоняться  
отъ точныхъ юридическихъ опредѣленій и давать просторъ  
нравственному воздѣйствію, но и самою сущностью вопроса.  
Сравнивая отношеніе духовной и мірской власти съ отноше-  
ніями души и тѣла, церковные писатели тѣмъ указывали, что  
эти отношенія такъ-же трудно опредѣлить, какъ трудно опре-  
дѣлить отношеніе психической и физической дѣятельности въ  
организмѣ человѣка. Вопросъ этотъ и до сихъ поръ считается

<sup>1)</sup> Тамъ-же стр. 124.

самымъ труднымъ вопросомъ въ области каноническаго права, и если трудно установить какія-либо общія нормы для разрѣшенія его, то еще труднѣе дать отвѣтъ по разнымъ частнымъ случаямъ. Во всѣхъ государствахъ сферы дѣятельности церковной и гражданской власти разграничивались не столько юридическимъ порядкомъ, сколько политическими обстоятельствами, и въ исторіи каждаго народа красною нитью проходить борьба церковнаго и государственнаго начала, если только они не соединены въ одномъ лицѣ. Эта борьба имѣла мѣсто и въ русской исторіи, при чемъ общая тенденція ея была такова. Русское государство развилось быстрѣе русской церкви, и въ то время, какъ русская церковь была еще подчинена константинопольскому патріарху, московскіе князья сдѣлались въ русской землѣ уже самостоятельными монархами. Вотъ почему, вопреки всѣмъ указаннымъ разсужденіямъ о преимуществѣ духовной власти, въ Россіи скоро послѣ принятія православной вѣры, параллельно съ ростомъ государственной власти, авторитетъ государственный беретъ перевѣсъ надъ авторитетомъ церковнымъ: митрополитъ московскій и всея Руси становится въ подчиненное положеніе отъ государя всея Руси. Въ противность каноническимъ правиламъ князья присвоили себѣ право не только избирать кандидатовъ на епископскую кафедру, но и удалять неугодныхъ имъ кандидатовъ. Московскіе князья приобрѣтаютъ вліяніе на поставленіе митрополитовъ и даже въ нѣкоторыхъ случаяхъ совершенно устраняютъ формальность избранія митрополитовъ соборомъ духовенства; они усвоиваютъ себѣ мысль, что Св. Троица даруетъ власть представителю церкви черезъ посредство власти государственной <sup>1)</sup>. Въ противовѣсъ этимъ стремленіямъ церковь, проповѣдуя о своемъ нравственномъ авторитетѣ и дѣлая слабыя попытки проявить его въ отношеніяхъ къ князьямъ, заботилась главнымъ образомъ о томъ, чтобы отстоять свою самостоятельность и тѣ привилегіи, которыя еще ранѣе были дарованы ей государствомъ, это неподсудность духовныхъ лицъ суду гражданскому и неприкосновенность

<sup>1)</sup> Дьяконовъ. Власть М. государей стр. 117—118.

церковныхъ имѣній. Московскіе государи, обнаруживая попытки отнять эти судебныя и экономическія привилегіи церкви, старались также обосноваться на церковномъ законодательствѣ и подыскивали основанія для своихъ притязаній въ св. Писаніи, святоотеческихъ твореніяхъ и въ другихъ авторитетныхъ источникахъ.

Намъ нѣтъ нужды излагать всѣ перипетіи этой борьбы церковной и государственной власти, для насъ важно только отмѣтить тѣ взгляды на высоту духовной власти и на отношеніе ея къ мірской, которыя высказаны были во время этой борьбы и которыя впослѣдствіи повторилъ и п. Никонъ.

Партія іосифлянъ отличалась особенною гибкостью въ рѣшеніи этого вопроса. Смотря по отношеніямъ своимъ къ великимъ князьямъ, представители этой партіи то проповѣдывали теократическій абсолютизмъ, считая государя всея Руси верховнымъ управителемъ церкви, „браздодержателемъ святыхъ божіихъ престолъ святыхъ вселенскія и апостольскія церкви“, съ властью выше патріарха и соборовъ, то говорили о высочайшемъ авторитетѣ церковной власти, предъ которымъ должна приклониться власть государя. Наиболѣе ревностнымъ проводникомъ послѣдней мысли былъ Максимъ Грекъ, который писалъ: „святительство и царя мажетъ и вѣнчаетъ и утверждаетъ, а не царство святителехъ... Убо больши есть святительство царства земскаго, кромѣ бо всякаго прекословія меньшій отъ большаго благословляется“. Эти же взгляды о преимуществахъ власти духовной можно найти и у митрополита Макарія, арх. Геннадія, еп. Вассіана, въ посланіи архіеп. новгородскаго Макарія и Θεодосія и у другихъ <sup>1)</sup>. Въ сводныхъ кормчихъ начала XVII в. уже прямо писалось, что „священство и самого царства честнѣйши и больши“. На почвѣ этихъ взглядовъ въ моментъ наиболѣе рѣшительныхъ посягательствъ государства на церковныя имущества появилось нѣсколько анонимныхъ статей, въ которыхъ съ особенною настойчивостью проводятся взгляды о высотѣ священства и рекомендуется даже, въ духѣ католическаго ученія, вооруженное сопротивленіе незаконнымъ притязаніямъ государства <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Подробности, тамъ же стр. 121.

<sup>2)</sup> Тамъ же стр. 126—127.

Эта борьба за привилегіи продолжается въ русской исторіи и въ XVI и XVII вв. Церковь употребляетъ всѣ усилія, чтобы отстоять свою самостоятельность, неприкосновенность церковныхъ имѣній и неподсудность духовенства. При первыхъ патріархахъ съ возвышеніемъ ихъ значенія въ государствѣ, церковь (особенно при п. Филаретѣ) двсстигаетъ этого: исполнѣ, образуетъ какъ-би *status in statu*. Но послѣ п. Филарета, поднятое имъ государство, начало быстро развиваться, проявляя изумительную законодательную дѣятельность. Тогда въ средѣ правящаго класса образовалась партія (Стрѣшневъ, Одоевскій и др.), стремившаяся подчинить все и всѣхъ интересамъ государства<sup>1)</sup>, что ей и удается при составленіи Уложенія (1649), которымъ духовенство подчинено было свѣтскому суду и ограничено было его экономическое развитіе въ пользу государства. Церковь не могла помириться съ этимъ положеніемъ, и вопросъ о томъ, церковь-ли должна подчиниться государству, отказавшись отъ своихъ привилегій, или государство уступить церкви—назрѣлъ самъ собою. На этой почвѣ и выросъ п. Никонъ. Приписываемыя ему слова: „я русский, сынъ русскаго, но вѣра и убѣжденія мои греческія“, намъ кажется, лучше всего уясняютъ образованіе его взглядовъ на значеніе патріаршей власти.

Происходя изъ народа, Никонъ нашелъ тамъ утвердившееся высокое представленіе о патріаршей власти; прошлые примѣры изъ русской исторіи указывали ему, какое высокое положеніе можетъ патріархъ занимать въ государствѣ; о томъ-же говорила ему и исторія византійскихъ патріарховъ, преемникомъ которыхъ онъ себя считалъ; наконецъ византійскіе и русскіе писатели церковные и канонисты не только говорили о самостоятельной области церковной власти, независимой отъ государства, но и о верховномъ нравственномъ руководствѣ церкви въ дѣлахъ мірскихъ и о высотѣ власти духовной надъ граж-

1) Это новое направленіе законодательства, стремившагосл слить государство въ одинъ цѣлостный организмъ, члены котораго связаны общими релігіозными и національными интересами, въ Уложеніи выражалось такъ: чтобы Московскаго государства всѣхъ чиновъ людейъ отъ большаго до меньшаго чина судъ и расправа во всѣхъ дѣлахъ всѣмъ были равно“.

данской. Хорошо знакомый съ святоотеческими твореніями, съ русскою письменностью, Никонъ, котораго нѣкогда Нероновъ упрекалъ, что для него „все греческое свято“, также хорошо зналъ опредѣленія прерогативъ власти патріарха въ византійскомъ законодательствѣ. Ему оставалось все отдѣльно высказанныя по частнымъ вопросамъ мысли св. отцовъ церкви, греческихъ и русскихъ церковныхъ писателей и канонистовъ привести въ систему и сдѣлать логическій выводъ, что онъ и дѣлаетъ (хотя не совсѣмъ удачно), не внося своей ни одной мысли. Надо полагать, что представленія п. Никона о высотѣ патріаршей власти сложились у него до вступленія на патріаршую кафедру, почему онъ такъ усиленно отказывался отъ нея, боясь пасть подъ тяжестью своихъ идей при трудности провести ихъ въ жизнь. Онъ согласился лишь послѣ того, какъ царь и весь народъ въ Успенскомъ соборѣ „простершись на землѣ и проливая слезы“ обѣщали ему слушаться и почитать его, какъ архипастыря и отца верховнѣйшаго и дозволили устроить церковь по его намѣренію согласно съ Евангельскими догматами, правилами св. отцовъ, и благочестивыхъ царей греческихъ <sup>1)</sup>).

Во всей полнотѣ взгляды Никона на значеніе патріаршей власти содержатся въ его „Возраженіи или разореніи смиреннаго Никона“. Это сочиненіе слишкомъ извѣстно, чтобы останавливаться на немъ подробно <sup>2)</sup>. Мы приведемъ мѣста, въ которыхъ съ наибольшою рѣзкостью говорится о высотѣ церковной власти. Никонъ прежде всего утверждаетъ, что „священство и самого царства честнѣйши и больши есть начальство“. Царская слава—это слава земная, человѣческая, она „яко цвѣтъ травный“. Царь только „на земли получилъ есть строитьствовати, и множае сея власти не имать ничтоже“. Священству ввѣрено вязать и разрѣшать грѣхи. Эта власть дана св. апостоламъ, а отъ нихъ перешла къ архіереямъ, а не къ царямъ. „И самъ діадемою украшайся (т. е. царь)

<sup>1)</sup> Макаріи. Исторія Р. Из. XII, 6.

<sup>2)</sup> Довольно подробно изложено въ Запискахъ Отд. р. славянской Археологіи II т., также въ статьѣ: „Взглядъ п. Никона на значеніе патріаршей власти“. Журн. М. Н. Просвѣщенія 1880 г. п. 212, № 12. Мы пользуемся тѣмъ и другимъ.

священнической власти повиненъ, ею-же кто по правдѣ свяжетъ на землѣ, будетъ связанъ на небеси“. Кромѣ того священство (и въ частности патриаршество) имѣетъ и другія преимущества предъ царствомъ: „Царь здѣлшимъ ввѣренъ есть, а азъ (патриархъ) небеснымъ; царь тѣлесемъ ввѣряемъ есть, іерей же душамъ; царь долги имѣніемъ оставляетъ, священникъ-же долги разрѣшеніемъ; онъ припуждаетъ, а сей-же и утѣшаетъ; онъ нужею, сей-же совѣтомъ; онъ оружія чувствена имать, а сей духовная; онъ брань имать къ сопостатамъ, сей-же къ началомъ и міродержателемъ тьмы вѣка сего, и сего ради священство царства преболѣ есть“. Священство преимуществуетъ предъ царствомъ и по своему происхожденію. „Священство ни отъ человѣкъ, ни человѣкомъ, но отъ самого Бога и древнее и нынѣшнее, а не отъ царей, но паче отъ священства царство произыде и нынѣ есть, якоже уставъ церковнаго постановленія свидѣтельствуеть. Священство всюду пречестнѣйше есть царства, якоже выше назнаменахъ отъ божественнаго писанія, и нынѣ паки речемъ: царство, аще и отъ Бога, дадеся въ міръ, но во гнѣвѣ Божіи, и се черезъ священство помазуется чувственнымъ елеемъ, священства же помазаніе Св. Духомъ непосредственны. Власть священства толико гражданскія лучши есть, елика земли небо, паче же и много вѣще“.

Мы съ цѣлью привели подробно всѣ эти мѣста о величій священства, въ которыхъ видятъ наиболѣе рѣшительное указаніе на пало-цезаристическія притязанія п. Никона. Едва-ли надо говорить о томъ, что въ данномъ случаѣ возрѣнія Никона находятся въ буквальному согласіи съ изложеннымъ ранѣе ученіемъ св. І. Златоуста и другихъ святителей. Никонъ пользуется тѣми-же самыми текстами Св. Писанія и дѣлаеть отсюда тѣ же выводы, что и св. отцы. Если онъ говоритъ о почитаніи, вниманіи и послушаніи священству со стороны царства, то разумѣетъ подъ этимъ чисто нравственное руководство церкви. Впрочемъ это метафизическое ученіе о нравственныхъ преимуществахъ церковной власти на дѣлѣ мало имѣло практическаго значенія.

Переходя отъ теоретическихъ разсужденій о преимуществѣ

священства предъ царствомъ къ установленію правильныхъ отношеній между церковной и государственной властью, Никонъ является защитникомъ самостоятельности обѣихъ властей, съ опредѣленнымъ кругомъ ихъ дѣятельности. Сообразно своему положенію и обстоятельствамъ того времени онъ болѣе всего говоритъ о независимости церкви отъ государства и вооружается противъ всякихъ правительственныхъ посягательствъ на самостоятельность церковной власти. „Иные думаютъ, пишетъ Никонъ, что царь выше архіерея, другіе,—что архіерей выше царя. Архіерейская власть духовная и ей принадлежатъ вещи духовныя, а власть царя мірская и ей принадлежатъ вещи временныя. Архіерейская власть во дни, т. е. надъ душами, а царская въ вещахъ міра сего. Мірскіе нуждаются въ духовныхъ для душевнаго спасенія, а духовные въ мірскихъ для обороны. Въ этомъ отношеніи царь и архіерей не выше одинъ другого, но каждый имѣетъ власть отъ Бога. Въ вещахъ же духовныхъ архіерей великій выше царя, и каждый человѣкъ православный долженъ быть въ послушаніи патріарху, потому что онъ отецъ нашъ въ вѣрѣ православный, ему ввѣрена православная церковь“<sup>1)</sup>. Очевидно, это строго каноническое ученіе, которое мы видѣли у Григорія Двоеслова, въ новеллѣ Юстиніана, въ синтагмѣ М. Властара, во всѣхъ русскихъ кормчихъ, только формулированное съ болѣею опредѣленностью.

Остается теперь разсмотрѣть возрѣнія Никона по частнымъ, выдвинутымъ въ то время русскою жизнью, спорнымъ вопросамъ о компетенціи власти церковной и государственной. Намъ нѣтъ нужды входить въ споръ Никона съ Алексѣемъ Михайловичемъ и въ разсужденіе о томъ, правъ-ли былъ Никонъ, обвиняя царя въ разореніи церкви Божіей. Для насъ достаточно знать, что Никонъ явился только рѣшительнымъ поборникомъ самостоятельности церковнаго управленія и защитникомъ неприкосновенности церковныхъ имѣній и неподсудности духовенства мірской власти. Въ обнаружившихся попыткахъ гражданской власти отнять у церкви судебныя и фи-

<sup>1)</sup> Цитов. сочин. пр. Магарія. Исторія Русской Церкви XII. 413—419.



нансовыя привиллегіи Никонъ видѣлъ посягательство на самостоятельность церкви. „Ины уставы царскіе, пишетъ онъ, ины уставы священства, но сіе есть болѣе онаго“. „Царь, добавляетъ Никонъ въ другомъ мѣстѣ, не есть и не можетъ быть глава церкви, но яко единъ отъ удъ, и сего ради ничтоже можетъ дѣйствовать во церкви, ниже послѣдняго чтеца чинъ“. По этому нѣтъ ничего незаконнаго, какъ царю судить архіереевъ. Исходя изъ этой мысли, Никонъ обвиняетъ царя въ томъ, что онъ ранѣе данныя церкви привиллегіи „раззори и церкви одолѣ и сотвори ю себѣ повиноватися“. Царь не только „чинъ святительскій и власть церковную воспріялъ на ся“, но и захватилъ себѣ все церковное достояніе, „обнищаль и ограбилъ св. церковь“. Онъ гонитъ и преслѣдуетъ архіереевъ и всѣхъ вообще духовныхъ, надъ которыми онъ присвоилъ себѣ незаконное право ставить ихъ, судить, облагать деньгами, такъ что царь обладаетъ теперь и правитъ всей церковью. Отсюда Никонъ приходитъ къ мысли, что на Руси наступаютъ времена антихриста. Особенное знаменіе этого онъ видитъ въ Уложеніи, въ которомъ написаны „новые бѣсовскіе законы совѣтомъ антихриста“, учителя составителя законовъ (кн. Одоевскаго). По этому законодательству лица духовныя стали подсудны царскому суду въ лицѣ монастырскаго приказа. Повиноваться такимъ законамъ, по Никону, не слѣдуетъ, и если духовныхъ лицъ позовутъ на судъ, то они не только не должны слушать судей, но „открыто поплевать и проклясть повелѣнія ихъ и законы и потерпѣть гоненіе и наказаніе за правду“. Такимъ образомъ, Никонъ рѣшительно и смѣло заявилъ, что церковь есть вполне самостоятельное и независимое отъ царства учрежденіе и что всякое вмѣшательство въ церковную жизнь со стороны свѣтской власти, всякая ея попытка подчинить себѣ церковь, есть незаконное и преступное посягательство, нарушеніе правды Божіей. Бороться противъ такой неправды есть обязанность патріарха и архіереевъ, они должны по долгу призванія безбоязненно обличать даже самихъ царей. „Досаждати цареви, или князю всѣмъ возбранено есть, а не архіереемъ; по правдѣ кто обличаетъ царя, нѣсть муки достойнъ“, и царь не долженъ на это гнѣ-

ваться, а смотрѣть, какъ на обязанность патріарха. И во всей перепискѣ патріарха Никона мы видимъ одно только стремленіе защитить права церкви, но нельзя найти никакихъ попытокъ отрицанія самостоятельности мірской власти и стремленіе проникнуть въ сферу дѣлъ гражданскихъ съ цѣлью активнаго вмѣшательства <sup>1)</sup>; въ этихъ дѣлахъ Никонъ, въ духѣ святоотеч. ученія, оставлялъ за церковью права только надъ лицами свѣтскими въ границахъ установившейся церковной юрисдикціи.

Не видимъ мы проявленій папо-цезаризма и въ дѣятельности патріарха Никона, въ его высокомъ государственномъ положеніи. Правда, онъ возвысилъ значеніе патріарха, самъ одѣвался въ царскія одежды, носилъ корону, назывался Великимъ Государемъ, управлялъ иногда всѣмъ государствомъ. Основаніе для этого Никонъ отчасти почерпалъ изъ византійскихъ источниковъ. Такъ коропа прислана была ему византійскимъ патріархомъ, который носилъ и царскія одежды <sup>2)</sup> и, какъ мы видѣли, при обширной юрисдикціи въ дѣлахъ гражданскихъ, занималъ первое послѣ царя мѣсто. Затѣмъ, это соотвѣтствовало и представленію народному, которое раздѣлялъ патріархъ Никонъ и верховная гражданская власть о высотѣ патріаршаго сана, его верховномъ учительствѣ и блюстительствѣ божеской правды. Понимая ее, какъ законъ евангельскій („сирыхъ помощь, обидимыхъ заступленіе“), св.-отеческое преданіе и каноны церкви, п. Никонъ, согласно опредѣленію византійскихъ царей и канонистовъ, „уставы церковныя“ ставилъ выше законовъ гражданскихъ, насколько священство выше царства. По закону любви христіанской, по завѣту Христа, церковь и ея блюститель патріархъ должны

1) Самъ и. Алексѣй Мпхайловичъ на просьбу разрѣшить запрещеніе одного священно ц.-служителя отказался это сдѣлать, сказавъ: „боюсь, что п. Никонъ отдастъ мнѣ свой посохъ и скажетъ: возьми его и насъ монаховъ и священниковъ; я не прекословлю твоей власти надъ вельможами и народомъ, затѣмъ же ты ставишь мнѣ преніяствія въ отношеніи къ монахамъ и священникамъ?“ Путешествіе и. Макарія, пер. Муркосъ 1898 г. III выпускъ стр. 125.

2) Въ грамотѣ патріарха К., присланной п. Никону вмѣстѣ съ коронами сказано, что онъ сдѣланъ, по образцу и чину греческому (*κατὰ τὴν τάξιν καὶ τὸν ἡμέτερον σχημαισμόν*) Бѣляевъ. Византия II стр. 293.

дать защиту всѣмъ пострадавшимъ отъ несовершенства гражданскаго закона и отъ насилія властей и при посредствѣ болѣе совершеннаго церковнаго закона дать торжество правдѣ <sup>1)</sup>. Но для этого необходимо было быть дѣйствующимъ лицомъ въ государствѣ. Что касается исключительнаго и обширнаго вліянія Никона на государственныя дѣла, то это онъ считалъ лишь дѣломъ личнаго довѣрія и дружбы къ нему ц. Алексѣя Михайловича. Когда произошло столкновение его съ царемъ, и бояринъ Ромодановскій въ церкви заявилъ Никону, что царь гнѣвается на него, зачѣмъ онъ называется Великимъ государемъ, Никонъ отвѣтилъ, что онъ не своею волею такъ называется, а по желанію государя. Не видно также пристрастія Никона къ этому титулу, такъ какъ онъ рѣдко подписывался имъ самъ и если вѣрить его жизнеописателю Шушерину, запрещалъ титуловать его такъ въ церковныхъ бумагахъ <sup>2)</sup>. Такимъ образомъ титулъ свой, чрезвычайное положеніе въ государствѣ патр. Никонъ не считалъ необходимыми прерогативами патріаршаго сана, а смотрѣлъ какъ на исключительный случай, основывающійся на личныхъ отношеніяхъ къ царю. И въ послѣдствіи, обвиняя царя въ посягательствахъ на церковныя права и на незаконное удаленіе отъ патріаршества, Никонъ не обнаруживалъ притязаній на власть государственную. Никонъ не былъ также проповѣдникомъ папскаго монархизма и въ церкви, такъ какъ допускалъ надъ собою церковный судъ. Онъ не стремился и къ обособленію обширныхъ, но разбросанныхъ, патріаршихъ земельныхъ владѣній, которыя могли бы составить *status in statu*. При близости и вліяніи на царя п. Никонъ могъ-бы образовать своего рода папскую область, если-бы былъ проникнутъ папистическими стремленіями.

Самымъ лучшимъ оправданіемъ церковно-государственной

1) Что вѣра въ церковь и ея уставы, какъ хранящее высшей правды, была присуща русскому народу, это можно видѣть между прочимъ изъ письма того же боярина Матвѣева п. Иоакиму: „повелц, Архіерей Божій, писалъ онъ, изъ книгъ божественныхъ противъ челобитій моихъ выписанно и довести до себя и преклопить ухо твое и узриши невинность мою“. Новиковъ пят. соч. стр. 254.

2) Шушеринъ житіе св. патріарха Никона стр. 51. Мы насчитали только 3 грамоты, подписанныя п. Никонъ съ такимъ титуломъ.

дѣятельности Никона безусловно можетъ служить отношеніе къ его личности и къ его воззрѣніямъ русскаго народа и всей русской церкви. Никонъ во все время пребыванія на патріаршемъ престолѣ былъ окруженъ любовью народа. Народъ нашелъ въ немъ идеальнаго пастыря, о которомъ у него было смутное представленіе: онъ былъ величественъ въ богослуженіи, учителемъ, аскетъ, ревнитель правды и силенъ у царя. Всѣ иностранцы <sup>1)</sup> говорятъ о необыкновенномъ уваженіи и любви народа къ Никону. Даже и враги Никона съ горестью должны были сознаться, что народъ любитъ его. „А міръ то слѣпой, писалъ Аввакумъ, хвалить: государь такой сякой, миленькій, не бывалъ такой отъ вѣка“ <sup>2)</sup>. Народъ какъ любилъ Никона во время патріаршества, такъ и жалѣлъ о немъ послѣ его низверженія, по случаю котораго поднялся даже рапортъ, не перешедшій однако въ проявленіе матеріальной силы. Впослѣдствіи имя Никона произносилось по рядамъ повстанцевъ Стеньки Разина, который имъ пользовался для привлеченія къ себѣ народа. Къ чести Никона надо замѣтить, что онъ никогда не злоупотреблялъ этимъ народнымъ довѣріемъ, и его никоимъ образомъ нельзя обвинить въ томъ, что онъ извлекалъ вещественный мечъ для защиты духовныхъ дѣлъ.

Если простой народъ стоялъ за Никона, потому что видѣлъ въ немъ идеальнаго пастыря, то высшіе русскіе іерархи стали сознательно защитниками воззрѣній Никона на отношеніе духовной и мірской власти. Русскіе архіереи вообще, какъ извѣстно, враждебно относились къ п. Никону и болѣе всѣхъ старались о томъ, чтобы не только свергнуть его съ патріаршей кафедры, но и лишитъ священства, потому что по свойствамъ своего характера онъ былъ строгъ, властолюбивъ и стремился къ церковной реформѣ и подъему нравственности въ духовенствѣ. Однако, вооружаясь противъ личности Никона, они въ то-же время старались всѣми силами доставить торжество идеямъ Никона о высотѣ духовной власти и о невмѣшательствѣ государства въ дѣла церковныя. Эта борьба по

<sup>1)</sup> Рущинскій. Религіозный бытъ русскаго народа по иностраннымъ писателямъ стр. 155—158 и др.

<sup>2)</sup> Новооткрытія соч. пона Аввакума. Матеріалы для исторіи раскола VIII, 31.

вопросу о взаимоотношеніи государства и церкви, окончившаяся торжествомъ возрѣній Никона, особенно интересна тѣмъ, что она показываетъ, что Никонъ въ своей дѣятельности имѣлъ не только подъ собою историческую почву, но и сочувствіе среди русской церкви.

Когда обострились отношенія Никона къ царю и когда Никонъ высказалъ свои теоретическія возрѣнія на священство, сославшись на святоотеческія, каноническія и историческія свидѣтельства, то гражданская власть естественно должна была искать себѣ союзниковъ для подтвержденія противоположной мысли о высотѣ церковной власти и о подчиненіи церкви. На русской почвѣ такими союзниками были только раскольники. Они, считая себя потерпѣвшими отъ насплія духовной власти, естественно явились поборниками самодержавной царской власти, которую они ставили во всѣхъ отношеніяхъ выше духовной и считали царя имѣющимъ полное право вмѣшиваться въ церковныя дѣла, руководить ими и своею властью исправлять ихъ, если они принимаютъ неправильное теченіе <sup>1)</sup>. Но свѣтскому правительству, очевидно, требовать, чтобы эти противоположныя Никону возрѣнія были заявлены духовными властями, болѣе авторитетными, чѣмъ Никонъ и русскіе іерархи. Съ этою цѣлью снаряженъ былъ на востокъ іеродіаконъ грекъ Милетій, съ вопросами о царской и патріаршей власти, и ему, конечно, удалось достать отъ восточныхъ патріарховъ и собора, требуемые русскимъ правительствомъ, отвѣты. Вопреки Никону, восточные патріархи признали, что царская власть выше духовной, такъ какъ царь есть намѣстникъ Божій на землѣ, что наравнѣ съ другими подданными патріархъ обязанъ царю безусловнымъ во всемъ повиновеніемъ, что всякое повелѣніе, идущее отъ царя, „законъ есть“ и потому вполнѣ обязательно для патріарха, который долженъ „подлагать себя подъ судъ царскій“ и нести наказаніе за всякое противленіе царскимъ повелѣніямъ <sup>2)</sup>. Такое рѣшеніе отдавало духовную власть по всѣмъ вопросамъ въ полное распоряженіе свѣтской

<sup>1)</sup> Такъ училъ Нероновъ, Лазарь и др. расколочители. Цит. См. проф. Каптерева. Богословскій Вѣстникъ 1892 г. III стр. 172—176.

<sup>2)</sup> Тамъ же стр. 186—188.

власти и потому съ нимъ не могли согласиться русскіе іерархи, представителями взглядовъ которыхъ являются м. Павелъ Крутицкій и Иларіонъ, арх. рязанскій. Они рѣшились подвергнуть вопросъ объ отношеніи свѣтской власти къ духовной разсмотрѣнію на соборѣ 1867 г., на которомъ присутствовали два восточныхъ патріарха съ нѣкоторыми архіереями. Пренія по этому вопросу изложены у Паисія Лигарида въ 3-ей части его сочиненія о судѣ надъ патр. Никономъ. Хотя Паисій Лигаридъ, какъ грекъ, являлся на соборѣ защитникомъ царской власти и потому излагаетъ дѣло въ этомъ смыслѣ, тѣмъ не менѣе это сочиненіе очень замѣчательно, такъ какъ здѣсь восточные патріархи вынуждены были придти къ согласію съ воззрѣніями Никона, котораго они судили, и русскихъ архіереевъ<sup>1)</sup>.

На соборѣ 1667 г. были приведены въ защиту мнѣнія о высотѣ патріаршей власти всѣ тѣ доказательства, которыми пользовался п. Никонъ и которыя были приведены нами ранѣе. Греческіе іерархи употребляли всѣ усилія, чтобы объяснить эти свидѣтельства въ свою пользу. Съ своей стороны они приводили многочисленныя указанія о высотѣ царской власти, ссылались на Дарія персидскаго и Юлія Цезаря, восхваляли дѣятельность Алексѣя Михайловича и называли его „богоподобнымъ“. Они старались успокоить русскихъ архіереевъ, опасавшихся, чтобы какой-нибудь новый государь не поработилъ всероссійскую церковь тѣмъ, что „у добраго царя будетъ еще добрѣе сынъ, его наслѣдникъ. Онъ наречется новымъ Константиномъ, будетъ царь и вмѣстѣ архіерей. Да и у римлянъ, какъ и у египтянъ, царь соединялъ въ себѣ власть священства и царства, какъ поетъ латинскій Гомеръ—Виргилій“. Можно думать, что и правительство съ своей стороны употребило нѣкоторое вліяніе. По крайней мѣрѣ, у Паисія Лигарида находится указаніе на то, что въ глубокую полночь послѣ перваго соборнаго заступанія къ патріархамъ пришли два вышеупомянутые архіерея (Павелъ и Иларіонъ) въ великомъ страхѣ, какъ-бы имъ жестоко не пострадать за свою непокорность и дерзость и умоляли патріарховъ на колѣняхъ быть за нихъ ходатаями предъ ц. Алексѣемъ Михайловичемъ по по-

<sup>1)</sup> Мы пользуемся этимъ сочиненіемъ по переводу проф. Каптерева въ той же статьѣ. Богословскій Вѣстникъ 1892 г., т. IV, № 10.

воду того, что они осмѣлились высказать въ одной темной бумагѣ, написанной не столько чернилами, сколько ядомъ змѣинымъ, доказывая, что священство выше царства, что архіереямъ не подобаетъ цѣловать царской руки и т. д.

Не смотря на это, русскіе архіереи добились на соборѣ такого опредѣленія, которое подтверждало защищаемыя ими воззрѣнія п. Никона. Соборъ послѣ долгихъ преній пришелъ къ такому заключенію, „что царь имѣетъ преимущество въ дѣлахъ гражданскихъ, а патріархъ въ церковныхъ, дабы, такимъ образомъ, сохранилось цѣлою и непоколебимою во вѣкъ стройность церковнаго учрежденія“. Вопросъ о преимуществѣ власти оставленъ былъ неразрѣшеннымъ. Такое соборное опредѣленіе находилась въ очевидномъ противорѣчій съ тѣмъ отвѣтомъ, который ранѣе данъ былъ восточными патріархами и соборомъ о власти царской и патріаршей. Поэтому восточные патріархи вынуждены были составить объяснительную записку къ своимъ отвѣтамъ по данному вопросу. Въ этой запискѣ уже сдѣланы большія уступки въ пользу патріаршей власти, которая признается стоящею рядомъ съ царскою и имѣющею свой особый кругъ дѣятельности, куда власть царя не должна простираться и гдѣ совершенно самостоятельно дѣйствуетъ одна духовная власть.

Такимъ образомъ, благодаря вышеуказаннымъ двумъ епископамъ, свѣтское правительство не только вынуждено было допустить новое разсмотрѣніе вопроса объ отношеніи царской и патріаршей власти, но и согласиться на рѣшеніе его, несогласное съ ея цѣлями и стремленіями. Не смотря на всю изворотливость Паисія Лигарида и на поддержку, какую онъ встрѣчалъ среди восточныхъ патріарховъ, церковь была признана самостоятельнымъ и независимымъ отъ царства учрежденіемъ, которое имѣетъ своего самостоятельнаго главу, свои законы, свой судъ и свое управленіе, такъ что всякое вмѣшательство свѣтской власти въ общія церковныя и частныя епархіальныя дѣла признано было соборомъ незаконнымъ. Понятно, что архіереи постарались немедленно приложить къ дѣлу провозглашенный соборомъ 1667 г. принципъ о независимости духовной власти отъ свѣтской; по требованію собора ненавистный Никону и всѣмъ архіереямъ монастырскій приказъ

былъ уничтоженъ, какъ учрежденіе несогласное съ признаніемъ независимости духовенства отъ свѣтской власти, благодаря чему подсудность духовенства свѣтской власти была окончательно уничтожена. Вмѣстѣ съ монастырскимъ приказомъ, по требованію собора, должны были прекратить свое существованіе и свѣтскіе архіерейскіе чиновники, назначаемые къ архіереямъ свѣтскою властью, и такъ сильно стѣснявшіе самостоятельность и независимость епархіального управленія. Съ этого времени мѣсто ихъ въ церковномъ управленіи и судѣ должны были занять лица духовнаго сана <sup>1)</sup>.

Признаніе самостоятельности церкви на сборѣ 1667 г. было торжествомъ не только основнаго возрѣнія п. Никона, но и всей русской церкви, возвратившей себѣ то, чѣмъ она владѣла до Уложенія и что признавалъ за нею русскій народъ. Въ этомъ случаѣ п. Никонъ выразилъ обще-русскій взглядъ, какъ и въ своемъ первомъ положеніи, что „священство и царства честнѣйши и больши“. Считать эти основныя положенія за цезаре-папистическія возрѣнія намъ кажется ошибочнымъ; потому что, какъ мы видѣли, рѣчь шла о церковной самостоятельности въ духовныхъ дѣлахъ, а не о совершенномъ отдѣленіи церкви отъ государства, такъ же говорилось о прерогативахъ достоинства и сана патріарха въ духовномъ смыслѣ, а не о государственномъ преобладаніи его надъ царемъ. Точно также не было выраженіемъ цезаре-папистическихъ взглядовъ п. Никона стремленія его возвысить законы церковные надъ гражданскими, такъ какъ оно заключало въ себѣ обычныя желанія церкви, чтобы въ основу гражданской жизни былъ положенъ нравственный христіанскій законъ и законы церковные. Это стремленіе не было чуждо народу и верховной власти, такъ какъ кормчая при ц. Алексѣѣ Михайловичѣ была издана два раза: въ 1649 г. вмѣстѣ съ Уложеніемъ и 1653 г. (въ болѣе полномъ изданіи). Если вѣрить М. Н. Карамзину, самъ царь въ 1654 г. послѣ изданія уложенія разослалъ воеводамъ выписки изъ Номоканона и велѣлъ ими пользоваться въ судахъ уголовныхъ <sup>2)</sup>. Рѣзкости Никона противъ Уложенія (призывъ духовенства къ нецвиновенію ему) относились собствен-

<sup>1)</sup> Тамъ же стр. 68—69. Окончательно упраздненъ монастырскій приказъ въ 1675 г.

<sup>2)</sup> Калачевъ. Значеніе Кормчей въ системѣ русскаго права 52 стр.



но къ тѣмъ статьямъ, которыя были направлены противъ самостоятельности церкви, уничтожая ея судебно-экономическія привилегіи. Правда, п. Никономъ, выведеннымъ изъ терпѣнія обидами, въ пылу полемики были допущены и другія рѣзкости по отношенію къ царю, но онѣ не были слѣдствіемъ воззрѣній п. Никона и объясняются полемическимъ задоромъ, невыдержанностью характера патріарха, а также были въ духѣ своего времени, когда и царь публично и крѣпко ругалъ патріарха <sup>1)</sup>. Повидимому серьезнаго значенія имъ не придавалъ и самъ царь, т. е. не видѣлъ въ нихъ антиправительственныхъ взглядовъ, опасныхъ для самодержавія. Трудно также представить, чтобы эта мнимая опасность могла послужить причиною разрыва патріарха съ царемъ и сдѣлала невозможнымъ для перваго дальнѣйшее пребываніе на патріаршемъ престолѣ. Какъ мы видѣли, п. Никонъ не стремился къ верховному главенству въ государствѣ и не пользовался для этого своимъ вліяніемъ и положеніемъ. Современники и иностранцы говорятъ, что Никонъ палъ по проискамъ бояръ, которые ненавидѣли его за начальственное обращеніе съ ними, за происхожденіе, даже за дарованія <sup>2)</sup>. Особенно это можно сказать про упомянутую выше либеральную боярскую партію, стремившуюся отобрать отъ церкви ея привилегіи. Различными скрытыми кознями они успѣли охладить дружбу царя къ Никону, и онъ, видя начавшееся „нелюбіе“ къ себѣ, не сдѣлалъ первый шагъ къ примиренію, не захотѣлъ бороться съ направленною противъ него придворной интригой, а добровольно оставилъ патріаршій престолъ <sup>3)</sup>. Изъ обращенія ц. Алексѣя Михайловича къ Никону послѣ суда надъ нимъ можно видѣть, что какъ будто онъ жалѣлъ о происшедшемъ разрывѣ. Ц. Ѳедоръ Алексѣевичъ прямо призналъ его патріархомъ и настоялъ на его патріаршемъ погребеніи. Народъ во все время заточенія Никона смотрѣлъ на него, какъ на невинно пострадавшаго за правду и почиталъ его за патріарха. Интересно,

<sup>1)</sup> Путешествіе п. Макарія. Пер. Муркосъ, IV выпускъ 1893 г., 169 стр.

<sup>2)</sup> Русяевскій. Религіозный бытъ русскихъ стр. 161. Также у Мейербера.

<sup>3)</sup> Въ „лѣтописи самовидца о войнахъ Хмѣльницкаго“ читаемъ: „але жадиной ереси на патріарху не показалось, только съ ненависти тое учиняли бояре и послѣ того великая стала мѣщанина на Москвѣ“. Чт. М. Общ. исторіи о древ. № 1, стр. 50.

что въ числѣ обвиненій противъ Московскаго государства въ универсалѣ возставшаго гетмана Брюховецкаго въ 1667 г. самымъ гнуснымъ дѣломъ москалей названо то, что „они свергли святѣйшаго отца и патріарха, который училъ ихъ имѣть милость и любовь къ ближнему“<sup>1)</sup>.

Итакъ, приведенныя нами соображенія и факты повидимому ясно говорятъ, что Никонъ не стремился быть русскимъ папой, въ чемъ старались обвинить его враги, вродѣ Неронова. Онъ стремился къ правдѣ, понимая ее очень широко и считая патріарха за лицо, поставленное Богомъ для охраны и торжества божеской правды въ христіанскомъ государствѣ. На дальпѣйшее развитіе этого, въ своемъ основаніи теократическаго взгляда, оказали большое вліяніе византійскія и отчасти древне-русскія представленія объ отношеніи церкви къ государству. Но, какъ часто бываетъ, между самыми возвышенными порывами, стремленіями и ихъ выполненіемъ въ дѣйствительности большая разница, то же было и съ Никономъ. Представляя собою крупный умъ и характеръ древней Руси, онъ былъ не чуждъ и крупныхъ недостатковъ: онъ былъ самолюбивъ до мелочности, властолюбивъ, а его прямота, при отсутствіи пріобрѣтаемаго воспитаніемъ житейскаго такта, приводила къ крайностямъ. При такихъ недостаткахъ для Никона было трудно справиться съ такимъ щекотливымъ вопросомъ, какъ отношенія церкви къ государству, почему рѣшеніе его не было доведено имъ до конца и представляло лишь одну попытку къ строгому разграниченію церковной и гражданской власти. Единственнымъ практическимъ результатомъ протеста Никона противъ преувеличеннаго имъ вмѣшательства свѣтской власти въ церковныя дѣла—было признаніе соборомъ 1667 г. самостоятельности церкви въ своей области. По отношенію-же къ вопросу о государственной дѣятельности русской церкви онъ далъ ей теоретическое обоснованіе и своимъ примѣромъ показалъ, до какой высоты могъ подняться патріархъ въ московскомъ государствѣ XVII вѣка при господствѣ религіозныхъ взглядовъ, при личныхъ способностяхъ и близости къ царю.

(Окончаніе будетъ).

Г. М.—вѣ.

<sup>1)</sup> Биковъ. Патріархъ Никонъ. Стр. 101.

---

## „Тайноводственное учение“<sup>1)</sup> и приготовленіе вѣрующихъ къ принятію въ св. Церковь въ первые вѣка христіанства.

### I.

Въ жизни древне-христіанской Церкви было явленіе, вопросъ о смыслѣ и значеніи котораго не рѣшенъ еще согласно учеными историками и богословами, не смотря на весь интересъ, представляемый имъ. Многочисленные и разнообразныя историческія свидѣтельства не оставляютъ сомнѣнія въ томъ, что въ Церкви—въ теченіе извѣстнаго времени—существовало обыкновеніе, которое къ частнымъ христіанамъ предъявлялось, какъ строгое требованіе и долгъ ихъ: хранить въ безусловной тайнѣ отъ язычниковъ и вообще отъ „внѣшнихъ“ все то, что признано было подлежащимъ такой тайнѣ. Иначе говоря—Церковь не все, въ ней происходящее и содержащееся, дѣлала общеизвѣстнымъ, но иное признавала необходимымъ скрывать отъ внѣшняго міра; такую практику ея и представляется наиболѣе удобнымъ обозначить именемъ „Тайноводственнаго ученія“. Но что именно входило въ составъ.

---

<sup>1)</sup> Такимъ терминоу, заимствованнымъ изъ свитоотеческой письменности (св. Кирилъ Іерусалимскій), заимствуемъ мы неопредѣленный, хотя и обычный въ наукѣ, терминъ: *Disciplina arcana*. Сама древне-христіанская церковь, должно замѣтить, не знала этого послѣдняго термина („*Disciplina arcana*“). Происхожденіе его относится къ XVII в., и первыми пользовались имъ Г. Даллеусъ и Г. Мейеръ. См. *Real—Encyclopedie für protest. Theolog. Herzog u. Pfältt.* Bd. I, Ed. II, S. 637, и статью *Bonwetsch* въ *Zeitschrift für d. histor. Theolog.* S. 204. Въ бывальномъ переводѣ онъ означаетъ собственно: тайное ученіе, тайная наука, но въ своемъ разсужденіи мы и имѣемъ показать, что никакого тайнаго ученія въ собственномъ смыслѣ—въ церкви никогда не было и не могло быть.

„Тайноводственнаго ученія“, каково было его содержаніе, а также—чѣмъ оно было вызвано, когда возникло и когда прекратилось, тѣ же церковно-историческія свидѣтельства прямо и опредѣленно не указываютъ.

Между тѣмъ, вся важность этихъ вопросовъ—и не только съ спеціально исторической, но и съ общецерковной точки зрѣнія—не подлежитъ сомнѣнію. Рѣшеніе ихъ имѣетъ прямое отношеніе даже къ опредѣленію взгляда на самую религію христіанскую, какъ въ томъ совершенно убѣждаетъ насъ изученіе литературы по данному предмету. Такъ, католическіе писатели „Тайноводственное ученіе“ признаютъ изначальнымъ явленіемъ въ христіанской Церкви, утверждаютъ, что оно освящено ученіемъ и примѣромъ Самого Іисуса Христа и должно поэтому всегда быть въ Церкви,—протестантскіе же ученые не только доказываютъ позднѣйшее происхожденіе въ ней „Тайноводственнаго ученія“, но и усматриваютъ въ самомъ возникновеніи его свидѣтельство поврежденія христіанства въ его существѣ, искаженія его духомъ іудейства и язычества.

Съ православной точки зрѣнія, мнѣніе протестантовъ должно быть отвергнуто, какъ совершенно невозможное и несостоятельное, но и мнѣніе католическое не можетъ быть признано правильнымъ.

## II.

Доказывая особую древность „Тайноводственнаго ученія“ въ Церкви, его непосредственное происхожденіе отъ Апостоловъ и едва ли не отъ Самого Іисуса Христа, и даже необходимость его въ христіанствѣ, католическіе ученые имѣютъ для этого свои особыя побудительныя причины, разгадать которыя, впрочемъ, не трудно. Уже о первомъ выдающемся въ ихъ средѣ писателѣ по данному вопросу—Шельстрате (Schelstrate) другой ученый, много поработавшій по тому же вопросу,—Цецшвицъ (Zezschwitz) пишетъ: „Шельстрате пользовался системою тайны въ древней Церкви (т. е. *Disciplina arcani*) для оправданія давности, т. е. апостольскаго происхожденія, цѣлаго порядка, очевидно, гораздо позже прившедшаго, ка-

толическаго ученія... И католическое богословіе и доселѣ цѣпко и крѣпко держится понятій Шельстрате“<sup>1)</sup>...

Такимъ образомъ „Тайноводственное ученіе“ въ древней Церкви для католическаго богословія сдѣлалось своего рода „городомъ убѣжища“, совершенно во многихъ случаяхъ для него необходимымъ. Оправданіе и защита новыхъ догматовъ и другихъ новшествъ въ церковной жизни католичества были бы во многихъ случаяхъ непосильной задачей для католическаго богословія безъ спасительной ссылки на „Тайноводственное ученіе“ въ древне-христіанской Церкви; всѣ эти новшества, совершенно чуждыя древней Церкви по безпристрастному свидѣтельству исторіи, объясняются въ томъ смыслѣ, что на самомъ дѣлѣ они были въ Церкви изначала, но только входили въ составъ „Тайноводственнаго ученія“, чѣмъ и объясняется молчаніе о нихъ историческихъ памятниковъ... Понятно и вполне естественно стремленіе католическихъ ученыхъ—этотъ „городъ убѣжища“ возможно болѣе укрѣпить и расширить, а это лучше всего достигается, когда съ одной стороны „Тайноводственное ученіе“ освящается авторитетомъ Апостоловъ и даже Самого Господа, а съ другой—когда существованіе его приурочивается къ самымъ первымъ временамъ Церкви и христіанства. „Тайноводственное ученіе“,—такъ выходитъ по словамъ католическихъ писателей, — явленіе—необходимое въ христіанствѣ, имѣющее съ нимъ существенную связь, непосредственно вытекающее изъ словъ и примѣра Спасителя, изъ образа дѣйствій Его учениковъ<sup>2)</sup>. А потому и происхожденіе его—самое раннее: „если поступки Христа и не имѣютъ отношенія къ „Тайноводственному ученію“ (*Disciplina arcani*), говоритъ католическій ученый Пробстъ (*Probst*): то также не допускаетъ отрицать себя и то, что они не противорѣчатъ ему, но, напротивъ,—внушаютъ его. У Апостоловъ-же и Евангелистовъ оно выступаетъ очень опредѣленно“<sup>3)</sup>.

Чуждые такимъ образомъ ученаго безпристрастія, взгляды ка-

1) Herzog, Real Encykl. I. c. S. 633.

2) См. Kirchliche Disciplin in d. drei ersten Jahrhunderten. V. Ferd. Probst. S. 303—304 в Lehrbuch der Kirchengeschichte von Dr. Job. Dollinger. S. 290.

3) F. Probst. I. 318.

толическихъ ученыхъ представляются неправильными и по самому своему существу. По ихъ мнѣнію, тайна—родственна христіанству, и не только „Тайноводственное ученіе“ (въ условномъ смыслѣ слова), но и тайное—въ собственномъ смыслѣ—ученіе умѣстно, возможно и даже необходимо въ немъ, какъ и въ другихъ религіяхъ.... Въ полную противоположность такому взгляду, является несомнѣннымъ какъ то, что самое существованіе въ Церкви тайнаго ученія не только не соотвѣтствуетъ, но и прямо противно духу христіанства, такъ и то, что ни въ словахъ, ни въ дѣйствіяхъ Господа Іисуса Христа нельзя найти для него никакого оправданія.

Разборъ историческихъ свидѣтельствъ, къ которому мы обратимся ниже, не оставляетъ дѣйствительно ни малѣйшаго сомнѣнія въ томъ, что никакого тайнаго ученія въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно существовало во многихъ религіозныхъ и философскихъ обществахъ древняго міра,—въ Церкви христіанской никогда не было,—то же, что обычно разумѣется въ церковно-исторической наукѣ подъ именемъ Тайноводственнаго ученія (*Disciplina arcani*) и что дѣйствительно имѣло мѣсто въ жизни древне-христіанской Церкви,—отличается существенно инымъ характеромъ и смысломъ. И иначе и быть не могло. Если въ язычествѣ тайное ученіе заключало въ себѣ многія вѣровапія и догматы, не только неизвѣстные „непосвященнымъ“, но прямо противоположные содержимымъ ими (напр., у Египтянъ „тайныя ученіе“ маговъ включало, какъ утверждаютъ, въ себя даже догматъ объ единствѣ Божіемъ, тогда какъ для всей массы Египтянъ вообще проповѣдывался грубый политеизмъ), если тамъ тайное ученіе обуславливало гордое и чуждое идеѣ всеобщаго братства дѣленіе на „посвященныхъ“ и „непосвященныхъ“,—то ничего подобнаго не могло быть въ христіанствѣ, потому что это было-бы въ совершенномъ противорѣчій съ его универсальнымъ, общечеловѣческимъ характеромъ. Подобно свѣтлому солнцу возсіяло Евангеліе для всего міра: шедше научите *вся* языки, шедши въ міръ *весь*, проповѣдите Евангеліе *всей* твари,—заповѣдалъ Апостоламъ Самъ Спаситель Христосъ (Мѡ. XXVIII, 19; Мр. XVI, 15)... Не для избранныхъ только предназна-

чалась, очевидно, проповѣдь Евангельская,—нѣтъ она должна была служить къ созиданію единой Церкви Христовой, въ которой нѣсть Еллинъ, ни Іудей, обрѣзаніе и необрѣзаніе, варваръ и скиѣ, рабъ и свободъ,—въ которой вси едино суть о Христѣ Іисусѣ. Равно простираясь ко всѣмъ людямъ и служа къ образованію *единой* Церкви Христовой, могла ли она сама не быть единой? <sup>1)</sup> Умѣстно ли и возможно ли въ ней было какое либо тайное ученіе?...

*Азъ свѣтъ въ міръ приидохъ, да всякъ вѣрующій во Мя во тмѣ не пребудетъ* (Іоан. XII, 46),—сказалъ еще о Себѣ Христосъ Спаситель. И слѣдовательно, всякая попытка создать въ христіанствѣ тайное ученіе шла бы противъ Него Самого, была бы попыткой сокрыть Его, Свѣтъ истинный, отъ очей вѣрующаго человѣчества. Это въ язычествѣ, въ религіяхъ ложныхъ, возможна была всякая тайна и тьма, но—не въ христіанствѣ. Даже самыя высокія истины вѣры, при всей непостижимости своей, должны были служить въ немъ къ просвѣщенію человѣческаго разумѣнія и, какъ такія, изначала были для всѣхъ вѣрующихъ не только общезвѣстны, но и общеобязательны.

И ни въ словахъ, далѣе, ни въ примѣрѣ Іисуса Христа мы не найдемъ никакого оправданія, для существованія въ Церкви Его тайнаго ученія. Католическіе писатели ссылаются на слова Мѣ. VII. 6: „не бросайте святыни псамъ и не бросайте жемчуга вашего предъ свиньями, чтобы онѣ не пропали его ногами своими и обратившись не растерзали васъ“. Здѣсь они находятъ рѣшительное указаніе на умѣстность и даже необходимость въ христіанской Церкви тайнаго ученія <sup>2)</sup>. Сопоставляя, однако, приведенныя слова Господа съ Его собственнымъ образомъ дѣйствій, должно отвергнуть вѣрность такого пониманія Его словъ. Припомнимъ, напр., Евангельскую исторію первой проповѣди Самого Господа о таинствѣ Евхаристіи <sup>3)</sup>, припомнимъ при этомъ поведеніе Его слушателей и ихъ совершенное непониманіе Его проповѣди,—и заповѣдь о неметаніи бисера предъ свиньями предстанеть

<sup>1)</sup> Единство ученія есть существенное условіе единства Церкви. См. Догматическ. Богосл. М. Макарія—въ § о существ. свойствахъ Церкви.

<sup>2)</sup> Probst. I. c. S. 318.

<sup>3)</sup> Іоанн. VI.

предъ нами въ другомъ видѣ. Не въ этомъ ли особенно случаѣ, не въ отношеніи ли столь грубо и по плотскому разумѣющихъ Іудеевъ она должна была найти себѣ примѣненіе? А между тѣмъ—Господь полно и подробно раскрылъ Свое ученіе объ учреждаемой Имъ новой Жертвѣ предъ столь недостойными слушателями. Какъ же согласить собственный Его примѣръ съ данною Имъ заповѣдью? Очевидно,—„бисера Своего ученія“ Онъ не скрывалъ заботливо отъ „объятаго грѣхомъ міра“<sup>1)</sup>, да иначе и быть не могло, потому что—если бы Онъ для Своего высокаго ученія всегда искалъ подходящую среду слушателей, то немногое было бы Имъ сказано за всю Его земную жизнь... Въ словахъ Спасителя должно видѣть указаніе только на тотъ тактъ, которымъ должны отличаться проповѣдники Евангелія, на ту змѣниую мудрость, съ какою должны они возвѣщать Слово Божіе, но—не болѣе. Каждый отдѣльный проповѣдникъ Евангелія, на основаніи этихъ словъ, можетъ и долженъ дѣлать выборъ въ предметахъ проповѣди, примѣняясь къ обстоятельствамъ ея,—но изъ нихъ нельзя выводить, чтобы и вообще, и всегда извѣстныя истины христіанства обрекались на тайну.

Еще менѣе значать ссылки на примѣръ Іисуса Христа, данный Имъ въ Его приточныхъ рѣчахъ, обращенныхъ къ народу<sup>2)</sup>. Приточныя рѣчи служатъ, наоборотъ, лучшимъ подтвержденіемъ желанія Господа—научить тайнамъ царствія Божія даже тѣхъ, кто мало былъ къ тому приготовленъ<sup>3)</sup>, и, слѣд., въ нихъ можно видѣть только примѣръ той заповѣданной Имъ мудрости, съ которой должна совершаться Евангельская проповѣдь, а не какъ что-либо, подобное практикѣ тайнаго ученія.

И такимъ образомъ, вопреки мнѣнію католическихъ писателей, должно сказать, что идеѣ преднамѣренной тайны, лежащей въ основаніи всякаго тайнаго ученія, нельзя найти никакаго соотвѣтствія ни въ самой сущности христіанской религіи, ни въ словахъ и примѣрѣ ея Божественнаго Основателя.

<sup>1)</sup> Probst. l. c. S. 318.

<sup>2)</sup> Probst, ibidem, Döllinger. l. c. S. 290.

<sup>3)</sup> Объ этомъ подробнѣе—въ статьѣ г. Мышца: Какую можно усматривать цѣль Христа Спасителя въ Его поученіяхъ народа притчами? (Вѣра и Разумъ. 1900. № 3).



## III.

Не только никакого, конечно, тайнаго ученія, котораго въ Церкви христіанской не могло, такимъ образомъ, никогда быть, но и „Тайноводственнаго ученія“,—въ условномъ смыслѣ слова, не существовало въ ней, какъ при жизни Самого Христа Спасителя, такъ и послѣ Него—при Его Апостолахъ и до конца II вѣка.

Во времена Апостоловъ и даже Иисуса Христа было, правда, нѣчто подобное „Тайноводственному ученію“, но это подобіе (притомъ—весьма небольшое) далѣе внѣшняго сходства не шло. Это было—закрытое для невѣрующихъ богослуженіе. Существованіе такого богослуженія началось съ того времени, какъ предъ самою смертію Своею, Господь установилъ таинство Евхаристіи, которое должно было стать средоточіемъ христіанскаго богослуженія. Но это таинство, по самому существу своему, требовало удаленія отъ присутствія при немъ всѣхъ невѣрныхъ. Извѣстно, что и первое совершеніе его Самимъ Господомъ произошло въ тѣсномъ кругу Его Учениковъ, въ уединеніи отъ постороннихъ; только „друзи“ Господа присутствовали при установленіи Имъ великаго таинства. Такъ и въ послѣдующее время оно совершалось только въ присутствіи вѣрныхъ, которые чрезъ него вступали въ тѣснѣйшее единеніе между собою, почему присутствіе при немъ постороннихъ дѣйствительно было совершенно неумѣстнымъ. Вотъ почему далѣе уже во времена Апостольскія богослуженіе у христіанъ дѣлилось на—открытое и доступное для всѣхъ и—богослуженіе, совершавшееся въ частныхъ домахъ <sup>1)</sup>. Это послѣднее и было специально—христіанскимъ богослуженіемъ: оно сопровождалось совершеніемъ Евхаристіи и оно-то и было недоступнымъ для невѣрныхъ <sup>2)</sup>.

Итакъ, закрытое богослуженіе и „Тайноводственное ученіе“—двѣ вещи совершенно различныя, и незначительное сходство между ними, какъ мы уже сказали, ограничивается одною

<sup>1)</sup> Дѣян. XX. 20. Подробнѣе объ этомъ у Th. Harnack, Die christliche Gemeindegottesdienst in apostol. u. nachapost. Zeitalter. 1854. S. 9. 24

<sup>2)</sup> Hezog. I. р. S. 642 (статья Zezschwitz); Bomvetsch I. c. S. 227.

внѣшностью. И хотя закрытое богослуженіе является обычнымъ при существованіи „Тайноводственнаго ученія“ и представляетъ какъ бы часть его,—тѣмъ не менѣе оно можетъ быть и совершенно независимымъ отъ него, вытекая изъ другихъ причинъ и основаній. Поэтому, его существованіе во времена Апостоловъ (какъ и во всякое другое время) не можетъ служить еще доказательствомъ существованія въ то же время „Тайноводственнаго ученія“.

Съ этимъ предварительнымъ замѣчаніемъ мы и перейдемъ къ разбору основаній для мнѣнія о существованіи въ Церкви „Тайноводственнаго ученія“ ранѣе конца II в. Такъ *Августин* существованіемъ его во времена Апостоловъ объясняетъ, почему апостоль Іоаннъ въ своемъ Евангеліи ничего не говоритъ объ установленіи Иисусомъ Христомъ таинства Евхаристіи. „Можно удивляться тому“,—говоритъ онъ, „что защитники <sup>1)</sup> „Тайноводственнаго ученія“ не пользуются этимъ обстоятельствомъ, чтобы доказать изъ молчанія Іоанна глубокую древность „Тайноводственнаго ученія“, главный предметъ котораго и составляетъ Евхаристія“ <sup>2)</sup>... Не должно ли, однако, признать непонятнымъ удивленіе самого *Августина* и удивительнымъ, наоборотъ, его толкованіе дѣла? Указывать на молчаніе Евангелиста Іоанна въ данномъ случаѣ, какъ на обстоятельство, вызванное существованіемъ „Тайноводственнаго ученія“,—значитъ общепринятому и самому естественному объясненію молчанія Ев. Іоанна вообще о всемъ, что уже было сказано синоптиками, предпочитать самое произвольное толкованіе его. И сверхъ того: не тотъ же ли самый Евангелистъ Іоаннъ передалъ весьма подробное ученіе Господа объ Евхаристіи, какого не передали и Евангелисты, писавшіе о Тайной Вечери? Едва ли самое подробное описаніе послѣдней могло быть болѣе сильнымъ для характеристики таинства Евхаристіи, чѣмъ, напр., переданныя Ев. Іоанномъ слова Господа: хлѣбъ, который Я дамъ,—есть плоть Моя (Іоан. VI, 51), и подобныя сему выраженія Спасителя объ учрежденной имъ жертвѣ.

Собственно единственнымъ доказательствомъ существованія

<sup>1)</sup> Т. е. католическіе писатели, столь преувеличивающіе значеніе „Тайноводственнаго ученія“.

<sup>2)</sup> *Augusti: chrsitl. Archaeologie Bd. 8. s. 56*

„Тайповодственнаго ученія“ при Апостолахъ у католическихъ писателей является ссылка ихъ на такъ называемое Посланіе Варнавы (хотя должно замѣтить, что время происхожденія „Посланія“ не опредѣлено съ точностью и колеблется между 70—119 г.). Въ этомъ „Посланіи“ находятъ ученіе о таинствахъ Евхаристіи и Крещенія, а въ той прикровенности, какою отличается въ немъ рѣчь объ этихъ таинствахъ, видятъ подтвержденіе существованія въ то время практики „Тайноводственнаго ученія“. Приведемъ существенныя мѣста изъ этого „Посланія“, относящіяся, будто бы, къ Евхаристіи и Крещенію.

„Моисей сказалъ къ евреямъ: такъ говоритъ Господь: идите въ добрую землю и возьмите ее, какъ наслѣдіе,—землю, текущую медомъ и млекою... Научитесь нынѣ, что, при глубокомъ пониманіи, эти слова толкуются такъ: надѣйтесь на Іисуса, Который явился вамъ во плоти... Я желаю показать тебѣ, какъ Онъ въ конецъ временъ совершилъ въ насъ второе твореніе. Самъ Господь говоритъ: смотри, Я желаю сдѣлать послѣднее, какъ первое. Вотъ объ этомъ то пророкъ и возвѣстилъ нынѣ: *идите въ землю, текущую медомъ и млекою, и возьмите ее въ обладаніе...* Вотъ мы теперь сотворены вновь, жилище нашего сердца есть святой храмъ для Господа; мы тѣ, которыхъ Онъ ввелъ въ добрую землю. Но что же означаютъ медъ и млеко? Дитя питается сперва медомъ, а потомъ молокомъ,—такъ же будемъ и мы жить и господствовать надъ землею, оживляемые вѣрою въ обѣтованіе и словомъ“... Сар. VI.

Вникая въ смыслъ приведенныхъ словъ, нельзя видѣть, чтобы здѣсь рѣчь шла именно объ указанныхъ выше двухъ таинствахъ. Послѣднія слова („какъ дитя питается“ и пр.) скорѣе даютъ возможность предполагать, что образная рѣчь здѣсь ведется къ тому, чтобы показать сладость надежды и животворность для души Слова Божія (медъ и млеко). Однако *Гефеле*, католическій ученый, думаетъ, что—„въ вышеприведенномъ мѣстѣ лежитъ болѣе глубокая тайна, чѣмъ допускаетъ обычное толкованіе, представляющее молоко и медъ символами вѣры въ обѣтованіе и проповѣди Евангельской“... <sup>1)</sup> Съ цѣлью под-

<sup>1)</sup> Hefele: d. Sendschrift d. Ap. Barn. S. 65. См. Probst. l. c. S. 321.

твердить такое предположеніе, онъ указываетъ на то обстоятельство, что молоко и медъ у составителя Посланія Варнавы не только поддерживаютъ жизнь, но и даютъ ее (*ζωοποιεῖται*), что дитя,—сказано, „живетъ сначала медомъ и потомъ молокомъ,“ тогда какъ слѣдовало-бы сказать наоборотъ и т. д. <sup>1)</sup> Но легко видѣть, что и при „обычномъ“ толкованіи все это находитъ себѣ вполнѣ достаточное объясненіе. Вѣра въ Евангельскую проповѣдь и ея обѣтованія служитъ первымъ и существеннымъ условіемъ для возрожденія человѣка (*ζωοποιεῖται*), надежда на Евангельскія обѣтованія и желаніе удостоиться ихъ часто предшествуетъ вѣрѣ въ Евангельское слово (медъ—молоку) и вызываетъ послѣднюю. Нѣтъ, слѣдовательно, никакой необходимости видѣть въ приведенныхъ словахъ „Посланія“ указаніе на Крещеніе и Евхаристію.

*Пробстъ*, однако, (также католическій ученый), такое пониманіе словъ „Посланія“ Варнавы старается усвоить Клименту Александрійскому. Вотъ слова послѣдняго: „многое, прикровенно сказанное, ненаученный не понимаетъ, но хорошо понимаетъ гностикъ. Непосвященнымъ нельзя объяснить эти тайны Слова“... <sup>2)</sup> „Это говорили уже Пифагорейцы, не менѣе ихъ—Апостоль Павелъ и Варнава“ <sup>3)</sup>... Приведя затѣмъ вышеуказанную цитату изъ Посланія Варнавы, Климентъ разсуждаетъ такъ: „почему Варнава, говорившій вначалѣ просто: молоко и медъ, въ послѣднемъ предложеніи яснѣе выражается: сначала медъ и потомъ молоко,—почему, если не потому, что подъ медомъ онъ понималъ Крещеніе, а подъ молокомъ—Евхаристію? Немногіе, впрочемъ, поймутъ это“ <sup>4)</sup>.

Таковы слова Климента; какъ они, повидимому, ни ясны, однако, при толкованіи ихъ возможно большое недоразумѣніе, въ какое и впадаетъ именно Пробстъ. Дѣло въ томъ, что въ древней Церкви—и именно въ Александріи, кромѣ „Тайноводственнаго ученія“ (*Disciplina arcana*), было еще „Тайное богословіе“ (*Theologia arcana*). Вотъ въ чемъ было различіе того и другого, какъ изъясняетъ *Цейцшнитцъ*: „тамъ (при „Тайноводственномъ ученіи“) исключались только некрещенные,

<sup>1)</sup> Ibid.

<sup>2)</sup> Clem. Strom. c. IX, p. 680.

<sup>3)</sup> Ibidem. c. X p. 682.

<sup>4)</sup> Ibidem. p. 684.

а вѣрующіе были посвященными (въ тайну). Здѣсь (при „Тайномъ богословіи“ *Theologia arcana*) и вѣрующіе также, какъ „душевные“, исключались, посвященными-же были только гностики, какъ „духовные“. Въ обоихъ случаяхъ пользовались, конечно, одинаковою терминологіею, однако, Александрійцы— для обозначенія успѣховъ въ вѣрѣ и знаніи, Церковь-же— для обозначенія ея дѣйствительныхъ святынь<sup>1)</sup>. Слова Климента и относятся именно къ „Тайному богословію“ (*Theologia arcana*), а не къ „Тайноводственному ученію“ (*Disciplina arcana*), вопреки мнѣнію Пробста. Уже употребленный Климентомъ терминъ: „гностикъ“ ясно указываетъ, о чемъ онъ ведетъ рѣчь. И далѣе—гдѣ, спросимъ мы, говорилъ о „Тайноводственномъ ученіи“ Ап. Павелъ (если и допустить, что Варнава говорилъ о немъ), какъ о томъ упоминаетъ Климентъ? Самъ Пробстъ не могъ указать ни одного подходящаго изреченія Апостола, какъ ни старался доказать, что „Тайноводственное ученіе“ во времена Апостоловъ „выступило уже очень опредѣленно“. Напротивъ, противоположеніе человѣка душевнаго и духовнаго часто встрѣчается у Ап. Павла (напр. 1 Кор. II, 14—15), а это противоположеніе и было дорого въ рѣчи о „Тайномъ богословіи“ (*Theologia arcana*).

Мы позволяемъ себѣ опустить далѣе безъ подробнаго разбора тотъ „облакъ свидѣтелей“, которымъ окружилъ Пробстъ слова изъ Посланія Варнавы для подтвержденія, что въ нихъ говорится именно объ Евхаристіи и Крещеніи и говорится прикровенно, въ виду существованія въ то время „Тайноводственнаго ученія“<sup>2)</sup>. Достаточно сказать, что въ другихъ мѣстахъ изъ твореній Климента Александрійскаго, а также у Тертуліана, у Ипполита и у Оригена подъ молокомъ и медомъ часто разумѣется Евхаристія и Крещеніе, а такъ какъ и у писателя посланія Варнавы говорится о медѣ и молокѣ, то Пробстъ и заключаетъ отсюда, что и этотъ писатель говорилъ также объ Евхаристіи и Крещеніи. Заключение, очевидно, совершенно неосновательное.

Этимъ и исчерпываются доказательства католиковъ въ пользу

1) Zezschwitz: System d. Katechetik. S. 165. Cp. Th. Harnack. l. c. 513.

2) Probst. l. c. S. 321—324.

существованія „Тайноводственнаго ученія“ во время Апостоловъ. Коснемся теперь кратко доказательствъ, приводимыхъ нами въ подтвержденіе существованія его въ ближайшее къ Апостоламъ время, до конца II ст. Разумѣемъ ссылки на „Завѣтъ XII патріарховъ“ и „Посланіе въ Діогнету“.

Въ первомъ документѣ находится изреченіе: „вино открываетъ тайны Бога и людей постороннимъ, которымъ открывать Богъ запретилъ“ <sup>1)</sup>. Въ этомъ изреченіи Пробстъ видитъ указаніе на „Тайноводственное ученіе“, потому что—„тайны Бога, въ отличіе отъ тайнъ людей, могли быть только тайнами вѣры“ <sup>2)</sup>, и эти-то тайны Богъ и запретилъ открывать постороннимъ (т. е. невѣрнымъ). „Очевидно“—говоритъ Пробстъ: „это мѣсто затрогиваетъ всѣ моменты, которые относятся къ понятію „Disciplina arcani“ <sup>3)</sup>.

Было-бы, однако, совсѣмъ неосновательно дѣлать какіе либо выводы изъ столь отрывочнаго свидѣтельства; въ тѣхъ-же самыхъ словахъ можно находить и другой смыслъ и притомъ—болѣе непосредственный и прямой, именно тотъ, что для человѣка, въ состояніи оивьянїя, нѣтъ ничего святаго, чего бы онъ легкомысленно не разболталъ и такимъ образомъ не опозлилъ, при чемъ здѣсь могла имѣться въ виду извѣстная заповѣдь Спасителя о той великой осторожности, съ которою должны возвѣщаться Евангельскія истины, о той змѣиной мудрости, какою должны отличаться ихъ проповѣдники,—изъ опасенія, въ противномъ случаѣ, самую проповѣдь свою сдѣлать предметомъ издѣвательства и насмѣшки. Видѣтъ въ разбираемыхъ словахъ опредѣленное указаніе на „Тайноводственное ученіе“—очевидная натяжка. Слова вполне объяснимы и безъ предположенія его существованія.

Обращаемся къ болѣе важному свидѣтельству „Посланія къ Діогнету“. Діогнетъ желалъ ознакомиться съ христіанскимъ богослуженіемъ, въ которомъ они почерпаютъ силы „презирать міръ и смерть“. Въ отвѣтъ на это желаніе составитель „Посланія“ пишетъ: „я надѣюсь достаточно научить тебя, что христіане справедливо удаляются отъ языческой пустоты и обмана и—иудейской ввѣшности и великолѣпія, но не ожидай,

<sup>1)</sup> Testament XII Patr., c. IV, n. 16, p. 11.

<sup>2)</sup> Probst. I. c. S. 324.

<sup>3)</sup> Ibidem.

что ты отъ человѣка можешь познать тайну ихъ собственнаго богослуженія. По мѣстности-же, языку и гражданскимъ обычаямъ христіане не отличаются отъ другихъ людей“... <sup>1)</sup> „Но“, говоритъ тотъ же авторъ далѣе: „тѣ, которыхъ Слово нашло вѣрными, познали отъ Него таинства Отца. Для сего (Богъ) и послалъ Слово..., чрезъ которое обогащается Церковь, и благодать, распространяясь, множится во святыхъ, даруетъ разумъ, открываетъ тайны... Не оставляя этой благодати, ты познаешь то, о чемъ говоритъ Слово, чрезъ кого и когда Ему угодно“... <sup>2)</sup>.

Итакъ, въ первой части приведенныхъ словъ авторъ, дойдя до христіанскаго богослуженія, заявляетъ, что Діогнетъ ни отъ него, ни вообще „отъ человѣка“ объ этомъ предметѣ ничего не можетъ узнать, а потому рѣчь быстро переходитъ къ другому предмету,—къ внѣшней жизни христіанъ, къ ихъ правамъ и обычаямъ. Во второй части излагается то необходимое условіе, при которомъ только и возможно познаніе тайнъ Церкви, и такимъ условіемъ служитъ: „быть признаннымъ вѣрнымъ“ (πιστός) и „не оставлять благодати“. „Ученіе о Disciplina arcana“, на нашъ взглядъ, здѣсь такъ отчетливо выражено“,—говоритъ Пробстъ: „что должно удивляться, почему еще никто къ сему не относился внимательно“ <sup>3)</sup>. Свидѣтельство „Посланія къ Діогнету“ кажется Пробсту столь убѣдительнымъ и яснымъ, что при немъ онъ не боится признаться въ шаткости всѣхъ доселѣ приведенныхъ доказательствъ и свидѣтельствъ въ пользу своего мнѣнія <sup>4)</sup>. Слѣдовательно, къ приведенному свидѣтельству должно отнести съ особымъ вниманіемъ. Впрочемъ, Пробстъ самъ указываетъ путь, по которому должно идти къ правильному и потому,—къ несчастью,—совершенно несогласному съ нимъ пониманію приведеннаго свидѣтельства. „Почему“,—спрашиваетъ онъ:—„никто не могъ сообщить Діогнету о христіанскомъ богослуженіи? Не потому-ли, что... тайна эта стояла такъ высоко, что не могла быть выражена словомъ?... Но такъ понятное, это мѣсто говорило-бы, что сами христіане не понимаютъ своихъ тайнъ. Этого-же, однако, не могъ сказать составитель язычнику <sup>5)</sup>“...

<sup>1)</sup> Epist. ad Diogn. c. IV., p. 228; c. V.

<sup>2)</sup> Ibidem. c. XI. p. 239.

<sup>3)</sup> Probst. l. c. S. 326.

<sup>4)</sup> Ibidem. S. 327.

<sup>5)</sup> Ibidem. S. 326.

Однако, именно такое пониманіе словъ изъ „Посланія къ Діогнету“ естественно вытекаетъ изъ самой связи и соотношенія мыслей въ „Посланіи“. Авторъ его съ первыхъ строкъ противопоставляетъ „пустоту и обманъ язычества и—внѣшность и великолѣпіе“ іудейскаго богослуженія—характеру богослуженія христіанскаго. Онъ не говоритъ прямо о возвышенности и духовности послѣдняго, но уже указанное сопоставленіе предполагаетъ именно такую характеристику для него. И когда, поэтому, авторъ, сказавши далѣе отрицательно, чѣмъ не отличается христіанское богослуженіе, отказывается опредѣлить его положительную сторону, то само собою является предположеніе, что причина такого отказа лежитъ не въ чемъ другомъ, какъ въ невозможности изобразить эту духовную, внутреннюю сущность христіанскаго богослуженія, а между тѣмъ,—нужно полагать,—этого именно и ждалъ Діогнетъ, такъ какъ онъ высказывалъ желаніе узнать, откуда христіане—„почерпаютъ силы презирать міръ и смерть“. Что долженъ былъ описать авторъ „Посланія“ въ отвѣтъ на это желаніе Діогнета? Неужели только внѣшнюю сторону Евхаристіи и прочихъ таинствъ и обрядовъ? Очевидно—нѣтъ, очевидно—ему необходимо было, по самымъ цѣлямъ „Посланія“, изобразить внутреннюю сторону, такъ сказать—душу христіанскаго богослуженія,—а она-то, чуждая „пустоты и обмана“, „внѣшности и великолѣпія“, не поддавалась описанію, и авторъ прямо отказывается дать о ней наученіе Діогнету, прибавляя, что онъ и вообще „отъ человѣка“ не можетъ „научиться тайнъ ихъ (христіанъ) собственнаго богопочтенія“<sup>1)</sup>. И этотъ глаголь „научиться“ (μαθητεύειν), употребленный здѣсь, какъ нельзя болѣе подтверждаетъ все сказанное, такъ какъ онъ, по справедливому замѣчанію самого Пробста<sup>2)</sup>, означаетъ проникновеніе въ самую глубь предмета, знаніе самое точное.

Авторъ „Посланія“ излагаетъ Діогнету далѣе условіе, при которомъ возможно познаніе тайны христіанскаго богослуженія, и вновь легко видѣть, что, вопреки мнѣнію Пробста, оно не ограничивается „принятіемъ христіанскаго ученія“, равно какъ и самое наученіе не „зависитъ отъ одной только Церкви“<sup>3)</sup>.

1) Μαθηῦν το τῆς ἰδίας αὐτῶν θεοσεβείας λυστήριον. с. IV.

2) Probst l. c. S. 326.

3) Ibidem.



По условію, человѣкъ долженъ быть „признаннымъ вѣрнымъ“ (πιστός λογισθεῖς) и не „оставлять благодати“ (χάριν οὐ λοπεῖν); это нѣчто большее простаго воспріятія ученія христіанскаго, это—условіе не внѣшней только принадлежности къ христіанству, а внутренняго особеннаго настроенія, дѣлающаго человѣка способнымъ къ воспріятію истинъ высшаго порядка. И затѣмъ: наученіе „тайнѣ собственнаго христіанскаго богопочтенія“ прямо возводится къ Логосу, отъ котораго оно всегда зависитъ <sup>1)</sup>... Словомъ, всматриваясь во внутренній смыслъ этого наставленія Діогнету автора Посланія о средствѣ познать тайну христіанскаго богослуженія, замѣчаемъ, что, соотвѣтственно цѣли, и средство это—не внѣшняго характера, что оно—въ самомъ человѣкѣ, въ его духовно-нравственномъ состояніи, въ просвѣщеніи его отъ Логоса. Понятно теперь, почему авторъ Посланія отказывается что либо написать Діогнету въ отвѣтъ на его желаніе: ни для автора, ни для Діогнета невозможно было—для перваго—изобразить духовную сущность богослуженія христіанскаго, для втораго—понять изъ внѣшняго описанія то, что постигается внутреннимъ чувствомъ, по волѣ Логоса.

Какъ мы уже видѣли, Пробстъ не допускаетъ такого толкованія на томъ основаніи, что тогда бы вышло, что „сами христіане не понимаютъ своихъ таинъ. Этого, однако, составитель „Посланія“ язычнику сказать не могъ“... Очевидно, это уже личное предположеніе Пробста и притомъ—мало основательное. Не только не было никакой невозможности для составителя „Посланія“ сказать подобное, но и необходимо онъ долженъ былъ сдѣлать это, потому что и дѣйствительно, таинство, напр., Евхаристіи, являющееся средоточіемъ христіанскаго богослуженія, непостижимо и для христіанина, какъ въ большей или меньшей степени и всѣ остальные таинства, ибо непостижимость есть основная черта всякаго таинства.

Наконецъ, возьмемъ во вниманіе еще одну черту въ „Посланіи“ неизвѣстнаго автора къ Діогнету: „не думай“, пишетъ онъ, „что можешь научиться отъ человѣка тайнѣ собственнаго

1) Οἱ πιστοὶ λογισθέντες ἐπ' αὐτοῦ ἔγνωσαν πατρὸς μυστήρια... χάρις οὐ λοπεῖν ἐπιγνώση ἢ λόγος ομιλεῖ, δι' ὃν βούλεται, ὅτε θέλει.

христіанскаго богопочтенія“<sup>1)</sup>). Откуда такая твердая увѣренность у автора, если допустить съ Пробстомъ, что онъ говоритъ о внѣшней сторонѣ христіанскаго богослуженія? Вѣдь, именно въ его же время явилось донесеніе Плинія къ Траяну, съ описаніемъ воскреснаго богослуженія и, какъ главной части его,—преломленія хлѣба; Плиній узналъ „тайну христіанскаго богослуженія“ и далъ, хотя-бы—допустимъ,—„самое бѣдное“ описаніе его,—откуда-же у составителя „Посланія“ увѣренность, что этого „отъ человѣка“ не узнаетъ также и Діогнетъ? Что за непонятная иллюзія, не нарушаемая событіями современной жизни, какъ разъ говорящими противъ этой иллюзіи?...

По всему сказанному, „отчетливо выраженнаго ученія“ о „Тайноводственномъ ученіи“ и въ приведенныхъ словахъ изъ „Посланія къ Діогнету“ признать нельзя; здѣсь о немъ такъ же мало говорится, какъ и въ другихъ разобранныхъ нами памятникахъ апостольскаго и послѣ—апостольскаго времени (до конца II ст.), „неясность“ которыхъ призналъ самъ Пробстъ, въ надеждѣ восполнить эту неясность свидѣтельствомъ изъ „Посланія къ Діогнету“. Надежда эта, однако, не оправдывается на дѣлѣ, и то обстоятельство, что никто къ свидѣтельству „Посланія“ „не относится внимательно“ при рѣчи о „Тайноводственномъ ученіи“, вопреки недоумѣнію Пробста, вполне понятно, такъ какъ оно дѣйствительно, никакого отношенія къ ней не имѣетъ.

Сознавая такую „неясность“, а говоря точнѣе,—совершенное отсутствіе свидѣтельствъ о существованіи „Тайноводственнаго ученія“ во время Апостоловъ и ихъ преемниковъ, католическіе

<sup>1)</sup> Здѣсь нельзя не отмѣтить ту умышленную или неумышленную неправильность, которую допускаетъ Probst въ переводахъ этого мѣста изъ Посланія къ Діогнету на нѣмецкій языкъ, и при которой терлется много чертъ, прямо указывающихъ на законность пониманія его въ томъ видѣ, какъ оно изложено нами. Такъ, онъ переводитъ, что Діогнетъ „ни отъ кого“—von irgend Jemand—не можетъ познать тайну христ. богослуженія, тогда какъ въ подлинникѣ стоитъ *παρὰ ἀνθρώπου*—„отъ человѣка“, чѣмъ именно указывается, что человѣческое сообщеніе здѣсь недостаточно, что не человѣкъ долженъ научать этимъ тайнамъ, а,—какъ видно изъ дальнѣйшаго,—Богъ Ягосъ. А указывающее на Послѣднее слово „ὅτι αὐτοῦ“ въ фразѣ: „тѣ которыхъ Слово нашло вѣрными, отъ Него (ὅτι αὐτοῦ) познали таинства Отца“,—онъ и вовсе опустил и оставилъ безъ перевода, хотя въ этомъ словѣ—ключъ для правильнаго пониманія мысли, кратко выражающейся въ словахъ: отъ человѣка познать тайну христ. богослуженія.

писатели обращаются, наконецъ, къ доказательствамъ косвеннымъ, къ писаніямъ еретиковъ того времени. Разсмотримъ и ихъ, соблюдая, однако, возможную краткость въ оцѣнкѣ этого рода свидѣтельствъ. Такъ мы можемъ совсѣмъ пройти мимо ссылки на практику гностиковъ: Василида и Исидора, установившихъ два рода богослуженія: для „чистыхъ“ и „не чистыхъ“ (что выводится изъ Clem. A. Strom 1, 3. c. 1) <sup>1)</sup>, потому что отъ практики гностиковъ заключать къ практикѣ церковной—невозможно. Въ виду того, что гностическія секты образовались подъ особымъ вліяніемъ язычества и его философіи, въ особенности-же—философіи Пифагоровой, гдѣ, какъ извѣстно, дѣленіе по степенямъ религіознаго и нравственнаго совершенства было въ полной силѣ,—источникъ указанной практики у гностиковъ гораздо правильнѣе и основательнѣе искать въ отношеніи еретиковъ къ гнозису Пифагорейцевъ, а—не въ практикѣ древней Церкви <sup>2)</sup>).

Болѣе важною является ссылка на Маркіона, или, говоря точнѣе,—на тѣ упреки, которые дѣлались ему и его послѣдователямъ со стороны Тертулліана, Епифанія, Иеронима и др. за его нововведеніе. Въ чемъ-же состояло это нововведеніе? *Неандеръ* пишетъ: „Маркіонъ, защитникъ апостольской простоты въ церковной жизни, горячій противникъ всего іудейскаго, іерархическаго,—оспаривалъ нововведенное дѣленіе между оглашенными и удостоившимися причащенія крещенными, отлученіе ихъ отъ извѣстныхъ, съ совершеніемъ Евхаристіи связанныхъ, церковныхъ молитвъ, какъ нѣкоторое новшество, чуждое первоначальному духу апостольской, или,—какъ онъ говорилъ, *наволово* Церкви“ <sup>3)</sup>. Такого рода возрѣнія Маркіона, проведенныя имъ въ жизнь своей секты, и вызвали обличенія. Тертулліанъ писалъ: „кто оглашенный, кто вѣрный—(у нихъ) неизвѣстно: одинаково приходятъ, одинаково слушаютъ, одинаково молятся, даже язычники, ежели забредутъ; они повергаютъ святая—псомъ и жемчужины, хотя и неистинныя,—

<sup>1)</sup> Probst. 1. c. S. 327—328.

<sup>2)</sup> Не говоримъ уже о томъ, что в самый выводъ Пробста изъ приведенной цитаты (Clem. A. Strom. etc.) слишкомъ обширенъ, такъ какъ здѣсь говорится только о недозволеніи до богослуженія грѣшниковъ, и это могло быть и помяну „Disc. arcana“.

<sup>3)</sup> Aug. Neander. Allg. Geschichte. d. chr. Relig. u. Kirch. B. 1. A. 1 S. 180

свиньямъ. Они желаютъ простоты, пренебреженія къ обученію, заботу о которомъ у насъ называютъ заманываніемъ; безпорядочно со всѣми они имѣютъ миръ (указаніе на поцѣлуй мира при совершеніи Евхаристіи)<sup>1)</sup>. Бл. Іеронимъ писалъ: „это мѣсто (Галат. VI, 6: да общается учайся словеси учащему во всѣхъ благихъ) Маркіонъ такъ толковалъ, что полагалъ: и вѣрнымъ, и оглашеннымъ должно молиться вмѣстѣ“<sup>2)</sup>. Епифаній также упрекалъ Маркіона за то, что „тайинства у нихъ совершаются на виду у оглашенныхъ“, что „въ присутствіи оглашенныхъ они иногда дерзаютъ совершать и тайинства“<sup>3)</sup>.

Очевидно, въ данномъ случаѣ существенное значеніе имѣетъ вопросъ, въ чемъ же именно обличаютъ приведенные церковные писатели Маркіона, и указываютъ-ли ихъ обличенія на существовавшее будто-бы въ Церкви и отвергнутое Маркіономъ въ 40-выхъ годахъ II стол. „Тайноводственное ученіе“?

Нѣтъ. Мнѣніе противоположное, по словамъ Бонвеча, въ основаніи своемъ имѣетъ „смѣшеніе закрытаго богослуженія съ „Тайноводственнымъ ученіемъ“,—потому что изъ приведенныхъ свидѣтельствъ „выступаетъ только то, что Маркіонъ отвергъ закрытое богослуженіе“<sup>4)</sup>. Богослуженіе у него сдѣлалось открытымъ даже въ той его части, въ которой совершалась Евхаристія, и Неандеръ справедливо замѣчаетъ: „не то, что язычники присутствовали при богослуженіи, но то, что они могли присутствовать при *всемъ* богослуженіи безъ различія,—это казалось непристойнымъ Тертулліану<sup>5)</sup>. И Тертулліанъ въ этомъ случаѣ имѣлъ, дѣйствительно, основаніе порицать Маркіона, такъ какъ,—какъ мы уже имѣли случай говорить,—и въ апостольское время Евхаристія, по особому характеру сего священнодѣйствія, совершалась только въ присутствіи вѣрныхъ, и развѣ въ видѣ исключенія къ ней и къ связаннымъ съ нею молитвамъ допускались иногда невѣрные (1 Кор. XIV, 23). Маркіонъ не возстаповлялъ, такимъ образомъ, практики Апостоловъ, вопреки мнѣнію Неандера,—онъ невѣрно только попилъ, какъ это можно видѣть изъ приведен-

1) Tertull. de praescr. c. XLII, p. 54.

2) Hieron. T. XI, p. 199.

3) Eriph. Haer. 42 § 3.

4) Bonvetsch l. c. S. 230—231. Тоже и Th Harnack. l. c. S. 10. 17.

5) Aug. Neander. l. c. S. 180.

ныхъ словъ Епифанія, изреченіе Ап. Павла (Галат. VI, 6) и богослуженіе въ своей сектѣ сдѣлалъ открытымъ для всѣхъ, что и вызвало обличенія. Такимъ образомъ, нельзя видѣть въ этихъ обличеніяхъ никакого отношенія къ „Тайноводственному ученію“, такъ какъ закрытое богослуженіе и „Тайноводственное ученіе“, какъ уже было сказано, совсѣмъ не одно и то же.—Именно различіе это и упускаютъ изъ виду въ данномъ случаѣ католическіе писатели: Гефеле <sup>1)</sup>, Пробстъ <sup>2)</sup> и др.

Мы позволяемъ себѣ пройти затѣмъ, не останавливаясь, мимо приводимыхъ католическими писателями свидѣтельствъ изъ „Климентинъ“ и „Recognitiones“ <sup>3)</sup>, въ виду сомнительности этихъ памятниковъ, темноты ихъ свидѣтельствъ, а также—неопредѣленности времени ихъ происхожденія. Къ подтвержденію католическаго мнѣнія о времени возникновенія „Тайноводственнаго ученія“—они служить во всякомъ случаѣ не могутъ.

Обзоръ косвенныхъ доказательствъ существованія „Тайноводственнаго ученія“ во времена послѣ—апостольскія мы заключимъ разборомъ ссылки католическихъ писателей на Цельса <sup>4)</sup>, называющаго ученіе христіанское—тайпственнымъ ученіемъ (δούρα κρύφτου). Оригенъ, приводя слова Цельса, возражаетъ, что, если Грекамъ и варварамъ дозволено скрывать свои тайны, то и христіанамъ Цельсъ не можетъ сдѣлать упреки за сохраненіе ихъ тайнъ <sup>5)</sup>.—Пробстъ по поводу этихъ словъ замѣчаетъ: „упрекъ Цельса долженъ былъ направляться именно противъ христіанской „Disciplina агсапа“, и она поэтому была въ полномъ дѣйствиіи около половины второго столѣтія“ <sup>6)</sup>.

Но дѣло въ томъ, что самъ Оригенъ объясняетъ слова Цельса, какъ сказанныя о вечеряхъ любви (агапахъ <sup>7)</sup>). Съ другой стороны, можно предположить, что Цельсъ говоритъ о непостижимости догматовъ христіанскихъ, какъ именно и предпола-

1) Статя его въ „Kirchenlexicon Encykloped. von H. Wetser u B. Welte S. 398.

2) Probst I. c. S. 328

3) Ibid. S. 329—330.

5) Orig. contr. Cels. c. VII, p. 31.

4) Ibid. S. 333. †

6) Probst. I. c. S. 330.

7) „Прежде всего Цельсъ желаетъ оклеветать христіанство въ томъ, что христіане противозаконно устраниваютъ тайныя собранія, и изъ ихъ собраній—нѣкоторыя, совершакшіяся по закону, открыты, а нѣкоторыя, совершакшіяся противозаконно,—тайны. И онъ (Цельсъ) желаетъ оклеветать, такъ называемую агапу у христіанъ, существующую... etc (καί βούλεται διαβάλλειν τήν καλουμένην ἀγάπην χριστιανῶν προς ἀλλήλους). Contr. Cels c. VIII, p. 31.

гаетъ въ другомъ мѣстѣ также Оригенъ <sup>1)</sup>. Въ первомъ случаѣ рѣчь Цельса касается только закрытаго христіанскаго богослуженія, а не „Тайноводственнаго ученія“; во второмъ—же она и вовсе никакого отношенія къ послѣднему, очевидно, не имѣеть.

## IV.

Доселѣ мы, рассматривая основанія, приводимыя католическими писателями въ подтвержденіе ихъ мнѣнія о существованіи „Тайноводственнаго ученія“ въ Церкви времени Апостоловъ и непосредственно за ними слѣдующаго, ограничивались отрицательнымъ разборомъ ихъ, т. е. доказывали только, что они—недостаточны для своей цѣли. Теперь мы подошли къ историческому свидѣтельству, положительно говорящему противъ католическаго мнѣнія. Разумѣемъ Апологію Іустина Философа († 165 г.).

Въ первой своей Апологіи Іустинъ Мученикъ, обращаясь „къ Императору Титу Элію Адріану Антонину Благочестивому, Августу Кесарю... къ священному Сенату и ко всему народу Римскому“ <sup>2)</sup> (слѣд., къ язычникамъ), упоминаетъ о разныхъ нелѣпыхъ обвиненіяхъ на христіанъ <sup>3)</sup>. Преслѣдуя одну цѣль—разсѣять эти ложныя обвиненія путемъ откровеннаго объясненія, онъ пишетъ: „...я изложу, какимъ образомъ мы посвятили самихъ себя Богу, обновившись чрезъ Христа,—чтобы, если опущу это, не подумали бы о мнѣ, что я лукавлю въ своемъ объясненіи“ <sup>4)</sup>... И затѣмъ онъ довольно подробно говоритъ о Крещеніи <sup>5)</sup> и Евхаристіи <sup>6)</sup>. Вся его Апологія не носитъ никакихъ слѣдовъ ограничивающаго вліянія, связаннаго съ системой „Тайноводственнаго ученія“. Іустинъ совершенно открыто говоритъ о всемъ, что вызывало подозрѣнія у язычниковъ, хотя бы дѣло касалось величайшихъ таинствъ Крещенія и Евхаристіи. „Онъ такъ мало знаетъ въ своей Апологіи объ основахъ и законахъ молчанія“, говоритъ Цецшвитцъ, „что постигнѣ только католическіе писатели могутъ надѣяться обезсилить этотъ аргументъ“ <sup>7)</sup>. Впрочемъ, и нѣкоторые католическіе пи-

<sup>1)</sup> „И такъ, часто догматъ называется тайнымъ... однако, говорить, что догматъ—тайный,—совершенно нелѣпо“. Ibid. с. VII.

<sup>2)</sup> Apol. с. I. 1.

<sup>4)</sup> Ibid. с. LXI.

<sup>3)</sup> Ibid. с. с. X, XXIИ и XXIХ.

<sup>5)</sup> Ibid.

<sup>6)</sup> Ibid. с. с. LXV и LXVI.

<sup>7)</sup> Herzog: Real—Encykl. etc. I. с. S. 641.

сатели понимаютъ его силу: католикъ Альбаспинеусъ, напр., прямо говоритъ: „христіане первыхъ вѣковъ охотно раскрывали свои тайны, какъ это видно изъ примѣра Іустина“ <sup>1)</sup>).

Но обычно католическіе писатели видятъ въ Апологіяхъ Іустина явленіе исключительное и потому ничего не говорящее противъ существованія „Тайноводственнаго ученія“ въ то время.—Чѣмъ же обусловливалась исключительная свобода раскрытія тайнъ христіанскихъ въ Апологіяхъ Іустина? Нужно, отвѣчаютъ католическіе писатели; христіане подвергались тогда обвиненіямъ въ самыхъ гнусныхъ и тяжкихъ преступленіяхъ: въ ихъ собраніяхъ, по мнѣнію язычниковъ, совершалось людоедство, происходилъ *Oedipodeus concubitus* и т. п. Для разсѣянія и уничтоженія этихъ слуховъ нельзя было сдѣлать ничего другого, кромѣ „простого и открытаго изложенія религіи христіанской“ <sup>2)</sup>).

„Въ нуждѣ-же, какъ мы знаемъ изъ Оригена и Тертуліана, считалось дозволеннымъ и предъ невѣрующими молиться и совершать Евхаристію, а также говорить о ней; въ нуждѣ можно было говорить о томъ, что собственно должно проходить молчаніемъ“ <sup>3)</sup>. По нуждѣ и Апостоль совершилъ Евхаристію на кораблѣ (Дѣян. XXVII, 35). Такою дозволенностію нарушать по нуждѣ запретъ „Тайноводственнаго ученія“ объясняется появленіе и Апологій Іустина. Слѣдовательно, ихъ появленіе противъ существованія его въ то время нисколько не говоритъ.

Вся сила такого разсужденія лежитъ въ предположеніи, что обстоятельства времени, среди которыхъ появились Апологіи Іустина, были вполне исключительными, какъ ни въ какое другое время, требовавшими появленія произведенія, именно подобнаго характера. Исключительность же обстоятельствъ выражалась, какъ уже сказано, въ грубыхъ обвиненіяхъ, а также „въ великомъ недовѣрїи къ христіанамъ и ихъ правотѣ“, вызванномъ „грозными обличеніями“ извѣстнаго письма Плинія къ Траяну <sup>4)</sup>. Можно-ли, однако, подобныя обстоятельства назвать исключительными?

<sup>1)</sup> Observ. I. c. 13, p. 33. См. Bonwetsch I. c. S. 232.

<sup>2)</sup> Schelstrate: Dissertatio de Disc. arc. p. 117. Bonwetsch. I. c. S. 232.

<sup>3)</sup> Probst. I. c. S. 332.

<sup>4)</sup> Ibid. S. 332—333.

Ни въ какомъ случаѣ. Упомянутыя обвиненія противъ христіанъ были и до, и послѣ Іустина, и его время въ этомъ отношеніи представляется такъ-же мало исключительнымъ, какъ и въ отношеніи придворныхъ мнѣній о христіанахъ, которыя не могли стать во всякомъ случаѣ хуже чрезъ появленіе довольно скуднаго содержаніемъ и безцвѣтнаго, по словамъ самаго-же Пробста <sup>1)</sup>, письма Плинія. Уже въ первомъ столѣтіи явились обвиненія, о которыхъ идетъ рѣчь. Уже Тацитъ говоритъ о людяхъ, „отвратительныхъ преступленіями, которыхъ толпа называетъ христіанами“, уже онъ христіанство называетъ „гибельнымъ суевѣріемъ“, приверженцы котораго отличаются „безпощадной жестокостью и позорными дѣяніями“ <sup>2)</sup>. Были эти обвиненія и послѣ Іустина.—Таціанъ писалъ: „почему вы ненавидите слѣдующихъ слову Божію, какъ самыхъ презрѣнныхъ? У васъ нѣтъ лжодождства. Будучи просвѣщенными, вы оказались лжесвидѣтелями“ <sup>3)</sup>. Аѳинагоръ принужденъ былъ опровергать слухи о телстическихъ обѣдахъ и Oedipodeus concubitus. О такихъ-же обвиненіяхъ говоритъ и Тертуліанъ, замѣчая, однако, что со временъ Тиверія никто не могъ указать ничего подобнаго у христіанъ (Apol. c. VII). Оригенъ приписываетъ происхожденіе этихъ обвиненій Іудеямъ (Cg. Cels. VII) и т. д. <sup>4)</sup>.

Итакъ, время Іустина Мученика совершенно не можетъ быть признано исключительнымъ въ указанномъ отношеніи; болѣе того, должно сказать, что если-бы такія обстоятельства времени, каковы были при Іустинѣ, давали право нарушать на законномъ основаніи запретъ „Тайноводственнаго ученія“, то онъ не соблюдался-бы никогда совершенно, и всякій писатель церковный, а въ особенности—всякій апологетъ необходимо долженъ былъ бы касаться всего круга предметовъ, обреченныхъ на тайну. И, однако, Іустинъ представляетъ, несомнѣнно, исключеніе, и всѣ послѣдующіе апологеты, зная о существованіи ложныхъ обвиненій и даже упомывая о нихъ, не считаютъ возможнымъ для разоблаченія ихъ поступать подобно Іустину <sup>5)</sup>.

1) Ibid. S. 325. 2) Tacit. I, 15, c. 44. 3) Orat. ad Graec. I. XXV.

4) Подробнѣе цитаты см. у Bonwetsch. S. 234. I. c.

5) За исключеніемъ Пріяна Ліонскаго, который примыкаетъ къ Іустину во отвратительному описанію Евхаристіи (IV, 34; V, 2). См. Bonwetsch. I. c. § 233.



Гдѣ-же причина такого явленія? Очевидно,—въ томъ, что при Іустинѣ въ Церкви еще не существовало „Тайноводственнаго ученія“, послѣ-же него оно, какъ извѣстное явленіе въ церковной жизни, получило полное значеніе, отражаясь въ посланіяхъ послѣдующихъ апологетовъ недомолвками и умолчаніемъ объ извѣстныхъ предметахъ.

Пробствъ указываютъ на то, что Іустинъ Мученикъ не сказалъ ничего въ своей Апологіи, что бы не дозволялось сказать при существованіи „Тайноводственнаго ученія“. Такъ, о Крещеніи здѣсь сказано не болѣе, чѣмъ въ сочиненіи Тертуліана „De baptismo“, и менѣе, чѣмъ въ „Постановленіяхъ Апостольскихъ“, равно какъ и объ Евхаристіи сказано у него менѣе, чѣмъ во второй-же книгѣ „Постановленій“. А между тѣмъ указанная книга относится уже къ тому періоду, когда существованіе „Тайноводственнаго ученія“ признается всѣми. Почему же появленіе этихъ книгъ не признается противорѣчащимъ его существованію, а Апологія Іустина признается таковою? <sup>1)</sup>

Но не должно забывать, что Апологія Іустина была написана для язычниковъ, тогда какъ указанная книга, напротивъ, были предназначены къ обращенію въ средѣ христіанъ, должны были даже служить руководствомъ въ богослужебныхъ дѣйствіяхъ. Если-бы дѣйствіе системы „Тайноводственнаго ученія“ простиралось и на такія сочиненія, тогда-бы тайноводственныя поученія Кирилла Іерусалимскаго и вовсе были-бы вопіющимъ нарушеніемъ его, чего, однако, не допускаютъ и католическіе авторы. Можно указать на примѣръ, приведенный и Гефеле (католическій писатель), изъ котораго со всею ясностію слѣдуетъ, какъ различно отражалось дѣйствіе системы „Тайноводственнаго ученія“ на письменныхъ трудахъ того времени, смотря по кругу читателей, для которыхъ они предназначались. Приведемъ этотъ примѣръ въ изложеніи его у Гефеле: „въ одной церкви въ Константинополѣ произошло смятеніе, и при этомъ Св. Чаша была опрокинута. Въ своемъ посланіи къ папѣ Иннокентію Златоустъ объ этомъ пишетъ совершенно открыто: Кровь Христа была пролита. Здѣсь, въ письмѣ къ папѣ, не было никакого основанія выразаться прикровенно. Но когда Палладій въ своемъ житіи Златоуста воспоминаетъ

<sup>1)</sup> Probst. l. c. S. 333—334.

этотъ случай въ словахъ: они открыли символы, которые извѣстны были вѣрующимъ, то по причинѣ *Disciplina arcani*, онъ выражается здѣсь невразумительно, потому что книга, предназначенная для обнародованія, могла читаться и язычниками<sup>1)</sup>. Какъ-же Апологіи Іустина, прямо адресованныя язычникамъ (с. 1), ставить въ параллель съ такими памятниками, какъ книга „о Крещеніи“ (*De baptismo*) Тертуліана и 2-я книга Постановленій Апостольскихъ?...

Разсматривая Апологію Іустина, мы не находимъ въ ней и слѣдовъ, по которымъ можно было-бы заключить, что авторъ знаетъ о существованіи „Тайноводственного ученія“ и сознаетъ, что онъ нарушаетъ его священную тайну своею Апологіей, вынуждаемый къ тому обстоятельствами времени. Въмѣсто какой либо болѣе или менѣе значительной оговорки, онъ довольствуется краткимъ замѣчаніемъ: „я изложу, какимъ образомъ мы посвятили самихъ себя Богу, обновившись черезъ Христа,—чтобы, если опушу это, не подумали о мнѣ, что я лукавлю въ своемъ объясненіи“<sup>2)</sup>. Какъ ни старается Пробстъ расширить значеніе этихъ словъ<sup>3)</sup>,—они все-же мало походятъ на какое либо самооправданіе, и въ нихъ нельзя усмотрѣть и малѣйшаго указанія на „Тайноводственное ученіе“. Язычники обвиняли христіанъ въ различныхъ преступленіяхъ. Авторъ Апологіи, стремясь разсѣять эти обвиненія путемъ дѣйствительнаго ознакомленія язычниковъ съ христіанствомъ, заявляетъ, что онъ будетъ писать обо всемъ—и между прочимъ—о самыхъ важныхъ христіанскихъ священнодѣйствіяхъ—подробно и безо всякаго опущенія, чтобы язычники не заподозрили лукавства, т. е. намѣреннаго умолчанія о томъ, въ чемъ,—могли подумать они,—и скрывалось именно преступленіе. Всякій обвиняемый стремится увѣрить своихъ обвинителей, что онъ говоритъ все откровенно и искренно,—это говоритъ и Іустинъ, представитель обвиняемыхъ христіанъ. Ничего болѣе изъ его словъ вывести нельзя.

Этимъ и исчерпываются вполне все возраженія католическихъ писателей по поводу Апологіи Іустина Мученика. Раз-

1) Hefele в *Kirchenlexikon v. Welte u. Wetser*. I. c. S. 397. Тоже—*Döllinger*. I. c. S. 292.

2) *Apol.* c. LXI

3) *Probst*. I. c. S. 332.

смотрявши эти возраженія, нельзя не согласиться съ Бонвечемъ, назвавшимъ всѣ ихъ аргументы въ данномъ случаѣ— „дутьими“ (futil) <sup>1)</sup>. И какъ католики ни стараются оправдать Іустина, а все же, если-бы „Тайноводственное ученіе“ дѣйстви-тельно существовало въ его время въ Церкви,—онъ былъ бы виновенъ, какъ измѣнникъ тайнамъ Церкви <sup>2)</sup>.

## V.

То, что мы обозначили именемъ „Тайноводственнаго ученія“, и что обычно въ церковно-исторической наукѣ обозначается не вполне удачнымъ терминомъ: *Disciplina arcani*,—явилось въ христіанской Церкви не ранѣе конца II столѣтія. Предѣлъ времени, ранѣе котораго „Тайноводственное ученіе“ не могло явиться въ Церкви, указываютъ творенія Іустина, а также и Иринея Ліонскаго, подобно Іустину очень подробно еще говорящаго объ Евхаристіи съ обрядовой ея стороны <sup>3)</sup>. Бонвечъ относитъ появленіе его въ Церкви приблизительно къ 180 г., <sup>4)</sup> Т. Гарнакъ—къ послѣдней четверти II столѣтія <sup>5)</sup>. Но должно замѣтить, что опредѣлить съ точностію время его появленія—нельзя, и совершенно понятно—почему. „Тайноводственное ученіе“ и на самомъ дѣлѣ не могло явиться сразу,—какъ извѣстное направленіе въ церковной жизни, оно входило въ нее постепенно, до того времени, пока не явилось въ полной своей силѣ,—такимъ временемъ были уже IV и V вв. <sup>6)</sup>. Такимъ образомъ, въ концѣ II в. и началѣ III-го можно указать только „тихія начала“ возникновенія въ Церкви „Тайноводственнаго ученія“ <sup>7)</sup>. Такія „начала“ находимъ мы у писателей этого періода: Климента Александр., Тертуліана, Оригена и др.

Такъ Климентъ пишетъ: „я пропускаю вѣчто нарочито, дѣлая разумный выборъ въ повѣствованіи (ἐκλέγων ἐπιστημένως), боясь писать о томъ, о чемъ и говорить опасаясь“ <sup>8)</sup>.

<sup>1)</sup> Bonwetch. l. c. S. 232.

<sup>2)</sup> Cfr. Const. Apost. T. III. p. 5. См. Bonwetsch. l. c. S. 233. ср. Th. Harnack. l. c. S. 21

<sup>3)</sup> IV, 34; V, 2. См. Bonwetsch l. c. S. 233; Th. Harnack. l. c. S. 16.

<sup>4)</sup> Bonwetsch l. c. S. 233.

<sup>5)</sup> Th. Harnack l. c. S. 20.

<sup>6)</sup> Herzog l. c. S. 638; Th. Harnack l. c. S. 23.

<sup>7)</sup> Bonwetsch l. c. S. 236.

<sup>8)</sup> Clem. A. Strom. I, l. c. 1. p. 324. Cfr. Ibid. c. 1 et c. XIII, p. 901.

Тертуллианъ, говоря о неудобствахъ брака христіанъ съ язычниками, замѣчаетъ: „предосудительно, что язычники знаютъ наше, что мы принуждены дѣлиться съ ними знаніемъ, что наши религіозныя дѣла зависятъ отъ ихъ благосклонности. Нельзя сказать, что не знаетъ чего-либо тотъ, кто допускаетъ это. Когда же должно бываетъ скрываться, потому что онъ (мужъ-язычникъ) не дозволяетъ, то рождается страхъ. Но Св. Писаніе заповѣдуетъ и то, и другое: служить Господу, не общая о томъ другому, а также—безъ утѣсенія... Не пометайте бисеръ вашихъ предъ свиніями, да не поперутъ ихъ ногами своими и вращенія расторгнутъ вы... Ваши бисеры суть символы, повседневно въ христіанскомъ обиходѣ употребляемые“<sup>1)</sup>.—Въ другомъ случаѣ онъ прямо указываетъ на тайну, какъ на необходимую принадлежность христіанскихъ таинствъ, ибо—„формой всѣхъ таинствъ требуется молчаливая вѣра (fides silentii)... Если сохраняются въ тайнѣ таинства Самоеракин и Элевзинскія, то—насколько болѣе тѣ, которыя, будучи выданы,—въ то время, какъ вызываютъ человѣческое наказаніе, блюдутъ еще и божеское“<sup>2)</sup>.

У Оригена уже часто встрѣчается та обычная формула умолчанія, съ которою обходились всѣ относившіеся къ „Тайноводственному ученію“ предметы: „объ этомъ знаютъ посвященные“ (ἵσασι μὲρῶν μυσταί) <sup>3)</sup>. Кромѣ того, у него много мѣстъ, указывающихъ на существованіе „Тайноводственнаго ученія“. Изъ нихъ мы приведемъ два—выразительнѣйшія. Въ толкованіи на Числ. IV, 18 <sup>4)</sup> онъ между прочимъ говоритъ: „возвысься отъ буквального къ духовному пониманію. Когда одинъ изъ тѣхъ, которыя служатъ Богу, достоинъ понять божественное и созерцать тайны, къ каковому созерцанію остальные менѣе способны, то онъ есть Ааронъ и сынъ Аароновъ: ему открытъ доступъ къ тому, къ чему другіе не дерзаютъ приступать. Ему, такимъ образомъ, открытъ и отверстъ Ковчегъ Забѣга, онъ видитъ урну съ манпою, онъ видитъ и познаетъ алтарь примиренія. Но тотъ, которому открыто это и доступно духовное

<sup>1)</sup> Подъ „символами“, по собственнымъ его словамъ, Тертуллианъ разумѣетъ крестное знаменіе и Евхаристію. Tert. ad. iud. 1, 2, с. 5, р. 95.

<sup>2)</sup> Ad nat. с. VII, I, р. 138.

<sup>3)</sup> Bonwetsch l. с. S. 237. T. Harnack; l. с. S. 23.

<sup>4)</sup> „Не потребите соимъ племеле Каадова отъ среды Левитовъ“.

познаніе, долженъ также знать, что ему не предоставлено открывать и дѣлать извѣстнымъ это тому, кому оно не должно быть открываемо; но иное онъ долженъ скрывать и открывать только достойнымъ" <sup>1)</sup>). Въ другой своей проповѣди Оригенъ еще болѣе выразительно говоритъ: „пришедши ко Христу,— истинному священнику, съ особымъ тщаніемъ поучайся о Крови Слова и слушай, какъ Самъ Онъ говоритъ: сія есть Кровь Моя, яже за вы изливаемая во оставленіе грѣховъ. Наученный тайнамъ (imbutus mysteriis) знаетъ о Тѣлѣ и Крови Слова Божія... Не будемъ, однако, заниматься предметами, которые знающимъ извѣстны, а незнающимъ и открыты быть не могутъ" <sup>2)</sup>).

Достойно вниманія, что въ это время,—въ особенности же во время Кипріана, въ запрещеніяхъ допускать невѣрныхъ къ извѣстнымъ богослуженіямъ, послѣдніе именуются не только „невѣрными“, но—и „непосвященными“ (ἀμόητοι). Въ основаніи закрытости богослуженія въ извѣстныхъ его частяхъ, слѣдовательно, лежитъ теперь не только неудобство совершенія Евхаристіи предъ невѣрными,—какъ то было при Апостолахъ и въ ближайшее къ нимъ время,—но и нѣчто другое, выражавшееся въ дѣленіи людей на посвященныхъ (μεμωμένοι) и непосвященныхъ (ἀμόητοι). Такъ въ постановленіяхъ Апостольскихъ, первая VI книгъ которыхъ появились во время Кипріана, <sup>3)</sup> читается: „пусть охраняются двери (во время Евхаристіи), чтобы не возшелъ невѣрный или непосвященный" <sup>4)</sup>. Вѣрные получили званіе „посвященныхъ“ (μεμωμένοι), а о Крещеніи, вводящемъ въ среду вѣрныхъ, передавалось глаголомъ „посвящать“ (μωσθαί) <sup>5)</sup>. Такъ мало-по-малу въ языкъ церковный входила новая, особая терминологія, имѣвшая прямое отношеніе къ „Тайновѣдственному ученію“ и достигшая въ послѣдующее время совершеннаго развитія <sup>6)</sup>.

*К. Сильченковъ.*

(Продолженію будетъ).

<sup>1)</sup> Orig. in. Num. Hom. V. n. 1.

<sup>2)</sup> Hom. in Levit. IX; T. II p. 213.

<sup>3)</sup> Bonwetsch l. c. s. 238.

<sup>4)</sup> Μὴ τις ἀπίστος εἰσέλθοι, ἢ ἀμόητος, Const. App II c. 57.

<sup>5)</sup> Ibid. IV. c. 15.

<sup>6)</sup> О ней см. у Bonwetsch. l. c. S. 273—278.

# РЕАЛЬНОСТЬ ВНЕШНЯГО МІРА.

(Продолженіе \*).

## 5. Перестановка вопроса.

Результатъ нашего предыдущаго анализа можетъ быть выраженъ въ формѣ двухъ слѣдующихъ положеній:

1. Доказательство реальности внешнеаго міра путемъ обратнаго заключенія отъ состояній нашего сознанія, какъ слѣдствій, къ внешнему міру, какъ причинѣ, въ лучшемъ случаѣ можетъ дать лишь *вѣроятный, условно-гипотетическій* тезисъ.

2. Но и такое, то-есть не строгое доказательство реальности внешнеаго міра чрезъ обратное умозаключеніе возможно лишь при допущеніи (логически не законномъ) скрытаго признанія внешней дѣйствительности, состоявшагося инымъ путемъ, вслѣдствіи чего регрессивное доказательство всегда и неизбежно таитъ въ себѣ *petitio principii*.

Разъяснимъ эти положенія.

Регрессивное доказательство реальности внешнеаго міра,—сказали мы во-первыхъ,—имѣетъ лишь условно-гипотетическій характеръ. Нетрудно это видѣть изъ предыдущаго. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь для того, чтобы съ полнымъ логическимъ правомъ утверждать, что состоянія нашего сознанія, будутъ-ли то состоянія теоретическія (отъ которыхъ отправляется *первая* форма регрессивнаго доказательства), или практическія (такъ называемые постулаты, отъ которыхъ отправляется *вторая* форма регрессивнаго доказательства), должны имѣть и имѣютъ свою

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

объясняющую причину именно во внешней реальности,—чтобы утверждать это, необходимо предварительно отстранить всё иныя возможности. Но подобныя отрицательныя задачи, какъ извѣстно, всегда труднѣе положительныхъ, ибо область возможнаго неисчерпаема.

Регрессивное доказательство реальности вѣшняго міра,—сказали мы во-вторыхъ,—страдаетъ неизбежнымъ *petitio principii*, очевиднымъ уже въ самой его схемѣ. И въ этомъ нетрудно убѣдиться на основаніи предыдущаго. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь уже самое различіе внутренняго отъ вѣшняго, субъективнаго отъ объективнаго *предполагаетъ* скрытое признаніе *внѣшняго*, такъ что уже, по самому слововыраженію, регрессивное доказательство осуждено на тавтологію, на безвыходное вращеніе въ кругѣ. И если защитники регрессивнаго доказательства хотятъ быть вполнѣ послѣдовательны и совершенно свободны отъ упрека въ допущеніи круга, то они должны быть гораздо радикальнѣе: въ сущности они не должны бы и спрашивать о соответствіи нашимъ субъективнымъ состояніямъ какихъ-то объективныхъ вещей, ибо, какъ справедливо говоритъ проф. Дильтей <sup>1)</sup>, отдѣленіе внутренняго отъ вѣшняго, я отъ объекта и противопоставленіе перваго послѣднему существуетъ опять-таки лишь *въ нашемъ сознаниіи*, есть не болѣе, какъ *его* актъ.

Но разъ, по требованію логики (и справедливому требованію!), защитники регрессивнаго доказательства стали бы на эту точку зрѣнія, извѣстную въ философской наукѣ подъ условнымъ названіемъ *теоретическаго солипсизма*, выходъ во вѣйшній міръ для нихъ былъ-бы совершенно закрытъ,—по той простой причинѣ, что для нихъ не было бы уже точки опоры, *поѣ стѣ*, на которой бы могла утвердиться ихъ мысль въ своемъ стремленіи перейти съ *этого* берега дѣйствительности на совершенно проблемматическій для нихъ *тотъ*. Вотъ почему всё попытки этого рода не только не состоятельны, но прямо комичны. Онѣ напоминаютъ, своимъ радикальнымъ безсиліемъ, вытекающимъ изъ нелѣпности самой задачи, постав-

<sup>1)</sup> Nur in dem Bewusstseinsacte ist ja das Gegenüberstellen, das Trennen von Selbst und Object da... *Dilthey*, op. cit., S. 978.

ленной въ такихъ невозможныхъ терминахъ, легендарнаго Шопенгауеровскаго барона Мюнгаузена, который хотѣлъ извлечь себя изъ болота за свой собственный чубъ... Попытка выйти изъ солипсизма, признающаго *лишь* существованіе состояній нашего сознанія, совершенно того же рода.

Чтобы показать на конкретномъ примѣрѣ, какъ тщетны усилія даже наиболѣе тонкой и глубокой діалектической мысли выйти изъ тисковъ разъ допущеннаго, хотя-бы лишь гипотетически, солипсизма, мы приведемъ здѣсь замѣчательное, по своей оригинальности, разсужденіе объ этомъ предметѣ покойнаго Вл. С. Соловьева, направленное къ доказательству реальности внѣшняго міра, именно *при допущеніи* посылокъ солипсизма. Мыслитель ясно видитъ и мастерски разъясняетъ его нелѣпость. Но когда, послѣ этого онъ хочетъ убѣдить читателя, что, вопреки солипсизму, внѣшній міръ все же существуетъ, то, хотя и приводитъ читателя въ изумленіе своею діалектическою виртуозностью, однако цѣли рѣшительно не достигаетъ.

„Если то обстоятельство“,—пишетъ Соловьевъ въ своемъ извѣстномъ отвѣтѣ К. Д. Кавелину: *О дѣйствительности внѣшняго міра и основаніи метафизическаго познанія* <sup>1)</sup>, „если то обстоятельство, что я знаю всѣ существа внѣшняго міра (не исключая и другихъ людей) лишь въ своихъ представленіяхъ, то есть въ состояніяхъ моего сознанія, даетъ мнѣ право отрицать собственное, независимое отъ моего сознанія, бытіе этихъ существъ, то по той же причинѣ я долженъ отрицать и свое собственное существованіе, какъ субъекта сознанія, такъ какъ и оно доступно мнѣ только въ состояніяхъ сознанія. Все сводится, такимъ образомъ, къ состояніямъ сознанія, такъ или иначе между собою связаннымъ и не имѣющимъ никакого самобытнаго субъекта. Всѣ вещи и всѣ существа исчезаютъ, остаются только состоянія сознанія. Но такое воззрѣніе уже не только противорѣчитъ всякому обыкновенному смыслу, но заключаетъ въ себѣ и внутреннее логическое противорѣчіе: оно *немыслимо*. Въ самомъ дѣлѣ, если, отринувъ самобытность всего міра,

<sup>1)</sup> Русскій Вѣстникъ.



признавъ, что все на землѣ и небѣ существуетъ только для меня, я долженъ послѣдовательно отрицать и свою собственную самобытность, то мнѣ приходится утверждать слѣдующее: я самъ, мое я есть не что иное, какъ только состояніе моего сознанія... Но мое сознаніе предполагаетъ уже меня, какъ субъекта, и нелѣпость положенія вполне очевидна. И нелѣпость эта распространяется на все воззрѣніе; потому что, если прежде я весь міръ признавалъ своимъ представленіемъ, лишь объектомъ по отношенію ко мнѣ, какъ субъекту, то теперь, когда я долженъ былъ отрицать и свое собственное бытіе, я отнимаю субъектъ и у внѣшняго міра, онъ превращается въ объектъ безъ субъекта, въ представленіе, безъ представляющаго, въ бытіе для другого безъ другого. Но это, очевидно, невысказано: подъ объектомъ или представленіемъ разумѣется не что иное, какъ бытіе по отношенію къ субъекту, какъ другому, необходимо предполагаемому. Объектъ безъ субъекта перестаетъ быть объектомъ, представленіе не есть представленіе, когда нѣтъ представляющаго. Такимъ образомъ, *мы имѣемъ здѣсь нелѣпость, которая сама себя уничтожаетъ и переходитъ въ свою истину.*

„Если мы должны утверждать“ продолжаетъ Соловьевъ,— что все существующее состоитъ изъ объектовъ или представленій самихъ по себѣ, что все есть состоянія сознанія сами по себѣ, то это утвержденіе, если мы дадимъ ему логическій смыслъ, означаетъ, что все существующее не зависитъ само по себѣ ни отъ какого внѣшняго ему субъекта, а есть вмѣстѣ и субъектъ и объектъ самъ по себѣ. Это значитъ, что все что есть состоитъ изъ существъ, имѣющихъ собственную внутреннюю дѣйствительность. Этимъ восстанавливается и феноменальная сторона міра, ибо самобытные существа, относясь другъ къ другу, получаютъ бытіе для другого, становятся представленіемъ этого другого и, такимъ образомъ, для каждаго изъ нихъ всѣ остальные то есть весь міръ есть его представленіе.

„Итакъ“, резюмируетъ философъ,—первоначальная неистинность разсмотрѣннаго воззрѣнія заключалась не въ томъ убѣжденіи, что міръ есть мое представленіе (это утвержденіе безспорно истинно), но въ томъ предположеніи, что если міръ

есть мое представленіе, то онъ уже не можетъ имѣть собственнаго, независимаго отъ меня бытія... Въ самомъ дѣлѣ, пзъ того, что внѣшній міръ, какъ такой, то есть по отношенію ко мнѣ, какъ другому (ибо внѣшнимъ, очевидно, можно быть только по отношенію къ другому) есть лишь мое представленіе (а это *первая аксіома всякой философіи*), никакъ не слѣдуетъ, чтобы онъ самъ по себѣ, безъ отношенія ко мнѣ, то есть, уже не какъ внѣшній, не имѣлъ собственной дѣйствительности. Эготъ столъ, какимъ я его вижу и осязаю, есть въ этихъ своихъ относительныхъ качествахъ мое представленіе и *только* (?) мое представленіе; но изъ этого не слѣдуетъ, чтобы этому моему представленію не соотвѣтствовало никакой собственной, независимой отъ меня, дѣйствительности, непосредственно мнѣ неизвѣстной. Напротивъ, указанное выше основаніе заставляетъ признать, что всякому явленію соотвѣтствуетъ извѣстное, дѣйствительное, независимое отъ представляющаго субъекта, бытіе“.

Не смотря на ослѣпляющій блескъ этой замѣчательной диалектики, нельзя не видѣть въ аргументаціи автора ея слабой стороны. Несомнѣнно, что въ солипсизмѣ (или субъективномъ феноменализмѣ), какъ это съ непререкаемою ясностію показалъ Соловьевъ (мы возвратимся еще ниже къ этому вопросу специально), мы имѣемъ предъ собою „нелѣпость, которая сама себя уничтожаетъ“. Но та „истина“, въ какую, по Соловьеву, переходитъ эта самоуничтожающаяся нелѣпость, имѣетъ очень *условный* характеръ. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь совершенно очевидно, что система „объектовъ или представленій самихъ по себѣ“ или, что то же, система „состояній сознанія самихъ по себѣ“, независимо отъ внѣшняго имъ субъекта, какъ ихъ носителя,—не говоря уже о странности самой этой концепціи *безсубъектныхъ состояній сознанія*,—есть лишь система *мыслимая*, или идеальная. Въ этой идеальной формѣ наша дѣйствительность нѣкогда и существовала, до того момента, когда носитель или субъектъ этихъ „представленій самихъ по себѣ“, этихъ „не зависящихъ ни отъ какого внѣшняго ему субъекта состояній сознанія“, какъ учитъ философія тезма, ее разлѣляетъ Соловьевъ, о чемъ и заявляетъ ниже въ той же статьѣ, реализовалъ ихъ въ пространственно-временныхъ условіяхъ. И какъ эта реализація была *новымъ*, сравнительно съ мысли-

мостью или простою идеальною постановкою, въ строгомъ смыслѣ *синтетическимъ актомъ*, такъ и наше удостовѣреніе въ реальности такъ же есть *новый* синтетическій актъ, сравнительно съ ихъ простою мыслимостью или, что въ данномъ случаѣ одно и то же, сравнительно съ немыслимостью противоположнаго, то есть философіи теоретическаго солипсизма. Въ сущности нашъ философъ такъ и думаетъ. Удостовереніе въ реальности внѣшняго міра, и съ его точки зрѣнія (въ той же статьѣ—дальше), совершается чрезъ удостовѣреніе сначала въ существованіи меня самаго, вмѣстѣ и какъ внѣшняго явленія и какъ внутренняго существа, а затѣмъ, путемъ „непосредственной аналогіи“ со мною удостовѣреніе и въ бытіи другихъ существъ. Такимъ образомъ, *внѣшній и внутренний опытъ у него примиряетъ* его діалектику. Въ новой формѣ, болѣе тонкой и искусной, мы опять таки встрѣчаемъ здѣсь, слѣдовательно, все то же *petitio principii*, неизбежное для всякаго регрессивнаго доказательства.

Этотъ діалектическій *tour de force*, эта принципиальная, хотя въ высокой степени благонамѣренная (въ смыслѣ философскаго реализма), софистика, допущенная Соловьевымъ, еще разъ доказываетъ, что причина неудовлетворительности регрессивнаго доказательства реальности внѣшняго міра не въ недостаткѣ логическаго искусства у его представителей, а въ самомъ существѣ дѣла. Есть въ самомъ дѣлѣ, пѣчто наивное, почти дѣтское въ самомъ замыслѣ доказывать внѣшнюю реальность *именно этимъ путемъ*. Представители регрессивнаго доказательства не довольствуются тѣмъ, что предъ ними во всемъ, на что бы они ни взглянули, такъ неотразимо твердо и такъ устойчиво стоитъ неизмѣримо крупный фактъ, извѣстный подъ именемъ внѣшняго міра, но хотятъ подкрѣпить его искусственно придуманными, очень тонкими и шаткими, аргументами. Такъ поступилъ бы черезчуръ теоретичный архитекторъ, который, не довольствуясь тѣмъ, что зданіе опирается во всѣхъ своихъ точкахъ на твердую почву, захотѣлъ бы подпереть его съ боковъ хрупкими подпорками или, еще лучше, захотѣлъ-бы, поднявъ его на воздухъ, утвердить на одной, но за то *идеальной* точкѣ равновѣсія...

И по истинѣ вопросъ о реальности внѣшняго міра былъ бы совершенно безнадеженъ, если бы существовалъ одинъ только

этотъ (регрессивный) путь для доказательства истинности его положительнаго рѣшенія. Но логика, къ счастью, для нѣкоторыхъ случаевъ предпочтительно рекомендуетъ другой путь доказыванія,—доказательство *прогрессивное*, которое, хотя и не претендуетъ на *выведеніе* изъ посылокъ дотолѣ неизвѣстной истины, довольствуясь лишь разъясненіемъ и оправданіемъ истины, уже принятой инымъ путемъ, но за то совершенно свободно отъ тѣхъ паивно-дѣтскихъ притязаній, которыми нерѣдко, какъ въ данномъ случаѣ, грѣшитъ доказываніе регрессивное.

6. *Изложеніе прогрессивнаго доказательства реальности внѣшняго міра (первая половина).*

Въ отличіе отъ регрессивнаго доказательства реальности внѣшняго міра, которое, какъ мы знаемъ, принимаетъ за точку отправленія *состоянія нашего сознанія*, прогрессивное доказательство принимаетъ за точку отправленія *объективный фактъ существованія міра*, даннаго внѣ и прежде нашего сознанія. Доказательство здѣсь сводится къ тому, чтобы *объяснить* и *оправдать* этотъ фактъ. Объяснить фактъ въ данномъ случаѣ значитъ показать, *какъ*, какимъ именно путемъ онъ вступаетъ въ наше сознаніе. Оправдать фактъ значитъ показать, что съ нимъ, съ его признаніемъ вполне гармонируетъ то, что мы рассматриваемъ, какъ его слѣдствія.

Прогрессивное доказательство распадется на двѣ половины:

Во первыхъ, путемъ психологическаго анализа мотивовъ постановки внѣшней реальности или, что то-же, чрезъ разъясненіе психологическаго генезиса нашего сознанія о ней, прогрессивное доказательство должно объяснить и оправдать внѣшній міръ, какъ фактъ *данный для субъекта*.

Во-вторыхъ, путемъ логическаго анализа слѣдствій допущенія внѣшней дѣйствительности, оно должно оправдать ее не какъ нѣчто, существующее для субъекта, но какъ нѣчто, сущее *о себѣ*, какъ *дѣйствительность транссубъективную*, данную именно внѣ и прежде нашего сознанія и совершенно отъ него независимую.

Изложимъ сначала первую половину доказательства.

Фактически постановка нами внѣшняго міра, какъ извѣстно, совершается безсознательно: это исполняетъ, такъ сказать, *за насъ* и какъ бы помимо нашего вѣдома тотъ механизмъ, тотъ

удивительно цѣлесообразный аппаратъ, который мы называемъ чувственностію и который для психологическаго анализа разлагается на систему очень сложныхъ ассоціативныхъ процессовъ. Когда мы пробуждаемся, въ раннемъ дѣтствѣ, изъ своего досознательнаго, какъ бы дремотнаго состоянія, міръ ужъ стоитъ предъ нами и, если мы потомъ, гораздо позднѣе, захотимъ дать себѣ *отчетъ* въ томъ, какъ совершилась эта постановка міра, и какіе есть у насъ теперь мотивы или основанія его признавать, то у насъ не окажется другихъ средствъ для этого, кромѣ примѣненія и здѣсь того-же критерія, какимъ вообще совершается установка истины, въ наукахъ точныхъ. А именно мы должны примѣнить и въ данномъ случаѣ общенаучный критерій эмпирической истины, который можетъ быть формулированъ такъ: „признавай за истину (въ смыслѣ дѣйствительности) все то, что остается, какъ неустрашимый элементъ, во всѣхъ воспріятіяхъ,—твоихъ собственныхъ и другихъ людей“ <sup>1)</sup>. И такъ какъ критерій данности въ воспріятіяхъ сводится къ *очевидности чувственной усмотрѣнія*, а эта, въ концѣ концовъ, къ его *принудительности для воли*: то ясно, что и оправданіе безсознательно состоявшейся постановки внѣшняго міра должно совершаться именно чрезъ выясненіе принудительной данности его въ нашей жизни и мысли. Такъ оно дѣйствительно и есть: именно по этому мотиву принимаетъ внѣшній міръ всякій, кто даетъ себѣ въ этомъ отчетъ.

Въ самомъ дѣлѣ, когда, вмѣстѣ съ общимъ сознаниемъ, мы называемъ внѣшній міръ фактомъ, то мы говоримъ объ этомъ фактѣ въ томъ-же самомъ смыслѣ, какъ и о всѣхъ другихъ: это есть нѣчто очевидное для нашего чувственнаго усмотрѣнія и принудительное для нашей воли. Вотъ почему англійскіе психологи совершенно справедливо уравниваютъ внѣшній предметъ или явленіе и, въ концѣ концовъ, весь внѣшній міръ, какъ совокупность такихъ предметовъ и явленій, съ препятствіемъ для нашей воли, съ ея ограниченіемъ, частичнымъ или всецѣлымъ. Я сажусь заниматься и вдругъ раздастся набатъ: вотъ фактъ, вотъ дѣйствительность, данная мнѣ принудительно. Этотъ фактъ связываетъ меня во всѣхъ отношеніяхъ: я хочу одного, хочу работать мыслью надъ извѣстнымъ

<sup>1)</sup> *Wundt, Logik, 1-ter B., S. 430.*

предметомъ, въ извѣстномъ отношеніи, а внезапно раздающійся набатъ заставляетъ мою мысль работать совершенно въ иномъ направленіи. Въ мою жизнь, такимъ образомъ, вторгается какая-то, внѣшняя мнѣ, сила неотразимо заявляющая себя тѣмъ, что она даетъ *новый* толчокъ моимъ мыслямъ, *иначе* опредѣляетъ мою волю и чувство. *Постановка факта совершается здѣсь*, такимъ образомъ, уже не по закону причинности, а *по закону противорчія*, то-есть самому глубскому и основному закону, къ которому сводится и самый законъ причинности,—при томъ по закону, внесенному въ основную сторону моего существованія, въ область воли: оставаясь себѣ равнымъ (требованіе закона толества), я не могу, въ одно и то-же время, въ одномъ и томъ-же отношеніи, желать и вмѣстѣ не желать одного и того-же (это было-бы очевидное противорчіе, радикальная болѣзнь воли). Если во время моихъ занятій вдругъ гаснетъ лампа, то я никакъ не могу принять этого явленія за простую субъективную иллюзію, именно потому, что не могу допустить въ своей волѣ противорчія: *вѣдь я хочу* работать,—какъ же я стану самъ себѣ ставить препятствія къ осуществленію моего желанія? Если бы это было такъ, то тѣмъ самымъ были бы подорваны самыя основы моей жизни, противорчіе вносилось бы не только въ мою мысль, но и въ самую мою „волю къ жизни“. И вотъ почему, если и можно говорить, вмѣстѣ съ Шопенгауеромъ, что „міръ есть мое представленіе“, то въ иномъ смыслѣ, чѣмъ онъ: міръ есть мое представленіе не потому и не въ томъ смыслѣ, что я произвольно его предъ собою ставлю, но потому и въ томъ смыслѣ, что *онъ самъ ставитъ себя предо мною*, заявляя себя съ неотразимою принудительностію для моей воли и всецѣло ее связывая.

Только что указанный критерій дѣйствительности (онъ можетъ быть названъ *волюнтаристическимъ*, такъ какъ главный факторъ въ немъ voluntas—воля) позволяетъ намъ идти гораздо дальше того, что оправдываетъ „логику“ и дать тезису о реальности внѣшняго міра постановку болѣе прочную и полнѣе удовлетворяющую многостороннимъ запросамъ нашей сложной природы. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь человекъ отнюдь не есть одна только „чистая логика“. Онъ есть, какъ говорятъ психологи, комплексъ („узель“) многоразличныхъ, какъ теоретическихъ, такъ и практическихъ, инстинктовъ, потребностей,

стремленій, дѣяльностей и т. д. Если иногда, на высшихъ ступеняхъ отвлеченія, онъ и является „логикой“ и даже „чистой логикой“, то эта „логика“, во всякомъ случаѣ, покоится на очень сложной, глубоко идущей и стойкой, психологической *подпочвѣ* различныхъ жизненно-практическихъ началъ, живыхъ органическихъ влеченій, инстинктовъ, чувствованій и т. д. Стремленіе къ самосохраненію, потребность въ движеніи и покой, потребность въ питаніи, разнообразныя интеллектуальныя, моральныя, религіозныя, эстетическія, соціальныя и пр. запросы: вотъ что такое человекъ, въ своей неисчерпаемой сложности, вотъ что такое его „воля къ жизни“. И само собою понятно, что, при такихъ условіяхъ, и познавательныя средства человека, въ частности процессы, направленные къ постановкѣ и оправданію вѣдѣнаго міра, никакъ не могутъ исчерпываться чисто теоретическими функціями мышленія. Логическія процессы всѣ безъ исключенія, покоятся на нѣкоторыхъ опытахъ (даже и „чистое мышленіе“ предполагаетъ, какъ свой базисъ, нѣкоторый *сверхчуждственный* опытъ) <sup>1)</sup>. Но большая часть нашихъ опытовъ совсѣмъ не теоретико-познавательной, а практической природы. Если я, наприм., вдругъ почувствовалъ сплзную зубную боль, то въ этомъ ощущеніи я имѣю, конечно, уже нѣкоторый „опытъ“, хотя и не успѣлъ еще перевести его въ мысль,—не успѣлъ подумать о своей боли, представить и понять ее въ ея причинѣ: здѣсь, слѣдовательно, говоря строго, я имѣю знаніе не теоретическое, но живое, практическое. Далѣе, эта боль можетъ быть такъ остра и напряженна, что будетъ *исключить всякую возможность* представлять или думать о ней и тѣмъ не менѣе ея наличность, то-есть „дѣйствительность“, будетъ для меня вѣдѣна и выше всякаго сомнѣнія. Или,—возьмемъ еще примѣръ,—когда я внезапно взглянулъ на своего смертельнаго врага, и когда меня охватилъ отуманившій аффектъ гнѣва, то вѣдѣ этотъ, отуманившій и парализовавшій мою мысль, „фактъ“ опять таки стоитъ предо мною въ своемъ ясно оцѣтимомъ переживаніи, въ своей неотразимо яркой реальности, хотя и не вступилъ въ мое теоретическое сознаніе, въ качествѣ отчетливо формулированной мысли. Позднѣе я могу, конечно, объ немъ раз-

<sup>1)</sup> См. объ этомъ, между прочимъ, въ этюдѣ покойнаго проф. П. Я. Грота: „О времени“ (*Вопросы Фил. и Ис.*, 23—25) конецъ.

мыслять, могу сдѣлать его предметомъ размысленія, перевести въ логическую форму представленія или понятія. Но это уже процессы *вторичные*: самый „фактъ“ поставленъ уже *до нихъ*, раньше и путемъ инымъ.

Привода богатую и сложную основу жизни человѣка, со всѣми его безконечно разнообразными опытами и процессами, такъ сказать, къ одному знаменителю, мы можемъ сказать такъ: жизнь человѣка, въ ея послѣднемъ анализѣ, сводится къ двумъ основнымъ моментамъ—самопроизвольному импульсу (активный моментъ) и чувству ограниченія, задержки, противодѣйствія, стѣсненія (пассивный моментъ). Изъ перваго вырастаетъ наше „я“, изъ втораго „не я“. Страдательно переживаемыя нами ощущенія задержки, ограниченія и стѣсненія, сгущаясь въ теченіе жизни въ цѣлыя стѣны и, такъ сказать, оплотнѣвая, кристаллизуясь, и суть то, что мы называемъ внѣшней реальностію или внѣшнимъ міромъ, при чемъ въ этой обширной области для „я“ („мое“) отграничивается сравнительно узкая сфера, совпадающая съ предѣлами моей активности (вотъ почему, напр., паралитикъ трактуетъ свою пораженную параличемъ руку или ногу, какъ нѣчто ему чужое, внѣшнее и, наоборотъ, палку, на которую опирается и безъ которой не можетъ ходить, какъ нѣчто ему родное, близкое, *свое*). Такимъ образомъ, главный элементъ, составляющій основу нашей идеи внѣшняго міра, есть его противоположность нашей активности: это есть нѣчто связывающее нашу самопроизвольность. Набать, гаснущая лампа (въ приведенныхъ выше примѣрахъ), напосимый миѣ ударъ и т. д.,—все это выдѣляетъ изъ моихъ переживаній порядокъ такихъ явленій, которыя не только отъ меня не зависятъ, но миѣ противостоятъ и противодѣйствуютъ: это—„не—я“. И это *не—я*, не какая нибудь неопредѣленная метафизическая сущность, не какое нибудь головное „понятіе“, но нѣчто совершенно конкретное и вполне опредѣленное.

Общая основа внѣшности, темное знаніе которой, какъ мы только что видѣли, дается въ нашемъ чувствѣ сопротивленія или задержки, одѣвается затѣмъ нашими внѣшними чувствами, т. е., опять таки вполне принудительно. Вопреки довольно распространенному мнѣнію о томъ, что наши ощущенія суть *будто бы субъективные и только субъективные* процессы, не



говорящіе сами по себѣ ни о какой внѣшности, можно, на основаніи точнаго психологическаго анализа, утверждать совершенно противное.

Такъ уже самое субъективное изъ нашихъ чувствъ, чувство обонянія, содержитъ въ себѣ указаніе на нѣчто пространственно—внѣшнее. Возьмемъ, напр., ощущение запаха. Запахъ розы есть ли онъ, какъ утверждаютъ феноменалисты различныхъ оттѣнковъ, простая безпредметная „модификація души“? Отнюдь нѣтъ. Безъ сомнѣнія, если я закрою глаза, я не могу знать, что запахъ исходитъ отъ розы такого то опредѣленнаго цвѣта, такой-то формы. Но, не зная этого, я по крайней мѣрѣ проэктирую его источникъ въ извѣстномъ направленіи внѣ меня (локализациа) и выдѣляю изъ совокупности всѣхъ другихъ, извѣстныхъ мнѣ, запаховъ (спецификація). Такимъ образомъ, уже руководствуясь субъективнѣйшимъ изъ моихъ чувствъ, я ставлю нѣкоторую, хотя пока лишь очень неопредѣленную, внѣшность. Возьмемъ чувство слуха. Когда въ моихъ ушахъ раздастся звонъ колокола,—есть ли это просто „модификація моей души“, феноменъ чисто духовный, субъективный? Нѣтъ, конечно. Предположимъ, что я вовсе не знаю, что такое колоколь. Но для меня достаточно слышать звонъ, чтобы локализовать въ извѣстномъ опредѣленномъ мѣстѣ моего организма полученное мною слуховое впечатлѣніе и проэктировать его источникъ въ опредѣленномъ направленіи: я различаю, съ какой именно стороны идетъ звукъ,—смотря по тому, какое ухо, лѣвое или правое, больше аффицировано. Это еще не все. Опредѣленный звукъ, напр., звонъ серебрянаго колокольчика, или звукъ флейты ясно отличается мною наприм., отъ звука охотничьяго рода: какъ и запаху розы, я придаю ему, такимъ образомъ, извѣстную специфичность, онъ получаетъ въ моемъ сознаніи, такъ сказать, свою собственную физиономію. Благодаря этимъ фактамъ, т. е., локализации и специализации, уже чувства обонянія и слуха, т. е., наиболѣе субъективныя чувства, независимо отъ зрѣнія и осязанія и безъ всякихъ топкихъ логическихъ операцій, даютъ намъ, правда, довольно смутное, но все же совершенно реальное, объективное воспріятіе нашихъ собственныхъ органовъ и чего-то внѣшняго, — нѣкоторое, хотя бы то и темное, понятіе о специфическихъ различіяхъ въ томъ, что нами представляется, какъ покровъ внѣшняго міра.

Еще болѣе это справедливо относительно чувствъ зрѣнія и осязанія. Въ самомъ дѣлѣ, какова собственная сфера примѣненія показаній зрѣнія? На этотъ вопросъ можно отвѣтить двумя словами: окрашенная поверхность. Языкъ и анализъ различаютъ, съ одной стороны, свѣтъ съ тысячью разнообразныхъ цвѣтовъ и ихъ безчисленными оттѣнками, съ другой—поверхность, на которой онъ, такъ сказать, распростертъ или разлитъ. Но природа не дѣлаетъ такого раздѣленія. Всякую поверхность мы видимъ въ той или другой извѣстной окраскѣ, равно какъ и наоборотъ—цвѣтъ или свѣтъ мы видимъ на извѣстной поверхности, воспринимаемъ вмѣстѣ съ тѣмъ или другимъ протяженіемъ. Если-бы ощущеніе цвѣта было чисто субъективнымъ феноменомъ,—какимъ образомъ мы воспринимали бы его всегда съ тѣмъ или другимъ протяженіемъ, съ тою или другою фигурою? Ясно, слѣдовательно, что чувство зрѣнія даетъ намъ не только свѣтъ и цвѣта, но еще,—и при томъ *само по себѣ*, независимо отъ осязанія равно какъ и отъ операций памяти и разсудка,—нѣкоторое понятіе о протяженіи и фигурѣ, слѣдовательно, нѣкоторое представленіе о внѣшнемъ мірѣ.

Далѣе, зрительное представленіе внѣшности или протяженности проясняется въ трехмѣрное пространство при помощи чувства осязанія. Наблюденія надъ дѣтьми и оперированными слѣпцами, показываютъ, что сначала всѣ предметы представляются человѣку данными какъ-бы на одной плоскости, безъ стереометрической формы. Въ первомъ возрастѣ жизни, пока еще дѣти не касаются предметовъ, ихъ окружающихъ, они не имѣютъ правильнаго представленія объ ихъ пространственномъ размѣщеніи и не различаютъ предметовъ близкихъ отъ отдаленныхъ: къ послѣднимъ они тянутся точно такъ же, какъ и къ первымъ. Опыты надъ слѣпыми отъ рожденія, которымъ операція открыла глаза, показываютъ, что, какъ и дѣти перваго возраста, они не имѣютъ отчетливаго и точнаго представленія о пространственномъ размѣщеніи предметовъ. Слѣдовательно, лишь осязанію и ему одному мы обязаны своимъ понятіемъ о тѣлесномъ протяженіи въ отчетливой и полной формѣ. Отсюда открывается, что собственная сфера чувства осязанія есть плотность съ ея безконечными степенями, точно такъ же какъ цвѣтъ есть собственная сфера чувства зрѣнія, звукъ—слуха и т. д.

Вообще, точный анализъ нашихъ ощущеній показываетъ, что такъ называемыя „вторичныя свойства“ вещей даны намъ вмѣстѣ и на основѣ первичныхъ и неотдѣлимы отъ этихъ послѣднихъ. Звуки, запахи, цвѣта, различныя степени плотности и температура: все это дано намъ вмѣстѣ и нераздѣльно съ протяженіемъ и фигурою, такъ что, признавая объективность „первичныхъ свойствъ“, мы не можемъ не признавать объективности вторичныхъ и, наоборотъ, считая чисто субъективными „вторичныя свойства“, мы должны были бы признать таковыми же и первичныя, на основѣ которыхъ они даны и держатся <sup>1)</sup>).

Такимъ образомъ, общая основа внѣшности, темное знаніе которой, какъ было разъяснено выше, дается въ чувствѣ сопротивленія и задержки, одѣвается какъ бы нѣкоторымъ внѣшнимъ покровомъ, обладающимъ, въ своей качественной опредѣленности, достаточною устойчивостію и нѣкоторымъ относительнымъ постоянствомъ. И это совершается нами, какъ и предварительная постановка общей основы внѣшности, опять таки путемъ непосредственнаго чувственного усмотрѣнія и принудительнаго переживанія. Анализируя свои ощущенія, хотя бы даже тѣмъ элементарнымъ анализомъ, который доступенъ и непосредственному сознанію, мы по удачному и очень точному выраженію проф. Каринскаго, „въ особомъ созерцательномъ актѣ, происходящемъ въ самыя моменты переживанія ощущеній, ставимъ какъ внѣшнюю для себя, независимую отъ самаго акта (переживанія) и опредѣляющую его, дѣйствительность, къ себѣ же относимъ лишь самую ея переживаемость, общую черту ощущеній, безусловно неотдѣлимую отъ сознанія“, вслѣдствіе чего „реальная сторона ощущеній, обособленная отъ самой переживаемости ихъ и въ особомъ созерцательномъ актѣ поставленная въ качествѣ внѣшней дѣйствительности, перестаетъ уже быть простымъ ощущеніемъ, простымъ состояніемъ сознанія, и слѣдовательно, получаетъ возможность продолжаться внѣ акта сознанія, въ которомъ она ставится“ <sup>2)</sup>).

Разъ состоялась постановка внѣшней дѣйствительности, мы

<sup>1)</sup> Ср. *Emile Saisset: Le scepticisme - Aenésidème, 1865*, конецъ (доказательства объективности чувственного познанія).

<sup>2)</sup> *Объ истинныхъ самоочевидныхъ*, Спб 1893, стр. 174.

начинаемъ ее расчленять. И прежде всего, изъ совокупности всего внѣшняго мы выдѣляемъ свое собственное тѣло, которое имѣетъ для насъ совершенно исключительное значеніе въ ряду предметовъ внѣшняго міра. Въ самомъ дѣлѣ, въ отличіе отъ другихъ предметовъ, оно извѣстно намъ двоякимъ образомъ, такъ какъ дано въ двойномъ воспріятіи,—совнѣ и изнутри. Когда я, положимъ, дѣлаю давленіе на свое собственное тѣло, то я разомъ сознаю себя и какъ силу активную (дѣятель, оказывающій давленіе), и какъ начало страдательное, испытывающее давленіе. Когда я говорю, то я и произношу слово (моментъ активный), и слышу его, воспринимаю (моментъ пассивный). Именно вслѣдствіе этого мой организмъ извѣстенъ мнѣ лучше, чѣмъ что-либо другое и, разъ я убѣдился въ этомъ, я начинаю пользоваться своимъ знаніемъ для познанія другихъ предметовъ. Наше познаніе внѣшней дѣйствительности теперь распадается какъ бы на два русла или потока: съ одной стороны, мы все отчетливѣе и отчетливѣе разсматриваемъ внѣшній покровъ міра, съ другой—стремимся все глубже и глубже проникнуть въ сердце вещей, во внутреннюю структуру міра, въ его „скрытый схематизмъ“ и таинственную живую глубину. Первымъ путемъ мы познаемъ внѣшнюю реальность, какъ нѣчто намъ противостоящее и чуждое; вторымъ—какъ нѣчто, намъ близкое и родственное.

Этотъ послѣдній путь идетъ отъ нашего „я“, какъ несомнѣннѣйшаго и непосредственно намъ извѣстнаго проявленія міровой активности, чрезъ другія „я“. установка которыхъ совершается нами путемъ „непосредственной аналогіи“ по опредѣленному, очень удачно и точно формулированному Вл. Соловьевымъ, въ его выше указанной нами монографіи, закону, согласно которому „постоянная и непосредственная однородность (матеріальная и формальная) независимыхъ другъ отъ друга проявленій (точнѣе: рядовъ проявленій) предполагаетъ внутреннюю однородность проявляющихся существъ“. Наблюдая между явленіями тѣлесной жизни и жизни внутренней правильное и постоянное соотношеніе (по извѣстной, очень выразительной, пословицѣ, лицо человѣческое есть зеркало души), мы (обычное сознаніе), именно по этой „непосредственной аналогіи“, заключаемъ отъ сходныхъ проявленій въ подобныхъ намъ тѣлахъ другихъ людей къ сходству одушевляю-

щаго ихъ психическаго начала. Этотъ процессъ совершается очень легко и вполне непосредственно—подобно тому, напр., какъ мы непосредственно видимъ въ водѣ отраженный предметъ. Психическая жизнь другого человѣка есть, въ этомъ непосредственномъ усмотрѣнн, для меня не что иное, какъ моя собственная жизнь, мое „я“ плюсъ (+) отрицаніе „не“. И разъ мы нашли въ другихъ людяхъ сродное себѣ зерно, мы дѣлаемъ шагъ дальше и ищемъ подобной-же внутренней стороны и во всей природѣ. Законъ антропоморфизма, какъ извѣстно, имѣеть очень широкую власть надъ сознаниемъ человѣка. Первая и самая близкая для него реальность это—мать, съ улыбкой складывающаяся надъ его колыбелью. На все остальное онъ смотритъ сквозь призму этой улыбки. Къ этому позднѣе присоединяется стремленіе направлять свое познание по закону наименьшей траты силы, то есть все толковать по аналогіи съ собою. И вотъ предъ нами склонность ребенка и первобытнаго человѣка къ антропоморфизму, анимизму, и т. д. Фулье (въ своей *Психологн идей-силъ*) дѣлаеть отсюда шагъ дальше. Онъ полагаетъ, что даже и животнымъ свойственъ этотъ способъ пониманія всего внѣшняго по аналогіи съ собою: „зооморфизмъ“,—говоритъ онъ,—„есть такая-же инстинктивная метафизика животныхъ, какъ антропоморфизмъ есть природная метафизика человѣка“. Можетъ быть, этотъ, на первый взглядъ, нѣсколько смущающій парадоксъ, въ сущности не очень далекъ отъ истины. Какъ бы, впрочемъ, ни обстояло дѣло относительно животныхъ, во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что мы сами, даже и на позднѣйшихъ ступеняхъ развитія, очень склонны все истолковывать по себѣ и за внѣшнею стороною міра стремимся постигнуть его внутреннее, идеальное зерно <sup>1)</sup>).

Въ разъясненіи этого послѣдняго момента въ постановкѣ внѣшней дѣйствительности, между прочимъ, состоитъ важная заслуга Шопенгауера и развившейся подъ ея вліяніемъ философіи волюнтаризма. Именно эта философія,—по крайней мѣрѣ съ тою степенью убѣдительности, какая присуща истинѣ поэтической,—всего глубже вводитъ насъ въ постиженіе внутренней стороны внѣшняго міра.

<sup>1)</sup> Ср. *Fouillée: Psychologie des idées-forces* (сочиненств. §§).

„Шопенгауеръ“, — пишетъ Паульсенъ, проницательный истолкователь своего глубокомысленнаго учителя, — „напоминаетъ о той двуязычной надписи въ Розеттѣ, съ помощью которой сдѣлалась впервые возможной разгадка египетскихъ гіероглифовъ. Подобно тому, какъ здѣсь находеніе рядомъ одного и того же содержанія на извѣстномъ и неизвѣстномъ письмѣ привело къ толкованію неизвѣстныхъ знаковъ, такъ и нахожденіе рядомъ другъ съ другомъ внѣшней и внутренней сторонъ дѣятельности въ отдѣльной жизни становится ключемъ для толкованія внѣшней стороны вообще; мы научаемся понимать тѣлесныя формы и явленія, какъ символы внутреннихъ явленій. По отношенію къ людямъ мы достигаемъ поразительной вѣрности толкованія; всякое движеніе, всякій жестъ, всякое вздрагиваніе мускуловъ лица дѣлается для насъ снятымъ символомъ внутренняго явленія; при рѣчи мы вообще забываемъ, что имѣемъ дѣло съ символами; мы предполагаемъ, что слышимъ, или читаемъ непосредственно самыя мысли.

„Какъ далеко простирается теперь самое толкованіе? Нельзя установить никакой прочной границы; въ общемъ можно сказать: доступность тѣлеснаго міра толкованію уменьшается по мѣрѣ того, какъ утрачивается сходство тѣлесныхъ явленій съ явленіями моей тѣлесной жизни. Чѣмъ сходство это больше, чѣмъ ближе сношенія, тѣмъ вѣрнѣе толкованіе. Лучше всего мы понимаемъ нашу ближайшую среду: съ уменьшающейся вѣрностью понимаемъ мы сотоварищей по племени и народности. Еще болѣе несовершенно пониманіе между различными расами, различными культурными кругами; здѣсь оно начинаетъ ограничиваться болѣе крупными чертами жизни представленій и чувствъ. Если мы спустимся къ животному міру, то вмѣстѣ съ языкомъ вообще отпадаетъ самая тонкая система символовъ, въ которой объективируются представленія внутренней жизни; поэтому, объ этой сторонѣ внутренней жизни животныхъ мы можемъ составить себѣ лишь очень неопредѣленные представленія... Для растительнаго міра способность пониманія падаетъ еще ниже, а для міра органическаго исчезаетъ и послѣдній его отблескъ: тѣлесный міръ совершенно перестаетъ здѣсь быть доступнымъ для нашего разгадыванія символомъ. Но въ дѣйствительности и здѣсь существуетъ еще внутренняя сторона: и элементы неорганической матеріи суть

символы нѣкотораго *само по себѣ*, опредѣленіе котораго мы можемъ искать только въ томъ направленіи, которое указываетъ намъ развитіемъ этого само по себѣ въ животномъ мірѣ.

„Сводя все это въ одно, мы можемъ образно сказать: міръ написанъ въ высшей степени богатой знаками тайнописью. Каждый знакъ, каждая болѣе или мѣнѣе самостоятельная тѣлесная система, означаетъ мысль Бога, конкретную идею, которая есть моментъ одной великой всеобъемлющей идеи дѣйствительности. Изъ этихъ, полныхъ смысла, знаковъ человѣческой духъ умѣетъ разгадывать съ нѣкоторой вѣрностью лишь немногіе—это символы человѣческой духовной жизни, образующіе его ближайшую жизненную среду. Другіе обнаруживаютъ нѣкоторое сходство съ этими послѣдними; это—типы органической жизни земли; однако, разгадываніе здѣсь уже очень несовершенно—стоитъ вспомнить объ инстинктахъ животныхъ. Наконецъ, мы окружены безчисленной массой знаковъ, существованіе которыхъ мы, хотя и замѣчаемъ, но смыслъ ихъ не поддается никакой попыткѣ разгадыванія—это міръ физико-химическихъ и астрономическихъ фактовъ“<sup>1)</sup>.

Именно это познаніе внутренней стороны міра, въ отличіе отъ познанія внѣшней стороны его, и называютъ обыкновенно *постиженіемъ*.

Таковая, въ общемъ изложеніи, первая половина прогрессивнаго доказательства. Она, какъ видимъ, сводится къ аналитическому описанію психологическаго генезиса нашего образа внѣшняго міра и его „идеи“. Нерѣдко приходится слышать, что такое описаніе генезиса идеи и образа внѣшняго міра совсѣмъ не можемъ имѣть значенія *гносеологическаго*, то есть не можетъ служить доказательствомъ существованія внѣшней реальности. Однако, въ этомъ возраженіи есть нѣкоторое недоразумѣніе. Вѣдь по крайней мѣрѣ въ *аналитическомъ* изложеніи генетическаго процесса, общая схема котораго нами намѣчена, дается нѣчто большее простаго описанія: здѣсь на основаніи общихъ критеріевъ достовѣрности дается *отчетъ* въ томъ, *по какимъ основаніямъ и мотивамъ* въ свой образъ міра мы внесли его составные элементы и почему именно эти, а не другіе. И хотя мы не можемъ исчерпать всѣхъ элементовъ міроваго цѣлага, но никакая логика этого и требовать не можетъ: она

1) *Фр. Паульсенъ*. Введеніе въ философію, М. 1894., стр. 380—3, *passim*.

въ правѣ требовать отчетности лишь въ логически—правомѣрномъ построеніи именно *общей схемы*, заполненіе которой есть дѣло каждаго индивидуума въ частности. Но этой цѣли изложенное нами доказательство удовлетворяетъ вполнѣ. Конечно, здѣсь можно возбуждать дальнѣйшіе вопросы,—наприм., относительно законности различенія субъективнаго и объективнаго, надежности самыхъ критеріевъ достовѣрности истины и т. д. Но это уже другіе вопросы и, поскольку они входятъ въ составъ философіи феноменализма, отрицающаго реальность внѣшняго міра, мѣсто ихъ обсужденію ниже. Тамъ къ развиваемому теперь *прямому* доказательству мы присоединимъ нѣкоторыя *косвенныя* соображенія, направленные именно противъ философіи феноменализма. Теперь-же перейдемъ къ изложенію второй половины прогрессивнаго доказательства реальности внѣшняго міра.

7. *Изложеніе прогрессивнаго доказательства реальности внѣшняго міра (вторая половина).*

Мы установили внѣшнюю дѣйствительность, какъ фактъ, данный въ непосредственномъ сознаніи человѣчества,—нашли, *что такое* внѣшній міръ *для* человека и какъ онъ вступаетъ *въ* его сознаніе, какъ данъ *въ* его воспріятіи. Теперь намъ нужно посмотрѣть, что такое онъ *самъ по себѣ*, имѣетъ-ли онъ существованіе *независимо отъ* человека, существуетъ-ли *безотносительно*. Говоря иначе, мы должны теперь разсмотрѣть міръ *со стороны* его объективныхъ проявленій и свойствъ, какъ систему вещей, данныхъ именно внѣ и прежде нашего сознанія. Это и дѣлаетъ прогрессивное доказательство *во второй* своей половинѣ.

Именно, оно, во второй своей половинѣ, устанавливаетъ объективное, безотносительное существованіе: 1) *элементовъ* внѣшней дѣйствительности и 2) ихъ *связей*.

Что касается, прежде всего, *элементовъ* внѣшней дѣйствительности, то уже и непосредственное сознаніе, по руководству живущаго въ немъ инстинкта логичности, довольно удачно и легко разрѣшаетъ эту задачу: ибо и оно не ставитъ ихъ реальности въ зависимость отъ чьего-бы то ни было воспріятія, вообще отъ переживаній кѣмъ-либо. Находясь еще на до-научной ступени, человекъ знаетъ, что, если одно чувство насъ



обманывается, то его показанія слѣдуетъ исправить согласно показаніямъ другихъ чувствъ. Если, наприм., глазъ воспринимаетъ палку, погруженную въ воду, переломленную, то рука исправляетъ эту оптическую иллюзію. Далѣе, уже и обычное сознаніе хорошо различаетъ, наприм., воспріятія отъ воспоминаній и др. сходныхъ психическихъ процессовъ,—потому характеру непосредственной чувственной объективности, которымъ запечатлѣны воспріятія. Вѣдь всякій знаетъ, наприм., что видѣть Петербургъ непосредственно и знать о немъ по рассказамъ—два дѣла совершенно различныхъ. Не смѣшиваетъ непосредственное сознаніе и снова съ дѣйствительностію, ибо никто, конечно, не станетъ руководствоваться въ своемъ бодрственномъ состояніи тѣмъ, что ему снится ночью. „Кому приснится ночью“,—такъ отвѣчалъ еще Аристотель людямъ, ссылавшимся, въ подтвержденіе мнимой невозможности доказать реальность внѣшняго міра, между прочимъ и на то, что трудно де отличить дѣйствительность отъ сонныхъ грезъ,—„кому ночью приснится, будто онъ въ Аѳинахъ, тогда какъ на самомъ дѣлѣ онъ въ Ливіи, тотъ проснувшись вѣдь не пойдетъ же въ Одеонъ“. Не менѣе легко, далѣе, непосредственное сознаніе отличаетъ патологическія воспріятія и переживанія отъ нормальныхъ и мало по малу научается исключать изъ своихъ „опытовъ“ элементы случайные, нарушающіе правильность ихъ показаній. Вообще, уже и непосредственное сознаніе, руководясь природнымъ инстинктомъ логичности, обыкновенно проводитъ довольно точную грань между объективнымъ и субъективнымъ въ воспріятіяхъ и вполне понимаетъ, что существуетъ не все то, что „кажется“, но лишь то, что *мыслится* необходимо даннымъ, что остается въ тщательно выполненномъ и проверенномъ опытѣ послѣ его *логическаго анализа*. И наука, съ своей стороны,—въ курсахъ психологіи, теоріи знанія, логики и вообще повсюду, гдѣ затрогиваются вопросы подобнаго рода,—если только она не проникнута заранѣе феноменалистическими или скептическими тенденціями, въ сущности ничего другаго, въ отношеніи къ нашему вопросу, не дѣлаетъ и не говоритъ, кромѣ того, чѣмъ инстинктивно руководится уже непосредственное сознаніе. Она лишь *точно и строже формулируетъ* тѣ правила *объективнаго* воспріятія, которыми безотчетно и какъ бы полусознательно руководится

каждый человѣкъ. *Постоянство* отношенія предмета къ субъекту,—не этому единичному, но всякому вообще, *возможному* субъекту,—при нормальныхъ условіяхъ воспріятія: вотъ что, въ концѣ концовъ, служитъ ручательствомъ факта существованія предметовъ, реальности всего вообще внѣшняго міра.

*Такъ* для непосредственнаго сознанія, *такъ* и для сознанія научно-методическаго. Ближайшій шагъ отсюда къ признанію реальности внѣшняго міра, какъ объективно *о себѣ* сущей системы вещей, лежитъ чрезъ выдѣленіе того *общаго и одинаковаго*, что, послѣ логическаго анализа, должно оказаться во всѣхъ возможныхъ воспріятіяхъ внѣшней дѣйствительности, моихъ и чужихъ, въ воспріятіяхъ всѣхъ людей и даже всѣхъ вообще живыхъ существъ,—на основаніи *критерія* такъ называемаго социальнаго. Вѣдь, переставая быть объектомъ моего воспріятія, предметъ не перестаетъ вслѣдствіе этого быть предметомъ воспріятія для другого, третьяго и т. д. сознанія. Я знаю, что звѣзды сіяютъ и въ то время, когда я сплю: ихъ видятъ другіе люди, наблюдающій ихъ астрономъ и т. д. Пополняя другъ друга, дѣйствительныя и *возможныя* воспріятія, составляющія въ своей совокупности опытъ всего человѣчества, обнимаютъ и отражаютъ въ себѣ весь внѣшній міръ, въ общихъ для всякаго воспріятія чертахъ. Этого мало. Міръ, какъ система относительно независимыхъ вещей, существуетъ и для животныхъ точно такъ-же, какъ онъ существуетъ для насъ: животное обходитъ встрѣчающееся ему на пути препятствіе точно такъ-же какъ и человѣкъ и возбуждаемый мною шумъ точно такъ-же вызываетъ со стороны животнаго вниманіе, какъ заставляеть моего знакомаго прервать работу и посмотрѣть, въ чемъ дѣло.

Это согласіе воспріятій и опредѣляемаго ими практическаго отношенія къ предметамъ внѣшняго міра у людей и живыхъ существъ, одаренныхъ внѣшними чувствами, доказываетъ, что бытіе внѣшняго міра не есть мое *persipri*,—что существуетъ независимый отъ воспріятій живыми существами, то-есть въ собственномъ смыслѣ объективный, міръ. И, конечно, никто изъ людей, мыслящихъ здраво, не станетъ, вмѣстѣ съ феноменалистами, полагать, будто солнце, наприм., ежедневно *исчезаетъ*, совсѣмъ перестаетъ существовать, *потому что* съ наступленіемъ вечера и ночью мы его не воспринимаемъ или

что оно существуетъ и ночью лишь потому, что, когда его не воспринимаемъ мы, то воспринимаютъ другіе люди. И опять, и здѣсь, научное сознаніе вполне признаетъ силу этого аргумента, которымъ руководствуется сознаніе непосредственное. По крайней мѣрѣ ему придають большое значеніе даже и многіе изъ наиболѣе осторожныхъ мыслителей, а между прочимъ и такъ пазываемые „критическіе“ философы, каковъ, на примѣръ, извѣстный Риль <sup>1)</sup>).

Такимъ образомъ, въ общихъ приемахъ непосредственной и научно-методической постановки внѣшней дѣйствительности полное сходство. Поднявшись на эту ступень, непосредственное или такъ называемое „наивное“ сознаніе уже отрѣшается отъ своей „наивности“ и начинаетъ *понимать* внѣшнюю дѣйствительность именно какъ систему *о себѣ существующихъ* вещей. Предметъ и вообще внѣшній міръ для развитаго и критическаго сознанія уже не то, что завѣряется воспріятіемъ, хотя бы хорошо поставленнымъ и всеобщимъ, но то, что мыслится во всѣхъ воспріятіяхъ существеннаго и неизмѣннаго, твердаго и устойчиваго, что выражается въ методически образованномъ *понятіи* о предметѣ и внѣшней реальности. Именно методически образованное понятіе, изъ котораго выдѣлено все случайное и самопротиворѣчивое и которое выражаетъ лишь существенное и устойчивое,—вотъ что такое, съ точки зрѣнія развитаго и научно-дисциплинированнаго сознанія, есть предметъ. Не отношеніе *къ намъ*, не данность предмета *въ нашемъ* воспріятіи, хотя бы и принудительная, дѣлаетъ предметъ предметомъ, ручается за его объективную дѣйствительность, но именно *понятная для мысли* устойчивость, мысли же открывающихся, его свойствъ и отношеній къ другимъ предметамъ, съ которыми вмѣстѣ онъ образуетъ одну связную систему. Предметъ для философскаго, или вообще развитаго, сознанія всегда есть нѣчто цѣлое, нѣкоторое единство въ многообразіи. Простая совокупность (агрегатъ) элементовъ еще не есть предметъ: нуженъ, сверхъ этого, ихъ пространственный синтезъ. Но и этого мало. Внѣшній синтезъ, простое пространственное подлѣположеніе и совмѣстное существованіе элементовъ еще не есть предметъ: хотя и здѣсь есть многообразіе, связанное извѣстнымъ образомъ въ одно цѣлое, но здѣсь, при

<sup>1)</sup> Риль, *op. cit.*

внѣшнемъ единствѣ, недостаетъ единства внутренняго, внутренней цѣльности. Вѣдь не всякое единство и не всякое соединеніе многообразія въ одно составляетъ предметъ. Если я могу по произволу, какъ мнѣ угодно, размѣщать части предмета или его элементы, то предо мною, строго говоря, нѣтъ предмета. Ибо предметъ дѣлаетъ предметомъ именно то, что въ немъ связываетъ мою мысль, что заставляетъ меня думать о себѣ именно такъ, а не иначе. Словомъ предметъ для философскаго сознанія есть такое соединеніе элементовъ въ одно цѣлое, которое опредѣляется связью внутренне-необходимою, принудительно мыслимою, насквозь проникнутою категоріями и прежде всего связанною категорією субстанціи <sup>1)</sup>).

Рядомъ съ установкой элементовъ дѣйствительности совершается параллельный процессъ установки *связи между* этими элементами. Внѣшній міръ предстоить размышляющему пониманію не какъ случайный агрегатъ, между составными

<sup>1)</sup> Здѣсь, въ моментъ возвышенія *непосредственнаго представленія* о предметѣ, какъ данномъ въ воспріятіи нѣчто, на ступень *сознаннаго и отчетливаго понятія* о немъ, какъ связной системы о себѣ сущихъ элементовъ получаетъ полное значеніе регрессивное доказательство (въ первой формѣ теоретической), которое выше мы признали недостаточнымъ для *первичной* постановки дѣйствительности. Особенно большое значеніе здѣсь имѣютъ категорія причинности и субстанціи, какъ это относительно понятія причины разъяснено, съ убѣждающею ясностію, *проф. А.—ндромъ Нв. Введенскимъ*. „Мы имѣемъ дѣло здѣсь“, пишетъ, между прочимъ, почтенный философъ,—„не съ чѣмъ другимъ, какъ съ связующимъ понятіемъ. Если это нѣчто дѣйствительно составляетъ связующее наши ощущенія понятіе, то, взятое помимо нихъ, оно должно быть пусто, а потому при всякомъ предметѣ оказывается *одинаковымъ неизотѣннымъ*: всѣ различія оно должно пріобрѣтать только посредствомъ присоединяющихся къ нему ощущеній. И что же оказывается? Какой предметъ мы ни разложимъ на его составные элементы, будетъ ли это булыжникъ, кусокъ дерева или золота, вездѣ, по отвлеченіи отъ него *остъхъ* чувственно воспринимаемыхъ качествъ, остается одинаковый X. Его обыкновенно мы считаемъ сущностью всякаго вида матеріи вообще, какова она помимо всѣхъ ея несущественныхъ свойствъ. Эта-то повсюдная одинаковость и убѣждаетъ насъ, что то нѣчто, которое существуетъ въ предметахъ опыта *сверхъ* чувственно воспринимаемыхъ качествъ и которое объектируетъ наши ощущенія, превращаетъ ихъ изъ субъективныхъ состояній сознанія въ противостоящія намъ вещи (т. е. *являющіяся* такъ, какъ *будто бы* онѣ навѣрное существовали помимо насъ), есть понятіе. Однимъ изъ элементовъ такого понятія служатъ идея причинности. Наши ощущенія мы мыслимъ объединенными посредствомъ понятія, въ составъ котораго входитъ причина; отъ этого она *являются* не нашими состояніями, а свойствами предметовъ внѣ насъ, и послѣднимъ приписываются слѣды (*причины*), благодаря которымъ мы узнаемъ о томъ или другомъ качествѣ предмета *Op. cit.*, стр. 31.—*Mutatis mutandis*, то же самое слѣдуетъ сказать и о категоріи *субстанціи*.

частями котораго была бы возможна постоянная перегруппировка, но именно какъ связанная и стойкая система. И этимъ нашъ образъ внѣшней дѣйствительности существенно отличается отъ вскихъ случайныхъ сцѣпленій представленій,—во снѣ, въ состояніи патологическомъ, въ свободно-творческой игрѣ представленій и фантастическихъ образовъ. *Аргументомъ связности*, какъ критеріемъ постановки внѣшней дѣйствительности, мы опять-таки пользуемся уже и на раннѣйшихъ ступеняхъ духовнаго развитія, инстинктивно и полубезсознательно. Мы чувствуемъ, что не въ нашей власти произвольно представлять предметы внѣшняго міра, а слѣдовательно и ихъ отраженія въ нашихъ представленіяхъ. Это смутное чувство мало по малу проясняется въ мысль и, такимъ образомъ, уже непосредственное сознаніе, *на основаніи критерія связности*, устанавливаетъ общую картину міра, при чемъ мы сами являемся лишь однимъ изъ звеньевъ цѣлаго. И для него всякій предметъ существуетъ,—и при томъ существуетъ именно такъ, а не иначе,—потому, что существуютъ другіе предметы и опять-таки существуютъ именно такъ, а не иначе. Всякое измѣненіе въ одномъ какомъ нибудь предметѣ наступаетъ потому, что совершилось измѣненіе въ другомъ. Предметы стоятъ въ причинной взаимозависимости, составляя одну систему взаимно-обуславливающихъ вещей и отношеній. Наука ставитъ лишь надъ этимъ пониманіемъ міра, какъ связнаго цѣлаго, точку. Если она говоритъ, наприм., что планеты движутся по эллипсамъ вокругъ солнца, то она лишь точнѣе выражаетъ спеціальнѣйшій случай общей космической связности, подмѣчаемой повсюду уже и непосредственнымъ сознаніемъ. Завоеванія наукъ, занесенныя въ лѣтописи, лишь разрѣшаютъ въ рядъ частныхъ, точнѣе поставленныхъ, формулъ ту смутную идею связности міровыхъ явленій, которую вноситъ въ свой образъ міра уже и непосредственное сознаніе. Исторія науки записываетъ прочно, разъ и навсегда установленные, элементы дѣйствительности и формулированныя въ „законахъ“ связи между этими элементами, превращая, такимъ образомъ, мало по-малу подвижный образъ міра въ закономѣрно связанную и устойчивую систему вещей и отношеній <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Ср. Sigwart, Logik, I. B., 2 47.—Аргументъ связности долженъ быть еще дополненъ,—особенно въ моментѣ постановки существъ одушевленныхъ,—*аргу-*

Только что намѣченный нами *аргументъ связности*, на ряду съ такъ называемымъ *соціальнымъ критеріемъ* эмпирической дѣйствительности, въ настоящее время очень популяренъ. Онъ повсюду вводится теперь въ изложеніе нашего вопроса, не *ментомъ телологическимъ*. Значеніе этого аргумента хорошо разъяснено *проф. Л. М. Лопатинимъ*, въ его полемиической статьѣ: „Новый психофизиологическій законъ г. Введенскаго“ (*Вопросы философіи и психологіи*, кн. 19, отд. 2-й, стр. 60 и слѣд.). „Объясняя непосредственно наблюдаемую дѣйствительность“,— пишетъ почтенный профессоръ (стр. 72 и слѣд.),— „во многихъ случаяхъ мы совершенно не можемъ обойтись безъ предположенія интеллекта, отличной отъ нашей, или, — говоря просто, — не можемъ обойтись безъ мысли о чужомъ умѣ, отъ насъ независимомъ. Въ этомъ, какъ я думаю, заключается разгадка логической силы нашего убѣжденія въ существованіи чужой одушевленности. Мы не можемъ мыслить безъ противорѣчія свою жизнь, если не предположимъ чужое сознаніе или чужой разумъ, представляющіе изъ себя что-то очень сходное съ нашимъ собственнымъ сознаніемъ и разумомъ. Поэтому..., нашъ выводъ къ существованію сознанія внѣ насъ не простая аналогія, — онъ представляетъ несравненно болѣе строгій логическій процессъ, — онъ основывается на дѣйствительной немыслимости противнаго... Если бы у насъ явился серьезный поводъ сомнѣваться, видимъ ли мы предъ собой настоящаго человѣка или очень искусно устроенный и похожій на человѣка автоматъ, мы еще не считали бы дѣла рѣшеннымъ, еслибы замѣтили, что лицо предполагаемаго автомата очень живо выражаетъ горе или радость, хотя бы изъ внутренняго опыта мы очень хорошо знали, что въ насъ это выраженіе всегда сопровождается какимъ-нибудь изъ названныхъ чувствъ; по если этотъ автоматъ вдругъ заговорить и станетъ осмысленно отвѣчать на наши вопросы, всѣ наши недоумѣнія сразу кончатся, — мы поймемъ, что предъ нами разумный человѣкъ, а не машина. Что же убѣдило насъ въ данномъ случаѣ? Мы руководствуемся простою увѣренностію, что нельзя устроить машину, которая, сама ничего не думая, однако обнаруживаетъ въ своихъ актахъ постоянное размышленіе. *Телологическій аргументъ*, въ его наиболѣе ясной, простой, эмпирически наглядной формѣ, — вотъ что въ послѣднемъ основаніи, никогда не позволить намъ отказаться отъ предположенія дѣятельной мысли внѣ насъ. Механическимъ, физическимъ и химическимъ процессамъ мы не можемъ приписать того, что не лежитъ въ ихъ существѣ; сложныхъ цѣлесообразныхъ дѣйствій мы не можемъ признать понятнымъ свойствомъ сочетаній элементовъ, которыя никакихъ цѣлей не ищутъ. Когда мы видимъ постоянное, сложное, многостороннее совпаденіе, полное идеальнаго смысла, такихъ процессовъ, которые по своей природѣ, въ этому смыслу (а стало-быть и непременно совпаденію) вовсе не стремятся и въ немъ не заинтересованы, — оно представляется намъ безусловно *необъяснимымъ* (и въ тѣсномъ, и въ широкомъ значеніи этого слова) безъ направляющей дѣятельности пѣвоторой въ себѣ разумной силы. Поэтому всеобщій абсолютный автоматизмъ всего, что происходитъ въ окружающихъ насъ людяхъ и животныхъ, а также и въ нашихъ собственныхъ вѣдѣнныхъ дѣйствіяхъ, есть необъяснимѣйшее изъ предположеній человѣческой фантазіи: о немъ можно остроумно спорить, по его нельзя ясно и серьезно мыслить... Въ пользу существованія разума внѣ насъ мы имѣемъ доказательство, которое по очевидности и строгости приближается къ доказательствамъ математики. Какъ при выведеніи математическихъ истинъ, я оно получается чрезъ аналитическое сопоставленіе идей въ ихъ необходимыхъ взаимныхъ отношеніяхъ между собою: это идеи *совпаденія, случая, разума*“. *Passim*.

только въ курсы логики и теоріи знанія, но и въ курсы психологіи. Такъ напр., Гефдингъ считаетъ именно этотъ аргументъ пригоднымъ для тѣхъ исключительныхъ случаевъ, когда приходится отстранять возраженія противъ реальности внѣшняго міра, направляемые со стороны субъекта галлюцинирующаго.

„Когда“,—спрашиваетъ онъ, „галлюцинирующій съ большимъ остроуміемъ опровергаетъ всѣ возраженія, которыя можно привести противъ воображаемаго міра, съ которымъ онъ сжился, то какъ рѣшить въ такомъ случаѣ, кто тутъ правъ?“

„Отдѣльныя чувственные воспріятія сами по себѣ не могутъ рѣшить дѣла. Каждое изъ нихъ, взятое отдѣльно, можетъ основываться на иллюзіяхъ или галлюцинаціяхъ. Единственно возможное рѣшеніе можно получить только, если обратить вниманіе на связь между различными чувственными воспріятіями. Отдѣльныя точки, въ которыхъ выступаетъ ощущеніе сопротивленія, остановимся пока на этомъ, не изолированы, но являются во взаимной связи. Задача индивидуума—расположить свои представленія согласно этой связи. Если онъ не можетъ сдѣлать этого какъ слѣдуетъ, то наткнется на противорѣчіе и, въ концѣ концовъ, испытаетъ практическое разочарованіе или страданіе. А если онъ, можетъ быть, и нашель какъ разъ такой порядокъ для представленій, въ какомъ они являлись, но попалъ въ противорѣчіе съ новыми опытами, то возникаетъ сомнѣніе въ вѣрности уже и первыхъ воспріятій. Если же не возникаетъ сомнѣнія и продолжается взаимодѣйствіе съ внѣшнимъ міромъ, то неизбежна гибель. Поэтому-то дѣти и сумасшедшіе стоятъ внѣ борьбы за существованіе: они не способны поправлять опытомъ свои представленія.“

„Мы начинаемъ съ того, что непосредственно довѣряемся всякому представленію, которое только образовалось. Сомнѣніе появляется лишь, когда сталкиваются нѣсколько различныхъ представленій и оказываются взаимно несовмѣстимыми. А такая несовмѣстимость противорѣчитъ тождеству съ самимъ собою, сохранить которое сознаніе старается повсюду. Поэтому мы знакомимся съ дѣйствительностью въ извѣстномъ смыслѣ путемъ мышленія, а не путемъ чувственного воспріятія: мы признаемъ за дѣйствительное только то, что мы можемъ утверждать теоретически и практически, не запутываясь въ противорѣчіе съ самими собою. Только для мыслящихъ существъ

можетъ существовать дѣйствительность. Этотъ критерій мы прилагаемъ не только къ чувственному воспріятію, но и къ воспоминанію, если намъ желательно установить разницу между дѣйствительнымъ воспоминаніемъ и сномъ или фантазією.

„На этомъ пути познаніе отдѣльнаго индивидуума находитъ себѣ завершеніе въ общей картинѣ связи, звеномъ которой является и онъ самъ. Но собственныя силы индивидуума тутъ не много значатъ. Онъ не можетъ исправить всѣхъ своихъ иллюзій, если стоитъ особнякомъ. Точно также невозможно это для отдѣльнаго народа и для отдѣльной эпохи. Общія картины, образованныя отдѣльнымъ индивидуумомъ, народомъ или вѣкомъ, въ свою очередь вступаютъ между собой въ борьбу и, благодаря этой борьбѣ, медленно развивается міросозерцаніе рода, получая все больше и больше ясности и прочности. Психологія индивидуума ведетъ тутъ отчасти къ психологій народа, отчасти къ исторіи наукъ“<sup>1)</sup>.

Итакъ, наука не расходится съ основными реалистическими предположеніями и стремленіями непосредственнаго сознанія. Напротивъ, наука эта узаконяетъ тѣ приемы, которыми оно пользуется инстинктивно и полусознательно. Она лишь сообщаетъ нашему знанію дѣйствительности болѣе тонкую и, потому, болѣе стойкую форму,—форму развитаго понятія. Признаки дѣйствительности, по которымъ непосредственное сознаніе отличаетъ ее отъ иллюзій, созданій воображенія и пр.,—принудительная данность для субъекта и взаимная связность, эти признаки сохраняютъ свою полную силу и для науки. Но принудительность понимается ею уже не какъ принудительность индивидуальнаго чувственнаго воспріятія, но какъ принудительная данность переработанныхъ мыслию воспріятій для „родовой организаціи“, для „сознанія вообще“, по терминологіи Канта, или для „универсальнаго человѣка“ Паскаля. Подобнымъ же образомъ, и постоянство элементовъ и отношеній сущаго понимается не какъ только постоянство отношеній къ намъ, но какъ постоянство *взаимоотношеній*: дѣйствительность ставится наукою, какъ связанная выраженная (и выразимая) въ опредѣленныхъ, точно отграниченныхъ и вмѣстѣ тѣсно взаимно связанныхъ понятіяхъ.

Дальше этого идти некуда, да и не за чѣмъ, такъ какъ это-

<sup>1)</sup> *Гельдрикъ*. очерки психологій. Изд. 2-е, Спб. 1896, стр. 222—224, *passim*.



го результата вполне достаточно. Наука устанавливаетъ, такъ сказать, логическій остовъ или скелетъ внѣшней дѣйствительности, который воспріятіе облакаетъ плотью и кровью и въ который наше непосредственно чувство реальности влагаетъ внутреннее содержаніе. Кто-же захотѣлъ бы отсюда сдѣлать соблазнительный шагъ дальше, кто захотѣлъ бы распустить всю дѣйствительность въ совокупность состояній сознанія (представленій, понятій, идей), тому пришлось бы доказывать не только то, что его гипотеза вообще *возможна*, но и то, что противоположная, то-есть реалистическая гипотеза не возможна или, по крайней мѣрѣ, что феноменализмъ *лучше* объясняетъ вопросы мысли и жизни, чѣмъ реализмъ.

Однако, не только послѣдняго, но и перваго доказать невозможно. Въ самомъ дѣлѣ, распустить всю дѣйствительность въ мысль можно, очевидно, лишь путемъ забвенія или намѣреннаго игнорированія такъ называемыхъ ирраціональныхъ элементовъ сущаго (всего того, что непосредственно, то-есть безъ посредства логическихъ процессовъ, нами испытывается, чувствуется ощущается). Невозможность превращенія всей дѣйствительности въ мысль или въ „состоянія сознанія“ доказывается невозможностью конструировать дѣйствительность изъ чисто субъективнаго матеріала (что мы разясняли выше): если бы такая конструкція была возможна, то и обратный процессъ былъ бы возможенъ, такъ какъ одно другое предполагаетъ. Съ другой стороны, феноменалистическая гипотеза, необычайно сложная и искусственная именно поэтому,—какъ сейчасъ увидимъ,—запутывается въ чрезвычайныя несообразности и приводитъ къ очевиднѣйшимъ нелѣпостямъ. Безконечно легче разяснить жизнь нашего, такъ называемаго, эмпирическаго сознанія, предположивъ реальность, какъ безспорный фактъ, чѣмъ превративъ ее въ субъективный миражъ. Логика рекомендуетъ, *caeteris paribus*, предпочитать гипотезы, представляющія преимущества простоты и естественности. Но, какъ мы сейчасъ увидимъ, феноменализмъ, сравнительно съ реализмомъ, оказывается гипотезою столь искусственною и произвольною, что въ выборѣ между ними затрудненій быть не можетъ.

*Алексій Введенскій.*

(Продолженіе будетъ).

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ ЗАМѢТКА.

*Ученье и учитель.* Педагогическія замѣтки. Изданіе К. П. Побѣдоносцева. Москва. Синодальная Типографія. 1901 г.

Подъ такимъ заглавіемъ въ самомъ концѣ прошлаго года издана небольшая брошюра, заглавіе которой мы только что привели. Изданіе принадлежитъ К. П. Побѣдоносцеву. Несомнѣнный въ педагогическомъ мірѣ авторитетъ писателя, важность излагаемаго имъ предмета, серьезность и даже оригинальность его педагогическихъ воззрѣній—все это заставляетъ насъ обратить вниманіе нашихъ читателей и въ особенности нашихъ народныхъ учителей на эту небольшую брошюру.

К. П. Побѣдоносцевъ говоритъ объ учителѣ и его ученьи съ общихъ педагогическихъ требованій, имѣя въ виду всѣхъ посвятившихъ себя педагогическому дѣлу; его „педагогическія замѣтки“ равно могутъ быть приняты учителемъ и начальной и болѣе высшей школы. Онъ, напр., убѣжденъ, что „если учитель въ курсѣ приготовленія къ учительству привыкъ только приобрѣтать знанія, но не умѣетъ сообщать ихъ, то и средняя школа немного приобрѣтетъ въ немъ“ (стр. 18). Тѣмъ не менѣе „Замѣтки“ К. П. Побѣдоносцева главнымъ образомъ имѣютъ въ виду учителя народной школы и его педагогическую дѣятельность. На эту сторону дѣла и мы преимущественно обращаемъ вниманіе нашихъ читателей.

Кажется, мы не ошибемся, если скажемъ, что современные намъ педагоги болѣе или менѣе ясно сознаютъ уже главныя и, такъ сказать, коренныя задачи нашей народной школы. Теперь, кажется, нѣтъ педагоговъ, которые хотѣли бы сравнять народную школу съ учебными заведеніями классическаго или реального типа. Теперь не сомнѣваются уже, что наша народная школа должна быть воспитательною, христіанскою и даже церковною, т. е. должна жить и развиваться въ глубокомъ соотвѣтствіи съ православнымъ вѣроученіемъ и православною обрядностію. Наша народная школа процвѣтетъ только тогда, когда будетъ находиться въ живомъ и неразрывномъ союзѣ съ православною церковію. Споры ведутся только пзъ

за того, кому должно принадлежать руководство, надзоръ и главное попеченіе о народной школѣ—земству-ли, министерству, или нашей помѣстной церкви; словомъ, кто долженъ быть полноправнымъ хозяиномъ въ этой школѣ? К. П. Побѣдоносцевъ не касается этихъ споровъ, или лучше—онъ возвышается надъ всѣми подобными спорами. Онъ говоритъ, что „погибло всякое воспитательное значеніе школы тамъ, гдѣ она служитъ орудіемъ политическихъ или соціальныхъ партій. Тогда она перестаетъ удовлетворять потребностямъ души народной, служа лишь искусственнымъ потребностямъ партій или соціальнаго ученія, возобладавшаго въ правительствѣ, является для народа насиліемъ и становится ему ненавистна“. Эту же мысль онъ поясняетъ далѣе слѣдующимъ образомъ: „Въ народной душѣ таятся инстинкты добра, правды, порядка, здраваго смысла, благоговѣнія. Когда школа отвѣчаетъ этимъ инстинктамъ, возбуждая ихъ, одухотворяя и утверждая въ добрыхъ привычкахъ, народъ понимаетъ школу и любитъ ее—школа срастается съ народомъ и народъ со школою“ (стр. 30). Такимъ образомъ сущность народнаго воспитанія и обученія писатель полагаетъ въ удовлетвореніи потребностямъ души народной, въ возбужденіи, одухотвореніи и утвержденіи добрыхъ народныхъ инстинктовъ. А вмѣстѣ съ этимъ центръ педагогическаго дѣла уже полагается не въ политической или соціальной партіи, не въ томъ или другомъ вѣдомствѣ, а въ народномъ учителѣ, какъ представителѣ народнаго воспитанія. По его словамъ, „учитель не есть какая-либо принадлежность школы, которая при ней предполагается, это есть самая сущность школы, и безъ учителя никакая школа не мыслима“ (стр. 16). Поэтому въ своей брошюрѣ онъ, можно сказать, исключительно говоритъ объ учителѣ и его ученіи.

Разсуждая объ избранномъ предметѣ, нашъ писатель излагаетъ свои мысли въ простой формѣ педагогическихъ замѣтокъ, т. е. онъ не подводитъ ихъ подъ опредѣленные рубрики и подраздѣленія, при всемъ единствѣ одушевляющей ихъ идеи. Тѣмъ не менѣе мы, для знакомства съ его замѣтками, по крайней мѣрѣ съ главнѣйшими изъ нихъ, попытаемся подвести ихъ подъ слѣдующія двѣ рубрики: 1) чего долженъ избѣгать народный учитель при своей дѣятельности, и 2) къ чему долженъ стремиться.

## I.

Прежде всего мы должны замѣтить, что по характеру своему педагогическія замѣтки К. П. Побѣдоносцева чисто практическія, но это нисколько не мѣшаетъ видѣть въ нихъ тѣ теоретическія начала, которыя лежатъ въ основѣ ихъ, или ту основную идею, изъ которой они вытекаютъ. Представимъ прежде всего эти начала съ ихъ отрицательной стороны. Первый недостатокъ, отъ котораго онъ предостерегаетъ нашихъ учителей, есть формальное, механическое и потому бездушное отношеніе къ дѣлу. По его словамъ: „учитель-ремесленникъ, учитель-чиновникъ не годится для живого дѣла. Учитель долженъ быть подвижникомъ своего дѣла, полагающій душу за дѣло обученія и воспитанія“ (стр. 17). Именно это убѣжденіе нашего писателя лежитъ въ основѣ всѣхъ его послѣдующихъ педагогическихъ замѣчаній; оно составляетъ ихъ душу при всемъ ихъ разнообразіи. Въ подтвержденіе этой мысли приведемъ слѣдующій несомнѣнный фактъ изъ педагогической жизни. „Учитель ошибается, говоритъ онъ, если думаетъ, что все дѣло его содержится въ урочныхъ часахъ преподаванія. Много важнѣе междуурочные и послѣ-урочные часы занятій съ дѣтьми: здѣсь собирается богатый матеріалъ для оживленія интереса, для возбужденія мысли и воображенія, понятій и свѣдѣній, здѣсь прямое средство духовнаго и душевнаго общенія учителя съ дѣтьми и залогъ сердечной и умственной привязанности дѣтей къ школѣ и къ учителю“ (стр. 7).—Несомнѣнно, что формальное или, какъ выражается нашъ писатель въ другихъ мѣстахъ брошюры, ремесленное и механическое отношеніе къ дѣлу можетъ составлять наиболѣе крупный недостатокъ въ педагогической дѣятельности учителей. Недостатокъ этотъ однако же коренится въ традиціи. Еще древніе говорили, что форма даетъ бытіе вещи (*forma dat esse rei*). Конечно въ организованной школѣ нельзя обходиться безъ опредѣленной формы, т. е. безъ опредѣленнаго распорядка времени и учебныхъ занятій, Но сильно ошибаются тѣ педагоги, которые сущность педагогическаго дѣла полагаютъ въ исключительномъ сохраненіи формы. Уже Аристотель сказалъ: не форма, а энтелехія<sup>1)</sup>, т. е. задача и цѣль составляютъ душу

<sup>1)</sup> Слово это составлено изъ двухъ греческихъ словъ: *εν* *ος* и *τελος* конецъ, задача. *мысль*. отсюда—достиженіе совершенства.

всякой формы. Педагогическое дѣло есть живое и развивающееся дѣло, а потому его нельзя вливать въ однообразныя и безжизненныя формы, въ которыхъ оно застыло бы и окаменѣло навсегда, какъ застываютъ или кристаллизуются въ ретортѣ химика нѣкоторыя химическія вещества. Учитель долженъ это помнить. Мы ничего не говоримъ уже о тѣхъ педагогахъ, которые изъ формы создаютъ себѣ параднаго или боеваго коня, на которомъ парадируютъ предъ обществомъ или своимъ начальствомъ; ихъ задачи и цѣли лежатъ внѣ педагогическаго дѣла.

Другой недостатокъ, отъ котораго нашъ писатель хотѣлъ бы предохранить народныхъ учителей, есть излишняя привязанность ихъ къ методу обученія и къ разнаго рода методикамъ. Онъ говоритъ: „есть методическіе лабиринты, въ которыхъ только опытный и разумный учитель можетъ найти себѣ входъ и выходъ, а неразумный и начинающій только путается безъ исхода“ (стр. 14). Въ самомъ дѣлѣ, наша педагогическая литература, можно сказать, наводнена методиками и разнаго рода методами обученія. Хорошо еще, если методологи пишутъ свои сочиненія на основаніи собственнаго, болѣе или менѣе провѣреннаго опыта, но что сказать о нихъ, когда они создаютъ методы и методическія правила на основаніи своего воображенія и своихъ личныхъ представленій? А между тѣмъ, наряжаясь въ тогу авторитетныхъ педагоговъ, они этимъ вводятъ только въ заблужденіе народныхъ учителей. К. П. Побѣдоносцевъ предупреждаетъ послѣднихъ отъ подобнаго увлеченія. Онъ, на примѣръ, говоритъ: „при самомъ началѣ дѣла, не воображай, что всего важнѣе методъ обученія. Всего важнѣе—въ самомъ началѣ—сознаніе своего долга и вѣрность ему“ (стр. 8). Или вотъ другой его совѣтъ: „не будь рабомъ методы, когда надобно задавать вопросы ученику. Когда ты его знаешь и глаза твои на него открыты, онъ самъ тебѣ подскажетъ, о чемъ спрашивать“ (стр. 9). Для поясненія этихъ своихъ мыслей, онъ приводитъ въ примѣръ методическіе приемы, такъ называемаго, „объяснительнаго чтенія“, когда учитель на каждомъ шагѣ прерываетъ чтеніе ученика и своими вопросами и внушеніями сбиваетъ его съ толку. Онъ говоритъ: „чтеніе какой нибудь басни превращается у много учителя въ урокъ *de omni re scibili et quibusdam aliis*: точно входитъ онъ въ лѣсъ и спотыкается на каждомъ кустикѣ и деревѣ, забывая

совсѣмъ о существенномъ предметѣ урока. Неразумные поклонники этого метода, развивая его, любятъ составлять примѣрные уроки длинныхъ объяснительныхъ чтеній; служа образцами, эти уроки вводятъ одного слѣпца за другимъ въ яму, изъ которой не найдешь входа“ (стр. 14). Но особенно онъ предохраняетъ нашихъ учителей отъ увлеченія методами при преподаваніи Закона Божія. Мы не можемъ перепечатывать всѣхъ его разсужденій по этому предмету, но приводимъ слѣдующій характерный отрывокъ. „Есть какое то лицемерное обольщеніе въ школьномъ дѣлѣ, говоритъ онъ, когда Законъ Божій и соединенное съ нимъ внушеніе началъ нравственности составляетъ лишь одинъ изъ предметовъ учебной программы. Какъ будто нечего больше желать и требовать для нравственной цѣли,—какъ имѣть наличность той или цифровой отмѣтки за отвѣты въ предметѣ, называемомъ Закономъ Божиимъ. Есть въ школѣ законоучитель, есть программа, есть баллъ, показатель знанія, *e sempre bene*. Результаты такой постановки ученія—поистинѣ чудовищныя. Я видѣлъ учебники, въ коихъ по пунктамъ означено, что требуется для спасенія души человѣка—и экзаменаторъ сбавляетъ цифру балла тому, кто не можетъ припомнить всѣхъ пунктовъ... Гдѣ тутъ разумъ? Гдѣ нравственность? Гдѣ наконецъ—и прежде всего вѣра, о коей мы лицемерно заботимся?“ (стр. 27—28).

Формальное, механическое веденіе школьнаго дѣла въ связи съ рабскимъ преклоненіемъ предъ разными методами обученія ведетъ къ угашенію духа школьной жизни. Это угашеніе поражаетъ прежде всего самаго учителя, а затѣмъ и его школу. Жизнь, по справедливому замѣчанію психологовъ и нашего писателя, въ истинномъ смыслѣ есть внутренняя жизнь; и силы исходятъ только изъ того человѣка, который, овладѣвъ ими, можетъ произвести съ ихъ помощію измѣненіе во внѣшнемъ мірѣ. Это положеніе вполне примѣнимо и къ народной школѣ. Тамъ, гдѣ господствуетъ преклоненіе предъ формою, предъ методикою, гдѣ внутренніе духовные источники самобытнаго роста и развитія подавлены желаніемъ приспособиться къ внѣшнимъ требованіямъ, гдѣ считается предосудительнымъ и даже опаснымъ жить по внутреннимъ стимуламъ, а не по требованію внѣшнихъ обстоятельствъ, тамъ нѣтъ жизни, нѣтъ одушевленія, нѣтъ живой души. Вотъ новый недостатокъ отъ

котораго К. П. Побѣдоносцевъ предупреждаетъ учителей. Онъ говоритъ: „во всякомъ званіи человѣкъ долженъ смотрѣть за собою, чтобы духа не угашать въ себѣ. Обычное дѣло рукъ человѣческихъ, день за днемъ, можетъ подавить человѣка и овладѣть имъ, если самъ онъ духовно имъ не овладѣетъ. Эта опасность угрожаетъ въ особенности учительскому званію. Учитель, закоснѣвъ въ своемъ предметѣ и на однообразныхъ классныхъ упражненіяхъ, можетъ замереть духомъ въ учебномъ предметѣ. Такъ, оставаясь исправнымъ во вѣщности, можетъ мало по малу утратить способность жить одною жизнію съ своимъ классомъ и духовно возбуждать его“ (стр. 34). Вообще, воодушевленіе въ дѣлѣ воспитанія и обращенія съ людьми нашъ писатель считаетъ—великимъ дѣломъ; и, можно сказать, всѣ его педагогическіе совѣты суть предупрежденія отъ школьнаго бездушія, рутины и безжизненнаго веденія дѣла. Приведемъ изъ его брошюры одинъ примѣръ. Вотъ, на примѣръ, что говоритъ онъ о нашихъ экзаменахъ. „Случается слышать о варварствѣ нѣкоторыхъ формъ новѣйшей культуры. Не мудро отнестъ къ этому разряду, въ области педагогіи, наши экзамены. Жестокая и бездушная форма ихъ образовалась и развилась нераздѣльно съ новѣйшимъ вырожденіемъ нашей школы, во всѣхъ ея степеняхъ“ (стр. 36). Онъ рисуетъ затѣмъ неприглядную, но вѣрную съ дѣйствительностію картину школьныхъ экзаменовъ и задается вопросомъ: „Значитъ ли это, что экзамены не нужны? Нѣтъ,—они нужны, они полезны, они могутъ возбуждать школу и оживлять учебное дѣло, но лишь въ томъ случаѣ, когда сама школа живетъ, а не является только неодушевленнымъ механизмомъ программнаго обученія. Когда учитель знаетъ своихъ учениковъ, различая ихъ поименно, т. е. по способности и свойству cadaго, когда ученіе въ школѣ не томитъ учениковъ, но привлекаетъ ихъ живымъ интересомъ и желаніемъ понимать и думать, тогда экзаменъ пріобрѣтаетъ и для учителя и для ученика живой интресъ и получаетъ видъ праздника, вѣнчающаго учебное лѣто. Учителю интересъ видѣть живой плодъ трудовъ своихъ и стараній, приложенныхъ къ воздѣйствію на умъ и на душу учениковъ; и ученику—интресъ сознательно выразить въ живомъ отраженіи, что онъ воспринялъ и понялъ въ урокахъ цѣлаго года. Когда онъ готовится къ экзамену, въ умѣ у него происходитъ художе-

ственная работа—какъ собрать, сопоставить и лучше выразить то, что ему предложено будетъ высказать на экзаменѣ. И учитель думаетъ о чемъ ему спросить мальчика,—не выдергивая только отрывочные вопросы изъ программы, не разыскивая по одной памяти ученика имена, цифры и формулы; думаетъ какъ составить изъ учениковъ отдѣльныя группы, по которымъ будетъ онъ проводить свое испытаніе.—Въ этомъ видѣ экзаменъ перестанетъ быть мучительною инквизиціей мнимыхъ знаній, но получить разумное значеніе“ (стр. 39—40). Эта школьная инквизиція, это педагогическое варварство экзаменовъ есть несомнѣнный фактъ. Разумѣется, о расширеніи умственного кругозора учениковъ при этомъ, о развитіи въ нихъ сознательнаго отношенія къ окружающему ихъ міру не можетъ быть и рѣчи. Здѣсь до крайности напрягается лишь память. Намъ кажется даже, что эта инквизиція и это варварство неискоренимы тамъ, гдѣ экзаменаторы намѣренно усиливаютъ ихъ, желая сдѣлать изъ нихъ вывѣску своей педагогической ревности и своей великой заботливости о школьномъ дѣлѣ.

К. И. Побѣдоносцевъ ищетъ причину этого прискорбнаго явленія въ „вырожденіи нашей школы, во всѣхъ его степеняхъ“. Безъ сомнѣнія, съ этимъ надобно согласиться. Но мы спрашиваемъ далѣе, откуда истекаетъ это самое „вырожденіе школы“? Гдѣ коренная причина этого прискорбнаго явленія? Намъ кажется, что корень зла надобно искать въ духѣ нашего времени, все въ томъ же дарвиновскомъ законѣ приспособленія къ жизни, который такъ могуществененъ въ современномъ обществѣ. Въ самомъ дѣлѣ, тамъ, гдѣ учитель изъ формы, метода и традиціоннаго правила создаетъ себѣ щитъ для своей служебной безопасности, а, можетъ быть, и вывѣску для служебнаго отличія,—тамъ далѣе, гдѣ школа, подавленная силою учительскаго приспособленія, съуживаетъ свою внутреннюю природу, свое внутреннее духовное содержаніе, тамъ нѣтъ живой силы и школа не можетъ расти и развиваться, будучи парализована учительскимъ бездушіемъ и его эгоизмомъ. Да и самъ К. И. Побѣдоносцевъ говоритъ: „буква убиваетъ: духъ животворитъ“. Но служителей буквы, къ несчастію, несравненно болѣе, нежели служителей духа“ (стр. 35). Гдѣ же надобно искать главную причину „вырожденія“ или паденія школы? Повторяемъ, въ общемъ или господствующемъ направ-



леніи духовной жизни. Вотъ что говоритъ нашъ писатель: „Съ развитіемъ промышленности, съ расширеніемъ рынковъ, съ умноженіемъ центровъ производства, привлекающихъ массу работниковъ къ машинѣ, къ труду механическому умножаются предметы производства и потребленія, рождаются и плодятся новыя потребности, собираются и распредѣляются новые капиталы, но вмѣстѣ съ тѣмъ истощаются и разлагаются силы души народной, глохнутъ живые источники одушевленія“ (стр. 21). Нѣчто подобное, по словамъ нашего писателя, угрожаетъ и школѣ, „когда она вступаетъ въ область механическаго производства, гдѣ происходитъ вѣчная работа у машины, гдѣ некогда душѣ человѣческой отдохнуть и опомниться“.

Указываютъ на бѣдность нашихъ учителей, на скудость ихъ содержанія, какъ на причину этого „вырожденія“ или, по крайней мѣрѣ, какъ на причину неудовлетворительнаго состоянія школы. Учитель, подавляемый бѣдностію, ищетъ выхода изъ своей нужды, онъ не отдаетъ сердца школьному дѣлу и при первомъ удобномъ случаѣ мѣняетъ школьныя занятія на болѣе обезпечивающее его въ матеріальномъ отношеніи служебное мѣсто. Вотъ, по мнѣнію многихъ, причина, почему учитель, какъ выражается нашъ писатель, „принадлежащій заведенію, сросшійся съ нимъ и живущій въ немъ его жизнью есть по истинѣ гага avis (*утлая птица*) въ наше время“ (стр. 18). Нельзя, конечно, отвергать вліянія учительской бѣдности и его матеріальной необезпеченности на неудовлетворительное веденіе школьнаго дѣла. К. П. Побѣдоносцевъ тоже признаетъ это. Но не въ этомъ, думается намъ, самое большее несчастіе. Нашъ народъ преданъ идеализму. Обрекаютъ же себя многіе труженники изъ народа еще на большія лишенія, на большіе подвиги ради достиженія предположеннаго себѣ совершенства. Почему этого нѣтъ въ отношеніи къ народной школѣ? Почему учитель, посвятившій себя на всю жизнь народной школѣ, по выраженію нашего писателя, есть гага avis? Потому что у многихъ учителей еще нѣтъ идеальныхъ воззрѣній на свое призваніе, потому что они смотрятъ на свое учительство, какъ на низшую ступень соціальной лѣстницы, мечтая о высшихъ, потому что измѣряютъ свои обязанности аршиномъ матеріальнаго вознагражденія, потому, наконецъ, что смотрятъ на учительство, какъ на переходную ступень къ лучшему соціально-

му положенію. А потому, думается намъ, улучшите сегодня матеріальное положеніе такого учителя; быть можетъ, на время вы привяжете его къ школѣ; но пройдетъ немного времени, и онъ опять станетъ мечтать объ улучшеніи своего положенія. Вѣдь эгоистическое желаніе лучшаго въ природѣ человѣческой не имѣетъ границъ. Справедливо поэтому говорить К. П. Побѣдоносцевъ: „Можно завести сколько угодно учительскихъ школъ и институтовъ, израсходовать на нихъ большія суммы, снабдить ихъ всѣми усовершенствованными пособіями, наполнить ихъ преподавателями, стоящими на высотѣ науки, и все таки не получить желаемого, настоящаго, одушевленнаго и прочнаго учителя. Отъ чего? Отъ того, что идея ученія и воспитанія неглубокая и неодушевленная; отъ того, что на умѣ учениковъ одна главная цѣль—въ дѣлѣ, къ которому готовятся, получить средство для жизни, содержанія себя.—Отъ того у нихъ въ этомъ дѣлѣ лѣвая рука всегда будетъ знать, что дѣлаетъ правая; отъ того на призваніе свое и свое дѣло смотреть они какъ на временную стадію къ лучшему устройству своего быта“ (стр. 20). Но не будемъ винить во всемъ этомъ исключительно народнаго учителя. Не падаетъ ли значительная доля этой вины и на наше общество, среди котораго живетъ и трудится народный учитель? Мы могли бы привести много примѣровъ того, какъ измененность общественныхъ идеаловъ, безыдейность, невѣжество среды, а иногда и высокомеріе власть имущихъ въ школѣ унижаютъ достоинство народнаго учителя и этимъ леденятъ душу его и парализуютъ его энергію. Не погашаютъ ли они этимъ духъ учительства и не унижаютъ ли его учительскаго пророчества, вопреки прямому запрещенію Апостола: „духа не угашайте, пророчества не унижайте“ (I Сол. гл. 5, 19—10)? Да, идея народнаго учительства еще слишкомъ неглубока, поверхностна и мало признана нашимъ обществомъ, она требуетъ еще дальнѣйшаго развитія, уясненія и просвѣтленія.—Но довольно объ отрицательныхъ явленіяхъ нашей народной школы. Подъ руководствомъ брошюры нашего писателя, мы показали, какъ намъ кажется, только главнѣйшія изъ нихъ. Есть, конечно, и другія нежелательныя явленія въ этой школѣ. Но мы не будемъ уже касаться ихъ; иначе это завело бы насъ слишкомъ далеко. Пе-

реходимъ къ положительнымъ учительскимъ требованіямъ или совѣтамъ К. П. Побѣдоносцева.

## II.

Наша народная школа должна быть воспитательною, а не образовательною и народный учитель долженъ быть воспитателемъ, а не просвѣтителемъ или какимъ-то народнымъ профессоромъ. Вотъ положеніе, съ которымъ теперь соглашаются уже многіе педагоги. Но къ этому положенію К. П. Побѣдоносцевъ дѣлаетъ очень важную прибавку. Онъ говоритъ: „школа, поколику она народная, должна отражать въ себѣ душу народную и вѣру народную—тогда только будетъ она любима народу. Итакъ школѣ прямое мѣсто при церкви и въ тѣсной связи съ церковію, она должна быть проникнута церковностію въ лучшемъ, духовномъ смыслѣ этого слова“ (стр. 29). Онъ не называетъ вѣдомства, которому должно принадлежать главное управленіе или завѣдываніе народною школою, онъ опредѣляетъ только главный характеръ воспитательной дѣятельности народнаго учителя. Свое требованіе онъ равно примѣняетъ, какъ къ сельскому, такъ и къ городскому учителю. На чемъ основываетъ онъ это требованіе? Онъ убѣжденъ, какъ мы замѣчали уже, что „въ народной душѣ таятся инстинкты добра, правды, порядка, здраваго смысла, благоговѣнія. Когда школа отвѣчаетъ этимъ инстинктамъ, возбуждая ихъ, одухотворяя и утверждая въ добрыхъ навыкахъ, народъ понимаетъ школу и любитъ ее—школа срастается съ народомъ и народъ со школою“ (стр. 30). Словомъ, въ проникновеніи церковностію въ лучшемъ духовномъ смыслѣ этого слова, онъ видитъ идеаль народнаго воспитателя, отвѣчающаго народнымъ требованіямъ.

Это возрѣніе нашего писателя кладетъ особенный отпечатокъ на всѣ его педагогическія требованія. И прежде всего, его народный учитель долженъ имѣть душу живую, т. е. душу проникнутую общепринятыми народными идеалами. По требованію этого педагогическаго начала, онъ долженъ быть свободнымъ отъ соблазна конструировать душу школьника по модели, такъ называемыхъ, научныхъ педагогикъ. Извѣстно, что нѣмецкая педагогика, основанная на психологическихъ возрѣніяхъ Бенеке, Гербарта и Дистервега, проникнута желаніемъ воссоздавать душу школьника по указанію тѣхъ или

инныхъ философскихъ началъ. Нѣмецкій учитель большею частію является дѣйствительно *Schulmeister*'омъ, ремесленникомъ въ психологической мастерской, или химикомъ въ душевной лабораторіи школьника. Подобные педагоги говорятъ, если вся душевная жизнь слагается исключительно изъ впечатлѣній, накаплиющихся въ душѣ, то степень развитія и направленія этой жизни зависитъ отъ того, какія и въ какомъ порядкѣ накапливаются въ душѣ впечатлѣнія. Во время обученія и воспитанія и происходитъ именно такое накопленіе и притомъ въ размѣрѣ и системѣ, какіе покажутся лучшими учителю по требованію его педагогическихъ идеаловъ.—Этимъ воззрѣніями увлекаются иногда и наши педагоги. И они тоже заражаются иногда желаніемъ пересоздать душу воспитанника по требованію научныхъ педагогикъ. Совершенно изъ другою, какъ видимъ, начала выступаетъ нашъ писатель въ своихъ педагогическихъ воззрѣніяхъ на это дѣло. Конечно и онъ говоритъ о впечатлѣніяхъ и даже о ихъ накопленіи, которыми народный учитель долженъ возбуждать, охранять и развивать душевную жизнь своего питомца. Но онъ уже не смотритъ на душу его какъ на *tabula rasa*, какъ на классную доску, на которой учитель по произволу можетъ чертить какіе угодно знаки. Религіозныя задачи воспитанія и при томъ общенародныя должны предохранить его отъ этого увлеченія. И только при этомъ условіи воспитательныя задачи изъ абстрактныхъ, неопредѣленныхъ и безжизненныхъ превращаются въ конкретныя, содержательныя и жизненныя. И только при этомъ условіи нашъ народный учитель можетъ быть дѣйствительнымъ, т. е. желаннымъ народнымъ учителемъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ можетъ вести своего воспитанника къ дѣйствительному, т. е. желанному народному совершенству. К. П. Побѣдоносцевъ говоритъ: „Идеаль совершенства, какой ставитъ предъ нами религія, недостижимъ: мы можемъ только стремиться къ нему послѣдовательнымъ ростомъ отъ силы въ силу,—таковъ законъ бытія и существа нашего. Но этимъ опредѣляется *задача воспитателя*. Учитель долженъ сообщать своему питомцу побужденія, открывающія ему возможность безграничнаго усовершенствованія, сообщать способность и силу идти впередъ, независимо отъ внѣшнихъ обстоятельствъ и отъ матеріальной поддержки“ (стр. 44). Такимъ образомъ религіозность, какъ жизненный идеаль нашего на-

рода,—вотъ основное начало воспитательной дѣятельности народнаго учителя, вотъ критерій этой дѣятельности. Отсюда у нашего писателя возникаетъ слѣдующее практическое требованіе—непремѣнное участіе школы въ дѣйствѣ церковнаго Богослуженія. Онъ говоритъ: „кто испыталъ и видѣлъ, тотъ знаетъ, какое это могучее духотворное, воспитательное орудіе и для школы и для души народной, въ которую вносятъ просвѣтленіе религіознаго сознанія и чувства. Разумное, осмысленное чтеніе въ церкви вводитъ ученика въ глубокой смыслъ, въ красоту и выразительность церковно-славянскаго языка, укрѣпляя въ умѣ и въ воображеніи корень разумной, стройной и выразительной русской рѣчи. Пѣніе, нераздѣльное съ словомъ, исполненнымъ силы и красоты, проникая въ русскую душу, богато одаренную поэзіей пѣсни, воспитываетъ въ ней, вмѣстѣ съ гармоніей сроднаго ей звука, и гармонію чувства“ (стр. 29—30). Нашъ писатель убѣжденъ даже, что народная школа, одухотворяясь этимъ народнымъ идеаломъ, и сама можетъ одухотворять народную жизнь или народную душу.

Съ религіознымъ воспитаніемъ въ тѣсной связи стоитъ воспитаніе нравственное. Но и въ этомъ отношеніи нашъ писатель является оригинальнымъ и чуждающимся теорій чужестранныхъ педагоговъ. Онъ говоритъ: „французскіе педагоги дѣлаютъ изъ нравственности учебный предметъ; вводятъ у себя учебники нравственности, возводятъ нравственное ученіе въ систему, системы устанавливають категоріи нравственности съ объясненіемъ иногда отрицательныхъ явленій по предметамъ, о коихъ ученикъ не имѣетъ еще въ жизни понятія. Такое ученіе можетъ приносить только вредъ, а не пользу“ (стр. 54). Почему же? Потому что правила останутся бесполезными, „когда вмѣстѣ съ тѣмъ нѣтъ готоваго случая примѣнить ихъ къ жизни“. Потому что нравственное воспитаніе, какъ и всякое другое воспитаніе, совершается послѣдовательно и постепенно. Отвлеченными же правилами и отвлеченными образами учитель въ состояніи иногда одушевить молодого человѣка, возбудить горячее его сочувствіе, но это будетъ лишь впечатлѣніе, и, повторяясь, можетъ породить одну лишь сентиментальность, если жизнь и обстановка не дасть ученику готовыхъ случаевъ испытать себя и правило на дѣлѣ“. Потому наконецъ, что часто повторяемыя наставленія (правила) и запреты, какъ бы

они ни были убѣдительно и строги, мало приносятъ пользы, а отъ повторенія теряютъ всякую силу“. Итакъ, по убѣжденію нашего писателя, нравственное воспитаніе должно быть практическимъ. Это требованіе равно касается, какъ народнаго учителя, такъ и его питомцевъ.

Еще древніе говорили: *praecepta decent, exempla trahunt* (правила учать, примѣры увлекаютъ). Съ этой точки зрѣнія учитель долженъ быть увлекающимъ примѣромъ для всѣхъ своихъ питомцевъ. Приводимъ нѣкоторые изъ этихъ примѣровъ по руководству педагогическихъ замѣтокъ К. П. Побѣдоносцева. „При самомъ началѣ дѣла, говоритъ учителю нашъ писатель, не воображай, что всего важнѣе метода обученія. Всего важнѣе—въ самомъ началѣ сознаніе своего долга. Въ самомъ началѣ помни: надо вставать рано, надо готовиться къ уроку, поправлять тетрадки учениковъ тщательно, не утягивая ни минуты изъ урочнаго часа“ (стр. 7—8). „Есть, неоспоримо, какая то скрытая внутренняя сила, которая возбуждаетъ въ душѣ человѣка чувственное движеніе при видѣ дѣйствія человѣческаго или человѣка дѣйствующаго и захватываетъ воображеніе. Это свойство долженъ имѣть въ виду воспитатель въ своихъ отношеніяхъ къ ученикамъ. Живое слово учителя, живой примѣръ его—вотъ главные пути внушенія, коими онъ дѣйствуетъ на ученика, возбуждая въ немъ дѣятельную силу, воспитываетъ волю его добрыми побужденіями и навыками, утверждаетъ въ его умѣ живыя идеи и понятія“ (стр. 59). Особенно поучительны его совѣты учителю, когда послѣдній становится начальникомъ школы. Приводимъ ихъ вполнѣ. Предупреждая учителя отъ ригоризма, отъ „восточной манеры“ управлять заведеніемъ, онъ говоритъ, „ничто человѣческое ему не чуждо, онъ любитъ юношество, доброжелателенъ къ коллегамъ и заботится объ нихъ въ нуждѣ. Самъ, будучи первымъ работникомъ, всѣхъ одушевляетъ въ работѣ. Въ отношеніи къ своимъ коллегамъ естественъ, и умѣетъ, когда нужно, оговаривать ихъ и дѣлать имъ внушенія безъ рѣзкихъ словъ и начальственнаго тона. Онъ твердъ въ своемъ тонѣ, что требуется правдою и чувствомъ долга, безъ поблажекъ и уступокъ, но къ каждому относится сообразуясь съ природою и характеромъ каждаго. Вотъ идеальныя черты начальника“ (стр. 33—34). Что же касается нравственной жизни самыхъ питомцевъ, то она, по мнѣнію

нашего писателя, не развивается, а искажается тамъ, гдѣ бываетъ основана на боязни грознаго учителя, на рабскомъ страхѣ предъ нимъ. Онъ допускаетъ только нравственную боязнь, „когда ученикъ боится учителя въ нравственномъ смыслѣ это слова, когда одинъ взглядъ, одно слово учителя будитъ ученика, стыдитъ, ободряетъ, оживляетъ, руководствуетъ“ (стр. 13). Главное же руководительное начало нравственнаго развитія учениковъ онъ полагаетъ въ самодѣятельности ихъ, въ сознательномъ отношеніи къ своему долгу и въ чувствѣ нравственнаго удовлетворенія при этомъ. Въ этой самодѣятельности и сознательности онъ видитъ сущность нравственнаго воспитанія. Онъ говоритъ: „Каковы бы ни были природныя свойства воспитанника и свойства семейной и общественной среды, изъ которой онъ вышелъ, долгъ воспитателя возбудить въ немъ самодѣятельную жизненную силу и утвердить въ немъ сознаніе, что онъ можетъ и долженъ самъ содѣйствовать своему духовному росту во всякое время,—и теперь, и тогда, когда не будетъ около него учителей и воспитателей“ (стр. 46). По его убѣжденію: „сознаніе своей силы, чувство удовлетворенія тѣмъ, что самъ сдѣлалъ, до чего самъ достигъ—это самое сильное воспитательное средство: это сознаніе побуждаетъ идти впередъ, совершенствоваться“ (стр. 49). Но многіе ли изъ педагоговъ, даже благонамѣренныхъ, руководствуются этимъ началомъ въ своей воспитательной практикѣ? Не считаютъ ли,—и быть можетъ, не малое число ихъ,—болѣе успѣшнымъ и болѣе безопаснымъ воспитывать своихъ питомцевъ страхомъ, угрозами и наказаніями? Конечно такіе педагоги не архитекторы, не художники при построеніи педагогическаго зданія, а простые лишь чернорабочіе при возведеніи его. Хорошо уже и то, если они не работаютъ надъ разрушеніемъ его.

Самодѣятельности, сознательности и одушевленія требуетъ нашъ писатель и въ дѣлѣ обученія. Это педагогическое правило, если только его можно назвать правиломъ, онъ признаетъ главнымъ началомъ всей школьной дидактики. Этимъ началомъ долженъ быть одушевленъ народный учитель съ первыхъ моментовъ обученія и до заключительныхъ экзаменовъ. Приведемъ примѣръ: „учить читать, говорить К. П. Побѣдоносцевъ, значить учить говорить, т. е. произносить слова и складывать рѣчь сознательно“ (стр. 4). Въ дѣлахъ этой сознательности

онъ требуетъ, чтобы ученикъ сначала подумалъ въ умѣ, что значить слово или фраза, потомъ пусть тотъ или другой скажетъ свою мысль, затѣмъ, когда образуется общее значеніе фразы, пусть прочтутъ ее внятно. Важно не механическое чтеніе, а пониманіе смысла фразы и желаніе сдѣлать его понятнымъ для другихъ. Важно чтобы ученики сами добрались до пониманія смысла прочитаннаго. Онъ говоритъ еще: „Въ школьной педагогій недостаточнo еще цѣнится великая важность произношенія и чтенія. На каждой стадіи школьнаго развитія ово пріобрѣтаетъ новое значеніе, пока достигнетъ степени художественнаго. Въ этомъ смыслѣ чтеніе становится само по себѣ свободною школою грамматики, правописанія, и лучшимъ орудіемъ для развитія вкуса въ литературѣ и въ письменномъ изложеніи мыслей“ (стр. 6). Съ этой точки зрѣнія онъ не можетъ одобрить ни массоваго, цѣлымъ классомъ чтенія, въ слухъ, ни такъ называемаго, *объяснительнаго чтенія*, когда учитель на каждомъ шагу прерываетъ мысль ученика и сбиваетъ его съ толькy вопросами и внушеніями. Съ этой же точки зрѣнія онъ требуетъ постепенности, заинтересованности и одушевленія въ ходѣ обученія. „Учитель! учитель! говоритъ онъ, подумай—нѣтъ науки, которую нельзя было бы обратить въ орудіе мученія для „малыхъ сихъ“, состоящихъ подъ твоей фѣрулою. Твое дѣло помогать имъ расти, а сколько педагоговъ, считающихъ долгомъ надѣвать на нихъ цѣпи, и корсеты какъ будто для того, чтобы задержать или искажать его“ (стр. 14—15). Въ доказательство своей мысли онъ указываетъ на учительскіе гнетъ и произволь, существующіе въ школѣ при обученіи орфографіи, и говоритъ учителю: „Знаешь ли ты, гдѣ корень и правописанія и правильной рѣчи? Этотъ корень есть—осмысленное, одушевленное чтеніе, съ первой его стадіи до послѣдней. Кто привыкъ упражняться въ немъ, пріучается понимать смыслъ и движеніе каждой фразы и, пріобрѣтая вкусъ, узнаетъ самъ собою, гдѣ ставить знаки препинанія. И стоитъ ли мучить его на мнимыхъ, кѣмъ то узаконенныхъ, тонкостяхъ правописанія, когда онъ самъ распознаетъ со временемъ, на чтеніи художественной рѣчи, гдѣ что правильнымъ складомъ ея требуется“ (стр. 15—16). Въ самомъ дѣлѣ, изъ какой только науки нельзя сдѣлать педагогическихъ цѣлей и орудіе мученія для дѣтей? Не цѣпи ли, когда при обу-



ченіи церковному пѣнію ихъ учать пѣнію по крюкамъ? Не цѣпи ли, когда при обученіи славянскому чтенію отъ нихъ требуютъ знанія всѣхъ этихъ прошедшихъ протяженныхъ и славянскихъ аористовъ? Не цѣпи ли, когда при обученіи церковному Богослуженію ихъ знакомятъ съ ненужными для нихъ подробностями Церковнаго Устава? Эти цѣпи—традиціонныя цѣпи. Они перешли къ намъ отъ нашихъ старинныхъ педагоговъ. Вѣдь не даромъ же наши предки обученіе отождествляли съ словомъ *наказаніе*. Да и теперь еще въ нашей литературѣ можно встрѣчаться съ одобреніемъ суровыхъ пріемовъ обученія еврейскихъ меламедовъ, будто-бы приучающихъ дѣтей къ труду, терпѣнію, выносливости и пр. Совершенно иваче смотритъ на это дѣло К. П. Побѣдоносцевъ. Онъ не дѣлаетъ изъ знанія орудія школьныхъ мученій. Онъ требуетъ отъ него только добросовѣстности и возможнаго совершенства. Онъ спрашиваетъ, что такое знаніе? и отвѣчаетъ: „Древніе говорили, что добродѣтель есть знаніе. Мы скажемъ, что добросовѣстность въ дѣлѣ есть знаніе. Въ чемъ главный смыслъ твоего учительства? Въ томъ, что ты ведешь своихъ учениковъ къ возможной полнотѣ работы и тѣмъ возбуждаешь въ нихъ стремленіе къ совершенству“ (стр. 11).

Наконецъ мы должны познакомить читателей съ воззрѣніями нашего писателя на школьную дисциплину. Онъ признаетъ необходимость существованія этой дисциплины; но онъ не придаетъ ей того значенія, какое усвоятъ ей нѣкоторые педагоги, желающіе воспитывать своихъ учениковъ единственно при посредствѣ строгой и даже суровой дисциплины. Дисциплина, по нему, не должна быть ни суровой, ни слабой, а главное—не должна имѣть значенія какого-то терапевтическаго пластыря, исцѣляющаго больного безъ его вѣдома и участія, или юридическаго возмездія, всегда карающаго виновника соотвѣтствующимъ виѣ наказаніемъ. Она должна опредѣляться общими требованіями воспитанія и природными свойствами воспитанника. Писатель нашъ говоритъ: „Каждый человѣкъ съ дѣтства самъ по себѣ растетъ дѣйствіемъ природныхъ силъ своихъ. Положитесь на нихъ и оставьте его расти, говорятъ одни. Не полагайтесь на нихъ, старательно учите его, говорятъ другіе. Истину надобно искать между крайностями. Воспитатель долженъ дѣйствовать, но бѣда, если онъ забудетъ, что главнымъ

дѣятелемъ воспитанія долженъ быть самъ питомецъ. Безъ его участія пропадетъ все дѣло воспитанія“ (стр. 45). Отсюда не безусловная прямолинейность, ни безусловная безъ-линейность не должны быть возводимы въ краеугольные камни школьной дисциплины. Ни безусловное „молчать и не разсуждать“, ни противоположное „какъ вамъ угодно“ здѣсь не примѣнимы. Здѣсь все должно быть взвѣшено и соображено съ существующими фактами текущей школьной жизни, съ степенью развитія школьниковъ и съ ихъ наличными потребностями. Учитель любитъ своихъ школьниковъ, знаетъ ихъ духовный ростъ и принимаетъ дисциплинарныя мѣры сообразно не съ фантастическими или воображаемыми, а фактическими показателями школьной жизни. Дисциплина такимъ образомъ должна возбуждать ученика сдѣлать усиліе, чтобы достигнуть цѣли, т. е., сдѣлать что нужно, но конечнымъ результатомъ ея должно быть не юридическое возмездіе, а качественное преобразование въ характерѣ ученика. Поэтому писатель нашъ говоритъ: „здравая дисциплина не можетъ обходиться безъ наказаній. Но какъ въ наградахъ, такъ и въ наказаніяхъ наставникъ долженъ быть крайне бережливъ и разсудителенъ. Школа, гдѣ сыплются наказанія—нехорошая, нездоровая школа“ (стр. 57—58). Или въ другомъ мѣстѣ онъ говоритъ: „Воспитатель тѣмъ увѣреннѣе можетъ положиться на ученика своего, чѣмъ увѣреннѣе ученикъ, что воспитатель относится къ нему съ довѣріемъ. Напротивъ того, постоянное недовѣріе, подозрительность, частое повтореніе выговоровъ, наставленій, запретовъ, можетъ повести къ деморализаціи ученика и къ ослабленію въ немъ дѣятельной силы“ (стр. 60). Отсюда, т. е. изъ этихъ общихъ педагогическихъ соображеній, у него возникаютъ и многія частныя практическіе совѣты народному воспитателю. Таковъ, напри- мѣръ, слѣдующій совѣтъ его: „Великое дѣло—одушевленіе въ дѣлѣ воспитанія и обращенія съ людьми. Но и оно должно быть естественное и не переходить въ паѳосъ. Благо тѣмъ, у кого при одушевленіи есть въ характерѣ юморъ. Это истинная соль всякаго одушевленія, и великая сила, устраниющая сухость и формализмъ въ отношеніи къ дѣлу и къ людямъ“ (стр. 34). Вообще, проявленія дурныхъ склонностей учениковъ искореняются не столько дисциплинарными карами, сколько пробужденіемъ, укрѣпленіемъ и развитіемъ, существующихъ среди нихъ добрыхъ расположеній. Но мы не

будемъ уже касаться частныхъ практическихъ совѣтовъ и наставленій нашего писателя. Замѣтимъ только, что все приложеніе его къ этой брошюрѣ подъ заглавіемъ: „Воспитаніе характера въ школѣ“ въ сущности есть сборникъ практическихъ совѣтовъ и наставленій въ дѣлѣ воспитанія и школьной дисциплины. Обратимъ лишь вниманіе на слѣдующій частный вопросъ, имѣющій однако же очень важное значеніе и въ дѣлѣ воспитанія вообще и въ дѣлѣ практическаго примѣненія школьной дисциплины въ частности. Можно ли привлекать воспитанниковъ старшихъ классовъ, разумѣется, наиболѣе развитыхъ и дисциплинированныхъ, къ участию въ дѣлѣ охраненія и поддержанія школьной дисциплины, особенно въ тѣхъ заведеніяхъ, гдѣ существуютъ общежитія? К. П. Побѣдоносцевъ, какъ намъ кажется, отвѣчаетъ на этотъ вопросъ утвердительно, признавая полезнымъ „существующій во многихъ школахъ обычай возлагать на самыхъ учениковъ разумную и отвѣтственную заботу о нуждахъ цѣлаго класса и уходъ за порядкомъ въ классѣ, его обстановкѣ и принадлежностяхъ, въ занятіяхъ, развлеченіяхъ, играхъ и т. п. Этой цѣли служитъ учрежденіе мониторовъ, префектовъ, старшихъ, старость и т. п.“ Онъ доказываетъ это положеніе слѣдующими соображеніями: „Надобно помнить, что каждый изъ учениковъ станетъ когда нибудь въ своемъ мѣстѣ гражданиномъ, съ участіемъ въ дѣлахъ общественныхъ, и школа должна приучить его такъ, чтобы онъ со временемъ и въ такомъ важномъ дѣлѣ руководствовался не личнымъ интересомъ и самолюбіемъ; чтобы онъ учился понимать, что истинная свобода состоитъ совсѣмъ не въ своеволиі, а напротивъ, для того, чтобы свободою пользовались всѣ, необходимы для всѣхъ твердыя правила о томъ, что слѣдуетъ дѣлать и чего нельзя дѣлать, отъ чего слѣдуетъ воздерживаться“ (стр. 51—52). Совершенно вѣрно. Соображенія эти представляются намъ безспорными. Но почему же эти мониторы, префекты, старшіе существуютъ не во всѣхъ школахъ? Почему ихъ замѣняютъ дневальными, очередными, дежурными? Конечно, это не простая перемѣна названій, это полное измѣненіе сущности дѣла. Но почему же? Во имя какого педагогическаго начала? Говорятъ, что это дѣлается во имя школьной равноправности всѣхъ учениковъ, во имя развитія ихъ корпоративнаго духа, предохраненія однихъ отъ превозношенія, а другихъ отъ зависти и т. п. Намъ кажутся всѣ эти сообра-

женія не особенно сильными. Не парализуется ли дисциплинарное вліяніе этихъ дежурныхъ и очередныхъ простымъ житейскимъ соображеніемъ: *hodie mihi, cras tibi* (сегодня мнѣ, завтра тебѣ). Сегодня ты укорилъ меня, завтра я укорю тебя, сегодня ты скрылъ меня, завтра я скрою тебя. Школьное укрыпательство товарищей со всѣми его не добрыми послѣдствіями тоже нельзя считать маловажнымъ зломъ. Во всякомъ случаѣ, поставленный нами выше дисциплинарный вопросъ остается открытымъ. Но довольно объ отрицательныхъ явленіяхъ и положительныхъ требованіяхъ нашей народной школы; скажемъ нѣсколько словъ объ ихъ характерѣ или характерныхъ свойствахъ.

Педагогическіе недостатки, указываемые К. П. Побѣдоносцевымъ, несомнѣнны, хотя мѣра и степень ихъ могутъ быть различными въ различныхъ школахъ. И если есть народные учителя, сохранившіе себя свободными отъ этихъ недостатковъ, то это—явленія рѣдкія и этому надобно истинно радоваться. Съ другой стороны, педагогическія требованія К. П. Побѣдоносцева отъ народныхъ учителей очень высоки и даже идеальны. Ихъ идеальность конечно превышаетъ степень подготовки народныхъ учителей, ихъ способности или навыки съ существующими педагогическими приѣмами воспитанія. Съ этой точки зрѣнія отъ нашей народной школы и отъ народного учителя еще надобно ожидать очень многого. Школа находится еще на первыхъ ступеняхъ своего развитія. И вотъ въ виду именно этого писатель нашъ требуетъ созвательнаго, послѣдовательнаго и неуклоннаго стремленія къ осуществленію идеала народного учительства. Онъ отнюдь не поступаетъ своими идеальными требованіями. Онъ пишетъ: „Могутъ сказать: мало намъ идеальныхъ требованій—намъ нужно сейчасъ наилучшее школьное учрежденіе—надо распространять просвѣщеніе въ народѣ, и ждать некогда. Но въ дѣлѣ народного просвѣщенія и воспитанія, утверждаетъ нашъ писатель, мудрость велитъ не спѣшить, но стремиться послѣдовательно и неуклонно къ достиженію идеала, приближаясь по мѣрѣ возможности къ его существованію. Одно лишь необходимо, чтобы идеалъ былъ истинный, вѣрный, а не мнимый, фантастическій и колеблющійся вѣтрами случайныхъ направленій. Что пользы въ томъ, что школы настроимъ всюду множество, а учителя мы не воспитали, или строимъ школы свои на ложномъ идеалѣ и въ разладъ съ дѣйствитель-

ными потребностями жизни и съ непреодолимыми условіями мѣста и времени“. На этомъ основаніи нашъ писатель отвергаетъ далѣе всякую школьную показность, декоративность, французское *paraître et non pas être* въ дѣлѣ народнаго воспитанія и обученія. Онъ говоритъ: „Кто хочетъ разомъ получить готовую схему школьнаго устройства и школьнаго образованія и разомъ привести ее въ исполненіе, разомъ поставитъ всюду массу школь и полки учителей,—тѣ пусть идутъ на рынокъ педагогій къ продающимъ и покупающимъ готовые рецепты и программы знанія, пусть слушаютъ рѣчи собранныхъ въ засѣданіе специалистовъ, и читаютъ пространные протоколы ихъ засѣданій, пусть избираютъ рекомендованныя системы разсадки и организациі школьныхъ правителей и дѣятелей“ (стр. 23—24). Но вся эта дѣятельность ихъ будетъ не художественнымъ созданіемъ народнаго учительства, а простою ремесленною работою. К. П. Побѣдоносцевъ предупреждаетъ нашихъ педагоговъ отъ этого ремесленничества. Онъ представляетъ картину нашего школьнаго воспитанія и образованія въ двойномъ освѣщеніи свѣта и тѣни, и этимъ будитъ и углубляетъ въ общемъ сознаніи идею народпой школы и указываетъ путь ея дальнѣйшаго движенія и роста. Въ этомъ состоитъ его педагогическая заслуга.

Таковы наши впечатлѣнія, вынесенныя нами изъ прочтенія его брошюры. Конечно, мы изложили ихъ лишь въ общихъ и, такъ сказать, главнѣйшихъ чертахъ. Мы не показали многихъ частныхъ чертъ, тоже характерныхъ для правильнаго пониманія нашего школьнаго дѣла. И вѣтъ сомнѣнія, что читатель, внимательно прочитавшій эту брошюру, вынесетъ изъ своего собственнаго чтенія болѣе цѣльныя, послѣдовательныя и даже художественныя впечатлѣнія. Но мы и не задавались цѣлію полнаго и всесторонняго знакомства съ этою брошюрою. При томъ же мы такъ часто ссылались на нее, такъ много привели выдержекъ изъ нея, что боялись злоупотребить нашимъ литературнымъ правомъ. Наша цѣль была скромнѣе. Мы хотѣли только въ общихъ чертахъ познакомить нашихъ читателей и въ особенности нашихъ народныхъ учителей съ этою прекрасною брошюрою и этимъ заинтересовать ихъ къ прочтенію ея. И если мы достигли своей цѣли, то задача наша исполнена.

НОВАЯ КНИГА:

# СИМФОНИЯ

## НА ВЕТХІЙ и НОВЫЙ ЗАВѢТЬ.

Подробный алфавитный указатель словъ и текстовъ на всѣ каноническія книги Св. Писанія. Составлена по русской Библии, изданной съ благославленія Св. Синода. Огромный томъ въ 101 печ. лѣсть (болѣе 3,200 столбцовъ убористой печати) на хорошей бумагѣ.

Необходимая справочная книга для пастырей-проповѣдниковъ, законоучителей, миссіонеровъ и всѣхъ любителей Слова Божія.

**ВСѢ ЭКЗЕМПЛЯРЫ** въ взящюмъ, прочномъ англійск. перепл.

Цѣна книги 8 (восемь) рублей безъ перес. в 9 руб. съ перес.

**СКЛАДЪ** изданія въ редакція журнала „Странникъ“ (С.-Петербургъ, Невскій просп. 182) и въ конторѣ редакція—Телѣжная ул., д. 5.

Изъ отзывовъ духовной печати:

„Церковныя Вѣдомости“: „Неоцѣненное пособіе для приготовленія импровизацій составляютъ, такъ называемыя, симфоніи, или алфавитный сводъ согласныхъ текстовъ разныхъ книгъ Священнаго Писанія... По образцу латинскихъ конкорданцій, онѣ составлены великими тружениками нашей церкви въ прошломъ столѣтіи на пятокняжіе Моусеево, на всѣ учительныя и пророческія книги Ветхаго Завета и на весь Новый Заветъ. Къ великому сожалѣнію, онѣ составляютъ нынѣ библиографическую рѣдкость. Ихъ можно находить только въ большихъ бібліотекахъ. Но будемъ надѣяться, что ихъ изданіе повторится“. Такъ писалъ въ 1892 году великій вѣстия отечественной церкви, высокопреосвященный Амвросій, архіепископъ Харьковскій („Живое Слово“, стр. 113). Прошло 8 лѣтъ и русская библейская наука обогатилась изданіемъ, которое не только отвѣчаетъ надеждамъ высокопреосвященнаго Амвросія, но и даетъ гораздо болѣе. Симфоніи, существовавшія до сего времени, были составлены на отдѣльныя библейскія книги. Такъ, въ первой половинѣ XVIII вѣка извѣстный писатель Антиохъ Кантеміръ составлялъ симфонію на „Боговдохновенную книгу Псалмовъ“; нѣсколькими годами позднѣе, въ царствованіе Анны Іоанновны, переводчики академіи наукъ Ильинскій и Андрей Богдановъ составили симфонію: первый на Четвероевангеліе и Дѣянія Апостольскія, второй на соборныя посланія, посланія апостола Павла и Апокалипсисъ... Къ разряду симфоній можно отнести и изданіе въ недавнее время П. А. Гяльтебрандтомъ словаря на Новый Заветъ и Псалтирь. Какъ видимъ, всѣ эти труды не обнимаютъ со-

бою полного текста Библии. Между тѣмъ составленная и изданная редакціей „Странника“ „Симфонія“ обнимаетъ собою всю Библию, за исключеніемъ неканоническихъ книгъ.. Полнота и точность въ подборѣ библейскихъ мѣстъ, насколько можемъ судить, соблюдены въ должной мѣрѣ. Съ внѣшней стороны Симфонія издана весьма хорошо. Цѣна, судя по объему книги, умѣренная“ („Церк. Вѣд.“, № 52 за 1900 г., стр. 2196 и сл.).

„Вѣра и Разумъ“: „Подъ такимъ заглавіемъ въ концѣ истекшаго года обнародованъ капитальный и объемистый трудъ (1617 страницъ) въ два столбца убористой печати большой печатной книги. Нельзя не порадоваться благовременному и давно желанному появленію этого изданія. „Симфонія“ собственно означаетъ алфавитное указаніе всѣхъ параллельныхъ мѣстъ на всѣ ветхозавѣтныя и новозавѣтныя книги Св. Писанія.

О значеніи Симфоніи можетъ свидѣтельствовать слѣдующее славянское восьмистишіе (перваго у насъ издателя подобной книги) Іоанна Илинскаго, съ которымъ онъ обращается къ читателямъ своей Симфоніи. Ссылаясь на слова Спасителя: *Испытайте Писанія, яко вы мните въ нихъ имѣти животъ вѣчный: и та суть свидѣтельствующа о Мнѣ* (Іоан. гл. V, ст. 39), онъ говоритъ:

„Нужда есть Священное Писаніе знати,  
„Яко то вѣчнаго намъ живота есть мати:

— — —  
„Но внутреннихъ нашихъ чувствъ немощь есть толка,  
„Яко вчера и прежде прочтохомъ елика,

— — —  
„Днесь мало помнимъ, пли въ конецъ забываемъ,  
„Хотяще же обрѣсти, гдѣ что есть, не знаемъ,

— — —  
„Точію СИМФОНИА въ семъ намъ пособляетъ,  
„По главамъ бо и стихамъ всякую рѣчь являетъ“.

Очевидно, издатель Симфоніи имѣетъ въ виду всѣхъ любителей слова Божія, свѣтскихъ и духовныхъ, но въ то же время онъ преимущественно рекомендуетъ ее проповѣдникамъ, „которымъ, какъ онъ выражается, нужна есть поучительныя свои слова доводами Священныхъ писаній утверждать, именуя книгу и главу, въ которой оное писаніе имѣется“. Въ сущности это почти то же, что, спустя около двухъ вѣковъ, съ большею ясностію, глубиною и убѣдительностію и притомъ на основаніи собственнаго опыта, говоритъ и преосвященный Амвросій, въ своемъ сочиненіи „Живое Слово“:

„По свойственной человѣку забывчивости и при основательномъ знаніи Священнаго Писанія, особенно подъ старость иногда приходится съ нѣкоторымъ трудомъ отыскивать требующіеся тексты, и на это много времени тратится при составленіи изрѣдка

писанныхъ проповѣдей; но когда нужно приготовить устное поученіе на каждый праздникъ, и при томъ при отвлеченіяхъ, которымъ подвергается въ праздникъ приходскій священникъ, тогда нѣтъ возможности долго отыскивать въ Библии необходимыя изреченія. Между тѣмъ при произнесеніи поученія можно по памяти текстъ привести неточно, или изреченіе одного священнаго писателя приписать другому. Симфонія спасаетъ отъ такихъ ошибокъ; стоить только заглянуть въ нее, — и дѣло сдѣлано. Притомъ буквальнѣйшій сводъ текстовъ есть вмѣстѣ и сводъ ихъ содержанія. Такимъ образомъ, подъ однимъ словомъ вы найдете все, что вамъ нужно для изясненія Священнаго Писанія объ извѣстномъ предметѣ, наприимѣръ, подъ словомъ: *царствіе Божіе* или *вечера и животъ вечный* вы найдете полное поученіе Спасителя о церкви и будущей жизни; въ словѣ *благодати* найдете въ посланіяхъ апостола Павла цѣлое ученіе о спасеніи людей благодатію Христовою и пр. Бываютъ случаи, что прочтеніе текстовъ, собранныхъ въ Симфоніи подъ однимъ словомъ, даетъ въ нѣсколько минутъ готовое содержаніе для импровизаціи“.

Полагаемъ, что вышеприведенныхъ заявленій, основанныхъ на глубокомъ знаніи дѣла и провѣренныхъ живымъ опытомъ одного изъ талантливѣйшихъ современныхъ проповѣдниковъ, совершенно достаточно, чтобы показать нашимъ пастырямъ, какое неоцѣненное пособіе составляетъ Симфонія въ многотрудномъ дѣлѣ ихъ проповѣдничества и какое полезное дѣло сдѣлали издатели „Странника“ своимъ обнародованіемъ „Симфонія на Ветхій и Новый Заветъ“

Здѣсь и церковный проповѣдникъ, и церковный импровизаторъ, и миссіонеръ, и церковный учитель, и народный собесѣдователь найдутъ богатое пособіе къ уясненію и развитію своихъ мыслей, къ проникновенію въ духъ богооткровенной истины, а въ то же время найдутъ и духовное оружіе противъ разнорѣчныхъ современныхъ лжеученій.

Въ типографскомъ отношеніи книга не оставляетъ желать ничего лучшаго. Она издана, за исключеніемъ незначительныхъ опечатокъ, очень тщательно и корректно. Сравнительно съ цѣною прежнихъ нашихъ симфоній она стоитъ недорого. Словомъ это изданіе капитальное, потребовавшее отъ своихъ издателей большого, утомительнаго и копотливаго труда.

На основаніи всего сказаннаго нами выше, мы убѣждены, что изданіе это должно быть настольною книгою у всѣхъ нашихъ православныхъ пастырей, особенно при современной многотребовательной и многотрудной просвѣтительной дѣятельности ихъ. А по благословенію и уполномочію Высокопреосвященнѣйшаго Амвросія, вмѣемъ долгу рекомендовать приобрѣтеніе этой книги почтенному духовенству Харьковской епархіи. Лица духовнаго званія Харьковской епархіи—достаточныя—могутъ приобрѣтать ее на собственныя средства по вышеуказанному адресу, а лица недостаточныя



могутъ пріобрѣтать ее даже на церковный счетъ («Вѣра и Разумъ» № 1 за 1901 г.).

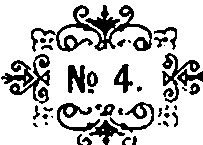

„ЦЕРКОВНЫЙ ВѢСТНИКЪ“: „Симфонія—по самому своему названію (тождественному съ лат. „конкорданція“) —имѣетъ цѣлю собственно привести въ „согласіе“ извѣстныя понятія даннаго литературнаго памятника, подбирая подъ одніи рубрики всѣ соответствующіе термины, при чемъ не только указывается мѣсто нахождения послѣднихъ, но и воспроизводятся они въ ихъ подлинной связи—съ выпискою важнѣйшей части взятой фразы. Таковы и всѣ библейскія „симфоніи“, которыя вавболѣе приняты именно для библейскихъ книгъ, потому что—въ виду ихъ священнаго характера—здѣсь важны всѣ малѣйшіе отбѣвки каждаго выраженія.

Этой задачѣ служитъ и настоящій колоссальный трудъ, примѣняющій сказанный методъ къ русскому переводу Ветхаго и Новаго Заветъ,—за исключеніемъ писаній неканоническихъ. Нельзя прежде всего не отмѣтить всей грандіозности этого предпріятія, которое—для своего выполненія—требовало и мужественнаго усердія, и высокой религіозной ревности. Достаточно напомнить читателямъ, что по такому плану у насъ никогда даже не замышлялось подобныхъ работъ. Были лишь отдѣльныя попытки (напр., поэта Антіоха Кантемира) для Славянскаго текста Ветхаго Заветъ, но онѣ захватываютъ небольшое количество библейскихъ книгъ, какъ и въ самое послѣднее время изданъ „Словарь“ только къ одной славянской псалтири П. А. Гильтебрандтомъ, еще ранѣе выпустившимъ таковой къ славянскому Новому Завету. Въ иностранной литературѣ намъ тоже не приходило встѣчать столь всеобъемлющей библейской конкорданціи для соответствующихъ переводовъ (даже и для Вульгаты), а имѣющіеся и бывшіе подъ руками образцы представляютъ лишь частичную выборку въ узкихъ размѣрахъ. Тѣмъ больше чести невзвѣстному автору, подъявшему такой великій подвигъ!...—Точность и полнота въ подборѣ библейскихъ речевій, кажется, соблюдены во всей мѣрѣ... Съ виѣшней стороны изданіе заслуживаетъ полной похвалы. Бумага хорошая, шрифтъ отчетливый, печать чистая, —в типографіи г. Лолухина справедливо можетъ гордиться достигнутымъ успѣхомъ, если даже въ Англіи въ такихъ случаяхъ всегда и парочито отмѣчаются достоинства знаменитой Кларендонской прессы (при Оксфордскомъ университетѣ). Изысканный англійскій переплетъ (работы Гаевскаго) вполне соответствуетъ типографской тщательности, такъ что получается иѣчто далеко необычное на нашемъ книжномъ рынкѣ. И нельзя не похвалить новую редакцію журнала „Странникъ“, при которой выпущенъ разбираемый трудъ; она отличается просто безпримѣрною и самою щедрою книжною продуктивностію и при этомъ всегда умѣетъ удачно совмѣщать пріятное съ полезнымъ, усугубляя и то, и другое. При отмѣченныхъ условіяхъ цѣна книги въ 8 руб. безъ пересылки (за которую еще 1 рубль) должна быть признана дешевою. Для оправданія своихъ словъ ссылаюсь на слѣдующее обстоятельство. Въ 1898 г. выпущено въ Лондонѣ и Нью-Йоркѣ нѣсколько аналогичное нашему изданію D. D. (т. е. доктора богословія) Е. В. Буллингера, подъ заглавіемъ: «Образы рѣчей, употребляемыхъ въ Библии»; оно содержитъ всего лишь XVIII+1004 страницъ, но стоитъ около 18—20 рублей (см. въ „The American Journal of Theology“ IV, 4 за октябрь 1900 г., стр. 912). Мѣсто отсюда, что русская „Симфонія“, предпринятая и благополучно выполненная съ подвижническимъ усердіемъ, могла увидѣть свѣтъ лишь при самопожертвованіи... Да благословитъ Господь настоящій трудъ счастливымъ успѣхомъ удовлетворенія и пробужденія той благочестивой ревности, какаю одушевила достопочтеннаго ав- (ст. Н. Г. въ „Церк. Вѣстникъ“, № 50 за 1900 г. слѣб. 1,614 п. сл.).

# ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

## ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

28 Февраля  № 4.  1901 года.

---

Содержаніе. Отчетъ о состояніи Харьковскаго Епархіальнаго Женскаго училища въ учебно-воспитательномъ отношеніи за 1899/900 учебный годъ (продолженіе).— Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

---

### О Т Ч Е Т Ъ

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

(Продолженіе \*).

#### *в) Выполненіе учебныхъ программъ.*

Программы учебныхъ предметовъ училищнаго курса пройдены были преподавателями своевременно во всѣхъ классахъ; при чемъ преподаватели заботились не столько о выполненіи различныхъ подробностей въ учебныхъ программахъ, сколько о разумномъ приспособленіи ихъ къ силамъ учащихся и основательномъ усвоеніи преподаваемаго. Посему методы преподаванія были употребляемы соотвѣтственные возрасту и степени развитія учащихся и характеру изучаемыхъ предметовъ, причемъ особенное вниманіе обращено было на примѣненіе указаній объяснительныхъ записокъ, приложенныхъ къ новымъ программамъ. Вслѣдствіе этого на урокахъ Закона Божія, при прохожденіи священной исторіи, законоучитель имѣлъ въ виду правильную передачу воспитанницами священно-историческихъ событій, съ яснымъ представленіемъ упоминаемыхъ при этомъ мѣстностей и послѣдовательности самихъ событій, причемъ особенное вниманіе обращалось на прообразовательное значеніе событій и лицъ ветхозавѣтныхъ въ отношеніи къ событіямъ и лицамъ новозавѣтнымъ. При изученіи катехизиса особенное вниманіе обращалось на сознательное усвоеніе текстовъ

---

\*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1901 г. № 3.

Св. Писанія съ точнымъ переводомъ ихъ на русскій языкъ, причѣмъ воспитанницы пріучались къ связной передачѣ учебнаго матеріала, заключающагося въ катехизисѣ. Съ этимъ теоретическимъ изученіемъ предметовъ были связаны и практическія занятія въ области проходимыхъ наукъ. Такъ, напр., участіе воспитанницъ въ церковномъ пѣніи и чтеніи было поставлено въ органическую связь съ изученіемъ церковнаго Богослуженія, чтеніе житій святыхъ служило средствомъ для укрѣпленія въ душахъ учащихся свѣдѣній изъ второй и третьей части катехизиса и церковной исторіи, а чтеніе Св. Писанія по славянски, производившееся законоучителями во всѣхъ классахъ, служило средствомъ какъ для ознакомленія учащихся съ церковно-богослужебнымъ языкомъ, съ Евангельскою исторіею и христіанскимъ ученіемъ, такъ и для подтвержденія излагаемаго на урокахъ.

Преподаватели русскаго языка и словесности, одновременно съ теоретическимъ изученіемъ программы, вели практическія занятія, которыя заключались въ составленіи устныхъ и письменныхъ примѣровъ на изучаемыя правила, въ этимологическомъ, синтаксическомъ и стилистическомъ разборѣ читаемыхъ образцовъ, въ заучиваніи нѣкоторыхъ стихотвореній и отрывковъ изъ замѣчательнѣйшихъ литературныхъ произведеній. Эти практическія занятія въ большинствѣ случаевъ предшествовали теоретическому изученію грамматическихъ правилъ и литературныхъ формъ. Съ теоретическимъ изученіемъ главнѣйшихъ правилъ этимологіи и синтаксиса церковно-славянскаго языка было соединено чтеніе и подробный разборъ наиболѣе употребительныхъ при Богослуженіи псалмовъ и молитвословій изъ псалтири и часослова. При обученіи арифметикѣ большое вниманіе обращалось на устное и письменное рѣшеніе задачъ. При прохожденіи географіи въ особенности наблюдалось то, чтобы воспитанницы пріучались безъ затрудненія указывать упоминаемыя ими мѣстности какъ на картахъ отдѣльныхъ частей свѣта, такъ и на плоскашаряхъ. Свѣдѣнія изъ физической и математической географіи, необходимыя для пониманія географическихъ терминовъ, воспитанницы усвоили наглядно при помощи глобуса, теллурія и др. приборовъ. При изученіи дидактики серьезное вниманіе обращено было на усвоеніе воспитанницами способовъ начальнаго обученія предметамъ, указаннымъ въ программахъ для церковно-приходскихъ школъ; съ этой цѣлью воспитанницы давали пробные уроки въ образцовой церковно-приходской школѣ при училищѣ по всѣмъ предметамъ школьнаго курса. Физика,

благодаря полному и прекрасно сформированному физическому кабинету, изучалась по преимуществу практически, путемъ тѣхъ или другихъ опытовъ. Вообще при прохожденіи учебныхъ предметовъ при всякомъ удобномъ случаѣ употреблялись пособія, облегчающія основательное усвоеніе изучаемыхъ предметовъ и отвлеченныхъ научныхъ свѣдѣній. Такъ, при преподаваніи Закона Божія, географіи и исторіи употреблялись географическія карты, картины по священной исторіи, различныя географическія коллекціи, на урокахъ ариметики—счеты, на урокахъ геометріи и физики показывались различныя геометрическія тѣла, различныя физическія приборы и производились опыты съ ними.

Церковное пѣніе преподавалось въ младшихъ классахъ по цыфирной системѣ, а въ старшихъ классахъ воспитанницы знакомились съ круглымъ и квадратнымъ нотнымъ письмомъ и практически изучали весь кругъ воскреснаго и праздничнаго Богослуженія.

При изученіи французскаго языка воспитанницы были упражняемы въ переводахъ съ русскаго и французскаго языка по учебнику Игнатовича и Margot и въ чтеніи отрывковъ изъ произведеній французскихъ писателей. На урокахъ рисованія воспитанницы выучивались чертить геометрическія фигуры, рисовать контуры предметовъ, человѣческія лица и фигуры и различныя пейзажи карандашомъ, на урокахъ иконописанія—писать масляными красками иконы.

Кромѣ учебныхъ предметовъ большое вниманіе обращалось на занятіе воспитанницъ рукодѣліемъ и музыкой. На урокахъ рукодѣлія воспитанницы пріучались къ шитью форменныхъ платьевъ, разнаго бѣлья, необходимаго въ ихъ быту, дѣланію цвѣтовъ изъ бумаги и матеріи, вязанію кружевъ и вышиванію. Занятія музыкой состояли въ обученіи пѣрѣ на рояли и скринкѣ. Начиная съ простѣйшихъ этюдовъ и гаммъ, воспитанницы пріучались къ исполненію болѣе трудныхъ и сложныхъ пьесъ въ 2 и 4 руки. Всѣхъ обучающихся музыкѣ въ отчетномъ году было 273 воспитанницы.

### *г) Распределение письменныхъ упражненій и степени достигаемыхъ ими успѣховъ.*

Письменныя упражненія во всѣхъ классахъ училища распределялись въ отчетномъ году такъ же, какъ и въ предыдущіе годы, и черезъ нихъ было обращено вниманіе на развитіе въ учащихся навыка правильно писать по-русски какъ со стороны орфографической, такъ и логической.

Съ этой цѣлью велись двоякаго рода письменныя упражненія: а) *классныя*—преподавателями русскаго языка и воспитательницами; такія упражненія заключались большею частью въ списыванія съ книги, пересказахъ и диктантахъ, приспособленныхъ къ изучаемымъ на урокахъ русскаго языка отдѣламъ грамматики, и б) *срочныя домашнія*, назначавшіяся преподавателями русскаго языка, а въ старшихъ классахъ и преподавателями Закона Божія, географіи, исторіи и дидактики, причемъ имѣлось въ виду главнымъ образомъ приучить воспитанницъ къ логически стройному, послѣдовательному, точному, ясному и вообще литературному изложенію большею частью готовыхъ мыслей. Сочиненія эти въ I, II и отчасти въ III кл. состояли изъ рассказовъ и описаній по даннымъ статьямъ, во второе полугодіе въ III и IV классахъ изъ рассказовъ и описаній самостоятельныхъ, въ V и VI классахъ изъ самостоятельныхъ разсужденій. Каждое сочиненіе сопровождалось кратко изложеннымъ планомъ, который въ низшихъ классахъ вырабатывался предварительно воспитанницами при помощи преподавателя, а въ IV, V и VI классахъ составлялся учащимися самостоятельно.

Темы назначались преподавателями по соглашенію съ инспекторомъ классовъ. Срокъ для написанія каждаго сочиненія назначался 20 дневный, съ промежутками между подачею одного сочиненія и назначеніемъ другого въ пять дней. Въ теченіе года ученицы 3-го класса написали 7 сочиненій по русскому языку, 2 классныхъ и 5 домашнихъ; ученицы 4 класса—7 сочиненій—одно классное и 6 домашнихъ—въ томъ числѣ три сочиненія по русскому языку, 1 по Закону Божию, 1 по географіи и 2 по исторіи; ученицы 5 класса написали 7 сочиненій,—одно классное и 6 домашнихъ,—въ томъ числѣ 4 сочиненія по русскому языку, 1 по Закону Божию, 1 по географіи и 1 по исторіи; воспитанницы VI класса написали 7 сочиненій,—1 классное и 6 домашнихъ, въ томъ числѣ 3 сочиненія по русскому языку, 1 по Закону Божию, 1 по исторіи, 1 по географіи и 1 по дидактикѣ.

Кромѣ указанныхъ сочиненій воспитанницы III, IV и V классовъ составляли въ мѣсяцъ по одному письменному ариметическому отвѣту, въ которомъ подробно излагали весь ходъ рѣшенія данной задачи. Предъ экзаменами воспитанницы всѣхъ классовъ написали по одному экзаменному экспромптовому сочиненію, которое въ I и II кл. состояло въ диктантѣ, въ III—въ пересказѣ данной статьи, а въ старшихъ классахъ—въ самостоятельномъ сочиненіи на данную тему.

Объ успѣхахъ воспитанницъ въ письменныхъ работахъ можно судить по слѣдующей таблицѣ балловъ по сочиненіямъ.

К Л А С С Ы.	Общее чи- сло воспи- танницъ.	Число получившихъ баллы.				
		5	4	3	2	Не ока- завшихъ успѣховъ.
III нормальный . . . . .	43	8	18	12	4	1
III параллельный . . . . .	45	5	16	18	4	2
IV нормальный . . . . .	41	1	16	23	1	—
IV параллельный . . . . .	40	4	6	23	5	2
V нормальный . . . . .	42	4	4	26	1	7
V параллельный . . . . .	34	1	8	21	3	1
VI нормальный . . . . .	37	7	11	18	—	1
VI параллельный . . . . .	39	8	11	20	—	—

*Примѣчаніе.* Во всѣхъ классахъ въ эту таблицу внесены баллы только тѣхъ воспитанницъ, которыя представили всѣ или большую часть годовыхъ сочиненій и сочиненіе экзаменное.

Такимъ образомъ изъ 321 воспитанницы III—VI класса 43 имѣли по письменнымъ упражненіямъ баллъ 5, 94—баллъ 4, 164—баллъ 3, 18—баллъ 2 и 14 воспитанницъ, вслѣдствіе продолжительной болѣзни, не оказали успѣховъ.

Средній баллъ по всѣмъ классамъ за сочиненія 3½. Баллы за письменныя работы, согласно циркуляру по духовно-учебному вѣдомству № 13, самостоятельнаго значенія не имѣли, а принимались во вниманіе при оцѣнѣ успѣховъ воспитанницъ въ изученіи учебныхъ предметовъ, особенно при выводѣ общаго балла по русскому языку, а также при назначенія наградъ за успѣхи въ наукахъ.

*д) Продолжительность учебного года и время экзаменовъ.*

Учебная дѣятельность въ отчетномъ году началась переэкзаменовками и приѣмными испытаніями, бывшими 17—19 августа, классныя же занятія начались съ 21 августа и продолжались по 4-е мая. Всѣхъ учебныхъ дней въ году, если псключатъ Рождественскіе праздники съ говѣніемъ предъ нимъ, масляницу и пасхальные праздники со страстною седмицею, равно какъ и всѣ воскресные и праздничные дни,—было 160.

Экзамены произведены съ 8 мая по 2-е іюня 1900 г. включительно, согласно росписанію, составленному инспекторомъ классовъ, рассмотрѣнному Совѣтомъ училища и утвержденному Его Высо-

копреосвященствомъ. Экзамены производили комиссія, состоявшая изъ преподавателей подъ предсѣдательствомъ предсѣдателя Совѣта училища, начальницы, инспектора классовъ и членовъ училищнаго Совѣта. Послѣ испытаній общимъ собраніемъ педагогическаго Совѣта, по разсмотрѣнію результатовъ испытаній и годовыхъ успѣховъ, были составлены переводные списки воспитанницъ. Учебный годъ закончился торжественнымъ актомъ 4-го іюня, на которомъ были розданы аттестаты окончившимъ курсъ ученія (воспитанницы младшихъ классовъ отпускались по окончаніи экзаменовъ въ каждомъ классѣ). Переэкзаменовки воспитанницъ произведены 8-го августа 1900 года.

(Продолженіе будетъ).

### Епархіальныя извѣщенія.

Священникъ церкви сл. Шпюватой, Волчанскаго уѣзда, Николай *Самойловъ*, за усердную службу, награжденъ скуфьею.

— Священники церквей: сл. Благодатной, Волчанскаго уѣзда, Михаилъ *Колосовскій*, и с. Ново-Александровки, того же уѣзда, Григорій *Любинскій*, награждены набодренникомъ.

— Окончившій курсъ Духовной Семинаріи Николай *Васютинъ* опредѣленъ на священническое мѣсто при церкви с. Грачевки, того же уѣзда.

— Священникъ Николаевской церкви с. Николаевки, Изюмскаго уѣзда, Михаилъ *Лонгиновъ*, умеръ, а на его мѣсто опредѣленъ священникъ с. Верхней Дубанки, Купянскаго уѣзда, Арсентій *Лонгиновъ*.

— На праздно священническое мѣсто при церкви сл. Ново-Александровки, Изюмскаго уѣзда, опредѣленъ окончившій курсъ въ Харьковской Духовной Семинаріи Димитрій *Николаевскій*.

— Учитель церковно-приходской школы, Димитрій *Ветуховъ*, опредѣленъ на діаконское мѣсто къ церкви с. Юрченкова, Волчанскаго уѣзда.

— Псаломщикъ—діаконъ Вознесенской церкви гор. Лебедина, Афанасій *Жуковъ*, перемѣщенъ штатнымъ діаконъ Рождество-Богородичной церкви с. Будызки, Лебединскаго уѣзда.

— Сынъ священника Павелъ *Мигулинъ*, опредѣленъ и. д. псаломщика при Николаевской церкви с. Волобуовки, Изюмскаго уѣзда.

— Вышій воспитанникъ Сумскаго Духовнаго училища, Николай *Чумаковъ*, опредѣленъ псаломщикомъ Пророко-Ильинской церкви с. Уляповки, Сумскаго уѣзда, согласно прошенію.

— Безмѣстный діаконъ Іоаннъ *Поновъ*, опредѣленъ псаломщикомъ, согласно прошенію, Іоанно-Предтечевской церкви с. Терешковки, Сумскаго уѣзда.

— Псаломщикъ Пророко-Ильинской церкви с. Уляповки, Сумскаго уѣзда, Захарій *Дмитріевъ*, уволенъ, согласно прошенію, за штатъ.

— Утвержденъ, въ должности церковнаго старосты Сумской Соборной Преображенской церкви потомственный дворянинъ Павелъ Ивановичъ *Харитоненко*.

## ИЗВѢСТІЯ и ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Новый галицко-русскій митрополитъ.—Новый ирзренскій православный епископъ.—Православіе въ Персіи.—Некрологи.

Вмѣсто почившаго митрополита Іосифа (Сембратовича), на вакантную кафедру митрополита галицкаго и архіепископа львовскаго назначенъ графъ Андрей Шептицкій. Это назначеніе обнародовано въ оффиціальной „Wiener Zeitung“. Всѣ патріотическія галицко-русскія учрежденія: „Ставропигійскій институтъ“, „Народный домъ“, „Галицко-русская матица“, „Русская рада“, „Общество имени Качковскаго“ и „Другъ“, сочувственно привѣтствуютъ новаго митрополита. Митрополитъ Андрей (въ мѣрѣ—Романъ) Шептицкій—сынъ депутата, графа Яна Шептицкаго и дочери извѣстнаго польскаго драматурга, графа Александра Фредро. Онъ родился въ 1865 году, прослушалъ курсы юридическыхъ наукъ въ краковскомъ университетѣ, который окончилъ со степенью доктора правъ; служилъ, затѣмъ, вольноопредѣляющимся и получилъ чинъ резервнаго офицера. Почувствовавъ влеченіе къ монашеской жизни, графъ А. Шептицкій оставилъ католичество, перешелъ въ русско-уніатское исповѣданіе и припалъ монашеству. Въ качествѣ монаха ордена св. Василія (находящагося въ вѣдѣніи іезуитовъ), графъ Шептицкій подвизался въ миссіонерской дѣятельности; затѣмъ, былъ игуменомъ Базиліанскаго монастыря въ Львовѣ, профессоромъ богословія, а въ прошломъ году хиротонисанъ въ санъ епископа ставиславскаго. Въ короткое время онъ успѣлъ приобрести всеобщую симпатію и уваженіе клира, интеллигенціи и народа. Русско-народная партія въ Галичинѣ, признающая греко-уніатскую церковь съ ея обрядомъ и богослужебнымъ языкомъ—нераздѣльною съ русскою народностью, привѣтствуетъ съ радостію новаго митрополита, увѣренная въ его глубокой преданности родной странѣ и народу. Родъ Шептицкихъ—старинный русскій боярскій родъ, вначалѣ православный, затѣмъ обратившійся въ унію и, наконецъ, въ католичество, причемъ, совершенно ополячившійся. Графъ Андрей не имѣлъ сначала въ виду духовной карьеры. Будучи кавалерійскимъ офицеромъ, онъ тяжело заболѣлъ и далъ обѣтъ: въ случаѣ выздоровленія, возвра-



титься къ вѣрѣ отцовъ и постричься въ монахи. Съ большимъ трудомъ удалось ему приобрести разрѣшеніе римской куріи на переходъ въ униатство. Въ качествѣ монаха чина св. Василия, графъ Андрей былъ поставленъ подъ строгій надзоръ о.о. іезуитовъ, но, повидимому, выдержалъ это испытаніе, не утративъ воскресшей въ немъ любви къ родинѣ и русскому народу. Назначеніе графа Шептицкаго, пастыря желательнаго и пріятнаго русскому народу, „Wiener Tageblatt“ считаетъ свидѣтельствомъ возвращенія австрійскаго правительства къ старому взгляду на вѣрность и преданность русскихъ подданныхъ Австріи. «Прав. Вѣст.».

— Православная Сербская Церковь въ Старой Сербіи приобрѣла новаго епископа въ лицѣ преосвященнаго Никифора, назначеннаго на мѣсто усоншаго владыки Діонисія, въ Сеонлійской епархіи. Исторія Русской Церкви стоитъ въ тѣсной связи со Старо-Сербскою, которая въ былое время являлась братскою защитницей русскихъ монастырей на Аѳонѣ и снабжала книгами и церковною утварью русскіе церкви въ самомъ Великомъ Московскомъ княжествѣ. Ипекская патріархія, которой отъ XII до XVIII вѣка подчинены были всѣ епархіи въ Старой Сербіи, Македоніи, Босніи, нынѣшней Черногоріи и Сербіи, была пятая во Вселенской Православной Церкви. Ея значеніе для Россіи имѣло особую важность, ибо во время церковныхъ соборовъ въ Москвѣ Ипекскій патріархъ имѣлъ право подачи голоса. Эта связь Сербской и Русской Церкви имѣла большое вліяніе на взаимное единеніе двухъ родственныхъ по языку, крови и вѣрѣ племенъ. Особенно въ Сербіи послѣ конечнаго подпаденія ея подъ власть Турціи, она оказывала большое благотворное вліяніе на народъ, поддерживая въ немъ вѣру и надежду на помощь православной Руси. Но съ 1738 года, когда Сербскій патріархъ Арсеній IV Іоанновичъ, не будучи въ состояніи переносить турецкое иго, перешелъ въ Австрію, Турція упразднила Ипекскую патріархію, и съ тѣхъ поръ до настоящаго времени не только не допускала ея возобновленія, но до 1890 года ни на Призренской, ни на Скоплійской, ни въ какой либо другой митрополіи въ Сербскихъ краяхъ, не позволяла сербу быть епископомъ, ни того, чтобы церкви назывались сербскими, и не допускала открывать сербскія школы. Съ тѣхъ временъ до 1870 года Вселенская патріархія взяла подъ свое вѣдомство сербскія церкви и такимъ образомъ сохранила въ народѣ православіе подъ именемъ „Греческой церкви“. Само собою разумѣется, что греческіе владыки, съ одной стороны, не зная славянской

азбуки и языка, а съ другой, изъ своихъ политическихъ убѣжденій, усердно работали чтобы сдѣлать весь сербскій народъ греками. Въ селахъ было позволено совершать службу на церковно-славянскомъ языкѣ, потому что неучи сельскіе священники, кромѣ сербскаго, не знали другаго, но въ городахъ совершалось богослуженіе на языкѣ греческомъ. Съ 1738 года сербскій народъ, не имѣя своихъ сербскихъ владыкъ и сербской церкви, находился въ затруднительномъ положеніи. Онъ не имѣлъ, какъ греки или католики, усерднаго защитника предъ турецкими властями, и разнуждавныя албанскія племена, перемѣшанныя въ Старой Сербіи съ сербами, могли дѣлать всякія насилія, безъ опасенія какой-либо кары. Положеніе въ этихъ краяхъ еще до сихъ поръ не измѣнилось. Среди самаго Призрена, старинной столицы сербскихъ королей, арнаутъ убиваетъ среди дня серба, позоритъ сербскихъ дѣвушекъ, отнимаетъ деньги, и никто не осмѣлится выступить противъ разбойника. Онъ свободно гуляетъ по городу, ничего не опасаясь. Сербъ беззащитенъ тамъ и предъ закономъ. Вотъ какую кзедру займетъ теперь преосвященный Нивфоръ. Онъ еще молодъ, ему только что сорокъ лѣтъ, но онъ вдохновенный богословъ и очень любимъ народомъ. Сербы Призренской епархіи единодушно просили у патріарха его назначенія. Надо надѣяться, что новый владыка оправдаетъ довѣріе своего народа и будетъ ему добрымъ духовнымъ пастыремъ. «Моск. Вѣд.».

— Персія начинаетъ пробуждаться. Россія неослабно заботится о поднятіи духовной и матеріальной культуры въ Персіи и уже замѣчаются симптомы движенія, предвѣщающаго добрые плоды. То, что представлялось невозможнымъ, водворяется и прививается. Такъ, газета «Курьеръ» сообщаетъ, что одно изъ необыкновенныхъ явленій для Персіи—публичныя лекціи въ Тавризѣ о наиболѣе выдающихся изобрѣтеніяхъ XIX вѣка и ихъ примѣненіяхъ въ жизни цивилизованныхъ народовъ. Одинъ изъ преподавателей русскаго языка въ Тавризѣ намѣренъ читать о жизни и преобразованіяхъ Петра Великаго персіанамъ, которые постепенно привыкаютъ къ публичнымъ лекціямъ и перестаютъ смотрѣть съ недоувѣріемъ на нихъ, какъ на молитву фармазоновъ (франкмасоновъ). Проведенію русскаго вліянія въ персидскую массу много способствуетъ православная миссія въ Урміи. Миссія, подъ руководствомъ отца архимандрита Теофилакта, устроила до 40 церквей, 60 школъ и совершала присоединенія въ многихъ селахъ и деревняхъ. Въ православіе перешли до 1.700 Айсоровъ-Несторіанъ въ

Тифлисѣ еще въ 1898 году. Такимъ образомъ миссія начинаетъ свою дѣятельность на почвѣ распространенія школьнаго образованія среди Айсоровъ. Изъ послѣднихъ многіе обучаются въ русскихъ духовно-учебныхъ заведеніяхъ, хотя не особенно охотно, по окончаніи курса, возвращаются на родину, разыскивая службу въ русскихъ приходахъ. Въ виду этого, предполагается къ существующимъ въ Урміи начальнымъ школамъ присоединить особое духовное училище съ богословскимъ курсомъ, въ которомъ бы обучались будущіе пастыри и учителя для новой православной миссіи. Это тѣмъ легче осуществить, что Святѣйшій Синодъ увеличилъ субсидію на нужды Урмійской миссіи, являющейся вліятельнымъ факторомъ русскихъ тенденцій. «Моск. Вѣд.».

## Н Е К Р О Л О Г И.

Утромъ 26 декабря минушаго года скончался послѣ непродолжительной, но тяжелой болѣзни священникъ села Старога Мерчика Валковскаго уѣзда—**Феодосій Андреевичъ Мухинъ**. Покойный происходилъ изъ бѣдной семьи. Образованіе онъ получилъ въ Купянскомъ духовномъ училищѣ и Харьковской Семинаріи. Занимая послѣдовательно мѣсто приходскаго священника въ селахъ: Ставроковомъ (оно же Приволье или Прелестное), Изюмскаго уѣзда, (съ 1857 г.) Бабаяхъ, Харьковскаго уѣзда (съ 1860 г.) и Старомъ Мерчикѣ, Валковскаго уѣзда (съ 1871 г.), Феодосій Андреевичъ вездѣ заявилъ себя неутомимую дѣятельностью, на пользу своей паствы, и стяжалъ себѣ благодарную память въ простыхъ сердцахъ своихъ пасомыхъ.—Забываясь о духовно-нравственномъ просвѣщеніи ввѣренной его попеченію паствы, Феодосій Андреевичъ неустанно разъяснялъ ей Слово Божіе, и съ церковной и съ школьной кафедръ. Ревностно предавшись дѣлу церковнаго учительства, онъ никогда не оставлялъ своихъ прихожанъ духовнымъ руководствомъ и разумленіемъ. Въ его простыхъ, приспособленныхъ къ пониманію крестьянской среды, проповѣдяхъ прихожане находили разъясненіе высокихъ истинъ христіанства. Зорко слѣдя за всеми явленіями жизни своихъ прихожанъ, Феодосій Андреевичъ отзывался на ихъ духовныя нужды и, соотвѣтственно потребностямъ и запросамъ времени, обращался къ нимъ съ словами назиданія и совѣта. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ равностно заботился о христіанскомъ просвѣщеніи подрастающаго, юнаго поколѣнія своей паствы, стараясь запечатлѣть въ юныхъ сердцахъ высокія начала христіанства. Во всехъ трехъ приходахъ Феодосій Андреевичъ былъ законоучителемъ народныхъ школъ, а съ 1894 г., со времени открытія въ епархіи церковно-приходскихъ школъ, онъ состоялъ завѣдующимъ и законоучителемъ и

церковно-приходской школы. Онъ любилъ школьное дѣло, умѣлъ заинтересовать дѣтей своимъ предметомъ и имѣлъ утѣшеніе видѣть успѣхи ихъ въ Законѣ Божіемъ.—Зная, какое важное значеніе имѣетъ въ жизни поселенъ храмъ Божій, Ѳеодосій Андреевичъ ревностно заботился о благолѣпіи его. Стараніями Ѳеодосія Андреевича былъ возобновленъ приходской храмъ въ селѣ Бабаяхъ. Особенно много почившій потрудился надъ украшеніемъ и расширеніемъ церкви въ послѣднемъ своемъ приходѣ—селѣ Старомъ Мерчикѣ.—Ѳеодосій Андреевичъ не замыкался въ узкой сферѣ приходской дѣятельности, онъ интересовался всѣмъ, что имѣло близкое отношеніе къ той средѣ, къ которой самъ принадлежалъ, и принималъ дѣятельное участіе въ заботахъ объ общихъ дѣлахъ духовенства. Такъ онъ неоднократно былъ избираемъ депутатомъ на съѣзды духовенства, состоялъ помощникомъ благотворнаго, проходилъ должность блюстителя въ округѣ за преподаваніемъ Закона Божія, исполнялъ обязанности сотрудника епархіальнаго попечительства. Ревностная дѣятельность Ѳеодосія Андреевича находила себѣ надлежащую оцѣнку со стороны епархіальнаго начальства. Послѣдней наградой его былъ наперсный крестъ.—Жизнь сельскаго священника исполнена многихъ скорбей и огорченій. Со многими темными силами ему приходится бороться, и не всегда побѣда склоняется на его сторону. Эта чапа неизбежныхъ для пастыря страданій не миновала и Ѳеодосія Андреевича. Въ минуты тяжелыхъ испытаній и неудачъ, онъ находилъ себѣ утѣшеніе въ семьѣ, онъ здѣсь отдыхалъ душою, семья была для него тѣмъ тихимъ пристанищемъ, куда не проникали бурныя волны, вздымавшіяся на его житейскомъ морѣ. Ѳеодосій Андреевичъ былъ счастливъ въ своей семейной жизни, былъ примѣрнымъ супругомъ и отцомъ. Богъ благословилъ его многочисленной семьей, и онъ старался свято исполнить свой долгъ въ отношеніи къ дѣтямъ. Зная изъ собственнаго опыта, какое важное значеніе имѣетъ въ жизненной борьбѣ образованіе, онъ отказывалъ себѣ во многомъ, лишь бы увеличить средства для образованія дѣтей. Всѣ его дѣти прошли среднюю школу, а изъ шести сыновей четверо окончили высшія заведенія—свѣтскія и духовныя. Человѣкъ труда и энергіи, Ѳеодосій Андреевичъ хотѣлъ надлежащимъ образомъ подготовить своихъ дѣтей къ жизненной борьбѣ и имѣлъ утѣшеніе видѣть, какъ всѣ дѣти его, одинъ за другимъ, вступали въ жизнь и на разнообразныхъ поприщахъ становились полезными членами общества.—Ѳеодосій Андреевичъ съ честью прошелъ свой жизненный путь. Онъ высоко держалъ знамя служенія церкви, обществу, семьѣ. Вся жизнь его протекла въ непрерывныхъ трудахъ. Почти до смерти онъ не покладалъ рукъ своихъ. 18-го декабря утромъ его поразила смертельный недугъ. Дважды, съ умиленіемъ сердечнымъ, со слезами на глазахъ, онъ приобщался Св. Таинъ. Силы больного замѣтно осла-

бѣвали, свѣтъ лампы его жизни видимо догоралъ, пока, наконецъ, на второй день праздника Рождества Христова, когда стали благовѣщать къ утрущи, не угасъ совершенно.—Облачать и отпѣвать усопшаго съѣхались окрестные священники. На слѣдующій день утромъ покойнаго вынесли въ церковь. Къ заупокойной литургіи и отпѣванію собрался почти весь приходъ. Всѣмъ хотѣлось отдать послѣдній долгъ своему пастырю, проводить его къ мѣсту вѣчнаго успокоенія. Попавшія головы, влажные отъ слезъ глаза поселянъ свидѣтельствовали о близкихъ, сыновнихъ отношеніяхъ къ своему престарѣлому пастырю. Память о немъ всегда будетъ жить въ народѣ, которому онъ самоотверженно служилъ.

Миръ праху твоему! Вѣчная память тебѣ, самоотверженный пастырь!

11-го февраля сего 1901 г. послѣ тяжкихъ и продолжительныхъ страданій скончался священникъ Петропавловской церкви слободы Петропавловки, Волчанскаго уѣзда, о. Іоаннъ Іоанновичъ Грызодубовъ, на 56 году отъ рожденія.—Покойный, сынъ священника, родился въ селѣ Будкахъ, Лебединскаго уѣзда, окончилъ курсъ наукъ въ Харьковской духовной семинаріи студентомъ съ аттестатомъ 1-го разряда. 7-го ноября 1871 года онъ былъ рукоположенъ во священника къ Петропавловской церкви слободы Петропавловки, Волчанскаго уѣзда, гдѣ и прослужилъ 29 лѣтъ и два мѣсяца. 28 лѣтъ, съ 11 мая 1872 г., онъ состоялъ членомъ благочинническаго совѣта; 21 годъ, съ 1-го февраля 1879 г., состоялъ депутатомъ слѣдственныхъ дѣлъ; 21 годъ состоялъ законоучителемъ въ четырехъ начальныхъ народныхъ училищахъ: въ Петропавловскомъ—съ 12 октября 1875 г., въ Юрченковухоторскомъ—съ 20 октября 1880 г., въ Аннопольевскомъ—съ 30 декабря 1891 г. и Петропавловской церковно-приходской школѣ—съ 28 октября 1894 г.; состоялъ также членомъ Волчанскаго отдѣленія, съ 25 марта 1889 г. по 1-е сентября 1896 года. Всѣ должности покойный исполнялъ честно и съ ирмѣрнымъ усердіемъ и начальство цѣнило его службу, въ чемъ свидѣлствуютъ полученные имъ награды. Такъ, въ 1874 г. онъ былъ награжденъ набедренникомъ, въ 1880 году—бархатною фіолетовою скуфьею, въ 1890 г.—камплавкою, въ 1895 г. награжденъ наперснымъ крестомъ. По должности законоучителя онъ неоднократно получалъ отъ Волчанскаго училищнаго совѣта письменныя благодарности со внесеніемъ въ послужной списокъ, съ разрѣшенія Владыки.—О. Іоаннъ отличался нравомъ весьма добрымъ, кроткимъ, смиреннымъ, безкорыстнымъ и въ высшей степени миролюбивымъ. Ради мира онъ готовъ былъ жертвовать всѣмъ. По службѣ онъ всегда былъ аккуратенъ и исполнительенъ. Много добраго, полезнаго и святаго сдѣлано покойнымъ въ Петропавловскомъ приходѣ, который онъ, при своемъ поступленіи, во

многѣмъ нашелъ неблагоустроеннымъ и раслущеннымъ. Церковь была деревянная, крайне ветхая и невзрачная, а новая каменная едва была доведена до окопъ, при томъ долговъ было много, а наличнаго капитала очень мало; квартира церковная для священника также была очень старая, слишкомъ тѣсная и холодная, и жить въ ней семейному челоуѣку было очень трудно. Благодаря примѣрному усердію и неусыпнымъ трудамъ тогда молодого священника о. Іоанна, новый великолѣпный храмъ, какъ снаружи, такъ и внутри съ прекрасною живописью (даръ графини Авдотьи Васильевны Гендриковой) на иконостасѣ и въ алтарѣ былъ законченъ и къ общей радости прихожанъ торжественно освященъ 18 октября 1876 года. Затѣмъ былъ устроенъ каменный подъ желѣзной крышей домъ о шести комнатахъ для священника и перестроены запово церковные дома для діакона и псаломщика, а въ заключеніе устроена новая вокругъ церкви каменная ограда съ каменною же сторожкой, которая впоследствии была приспособлена для церковно-приходской школы. Раньше этого, озабочиваясь о народномъ просвѣщеніи, покойный способствовалъ открытію четырехъ земскихъ начальныхъ училищъ — въ слободѣ Петропавловкѣ, въ хуторѣ Юрченковѣ, Аннополѣ и Софіевкѣ, а впоследствии, благодаря его теплому участию, при всѣхъ ихъ были устроены очень приличные училищныя зданія. Общественныя кладбища при покойномъ также содержались въ надлежащемъ порядкѣ. Въ свое время, когда покойный пользовался полнымъ здоровьемъ, онъ велъ нѣсколько лѣтъ сряду воскресныя вечернія собесѣдованія съ прихожанами, озабочиваясь главнымъ образомъ о томъ, чтобы и взрослые могли правильно произносить главнѣйшія молитвы, заповѣди и символъ вѣры. Проповѣданіе народу слова Божія было для него одною изъ главныхъ пастырскихъ обязанностей въ храмѣ Божіемъ; при посѣщеніи прихожанъ онъ также часто назидалъ ихъ и въ ихъ домахъ. Службу Божию въ церкви онъ всегда совершалъ чинно и благоговѣйно и не жалѣлъ никакихъ средствъ на церковный хоръ, которымъ, кстати сказать, самъ же во всемъ руководилъ. За такую истинно-пастырскую дѣятельность прихожане глубоко уважали и любили о. Іоанна. Нельзя при этомъ пройти молчаніемъ и того, что покойный за свою отзывчивость къ всему доброму и полезному и свой добрый образъ жизни пользовался среди духовенства округа большимъ уваженіемъ и искренно-братскимъ расположеніемъ. — Къ общему прискорбію о. Іоаннъ не выжилъ Давидовскаго вѣка. По нашимъ челоуѣческимъ взглядамъ ему слѣдовало бы еще долго и долго жить; но не такъ ему опредѣлено свыше. Уже нѣсколько лѣтъ тому назадъ, какъ покойный сталъ страдать одышкою, ожиреніемъ сердца, а въ послѣднее время, какъ признано врачами, и ракомъ на печени, что преждевременно и свело его въ могилу. Предъ самую кончину покойный, бу-

лучи напутствованъ святѣйшими таинствами, тихо и мирно скончался, какъ погасаетъ самая чистая восковая свѣча. Съ чувствомъ глубокой скорби принята была объ этомъ вѣсть прихожанами и окрестнымъ духовенствомъ. Съ этихъ поръ домъ о. Іоанна началъ наполняться прихожанами, которые спѣшили отдать послѣдній долгъ своему усопшему пастырю. 14-го февраля, послѣ Божественной литургіи, всѣмъ съѣхавшимся окрестнымъ духовенствомъ, во главѣ со старѣйшимъ изъ нихъ о. духовникомъ, при громадномъ стеченіи народа, было совершено по чиноположенію отпѣваніе, а затѣмъ погребеніе въ оградѣ съ восточной стороны—алтаря.

Въ семействѣ усопшаго остались жена и трое непристроенныхъ дѣтей. Имущества никакого не осталось.

Миръ праху твоему, вѣрный служитель Господень, добрый собратъ во Христѣ и примѣрноусердный гражданинъ русскаго отечества! Спи и по-  
чивай, усердный труженикъ на нивѣ Христовой, до всеобщаго воскресенія!

## ОБЪЯВЛЕНІЯ

Продолжается подписка на еженедѣльный иллюстрированный научно-популярный журналъ для самообразованія

# „НАРОДНОЕ БЛАГО“

изданія годъ 4-й. Редакція журнала задается цѣлью содѣйствовать удовлетворенію назрѣвшей въ обществѣ потребности въ самообразованію и стремленію найти отвѣты на практическіе вопросы жизни. Въ этихъ видахъ редакція предполагаетъ дать читателю интересное, полезное и разнообразное чтеніе какъ по изящной литературѣ (романы, повѣсти, рассказы, стихотворенія, сцены), такъ и по различнымъ отраслямъ знаній; редакція намѣрена давать мѣсто статьямъ по чисто теоретическимъ вопросамъ исторіи, географіи, естествознанію и проч.; по вопросамъ практическимъ будутъ предлагаться общедоступные обзоры свѣдѣній по законовѣдѣнію, сельскому хозяйству, технику, ремесламъ, медицинѣ и гигиенѣ, а также изъ области новѣйшихъ изобрѣтеній; кромѣ того, редакція будетъ давать обзоръ вновь вышедшихъ законовъ и распоряженій, особенно тѣхъ, которые касаются народа, и сдѣлаетъ этотъ отдѣлъ постояннымъ. Редакція будетъ облевать всѣ статьи въ общедоступную форму. Выбиралъ изъ вопросовъ науки и практической жизни наиболѣе важныя, редакція дастъ систематическое изложеніе цѣлыхъ отдѣловъ науки, приближающееся къ типу публичныхъ общедоступныхъ лекцій. Такъ, уже начаты печатаніемъ очерки по рус. исторіи въ XIX в. (ст. А. Д. Брюхатова, И. М. Катаева, М. В. Довнаръ-Запольскаго, Г. Н. Шмелева), статьи по международному праву—„Война и Право“ П. И. Иванова, предположены къ помѣщ. очерки изъ жизни растений, статьи о Сибири и Китаѣ, а также эту же проф. И. Н. Миклашевскаго «Сельское хозяйство въ Японіи» (экономич. очеркъ). Въ наст. № печатается повѣсть А. А. Вербицкой. «Въ людяхъ». Въ теченіе года будетъ помѣщена драма того же автора «Дѣти Вѣка», а также повѣсть Н. И. Тимковскаго «Около жизни» и друг.

Составъ редакціи совершенно новый. Подписка принимается въ Москвѣ Большой Хамовнической пер., домъ Поцовой—редакція и контора. Въ отдѣленіи конторы: Никитскія ворота, типографія О. Л. Сомовой и во всѣхъ книжныхъ магазинахъ. Подписная цѣна: 3 руб. 50 коп. въ годъ съ доставкой и пересылкою. Безъ доставки и пересылки 3 р., на полгода 2 р. Разсрочка: для иногороднихъ: при подпискѣ 1 р. 50 к., 15 февраля 1 р., 1 апрѣля 1 р. Для городскихъ подписчиковъ по 50 коп. въ мѣсяцъ.

## „П Н Е В М А“.

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

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

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

При каждомъ приборѣ прилагаются подробныя „наставленія“ за собственно-ручною подписью.

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

Др. М. Н. Глубоковскому.

## НАСТОЛЬНАЯ КНИГА ДЛЯ СВЯЩЕННО-ЦЕРКОВНО-СЛУЖИТЕЛЕЙ.

(Сборникъ свѣдѣній, касающихся преимущественно практической дѣятельности отечественнаго духовенства).

ИЗДАНИЕ ВТОРОЕ, ИСПРАВЛЕННОЕ и ДОПОЛНЕННОЕ.

*Преподавателя Харьковской Духовной Семинаріи С. В. БУЛГАКОВА.*

Извлеченія изъ нѣкоторыхъ отзывовъ печатно «Настольной книгѣ».

«Книга состоитъ изъ трехъ отдѣловъ». „Въ общемъ церковно-практической отдѣлъ представляетъ собою собраніе въ одно цѣлое каноническихъ, церковно-уставныхъ (литургическихъ) и церковно-гражданскихъ постановленій, распоряженій и опредѣленій мѣстныхъ спархіальныхъ начальствъ, разъясненій, мнѣній, замѣтокъ и совѣтовъ редакцій духовныхъ журналовъ и частныхъ лицъ по вопросамъ церковной практики“. «По полнотѣ и всесторонности сообщаемыхъ свѣдѣній разсматриваемый отдѣлъ книги является наилучшимъ въ ряду другихъ руководствомъ, и въ этомъ отношеніи представляетъ собою особенную цѣнность для нашихъ священно-церковно-служителей». «Книга, по богатству и разнообразію заключающихся въ ней полезныхъ, а въ иныхъ случаяхъ, даже необходимыхъ для приходскаго духовенства свѣдѣній, можетъ замѣнить цѣлый отдѣлъ въ библиотекѣ священно-церковно-служителей». (Церк. Вѣдомости, 1892 г., 22 №) — Г. Булгаковъ именно отвѣчаетъ на практическія потребности и старается удовлетворить запросамъ пастырской практики, а въ этомъ отношеніи его изданіе безусловно полезно и дѣйствительно должно служить «настольною книгой». Въ ней найдется все важнѣйшее, главнѣйшее и существенное». (Церк. Вѣстникъ, 1892 г., 25 №). — „Мы смѣло можемъ рекомендовать книгу г. Булгакова, какъ наилучшую и полезнѣйшую энциклопедію самыхъ нужнѣйшихъ и необходимѣйшихъ для отечественнаго духовенства свѣдѣній, — энциклопедію, вполне заслуживающую самаго широкаго распространенія среди священно-церковно-служителей». (Странникъ, 1900 г., апрѣль). — «Вообще, „Настольная книга“ г. Булгакова, признанная въ ея первомъ изданіи „безусловно полезною“ (см. Церк. Вѣстн. 1892 г., № 25), во второмъ своемъ изданіи должна быть признана безусловно необходимою для священно-церковно-служителей». (Вѣра и Разумъ, 1900 г., № 4).

Цѣна книги ПЯТЬ рублей. Стоимость пересылки — соотвѣтственно разстоянію, за 5 фунтовъ. (Въ предѣлахъ Европейской Россіи посылка книги по почтѣ стоитъ 60 коп., съ налож. плат. — 70 коп.). Адресъ для письменныхъ требованій: Харьковъ, Духовная Семинарія, Сергѣю Васильевичу Булгакову. Приславшимъ по указанному адресу 6 руб. книга высылается въ прочномъ переплетѣ. Въ Харьковѣ книга продается въ губернской типографіи (Петровскій пер., д. № 17).



Открыта подписка на журналъ

**ВѢСТНИКЪ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТИ.**

Журналъ, посвященный всѣмъ вопросамъ, относящимся до благотворительности и общественнаго призрѣнія. Органъ Вѣдомства дѣтскихъ пріютовъ. Журналъ издается Центральнымъ Управленіемъ дѣтскихъ пріютовъ Вѣдомства учреждений Императрицы Маріи, подъ редакціею д. с. с. Евг. Сев. Шумигорскаго. Журналъ выходитъ ежемѣсячно, книжками объемомъ не менѣе трехъ печатныхъ листовъ.—Подписная цѣна за годовое изданіе, съ доставкой и пересылкою, три рубля.—Доходъ отъ изданія, за покрытіемъ всѣхъ расходовъ, обращается въ пользу дѣтскихъ пріютовъ Вѣдомства учреждений Императрицы Маріи.—Подписка принимается въ редакціи (С.-Петербургъ, Казанская ул., 7).—Статьи для напечатанія и всѣ запросы, касающіеся журнала, должны быть адресуемы исключительно въ редакцію.—Редакціи для личныхъ объясненій открыта, исключая воскресные и праздничные дни, ежедневно отъ 2 до 3 час. пополудни.—Отдѣльные №№ продаются по 30 к.—Лица, желающія получить „Вѣстникъ Благотворительности“ за 1897, 1898 и 1899 гг., могутъ присылать свои требованія въ редакцію съ приложеніемъ трехъ рублей. Число экземпляровъ за 1897 г., оставшееся въ редакціи, крайне ограничено.—Объявленія принимаются за строчку или занимаемое ею мѣсто, по 15 к. Программа. I. Официальный отдѣлъ. Распоряженія Правительства. II. Специальный отдѣлъ, посвященный дѣятельности Вѣдомства дѣтскихъ пріютовъ и другихъ благотворительныхъ учреждений. III. Литературный отдѣлъ. Разработка всѣхъ вопросовъ благотворительности и общественнаго призрѣнія, очерки русскихъ и иностранныхъ учреждений, литература, журналистика и хроника русской и иностранной благотворительности. IV. Объявленія. Адресъ Редакціи: С.-Петербургъ, Казанская ул., 7.

**ВОЛШЕВНЬІЕ ФОНАРИ**

ДЛЯ ШКОЛЪ и НАРОДА.

**Безопасное ацетиленовое освѣщеніе**  
ДЛЯ ВОЛШЕВНЫХЪ ФОНАРЕЙ.

**Картины:** на стеклѣ, 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 Преисъ-Курантъ на 1901 г. Г. Британова оптовая и розничная торговля иностранными и русскими винами изъ собств. и куплен. виноградниковъ.

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

Произведенія Високопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго, какъ-то: „Живое Слово“, „О причинахъ отчужденія отъ Церкви нашего образованнаго общества“, „О религіозномъ сектанствѣ въ нашемъ образованномъ обществѣ“; кромѣ того пастырскія воззванія и увѣщанія православнымъ христіанамъ Харьковской епархіи, слова и рѣчи на разные случаи и проч. Произведенія другихъ писателей, какъ-то: „Какъ всего проще и удобнѣе научиться вѣровать“? Собесѣдованія прот. А. Хойнацкаго.—„Петербургскій періодъ проповѣднической дѣятельности Филарета, митроп. Московскаго“, „Московский періодъ проповѣднической дѣятельности его же“. И. Корсунскаго.—„Религіозно-нравственное развитіе Императора Александра I-го и идея священнаго союза“. Профес. В. Надлера.—„Архіепископъ Иннокентій Борисовъ“. Библиографическій очеркъ. Свящ. Т. Буткевича.—„Протестантская мысль о свободномъ и независимомъ пониманіи Слова Божія“. Т. Стоянова.—Многія статьи о Владиміра Гетте въ переводѣ съ французскаго языка на русскій, въ числѣ коихъ помѣщено „Изложеніе ученія католической православной Церкви, съ указаніемъ разностей, которыя усматриваются въ другихъ церквахъ христіанскихъ“.—„Графъ Левъ Николаевичъ Толстой“. Критическій разборъ проф. М. Остроумова.—„Образованіе еврей въ своихъ отношеніяхъ къ христіанству“. Т. Стоянова.—„Церковно-религіозное состояніе Запада и всецелая Церковь“. Свящ. Т. Буткевича.—„Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству“. Историческое изслѣдованіе А. Вертеловскаго.—„Язычество и іудейство до времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа“. Свящ. Т. Буткевича.—Статьи „о шундистахъ“. А. Шугаевскаго.—„Имѣютъ-ли каноническія или общеправовыя основанія притязанія мірянъ на управленіе церковными имуществами“? В. Бовалевскаго.—„Основныя задачи нашей народной школы“. Б. Истомина.—„Принципы государственнаго и церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Современная аполлогія 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. Бѣльева.—„Очерки русской церковной и общественной жизни“. А. Рождественна.—„О церковныхъ плодоприношеніяхъ“. Н. Протопопова.—„Вторая книга „Исходъ“ въ переводѣ и съ объясненіями“. Проф. П. Горскаго—Шлятонова.—„Очеркъ православнаго церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Художественный натурализмъ въ области библейскихъ повѣствованій“. Т. Стоянова.—„О докоѣ воскреснаго дня“. Доктора А. Бѣльева.—„Мысли о воспитаніи въ духѣ православія и народности“. Шестакова.—„Нагорная проповѣдь“. Свящ. Т. Буткевича.—„О славянскомъ Богослуженіи на Западѣ“. К. Истомина.—„Ученіе Стефана Яворскаго и Теофана Прокоповича о свѣц. Преданіи“ М. Савкевича.—„О православной и протестантской проповѣднической импровизаціи“. К. Истомина.—„Отношеніе раскола къ государству“. О. Г. С.—„Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 гг.) включительно“. Свящ. І. Арсеньева.—„Замѣтки о церковной жизни за-границей“. А. К.—„Сущность христіанской нравственности въ отличіи ея отъ моральной философіи графа Д. Н. Толстого“. Свящ. І. Филевскаго.—„Историческій очеркъ единовѣрія“. П. Смирнова.—„Ученіе Канта о Церкви“. А. Кириловича.—„Православенъ-ли integritas, предлагаемый намъ старокатоликами“. Прот. Е. К. Смирнова.—„Разборъ протестантскаго ученія о вращеніи дѣтей—съ догматической точки зрѣнія“. Прот. А. Мартинова и проч.

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

# ОТЪ РЕДАКЦІИ

СВѢДѢНІЯ ДЛЯ ГГ. СОТРУДНИКОВЪ И ПОДПИСЧИКОВЪ.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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