

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1910.

№ 18.

СЕНТЯБРЬ—книжка вторая.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛА БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКАГО:

- Этическія и религіозныя воззрѣнія [В. Вундта. **А. М. Селитренникова** 717—741
- Совѣсть, какъ голосъ Верховной Правды. (Продолженіе). **Николая Богословскаго** 742—752
- Спиритизмъ. (Опытъ изслѣдованія вопроса съ точекъ зрѣнія: естественно-научной, исторической, философской и христіанской), (Продолженіе). **Свящ. І. Дмитревскаго** 753—776
- Повѣсть Л. Андреева „Иуда Искариотъ и другіе“ и Евангеліе. (Окончаніе). **Свящ. А. Бургова** 777—799
- Натуралистическій монизмъ Геккеля. (Продолженіе). **Свящ. Николая Липскаго** 800—808

II. ОТДѢЛА ИЗВѢСТІЙ И ЗАМѢТОКЪ по ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

I. Отношеніе Редакціи журнала „Русскій Инокъ“ на имя Его Высокопреосвященства.—Епархіальныя извѣщенія. II. Свѣтлой памяти Императора Александра III—Царя Миротворца и великаго молитвенника земли русской о. Іоанна Сергіева-Кронштадскаго. (Продолженіе). **Свящ. Н. Зогоровскаго**.—Миссіонерскій листокъ. Изъ дѣятельности Качаловскаго миссіонерскаго кружка. (Продолженіе). **Свящ. Василія Бесѣды**.—Епархіальная хроника.—Иноепархіальный отдѣлъ.—Разныя извѣстія и замѣтки.—Объявленія. Стр. 809—852.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія „Мирный Трудъ“, Дѣвичья ул., № 14.

1910.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ДВУХЪ ОТДѢЛОВЪ:

1) Отдѣла богословско-философскаго и 2) Извѣстій и замѣтокъ по Харьковской епархіи. Сохраняя апологетическое направленіе, журналъ даетъ статьи, прежде всего, церковнаго характера. Съ научно-апологетическою же цѣлю въ этомъ журналѣ помѣщаются изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики и исторіи философіи. Наконецъ въ немъ заключается отдѣлъ подъ названіемъ: „Извѣстія и замѣтки по Харьковской епархіи“. Въ этотъ отдѣлъ входятъ: постановленія и распоряженія правительственной власти, церковной и гражданской, центральной и мѣстной; статьи и замѣтки руководственно-пастырскаго характера; свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи; перечень текущихъ важнѣйшихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками **ДВА РАЗА** въ мѣсяць, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т. е. годичное изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержанія свыше 200 печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., 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, въ харьковскихъ отдѣленіяхъ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи; въ кн. магазинѣ И. Д. Сытина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Гостин. дв., № 45. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ отдѣленіяхъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полный комплектъ изданія за 1909 г. за **8** руб. съ перес. За другіе годы экземпляры журнала могутъ быть приобрѣтаемы по особому соглашенію съ Редакціей.

ВЪ РЕДАКЦИИ ПРОДАЕТСЯ:

СОБРАНІЕ СЛОВЪ и РѢЧЕЙ Высокопреосвященнаго Арсенія Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго, говоренныхъ въ разныхъ мѣстахъ его служенія. Цѣна за семь книгъ семь рублей съ пересылкой. Весь чистый доходъ поступаетъ согласно волѣ Его Высокопреосвященства, Архіепископа Арсенія, въ пользу Общества вспоможенія нуждающихся воспитанниковъ Харьковской Духовной Семинаріи.

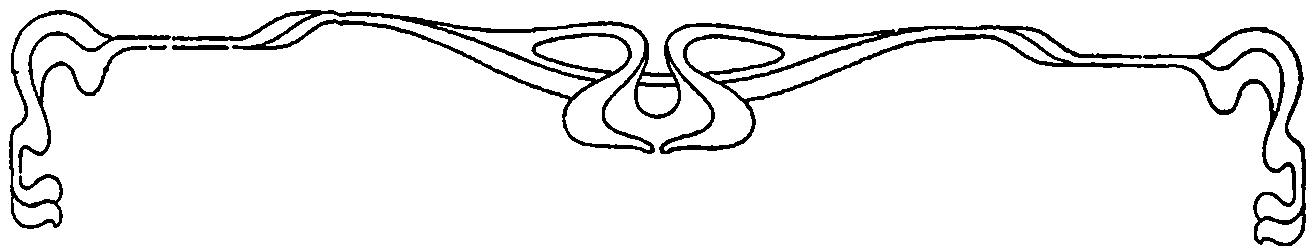
Πίσται υοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI.

Харьковъ. Доволено цензурою, 30 Сентября 1910 года.

Цензоръ Протоіерей Іоаннъ Знаменскій.



Этическія и религіозныя воззрѣнія В. Вундта.

І. Э т и к а.

Устанавливая положенія своего этического ученія, Вундтъ стремится отыскать нравственныя нормы при помощи такого метода, который, съ одной стороны, далъ бы возможность воспользоваться всѣмъ тѣмъ фактическимъ матеріаломъ, который предоставляетъ въ своемъ историческомъ теченіи нравственная жизнь, а съ другой стороны, который объяснилъ бы всѣ нравственныя явленія на основаніи внутреннихъ свойствъ человѣческой души. Поэтому, по нашему мнѣнію, ученіе Вундта носитъ не только эмпирическій характеръ ¹⁾, а представляется какъ бы примиреніемъ этического эмпиризма и апріоризма. По мнѣнію Вундта, одни эмпирическія данныя не могли бы объяснить нравственной жизни безъ отношенія къ психической сторонѣ общаго переживанія точно также, какъ одинъ апріоризмъ въ своихъ спекулятивныхъ изысканіяхъ не далъ бы возможности объяснить все разнообразіе тѣхъ мотивовъ и цѣлей, которые образуются и ставятся индивидуумомъ въ силу измѣнчивости и разнородности внѣшнихъ условій ²⁾.

Поэтому, принимаясь за изслѣдованіе „фактовъ и законовъ нравственной жизни“, Вундтъ вовсе не думалъ основать свои выводы только на культурно-историческихъ дан-

¹⁾ Какъ думаетъ, напр., *Külpe*, ставя наравнѣ Spencer'a и Вундта; см. *Einleitung in die Ph.* рус. пер. 1901, стр. 93.

²⁾ *Ethik*, 1892 2-e Aufl. См. Vorwort.

ныхъ, хотя и далъ богатый антропологическій матеріалъ ¹⁾ въ первой половинѣ своей „Ethik“. Между тѣмъ критики Вундта, особенно многочисленные въ области этическихъ воззрѣній послѣдняго, всѣ почти единогласно заявляютъ, что Вундтъ одностороннимъ образомъ повялъ задачу своего изслѣдованія и, построивъ „вавилонскую башню“ эмпирическихъ данныхъ, ничего въ сущности не вывелъ оттуда для установленія нравственныхъ принциповъ ²⁾.

¹⁾ Навѣрно это богатство антропологическихъ данныхъ и вызвало признаніе англичанъ въ томъ, что „books of this sort... are more native to England than to Sermany“. См. *Palmer. Wundt's Ethics. Psychol. Review* 1898, p. 513.

²⁾ Ср. *R. Wahle. Die Ethik Wundts. (Viertelj. f. Ph. 1897). „...Methoden und Eundamente der Ethid bietet das Buch nihht, но только „eine schöne Geschichte von Religion und Sitte“ и т. д. (S. 25). Wahle далѣ пронизуруетъ: „Wundt ist ein machtvoller, universeller Geist, und in seinen intellectuellen Strebungen wurzelt auch sein ethischer Universalismus“. (S. 25). По мнѣнію Wahle, выводы второй части „Ethik“ вовсе не основаны на данныхъ въ началѣ эмпирическихъ фактахъ, а „Вундтъ изъ своего сердца выдумалъ чувство симпатіи, которое дано человѣку.. „Ach Sott“ восклицаетъ Wahle, „wozu dann die ganze Historik?“ (S. 15). См. также *Palmer. Ethics Wundt's. (loc. cit)*. Мнѣніе Вундта о необходимости поставить добытые изъ опыта факты въ первой части, а во второй—произвести анализъ послѣднихъ „is accordingly grateful“. Но разсмотрѣніе болѣе близкое приводитъ къ признанію трудности рѣшенія подобной задачи, по мнѣнію Palmer'a. „Мы не должны выхватывать изъ исторіи событія всякаго рода... Мы нуждаемся не въ фактахъ, а въ моральныхъ фактахъ“. (P. 514). Palmer обвиняетъ въ *ὕστερον πρότερον* методъ Вундта. (516). См. еще *Jodl. E. Ethik Wundt's. (Philos. Monatsh. 1888)*. Разсматривая выводы первой части „Ethik“ Jodl спрашиваетъ: was bildet die Summe dieser „Thatsachen“? И Jodl отвѣчаетъ, что „an stelle der angekündigten Feststellung der Thatsachen des Sittlichen schiebt Wundt eine ganz andere Untersuchung: nämlich die Frage nach der Entstehung des Sittlichen und den dabei vorzugweise beteiligten Factoren. (Es fehlt dieser Untersuchung, so wenig sie auch nach dem bereits Bemerkten erschöpfend sein kann, und so unsicher sie in ihrer innere Ockonomie ist)... Aber weil Wundt die grundlegende Untersuchung, nämlich eben die Feststellung eines allgemeinen Begriffes von Sittlichen, nicht geführt, sondern dieselbe in diese culturhistorische Betrachtung hat aufgehen lassen, so hängt diese nun gewissermassen in der Luft, d. h. wir erhalten zwar interessante Einzelheiten, aber keinen rechten Masstab, wie gross thätsächlich der Antheil dieser einzelnen Factoren an der Sittenbildung sei. (S. 70). См. также *Бао. Идеаль новѣйшей этики. Wundt: Ethik. (Вопросы филос. и псих. 1891, кн. 7)*. Бао удивляется,*

Какъ мы постараемся разъяснить, подобныя нападки болѣею частью основываются на непониманіи связи первой части „Этики“ Вундта со второй. Вундтъ самъ указываетъ, что, хотя общепринятаго психологическаго метода онъ и не придерживается, но это происходитъ лишь въ силу индивидуалистическихъ тенденцій подобнаго метода. Не индивидуальная психологія, а коллективная даетъ обоснованіе изслѣдованіямъ нравственной жизни, такъ какъ „изолированнаго индивидуума нельзя встрѣтить ни въ какомъ опытѣ“ и такъ какъ нравственность по отношенію только къ самому индивидууму теряетъ всякій внутренній смыслъ. Такимъ образомъ Вундтъ вовсе не игнорируетъ и психологическій методъ въ своемъ эмпирическомъ обоснованіи нравственныхъ принциповъ. „Я считаю“ говоритъ онъ, „настоящимъ преддверіемъ этики психологію народовъ, въ число задачъ которой входитъ особенно изслѣдованіе исторіи нравовъ и нравственныхъ представленій“¹⁾. Поэтому ясно, что передъ установ-

что не смотря на огромный фактическій матеріалъ Вундтъ не даетъ даже точнаго отвѣта на то, что должно служить нравственнымъ идеаломъ. Бао иронизируетъ: „объ идеалѣ извѣстно только, что по русски это слово имѣетъ 6 буквъ, а по нѣмецки 5“. Вся неопредѣленность эта вытекаетъ изъ смѣшенія, какъ указываетъ *Оболенскій*, (Этика Вундта рус. пер. 1888, II примѣч. на стр. 113) двухъ видовъ морали: „идеальной“ и „морали нравовъ“, несогласныхъ между собою, различія между которыми, однако, по его мнѣнію, Вундтъ не дѣлаетъ. О статьѣ г-на *Вольнскаго* (В. Вундтъ. Этика. „Сѣверный Вѣстникъ“. 1889). Мы считаемъ говорить излишнимъ, такъ какъ возраженія, подобныя: „превосходный анализъ, неистощимая эрудиція, цѣлая Вавилонская башня фактовъ, а рядомъ съ этимъ отсутствіе настоящаго широкаго захвата“ (73 стр.), даютъ цѣлую башню трескучихъ фразъ и вмѣстѣ съ тѣмъ отсутствіе настоящаго широкаго пониманія разбираемаго ученія. Единственнымъ положительнымъ отзывомъ является мнѣніе *J. Seth. Ethics. (Mind, 1898)*, который, кромѣ того, что указываетъ: „the inductive basis is laid in a careful and well informed, get original, account of the facts of the moral life“ (p. 116), прибавляетъ также, что „the skill and insight with which the facts are marshalled makes these hypotheses wele-nigh irresistible“... (p. 117).

¹⁾ *Ethik Vorwort, III*. Считаю необходимымъ отмѣтить, что въ русскомъ переводѣ „Ethik“ (изд. „Русскаго Богатства“) эта мысль значительно искажена, такъ какъ даже при особенно сильномъ желаніи слово „insbesondere“ нельзя передавать на русскій языкъ выраженіемъ „между прочимъ“. Благодаря этому получается то, что психологія народовъ „между прочимъ“ должна заниматься фактами

леніемъ этическихъ положеній необходимо собрать и проанализировать историческій матеріалъ коллективной психологій; и, приступая къ послѣднему, Вундтъ уже сразу своимъ методомъ указываетъ на ту универсалистическую точку зрѣнія, которая проходитъ черезъ всю его философію духа. Не отдѣльные индивидуумы берутся въ основаніе такихъ изслѣдованій, а цѣлые народы, не произведенія личностей, а результаты коллективнаго творчества, вылившіеся въ языкъ, нравахъ и мнѣяхъ.

Уже языкъ, какъ указываетъ Вундтъ ¹⁾, приноситъ богатые объективныя данныя для доказательства той древности, въ которой зародились первичныя понятія о нравственномъ, и, кромѣ того, даетъ цѣнныя указанія на эволюцію и даже генезисъ нравственныхъ понятій, вылившихся въ консервативныхъ формахъ словъ, потерявшихъ свой первоначальный смыслъ по содержанию, но указывающихъ на него своей внѣшней стороною. Основываясь на томъ, что наиболѣе древнія формы языка не обладали сильной дифференцировкой въ обозначеніи степеней одного и того же явленія, Вундтъ указываетъ на то, что, наряду съ другими примитивными словами, слова, въ родѣ „хорошій“, не обладаютъ степенями сравненія одного корня; на примѣрѣ индоевропейскихъ языковъ, въ словахъ: bonus, ἀγαθός, gut хорошій и т. д. и въ сравнительныхъ степеняхъ послѣднихъ: melior βελτίων, besser, лучше и т. д., можно видѣть то древнее словообразованіе, когда языкъ не могъ быть настолько

нравственной жизни, хотя Вундтъ считаетъ изслѣдованія послѣднихъ „преимущественной“ задачей коллективной психологій. На восторженныя слова г-на Оболенскаго: (*Этика* 1887 „Русское Богатство“. Отъ редакціи) „...и такихъ комментаріевъ... (какіе онъ далъ въ переводѣ (!)) вполне заслуживаетъ это замѣчательнѣйшее произведеніе, которое, по нашему мнѣнію, составляетъ капитальное, давно небывалое событіе въ научно-философской литературѣ по новизнѣ, глубинѣ взглядовъ, а также и по многосторонности отношенія къ вопросу такого знаменитаго ученаго физиолога, логика и психолога, какъ Вундтъ“—мы осмѣлились бы замѣтить, что не „такихъ комментаріевъ“, которые приложены въ карикатурномъ видѣ къ переводу „Этика“, а болѣе лучшаго перевода и менѣе небрежнаго изданія требуетъ произведеніе „такого знаменитаго ученаго физиолога, логика и психолога, какъ Вундтъ“.

¹⁾ Ethik S. 25 Срав. по этому поводу возраженіе *Wahle Die Ethik Wundt's* (Viert. 1897) S. 9.

гибкимъ, чтобы родственныя понятія облекать въ родственную звуковую форму, или выражаясь терминологіей Curtius'a, когда каждому предикативному корню соотвѣтствовалъ только одинъ демонстративный корень.

Если при нашемъ изложеніи мы примемъ для облегченія геометрическіе образы, сравнивая значительность оцѣнки нравственныхъ фактовъ съ отрѣзками абсциссъ на оси нравственности и отсчитывая добро и зло въ различныхъ направленіяхъ отъ начала координатъ какъ отъ точки индифферентной въ нравственномъ смыслѣ,—то мы получимъ довольно наглядные результаты въ изслѣдованіи эволюціи нравственныхъ воззрѣній. Изъ приведенныхъ данныхъ языка можно видѣть, что въ началѣ абсциссы откладывались также грубо въ положительномъ направленіи отъ начала координатъ, какъ и въ отрицательномъ; сами же слова представляли изъ себя не только символы величины, т. е. качество поступка, но и знаки величинъ, давая въ результатъ количества со знаками, подобно величинамъ алгебраическаго логоріема. Но если при зарожденіи нравственныхъ понятій направленія ясно уже различались, и каждое слово, въ родѣ „хорошій“, „дурной“ носило уже въ себѣ знакъ положительнаго или отрицательнаго направленія, то дифференцировка качествъ стала развиваться значительно позже; только значительное развитіе житейскаго анализа нравственныхъ фактовъ стало приводить къ болѣе подробному различенію степеней того или другого знака. Такъ, по мнѣнію Вундта, кромѣ подобнаго совершенствованія въ дифференціи ступеней плохого и хорошаго, прибавленіе привативныхъ частицъ подобныхъ греческой α (изъ ἄνευ), латинской in, нѣмецкой un, русской не, и т. д. на основаніи того, что „аффекты неудовольствія связаны съ логической функціей отрицанія“, —обогатило языкъ новыми понятіями нравственнаго характера. Въ геометрической интерпретаціи прибавленіе подобныхъ привативныхъ частицъ указываетъ на умѣніе перемѣнять знаки въ разсматриваемыхъ абсциссахъ поступковъ, гдѣ направленіе діаметрально мѣняется.

Точно также какъ языкъ даетъ объективныя указанія, кромѣ всего предыдущаго, и въ переходѣ значеній словъ отъ внѣшняго смысла къ внутреннему ¹⁾ какъ, напримѣръ,

¹⁾ Ethik, S. 27.

въ словѣ *tangen* къ *Tugend*, точно также религіозныя данныя и данныя исторіи нравовъ дополняютъ съ внутренней стороны указанныя изслѣдованія, и, конечно, въ гораздо большей мѣрѣ¹⁾. Религія даетъ возможность изслѣдовать мотивы нравственныхъ поступковъ, социальная же жизнь въ своихъ формахъ общенія—указываетъ на цѣли, которыя связаны были съ мотивами нравственныхъ дѣйствій.

Однако, на первоначальныхъ стадіяхъ Вундтъ видитъ значительную трудность отдѣленія фактовъ и нравовъ. Большинство обычаевъ и нравовъ, какъ старается Вундтъ показать въ „Этикѣ“, имѣютъ происхожденіе религіознаго характера и представляютъ въ своихъ консервативно пребывающихъ формахъ пережитки религіозныхъ обычаевъ. Но если и придавать большинству обычаевъ и нравовъ значеніе пережитковъ, то нельзя видѣть погибающаго мало-помалу рудиментарнаго фактора въ этихъ послѣднихъ формахъ. Принципъ гетерогоніи цѣлей какъ бы освѣжаетъ и оживляетъ, эти рудименты общественной жизни и даетъ каждый разъ все новые и новые мотивы и цѣли въ постепенномъ развитіи общественныхъ отношій²⁾. Такимъ образомъ легко понять, что обычаи сами могли произвести тѣ жизненные факторы, къ которымъ принадлежитъ нравственная область. Конечно, не всѣ обычаи получаютъ въ послѣдствіи этическій характеръ, такъ какъ многіе изъ нихъ, утративши свое первоначальное значеніе, переходятъ, на примѣръ, въ игры культа, церемоніальныя игры и игры труда; но когда нравы сохраняютъ болѣе глубокое внутреннее значеніе въ силу указанной гетерогоніи цѣлей, тогда нравственная область начинаетъ обособляться; а такъ какъ въ указанныхъ, оставшихся послѣ выдѣленія игръ, нравахъ возможно отграниченіе внѣшнихъ формальныхъ сторонъ отъ внутреннихъ, то въ первомъ случаѣ формальной стороны образуются общественныя „привычки“ или „обыкновенія“, во второмъ случаѣ, при выдѣленіи внутренней стороны, получаютъ „право“ и „нравственность“. А такъ какъ въ отличіе отъ привычекъ и обыкновеній право и нравственность обладаютъ признакомъ цѣлевыхъ побужденій, то Вундтъ выдѣляетъ нравственность изъ нравовъ такимъ образомъ, что на

1) Ethik, S. 103.

2) Ethik, S. 446 f.

долю ея остается вся внутренняя духовная цѣлѣдѣтельная жизнь, захватывающая всю сознательную сторону переживанія челоуѣка и получающая во внѣшнихъ формахъ коррелятъ въ установленіи правовыхъ данныхъ,

Конечно, указанное выдѣленіе нравственныхъ фактовъ изъ общей культурной жизни народовъ не можетъ еще дать полнаго обоснованія этическимъ принципамъ. Если остановиться только на приведенныхъ соображеніяхъ, то всякая цѣлѣдѣтельная духовная жизнь, куда бы она ни обращалась, какими бы не руководствовалась цѣлями и мотивами—всякая подобная дѣятельность могла бы быть названа нравственною, и мы получили бы расплывчатое опредѣленіе нравственности, которое, пожалуй, дѣйствительно было бы равносильно гегелевскому положенію о равенствѣ долженствованія и бытія¹⁾.

¹⁾ Эти черты историзма, которыя въ нѣкоторой мѣрѣ не отрицаютъ и самъ Вундтъ (См. *Ethik, Vorwort*), особенно сильно подвергаются чрезмѣрнымъ нападкамъ критиковъ Вундта. Упрекъ въ историзмъ дѣлаетъ напр., *Iodl. Wundt's Ethik. (Philos. Monatsh) 1888. S. 74*. См. еще *R. Wahle. (op. cit.)*. Wahle считаетъ противорѣчіемъ согласовывать понятіе о нормѣ съ эмпирическими данными. „Das „Sollen“ kann sich dem „Sein“ ja doch feindlich entgegenstellen“ говоритъ Wahle; „mit welchem Rechte kann ein „es ist so“ für uns ein „es soll so sein“ werden?“ И въ стремленіи Вундта вывести долженствование изъ бытія Wahle видитъ тщетную попытку, такъ какъ, хотя „uns scheint Wundt nichts anderes geleistet zu haben, als ein Plaidoyer für eine Geschichte der sozialen Institutionen (S. 5), однако diese freilich ist ein sehr interessanter Teil der Kulturgeschichte, aber kein Fundament für ethische Regeln“. Wahle даже сердится иногда, указывая на историзмъ Вундта; wohin euch die Geschichte gerichtet hat, dort ist das Richtige! (S. 7). „Соедините мать и дитя“ продолжаетъ Wahle,—und Sittlichkeit ist fix und fertig! (S. 15). Приблизительно также возражаетъ и *Palmer Ethics. (Psychol. Review 1898)* „Wundt“ говоритъ онъ, does not draw them (факты) fully formed from the individual consciousness of to-day, but he looks for them as they are progressively disclosed in the history of the race“. (S. 16). (Однако, какъ мы видѣли, Вундтъ особенно настойчиво отказывался отъ индивидуально-психологическаго обоснованія этическихъ принциповъ!) Историческіе факты, по мнѣнію Palmer'a, указываютъ только на бытіе, а не долженствование; „основная проблема этики“, говоритъ Palmer. „есть установленіе образца, по которому свидѣтельствуется цѣнность поступковъ; не аккумуляція фактовъ можетъ воздвигнуть такой образецъ; сужденіе о цѣнности и описаніе фактовъ есть disparate процессъ и оба никогда не могутъ вырасти изъ одного корня (can never

Сознавая это, Вундтъ заканчиваетъ на подобномъ схематическомъ выдѣленіи нравственности свою эмпирическую работу и обращается къ общимъ метафизическимъ положеніямъ, гдѣ уже почва изслѣдованія получаетъ апріористическій характеръ. Но при сознательномъ анализѣ приведенныхъ выше эмпирическихъ данныхъ, было уже видно, что и тамъ Вундтъ велъ изслѣдованіе на соображеніяхъ своихъ общихъ метафизическихъ положеній. Поэтому вовсе нѣтъ такого рѣзкаго и непослѣдовательнаго скачка у Вундта при переходѣ отъ эмпирическихъ данныхъ къ обоснованію нравственныхъ нормъ, какъ думаютъ нѣкоторые критики. Въ самомъ дѣлѣ, весь эмпирический матеріалъ Вундтъ собиралъ только имѣя въ виду коллективныя единицы въ ихъ общемъ переживаніи, но никакъ не останавливаясь на отдѣльномъ индивидуумѣ, какъ самостоятельномъ факторѣ коллективной жизни; отсюда, конечно, легко перейти къ универсалистическому взгляду и въ области самой нравственности, взгляду, который сильно отѣняетъ всѣ императивы у Вундта. Кромѣ того, принципъ гетерогоніи цѣлей, позволяющій Вундту итти методомъ широкаго эволюціонизма, этотъ принципъ указываетъ на постепенное развитіе и обогащеніе формъ общенія, а также и нравственныхъ данныхъ въ силу уже того, что, съ одной стороны, безразличные въ началѣ въ нравственномъ смыслѣ факты могутъ въ послѣдствіи дать начало новымъ, нравственнымъ цѣлямъ, и что, съ другой стороны, первоначально эгоистическія цѣли могутъ, благодаря той же гетерогоніи, привести къ образованію уже чисто альтруистическихъ мотивовъ. Такимъ образомъ въ результатѣ предыдущаго эмпирическаго изслѣдованія при помощи указанныхъ путеводныхъ нитей можно уже а priori ожидать съ одной стороны универсализма, съ другой—эволюціонизма. И

grow from a common root). Этика, короче говоря, не согласуется съ фактами". (р. 516) Насчетъ историзма см. еще Бао. (loc. cit.) „...какое же это опредѣленіе идеала, хотя бы и косвенное, когда руководящимъ требованіемъ въ немъ выставляется то, что помимо всякаго индивидуальнаго желанія само собою наступитъ рано или поздно въ жизни?.. идеальное требованіе, чтобы также двигалось развитіе, въ какомъ оно двигалось фактически (?)“ „Если“, продолжаетъ Бао, „развитіе духа, благодаря гетерогоніи, приведетъ къ высшему нравственному совершенству... ..то о чемъ намъ беспокоиться и разсуждать?“.

на самомъ дѣлѣ, ученіе Вундта въ концѣ концовъ приводитъ, именно, къ эволюціонному универсализму, отличающемуся отъ послѣ-кантовскаго историзма большею обоснованностью эмпирическими данными. Кромѣ же этого мы приходимъ и къ тому выводу; что эмпирическое изслѣдованіе у Вундта вовсе не есть только „аккумуляція всевозможныхъ культурно-историческихъ фактовъ“, а содержитъ въ себѣ такіе предпосылки, которыя даже не даютъ Вундту права назваться чистымъ эмпиристомъ, но за то даютъ возможность перейти къ установленію нравственныхъ нормъ.

Обращаясь къ изслѣдованію нормъ, Вундтъ прежде всего производитъ необходимый анализъ тѣхъ побудительныхъ внутреннихъ причинъ къ нравственному дѣйствованію, которыя заключаются въ человѣческой волѣ. Ошибкой большей части философскихъ этическихъ системъ, по мнѣнію Вундта, было именно то, что въ данной области производилось смѣшеніе понятій, относящихся къ внутреннему міру индивидуума при нравственныхъ дѣйствіяхъ. Эти понятія—понятія мотива, цѣли и нормы. Вундтъ старается установить такимъ образомъ, чтобы устранить „одностороннее выдвиганіе на первый планъ одного изъ этихъ понятій“¹⁾, что обыкновенно и служило ошибкой въ исторіи нравственной философіи.

Мотивами Вундтъ называетъ тѣ „факты субъективнаго сознанія, которымъ принадлежитъ способность оказывать побуждающее дѣйствіе на волю“²⁾. Различнаго рода побужденія и чувствованія обладаютъ именно этимъ свойствомъ; но одни побужденія или чувствованія никогда не даютъ мотивовъ развитаго сознанія, если къ нимъ не присоединяются еще и представленія—или о цѣли, или о тѣхъ чувствованіяхъ, которыя остались въ памяти отъ дѣйствованія въ аналогичныхъ поступкахъ. Но, конечно, мотивы могутъ различаться по степенямъ сознательности; какъ на низшіе мотивы Вундтъ указываетъ на мотивы, вытекающіе изъ побужденій, между тѣмъ какъ высшіе мотивы, по его мнѣнію, получаютъ начало въ дѣятельности активной апперцепціи, свободно выбирающей какой либо изъ импульсивныхъ мо-

1) System, S. 151.

2) Ibid. S. 651.

тивовъ за основной ¹⁾; получившіеся этимъ путемъ главные мотивы пріобрѣтаютъ уже характеръ императивный ²⁾.

Такимъ образомъ импульсивные и императивные мотивы различаются тѣмъ, что дѣйствія соотвѣтствующія первымъ однозначуше опредѣленны, а дѣйствія апперцептивныя вытекаютъ изъ борьбы мотивовъ и многозначуше опредѣленны. Поэтому вопросъ о свободѣ воли, который соприкасается съ вопросомъ о мотивахъ самымъ тѣснымъ образомъ, Вундтъ разрѣшаетъ въ томъ смыслѣ, что наши нравственныя дѣйствія, покоящіеся на апперцептивной дѣятельности, свободны постольку, поскольку свободна сама апперцептивная дѣятельность. Вопросъ о свободѣ воли приводитъ, по мнѣнію Вундта, часто къ невѣрнымъ толкованіямъ потому, что принужденіе въ физическомъ смыслѣ смѣшиваютъ вообще съ понятіемъ причинности. Въ мірѣ физическомъ естественная причинность дѣйствительно является принужденіемъ въ смыслѣ невозможности уклоненія отъ принципа основанія связываемыхъ фактовъ. Но въ дѣятельности воли, какъ мы видѣли въ изслѣдованіи психической причинности въ ученіи Вундта, причинность получаетъ характеръ далеко не принудительной законмѣрной связи, а служитъ дѣятельностью свободной, на что указываетъ уже принципъ возрастанія психическихъ цѣнностей.

Разсматривая, далѣе, нравственные мотивы въ связи уже съ нравственными цѣлями, Вундтъ указываетъ на то, что цѣль есть „объективный результатъ волевыхъ дѣйствованій“ ³⁾, но такой результатъ, который, будучи антиципированъ, долженъ входить, хотя часто и въ измѣненномъ видѣ, въ одинъ изъ мотивовъ. Если часто и не бываетъ совпаденія въ полномъ видѣ между мотивомъ и достигнутой цѣлью въ силу гетерогоніи, то, однако, и мотивъ и цѣль обыкновенно идутъ „въ одномъ направленіи“, такъ что приближенное совпаденіе всетаки остается, и дѣйствія получаютъ характеръ цѣлесообразныхъ поступковъ. Но, конечно, какъ указываетъ Вундтъ, не всякой опредѣленной цѣли соотвѣтствуютъ и опредѣленные мотивы; такъ, напримѣръ, одна и та же цѣль можетъ быть достигнута или быть преслѣду-

¹⁾ Ethik. S. 442.

²⁾ Ibid. S. 439 f.

³⁾ System der Philosophie 2-e Aufl. S. 651.

ема подъ вліяніемъ не только различныхъ, но даже и противуположныхъ мотивовъ. Изъ всего предшествующаго, такимъ образомъ, вытекаетъ, что опредѣленные мотивы никогда не ведутъ за собою непременно опредѣленные цѣли, точно также какъ и наоборотъ—опредѣленные цѣли никогда не получаютъ изъ опредѣленныхъ мотивовъ.

Поэтому третье понятіе—послѣднее—понятіе нормы должно именно уничтожить указанную неопредѣленность и соединить мотивы и цѣли нравственныхъ поступковъ въ ясную и твердо установленную зависимость. Руководствуясь этими соображеніями, Вундтъ прежде всего даетъ нормѣ ближайшее опредѣленіе какъ „предписанія для воли, повелѣвающаго послѣдней дѣйствовать согласно мотивамъ, направленнымъ исключительно на нравственные цѣли“¹⁾. Нравственная цѣль при принятіи нормы уже не можетъ вытекать изъ различныхъ противорѣчивыхъ мотивовъ; всѣ мотивы не имѣющіе нравственнаго характера должны быть исключены. А такъ какъ при подобномъ выдѣленіи не-нравственнаго элемента остаются только нравственные мотивы, соотвѣтствующіе нравственнымъ цѣлямъ, то дальнѣйшимъ требованіемъ нормы является необходимость „постояннаго совпаденія мотивовъ съ нравственными цѣлями“²⁾.

Обращаясь послѣ опредѣленія указанныхъ трехъ понятій къ установленію нравственныхъ нормъ, Вундтъ старается свести оба элемента нормы—мотивы и цѣли къ тѣмъ эмпирическимъ даннымъ, которыя получились въ его культурно-историческихъ изысканіяхъ. Прилагая послѣднія къ объективнымъ нравственнымъ цѣлямъ, Вундтъ видитъ, что нравственные цѣли должны почерпаться прежде всего изъ области тѣхъ фактовъ духовной жизни народовъ, которые даны эмпирически въ развитіи формъ общенія; но нравственными цѣлями эти продукты духовной жизни становятся не всѣ, а только тѣ, которые удовлетворяютъ важному ограничительному требованію: „объективный цѣлевой результатъ долженъ находиться въ согласіи съ общими цѣлями человѣческаго общенія“³⁾. Поэтому нравственные цѣли

1) System, S. 652.

2) System, S. 652—3.

3) Jbid., S. 653. Въ этомъ пунктѣ мы видимъ уже значительное отклоненіе ученія Вундта отъ чистаго историзма. Вундтъ собираетъ

давы намъ уже самимъ историческимъ развитіемъ; увеличеніе тѣхъ духовныхъ продуктовъ, которые представляются намъ въ исторіи культуры какъ главная цѣль общественной жизни, это увеличеніе должно быть нравственною цѣлью для каждаго индивидуума. Соотвѣтственно же этому должны опредѣляться по своей нравственной цѣнности и мотивы индивидуальной дѣятельности; изъ различныхъ мотивовъ

для установленія нормъ не всѣ факты общенія, а только удовлетворяющіе указанному ограничительному требованію. Такимъ образомъ Вундтъ согласился бы съ тѣмъ образнымъ сравненіемъ, сдѣланнымъ *Palmer*'омъ относительно метода изслѣдованія нравственныхъ фактовъ, по которому „some acquaintance with oak structure is a condition precedent to gathering oak facts“; (р. 515 l. c.) если Вундтъ даетъ въ началѣ эмпирической матеріалъ, то онъ имѣлъ уже до изложенія ту цѣль, которая привела бы къ установленію нормативныхъ признаковъ въ нравственныхъ фактахъ. Вундтъ эмпирически изслѣдуетъ именно „общія цѣли человѣческаго общенія“ для необходимаго утвержденія объ „объективномъ цѣлевомъ результатѣ“. Поэтому сравненіе, подобное приведенному, сдѣланное *Wahle* (loc. cit.), грѣшитъ подобно послѣднему въ одинаковой мѣрѣ въ приложеніи къ изслѣдованіямъ Вундта; *Wahle* говоритъ: „этотъ портретъ пишется художникомъ по его представленіямъ объ *N.N.*, или изъ этихъ штриховъ случайно получается портретъ?“ (S. 8) „Вундтъ“ указываетъ *Wahle*, „не богатъ указаніями на то, что нужно подразумѣвать подъ „нравственностью“. (S. 9). По нашему мнѣнію, никакой неопредѣленности въ отношеніяхъ между эмпирическимъ изслѣдованіемъ и опредѣленіями нормъ нравственности не получается. Едва ли можно считать справедливымъ поэтому и мнѣніе *Wahle* о томъ, что „das ungeklärte Verhältniss zwischen Empirie und unentbehrlicher, abstracter, prinzipienmässiger Auffassung empirischer Daten, dann das ungekehrte Verhältniss zwischen Empirie und Norm, endlich die Täuschung betreffs der Tragweite von Annerkennungen—das sind drei Schleier über den Gedankenschätzen des Bucher“. (S. 8). *Wahle* считаетъ даже приведенное ограничительное требованіе недостаточнымъ; „Wundt“ verwechselt allgemeine Gültigkeit mit allgemeiner Verbindlichkeit“, говоритъ онъ. (S. 7). Kurz—Wundt in seiner hochherzigen Denkart verwechselt: „allgemein approbiert“ werden mit „allgemeinverbindlich normiert werden;“ er verwechselt Ideal und Regel. (S. 7) *Wahle* также указываетъ на невозможность возникновенія нѣкоторыхъ нравственныхъ требованій изъ однихъ только нравовъ. „Какъ изъ нравовъ получается нравственное?“ спрашиваетъ *Wahle*, „стыдливость (напримѣръ) не явилась бы, если она не была бы sui generis. (S. 13). „Трудность“ вывода нравственнаго изъ нравовъ особенно сильна въ томъ, какъ нравственность могла получиться изъ нравовъ, гдѣ есть нѣчто отрицательное“... (S. 14).

апперцепція должна выбирать такой, который соотвѣтствуетъ, въ видѣ духовныхъ продуктовъ, существующему нравственному благу. Объективное благо, конечно, познается въ силу тѣхъ чувствованій, которыя оно производитъ въ индивидуумѣ; но оно имѣетъ, какъ утверждаетъ Вундтъ, и вполне самостоятельную объективную цѣнность безъ отношенія къ тѣмъ чувствованіямъ положительнаго или отрицательнаго характера, которыя оно возбуждаетъ. Такимъ образомъ, если чувствованія и являются средствами для опредѣленія блага, то, во всякомъ случаѣ, не всегда: если они служатъ только средствами, то не нужно ихъ ставить и цѣлями, какъ это дѣлаетъ ошибочно эвдемонизмъ. Поэтому мотивы, которые слагаются изъ чувствованій, не должны раздѣляться на положительные и отрицательные въ нравственномъ смыслѣ соотвѣтственно количеству удовольствія, въ чемъ также состоитъ ошибка эвдемонизма. Иногда мотивы эвдемонистическаго характера заглушаются мотивами совершенно противоположныхъ чувствованій, но послѣдніе мотивы все же должны считаться нравственными, если соотвѣтствуютъ объективно существующему нравственному благу. Но если благо имѣетъ объективное значеніе, а наши нравственныя стремленія направлены на нравственныя цѣли, то понятно, что объективная цѣль въ этой области представляется въ то же время и благомъ. По этому для полнаго установленія нормъ въ императивной формѣ необходимо принять во вниманіе и понятіе блага, какъ непосредственно связаннаго съ понятіемъ нравственной цѣли.

По опредѣленію Вундта благомъ можно назвать все то, что „способствуетъ свободному проявленію духовныхъ силъ“, развивая, кромѣ того, духовныя силы въ каждомъ отдѣльномъ индивидуумѣ, или же въ коллективныхъ личностяхъ. Увеличеніе духовныхъ продуктовъ, развитіе духовнаго содержанія жизни какъ индивидуальной такъ и коллективной личности—вотъ цѣль, съ которой должны совпадать нравственныя мотивы. Всякое стремленіе къ „задержкѣ расширенія духовной жизни“ Вундтъ называетъ безнравственнымъ ¹⁾. Объектами же нравственныхъ дѣйствій

¹⁾ Sytem, S. 654. Мы позволимъ себѣ упомянуть о томъ возраженіи *Wahle*. (См. стр. 317 примѣч.), въ которомъ послѣдній представляетъ на видѣ трудность объясненія, на примѣръ, стыдливости съ

должны быть какъ самъ дѣйствующій субъектъ, такъ и его ближніе, такъ и коллективная личность, такъ, наконецъ, и человѣчество. Одно самосовершенствованіе безъ отношенія къ ближнимъ и обществу не представляетъ по Вундту никакого смысла, такъ какъ безъ отношенія къ обществу развитіе духовныхъ силъ самосовершенствующагося индивидуума не прибавляетъ ничего въ развитіе духовныхъ силъ общества и затѣмъ человѣчества. Точно также и другой взглядъ, по которому объектами нравственныхъ дѣйствій должны быть ближніе какъ индивидуумы, Вундтъ считаетъ неправильнымъ, такъ какъ только рядомъ съ духовнымъ развитіемъ индивидуума могутъ возрастать нравственныя дѣйствія по отношенію къ ближнимъ. Но ошибочность обоихъ приведенныхъ воззрѣній вытекаетъ, по мнѣнію Вундта, изъ индиви-

точки зрѣнія теоріи Вундта. По нашему мнѣнію, наоборотъ, стыдливость очень не трудно объяснить, принимая положенія Вундта. Для возникновенія стыдливости необходимо, согласно общимъ взглядамъ Вундта, присутствіе именно „задержки расширенія духовной жизни“. Но развѣ, напримѣръ, половая стыдливость не выработалась главнымъ образомъ благодаря тому, что половыя излишества оказывали задерживающее вліяніе на развитіе духовныхъ силъ индивидуума? Въ сексуальныхъ чувствахъ высшаго порядка, гдѣ амаг представляется только духовной „titillatione“, мы имѣемъ наоборотъ, „могучій факторъ для развитія духовныхъ силъ, какъ говоритъ Вундтъ, и стыдливость здѣсь постепенно исчезаетъ. Такимъ образомъ одно и то же явленіе въ развитіи нравовъ при задерживающемъ вліяніи половыхъ излишествъ было осуждено и образовало постепенно чувство стыдливости, выражающее боязнь общественнаго осужденія, а при побуждающемъ дѣйствіи на духовное развитіе было санкціонировано самими нравами и не только не образовало чувства стыдливости, но сдѣлалось даже главною нравственною „темою всѣхъ драматическихъ произведеній, романтическихъ и классическихъ европейскихъ и индійскихъ, темою большей части лирической поэзіи и эпоса и особенно той страшной груды романовъ, которые вотъ уже нѣсколько столѣтій ежегодно плодятся подобно грибамъ во всѣхъ цивилизованныхъ странахъ Европы“, какъ говоритъ Schopenhauer. Мы видимъ, такимъ образомъ, что никакихъ апріарныхъ императивовъ стыдливости не нужно предполагать за индивидуумомъ, (яркій примѣръ чего мы имѣемъ хотя бы въ „Оправданіи добра“ В. Соловьева, гдѣ установленіе стыдливости требуетъ метафизическихъ ухищреній, а иногда и парадоксальныхъ предположеній, какъ напримѣръ, въ разсмотрѣніи фаллическаго культа); культурно-историческія условія сами могли постепенно выработать стыдливость въ противовѣсъ задержкѣ духовнаго развитія половыми излишествами

дуалистическихъ тенденцій, на основаніи которыхъ игнорируется важность коллективныхъ личностей. Уже тотъ историческій фактъ, по которому значеніе государства оцѣнивается не по отношенію ко входящимъ въ него индивидуумамъ, а по отношенію къ государству какъ къ цѣлому, имѣющему общечеловѣческое значеніе своею жизнью, этотъ фактъ указываетъ на то, что коллективныя личности имѣютъ сами нравственную жизнь, подверженную оцѣнкѣ въ своемъ производствѣ духовныхъ благъ, которыя онѣ оставляютъ человѣчеству. Поэтому всякій нравственный поступокъ Вундтъ считаетъ необходимымъ разсматривать съ двухъ точекъ зрѣнія—принимая нравственно-дѣятельнаго субъекта—съ одной стороны какъ индивидуума, съ другой—какъ члена общества. Въ силу же этого нравственныя нормы могутъ быть раздѣлены: на нормы индивидуальныя, указывающія отношеніе индивидуума къ самому себѣ, затѣмъ—нормы социальныя, имѣющія въ виду общество, и, наконецъ, нормы общечеловѣческія ¹⁾.

Но въ каждой изъ этихъ группъ Вундтъ разграничиваетъ субъективныя и объективныя части нормы согласно тому опредѣленію, данному раньше, по которому всякая норма является сочетаніемъ мотива и цѣли.

Въ индивидуальныхъ нормахъ субъективная сторона указываетъ на самоуваженіе, какъ на душевное состояніе, при которомъ возможно твердое проведеніе нравственныхъ мотивовъ и осуществленіе послѣднихъ въ объективныхъ цѣляхъ. Поэтому Вундтъ выставляетъ для индивидуума слѣдующій императивъ: „думай и дѣйствуй такъ, чтобы тебѣ не потерять никогда уваженія къ самому себѣ“ ²⁾. При такихъ субъективныхъ данныхъ Вундтъ видитъ возможность поставить уже и исполненіе цѣли на основаніи указаннаго императива. Такъ, съ объективной стороны индивидуальная норма гласитъ: „исполняй обязанности, принятыя тобою относительно себя самого и другихъ“ ³⁾.

¹⁾ Ethik, S. 556. 7.

²⁾ Ibid., s. 558. (Въ русскомъ переводѣ слово „Denke“ переводится настолько вольно словомъ „поступай“, что получается въ выраженіи „Denke und handle“ тавтологія: „поступай и дѣйствуй“. (См. рус. пер., стр. 135, II).

³⁾ Ibid., 559.

Переходя къ социальнымъ нормамъ, Вундтъ указываетъ на руководящее правило при выборѣ мотивовъ нравственныхъ поступковъ. „Коль скоро“, говоритъ Вундтъ, „нормы различныхъ родовъ вступаютъ въ борьбу, предпочтеніе нужно отдать той изъ нихъ, которая служитъ болѣе широкимъ цѣлямъ: надъ индивидуальной цѣлью возвышается социальная, надъ социальной гуманная“¹⁾. Въ силу же этого социальныя нормы необходимо проводить еще старательнѣе, чѣмъ индивидуальныя. Императивъ: „уважай своего ближняго какъ самого себя“²⁾, и „служи обществу, которому принадлежишь“ — необходимо всегда выставлять впередъ передъ индивидуальными побужденіями. Въ обще-гуманныхъ же нормахъ появляются высшія безконечно идеальныя требованія: „чувствуй себя орудіемъ въ дѣлѣ служенія нравственному идеалу“ и „жертвуй собою для цѣли, которую ты призналъ своею идеальной задачей“³⁾. Эти требованія должны исполняться еще болѣе строго, чѣмъ всѣ вышеприведенныя уже потому, что только при служеніи обогащенію всего человѣчества духовными силами и продуктами можно найти смыслъ и высшій побудительный мотивъ для каждаго индивидуальнаго поступка.

Въ этомъ бѣгломъ взглядѣ на основныя положенія Вундта можно видѣть, что всѣ указаные императивы какъ

1) Ethik, s. 548.

2) Ibid., s. 560. (Въ русскомъ переводѣ мысль искажена: „Achte“ передается черезъ „заботься“ и императивъ получаетъ совершенно другой смыслъ: „заботься о своемъ ближнемъ какъ о самомъ себѣ“ (137 стр.).

3) Ethik, s. 563. Противъ этого императива особенно возстаетъ Бао (loc. cit.) Бао отказывается быть орудіемъ въ цѣли прогресса. „Унизительно быть подобнымъ топору, лому“... говоритъ онъ. Далѣе онъ возмущается: „Вундтъ говоритъ ...„отдай себя какъ орудіе во власть безконечной силы“ „Не значить ли это: сложи руки и ничего не дѣлай?“ (Однако Бао самъ даже себѣ противорѣчитъ: едва ли, будучи „топоромъ“ или „ломомъ“, можно „сидѣть сложа руки и ничего не дѣлать“?). Обще-человѣческія цѣли, очевидно, не удовлетворяютъ Бао, такъ какъ, въ довершеніе всей своей критики, онъ пускается на послѣднее средство въ своихъ опроверженіяхъ, называя идеаль нравственной жизни въ ученіи Вундта „не идеаломъ, а насмѣшкой, выдумкой метафизически больного ума!“ (Подобнаго возраженія, можно быть увѣреннымъ, Вундтъ, во всякомъ случаѣ, не ожидалъ, также точно какъ и тѣ, которые знакомы съ общимъ духомъ философіи его болѣе или менѣе обстоятельно).

бы выставляются въ видѣ апріорныхъ элементовъ сознанія и какъ будто вовсе не вытекаютъ изъ тѣхъ эмпирическихъ данныхъ, которыя Вундтъ предпослалъ изложенію принциповъ нравственной жизни. Такое возраженіе и приходится слышать отъ критиковъ Вундта; однако тотъ универсалистическій характеръ, который свойствененъ обработкѣ эмпирическихъ данныхъ у Вундта, ясно приводитъ къ выводу даже такихъ положеній, какъ, напр., „служи обществу, которому принадлежишь“, или „отдавай предпочтеніе наиболѣе широкимъ цѣлямъ“¹⁾. Развитіе формъ общенія, въ которыхъ особенно быстро шло обогащеніе духовнымъ содержаніемъ, приводитъ именно къ этимъ императивамъ; совпаденіе императивовъ Вундта съ общежитейскими императивами, которое даже заставляло нѣкоторыхъ критиковъ предполагать, что Вундтъ самъ вывелъ всѣ нормы изъ своего собственнаго „я“,—это совпаденіе, наоборотъ, указываетъ на то, что Вундтъ безотчетно дѣйствующія въ насъ общежитейскія нормы укрѣпилъ своимъ эмпирическимъ изслѣдованіемъ, указавъ на эти нормы, какъ на результатъ культурно-историческаго развитія.

Эмпирический характеръ носятъ также и тотъ взглядъ Вундта на объективную нравственную цѣнность, который позволяетъ считать объективно нравственнымъ даже такой результатъ дѣйствованія, который вытекалъ изъ нравственно безразличныхъ мотивовъ. Въ эмпирическихъ фактахъ, какъ указываетъ Вундтъ, дѣйствительно случается, что при нравственномъ развитіи часто участвуютъ индифферентныя силы; но только тѣ факторы, которые всегда участвуютъ при обогащеніи челоѣчества духовными продуктами и не явля-

¹⁾ Особенно часто и особенно настойчиво указываетъ на это *Wahle* (loc. cit.). Справ. напр.: „Und wir fürchten, wir fürchten, jene abstrahierten Kategorieen, die im historischen Sittlichungsprozess walten sollen, und jene Verständnisspostulate wird Wundt aus der Beobachtung seines eigenen lautereren und edlen selbst schöpfen“. (S. 6) *Wahle* соглашается съ тѣмъ, что „воля“ сдѣлала систему нравственности у Вундта не эмпирической, а съ примѣсю предвзятыхъ, апріорныхъ элементовъ. „Normen... nicht als historisch, sondern als apriorisch begründete und historisch nur exemplifizierte anzusehen...“ (S. 17). Это, конечно, также крайній взглядъ, съ чѣмъ едва ли можно согласиться, такъ какъ „примѣрами“ именно и можно установить истинность утверждаемыхъ нормъ.

ются чисто случайными помощниками, только тѣ факторы и можно назвать нравственными. А такъ какъ приведенные императивы о служеніи обществу, помощи и уваженіи къ ближнимъ и самому себѣ, обыкновенно увеличиваютъ содержаніе духовной жизни, что видно изъ исторіи формъ общенія, то эти императивы необходимо признать нравственными императивами.

Своимъ этическимъ ученіемъ Вундтъ какъ бы хочетъ примирить древнія системы морали съ новѣйшими этическими направленіями; античная этика, какъ замѣчаетъ Вундтъ, представляетъ по преимуществу ученіе о добродѣтеляхъ и указываетъ, главнымъ образомъ, на мотивы поступковъ, являясь „ученіемъ объ индивидуальныхъ добродѣтеляхъ“. Въ новѣйшей же этикѣ по преимуществу обращается вниманіе на анализъ цѣлей нравственныхъ поступковъ. Отличіемъ новѣйшихъ ученій отъ античныхъ служитъ то, что въ постановкѣ цѣлей новѣйшая этика въ своихъ эвдемонистическихъ и утилитаристическихъ тенденціяхъ ставитъ счастье уже не слѣдствіемъ добродѣтели, а самою цѣлью, и задается уже не субъективными цѣлями, а объективными, будучи, такимъ образомъ, ученіемъ о благахъ. Вундтъ же, согласно своему пониманію нравственныхъ нормъ, хочетъ удовлетворить одинаково и элементамъ мотивовъ и элементамъ цѣлей въ указанныхъ нормахъ. Въ античной этикѣ нормы отличаются той односторонностью, что въ нихъ цѣли не подвергаются анализу и, будучи гетерономными, принимаются какъ данныя; въ новѣйшей этикѣ въ пренебреженіи остаются мотивы, и въ силу выдвиганія впередъ цѣлей—нормы теряютъ смыслъ внутреннихъ нравственныхъ императивовъ.

Изъ всего сказаннаго можно видѣть, что нравственность по Вундту имманентна самому историческому развитію; съ другой стороны, принципъ гетерогоніи цѣлей и увеличеніе духовныхъ благъ приводитъ къ признанію идеалистическаго характера этики Вундта. Такимъ образомъ ученіе Вундта можно въ общемъ опредѣлить какъ идеалистическій имманентный эволюціонизмъ ¹⁾.

¹⁾ Справ. *Baumann* Deutsche und ausserdeutsche Philosophie.. 1903. (S. 59): „...diese Ethik ist idealistischer Evolutionismus“... См. также *Kulpe*. Einleitung in die ph. pyc. пер. 1901, стр. 287.

II. Философія религіи.

Въ изслѣдованіи религіозныхъ вопросовъ Вундтъ считаетъ необходимымъ признаніе двухъ дополняющихъ другъ друга методовъ. Во первыхъ, историческое развитіе религіозныхъ формъ въ качествѣ эмпирическаго матеріала даетъ возможность сдѣлать выводы, аналогичные выводамъ нравственныхъ фактовъ; во вторыхъ, метафизическое толкованіе религіозныхъ проблемъ, вытекающее и обосновывающееся на идеяхъ разума, приводитъ къ расширенному пониманію идеаловъ религіозной жизни; и оба эти метода, вылившіеся въ различныхъ направленіяхъ философіи религіи въ формахъ натуралистическихъ и разумныхъ теорій, необходимо сочетать и примирить въ гармоническомъ цѣломъ ¹⁾.

По мнѣнію Вундта, первоначальные религіозные элементы заключаются въ той широкой области миѳическихъ данныхъ, которая „объединяетъ и науку, и религію, и семейные нравы, и общественную жизнь“ ²⁾. Только постепенно содержаніе миѳовъ дифференцируется и религіозные элементы появляются изъ нея все съ большою и большою ясностью. Разсматривая этическую и автономную теоріи религіи въ отношеніи къ указаннымъ эмпирическимъ даннымъ коллективной психологіи, Вундтъ видитъ невозможность и неспособность обѣихъ теорій воспользоваться этими данными; автономная теорія не даетъ психологическаго обоснованія выдѣленію религіозныхъ составныхъ частей изъ миѳовъ въ силу неопредѣленности и невозможности своей объяснить религіозныя настроенія; этическая же теорія не можетъ охватить всей области религіи и подвести подъ себя всѣ разнообразныя данныя послѣдней. Точно также и интеллектуалистическія теоріи, сводящія религію къ области знанія, односторонни въ томъ отношеніи, что игнорируютъ важное значеніе въ религіозныхъ настроеніяхъ другихъ составныхъ частей переживанія кромѣ представленій. И, стараясь выяснитъ психологическимъ анализомъ тѣ специфическіе элементы переживанія, которые входятъ въ религіозныя чувства, Вундтъ находитъ, наконецъ, отвѣтъ. „Отвѣтъ этотъ, говоритъ онъ, „можетъ быть только одинъ: религіоз-

¹⁾ System, s. 663.

²⁾ Ethik, s. 45.

ными вообще называются всѣ тѣ представленія и чувствованія, которыя относятся къ идеальному бытію, вполне соответствующему желаніямъ и требованіямъ человеческого духа“¹⁾).

И такіе религіозные элементы именно и перемѣшаны въ міахъ въ началѣ вмѣстѣ съ прочими продуктами человеческого переживанія; но признакъ „идеальнаго бытія“ уже отдѣляетъ болѣе или менѣе ясно религіозный элементъ отъ обычаевъ и даетъ начало дифференцировкѣ и обособленію религіозной области. Вообще же приведенное опредѣленіе Вундта указываетъ и на отличіе его точки зрѣнія отъ этической, автономной и интеллектуалистической теорій. Дѣйствительно, поскольку въ нравственности фигурируютъ „идеалы, соответствующіе стремленіямъ нашего духа“, поскольку справедлива этическая школа, и Кантъ, на примѣръ, въ своемъ установленіи религіозныхъ воззрѣній, какъ увѣренности въ осуществимости нравственнаго закона, правъ, тѣсно соединяя нравственную область съ религіозной; но онъ въ то же время и неправъ, по мнѣнію Вундта, такъ какъ сводитъ все религіозное къ нравственности, между тѣмъ какъ нравственность относится не только къ сферѣ „идеальнаго бытія“, а и къ области конкретнаго, гдѣ она имѣетъ законное и важное мѣсто, но гдѣ нѣтъ ничего религіознаго. Также права и неправа метафизическая теорія; разумъ, дѣйствительно, играетъ большую роль въ религіозныхъ представленіяхъ; но въ религіозное настроеніе входитъ не только представленіе и потому сводитъ религію къ разуму, какъ это дѣлаютъ Comte и Hegel, нельзя. Наконецъ, автономная теорія, имѣвшая начало у Hamann'a и Jakob'a и особенно сильно проведенная у Schleiermacher'a, неправа потому, что совершенно обособляетъ знаніе, этику и религію. Какъ мы видимъ, у Вундта всѣ три области тѣсно соприкасаются между собою; онъ не отрицаетъ присутствія разума и этическихъ элементовъ въ сферѣ религіознаго, и не отдѣляетъ, подобно Hegbart'у, метафизики отъ религіи.

Указавъ, такимъ образомъ, съ одной стороны, на необходимость всѣхъ сторонъ переживанія въ религіозныхъ стремленіяхъ и настроеніяхъ, а, съ другой стороны, опредѣливъ

¹⁾ Ethik, s. 48.

стремленіе къ „идеальному бытію“ какъ существенный признакъ въ историческомъ обособленіи религіозной стороны жизни отъ нравовъ и другихъ сторонъ коллективнаго переживанія,—Вундтъ обращается для полнаго обоснованія религіозныхъ представленій къ трансцендентнымъ идеямъ разума. При подобномъ же методѣ изслѣдованія Вундтъ считаетъ уже необходимымъ строгое разграниченіе между приведенной раньше психологической точкою зрѣнія и метафизической. Одна психологическая точка зрѣнія не можетъ привести къ религіознымъ идеямъ; ошибочны, по мнѣнію Вундта, тѣ мыслители, которые, устанавливая положенія хотя бы въ родѣ „timor fecit deos“, основываютъ всѣ религіозныя представленія и идеи только на психологическихъ основаніяхъ; ошибка состоитъ здѣсь въ томъ, что не принимается во вниманіе трансцендентность логическихъ идей, требующихъ единства и гармоничности разума съ элементами всего переживанія и нашими знаніями, выходящими за предѣлы религіозной области. Но такъ какъ только въ разумѣ возникаетъ эта потребность полнаго объединенія разрозненныхъ данныхъ опыта, то къ религіозному настроенію необходимо присоединяется тотъ разумный элементъ, который, по мнѣнію Вундта, даетъ философіи право включить въ себя религію только какъ „религію разумную“, поскольку она требуетъ того же объединенія, какъ и онтологическія трансцендентныя идеи.

На основаніи этого регрессъ отъ области разума къ области разсудка Вундтъ считаетъ не законнымъ. Если въ разсудкѣ нѣтъ специфической потребности дополнять опытъ трансцендентными всеохватывающими идеями уже въ силу того, что разсудокъ всегда пребываетъ въ сферѣ ограниченнаго опыта, то „разсудочная религія“ не имѣетъ права на существованіе ¹⁾. Въ подобныхъ разсудочныхъ формахъ религіи забывалась и забывается обыкновенно трансцендентность религіозныхъ идей и законность этихъ идей только въ области разума. Но, мало того, ошибочно прилагать къ области религіознаго также и космополитическій рядъ трансцендентныхъ идей, не спускаясь даже къ разсудку; атеистическій матеріализмъ, а близко къ нему и пантеизмъ, грѣ-

¹⁾ System, S. 666.

шать именно указанной ошибкой. По мнѣнію Вундта только онтологическія идеи должны соединяться съ религіозными, такъ какъ только въ онтологическихъ идеяхъ раскрывается истинная сущность міра. Поэтому идея духовнаго развитія, составляющая окончательную онтологическую идею Вундта, должна быть принята религіознымъ возрѣніемъ. Эта же идея указываетъ на то, что „міръ представляетъ собою развитіе, вѣчное становленіе и возникновеніе; не такое становленіе, которое безцѣльно разрушаетъ существующее, чтобы на его мѣсто становилось новое, но непрерывную связь цѣлебильныхъ образованій“ ¹⁾. Подобный взглядъ на міровой процессъ развитія имѣетъ передъ субстанціалистической концепціей то преимущество, по мнѣнію Вундта, что здѣсь легко прійти отъ онтологической трансцендентности какъ къ нравственному, такъ и къ религіозному идеалу; различіе послѣднихъ состоитъ лишь только въ томъ, что нравственный идеалъ относится къ конечнымъ и возможнымъ цѣлямъ, а религіозный отодвигается нами въ безконечность.

Однако, не смотря на ту неопредѣленность, которая возникаетъ въ религіозныхъ идеяхъ благодаря введенію безконечности, Вундтъ видитъ возможность выдѣленія въ этой области двухъ основныхъ идей. Во-первыхъ, можно поставить религіознымъ идеаломъ „абсолютно послѣднюю цѣль“; во-вторыхъ, идеаломъ необходимо должно служить „послѣднее абсолютное основаніе“ для указаннаго достиженія цѣли. Первый идеалъ представляетъ изъ себя никогда не завершимый послѣдній пунктъ мірового развитія, которое дано намъ всегда въ конечныхъ границахъ опыта. Второй идеалъ приводитъ къ признанію всего міра, какъ общаго потока развитія, въ которомъ наше индивидуальное переживаніе составляетъ ничтожную долю, но въ которомъ мы, по мѣрѣ своихъ силъ, должны проявить увеличеніе духовныхъ цѣнностей. Такимъ образомъ религіозныя идеи представляются какъ бы завершеніемъ нравственныхъ идей, такъ какъ и въ нравственныхъ идеяхъ Вундтъ видитъ необходимость стремленія къ развитію и стремленія къ обогащенію духовной коллективной жизни новыми продуктами. Но указанная неопредѣленность религіозныхъ идей, расплывающихся въ по-

¹⁾ System, S. 637.

нати безконечности, приводитъ Вундта къ признанію того, что въ силу психофизической природы своего организма человѣкъ долженъ замѣщать эту неопредѣленность идей символами точно также, какъ онъ прибѣгаетъ для отвлеченныхъ понятій къ вспомогательнымъ репрезентативнымъ представленіямъ. Воплощаясь, именно, въ преданія о мірѣ, эти идеалы принимаютъ опытный міръ какъ бы замѣщающимъ представленіемъ общей міроосновы, а безконечную цѣль преобразуютъ въ замѣщающую ее мировую цѣль. Такимъ образомъ получаютъ идеи о Богѣ, имманентномъ вселенной, но и единственномъ въ смыслѣ пантеизма, и о Божественной Цѣли, заключающейся въ этомъ мірѣ ¹⁾. Но, конечно, религіозная потребность въ конкретныхъ символахъ тѣмъ сильнѣе проявляется, чѣмъ ниже степень развитія, на которой пребываетъ адептъ даннаго религіознаго міровоззрѣнія. Аналогія съ репрезентативными представленіями въ отвлеченныхъ понятіяхъ соблюдается здѣсь также какъ и раньше. Чѣмъ выше интеллектуальное развитіе субъекта и чѣмъ болѣе послѣдній привыкъ къ мышленію абстрактными понятіями, тѣмъ блѣднѣе могутъ быть для него замѣщающія представленія и тѣмъ менѣе наглядности чувственныхъ образовъ требуетъ его разумъ, довольствуясь часто даже словами, какъ замѣщающими представленіями. Такъ точно и религіозныя идеи сначала ярко воплощались въ формы всевозможныхъ зооморфическихъ, антропоморфныхъ и натуралистическихъ божествъ; только постепенно стало созпаваться символическое значеніе этихъ послѣднихъ божествъ, и изъ извѣстныхъ намъ историческихъ и современныхъ религій Вундтъ считаетъ особенно высоко стоящей—христіанство, такъ какъ оно доходитъ до опредѣленія Бога, какъ Существа „Непредставимаго“, „Неизрѣченнаго“, оставляя только нѣкоторые символы въ видѣ культа для облегченія представленій религіозныхъ идей.

Важною заслугою христіанства Вундтъ считаетъ также и то, что, признавая Бога „абсолютно Трансцендентнымъ“, оно даетъ возможность своимъ конкретнымъ элементомъ тѣсно соединить религіозный элементъ съ нравственнымъ.

¹⁾ *Hartmann* (Geschichte d. Metaphysik II, S. 538) сопост. взгля. Вундта съ Bahnsen'омъ. (Указываетъ на религіозный агноститизмъ Вундта).

Если вообще при общеобразованіи „замѣщающаго представленія“ достигается ясность въ религіозныхъ настроеніяхъ, то это образование еще важнѣе, по мнѣнію Вундта, въ силу возможности превращенія религіозныхъ идей въ нравственные идеалы.

Вундтъ видитъ величайшее значеніе Христа въ томъ, что „Онъ Самъ служитъ нравственнымъ образцомъ какъ человѣкъ совершенной нравственности“, напоминая Собою объ „основѣ и цѣли міра, которая безконечна, но непремѣнно должна мыслиться адекватною нравственному идеалу“¹⁾.

Рядомъ съ идеей Бога Вундтъ разсматриваетъ и вѣру въ безсмертіе, какъ одинъ изъ кардинальныхъ вопросовъ философіи религіи. Вѣра въ Бога и вѣра въ безсмертіе—вполнѣ соотвѣтствуютъ двумъ указаннымъ раньше религіознымъ идеямъ: идеѣ міроосновы и идеѣ конечной цѣли²⁾. „Мысль о безсмертіи“ говоритъ Вундтъ, „слѣдуетъ разсматривать прежде всего лишь какъ форму представленія, въ которой человѣкъ проникается до глубины души мыслью о непреходящей цѣнности нравственныхъ благъ“³⁾. Эти нравственные блага, какъ духовныя блага,—не могутъ уничтожаться въ общемъ процессѣ мірового становленія; ни единичные, ни индивидуальныя, ни коллективныя волевые элементы не теряютъ духовной цѣнности при всѣхъ своихъ измѣненіяхъ. Здѣсь еще сильнѣе, чѣмъ въ области нравственной жизни, устанавливается тотъ взглядъ, по которому духовныя блага необходимо считать, именно, объективно цѣнными духовными благами⁴⁾. Цѣнность духовныхъ благъ, какъ благъ объективныхъ, даетъ глубокую вѣру въ то, что эта объективная цѣнность не должна вмѣстѣ съ субъектомъ безвозвратно погибнуть; и религіозная идея безконечной цѣли необходимо сливается съ чувствованіемъ безконечнаго стремленія къ духовной жизни, безконечнаго стремленія къ развитію. Взглядъ Вундта на духовную жизнь, въ которой цѣнности все увеличиваются въ силу закона гетерогоніи цѣлей,—этотъ взглядъ ведетъ даже дальше, чѣмъ къ установленію безсмертности объективныхъ духовныхъ благъ. Идея

1) System, S. 670.

2) Ibid, S. 670.

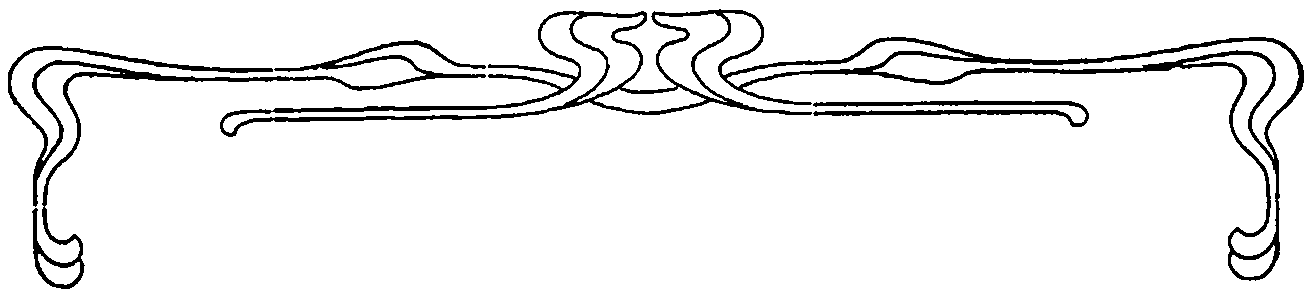
3) Ibid, S. 673.

4) Ibid, S. 673.

развитія приводитъ не только къ тому, что произведенные нами духовные продукты сохранятся навсегда, но говорить еще о томъ, что они въ дальнѣйшемъ развитіи еще болѣе будутъ возрастать, никогда не исчезая. И эта идея даетъ подкрѣпленіе нравственной идеѣ служенія обществу и человечеству производствомъ духовныхъ благъ: идея же безсмертія даетъ осмысленность этому стремленію. Она говоритъ, что всѣ наши стремленія, всѣ наши дѣйствія въ духовной работѣ, словомъ, все наше переживаніе—не пропадаетъ даромъ послѣ разрушенія нашего психофизическаго состоянія или въ индивидуальной единицѣ, или коллективной: индивидуумъ со своею физической организаціей можетъ исчезнуть—съ внѣшней стороны въ разложеніи организма, а во внутреннемъ смыслѣ въ видѣ измѣненія комбинаціи волевыхъ элементовъ; можетъ погибнуть въ своей психофизической природѣ и все человечество. Но цѣнность духовныхъ продуктовъ общечеловѣческаго переживанія для міра не погибнетъ; становленіе въ жизни міра будетъ богаче содержаніемъ въ развивающихся сочетаніяхъ волевыхъ единицъ. И, такимъ образомъ, на основаніи старыхъ духовныхъ пріобрѣтеній будутъ возрастать постоянно все новыя и новыя духовныя цѣнности.

А. М. Селитренниковъ.





Совѣсть, какъ голосъ Верховной Правды.

(Продолженіе *).

IV.

Въ научной богословско-философской литературѣ вопросъ о совѣсти особенно выдвинулся со времени Канта (1724—1804 г.), который, можно сказать, положилъ начало глубокому и серьезному изслѣдованію этого вопроса въ связи съ вопросомъ о нравственномъ долгѣ.

Въ общихъ чертахъ взглядъ Канта на совѣсть и долгъ можно представить въ слѣдующемъ видѣ. Кантъ различалъ міръ сущностей и міръ явленій: одинъ умопостигаемый, другой—эмпирической, долгъ онъ относилъ къ міру умопостигаемому, а совѣсть—къ опытному, эмпирическому. Кантъ говоритъ, что долгъ относится къ жизни духа постольку, поскольку дѣло касается умопостигаемаго; въ противномъ случаѣ, т. е. когда дѣло касается опыта, выступаетъ совѣсть, которая относится къ области чувства. Совѣсть есть выраженіе умопостигаемаго въ области эмпирическаго; отсюда она есть принадлежность только человѣка, какъ существа духовнотѣлеснаго, у безтѣлесныхъ же (т. е. духовъ)—долгъ, а не совѣсть. Кантъ указываетъ, что идея совѣсти совпадаетъ съ тѣмъ, что называется одобреніемъ и порицаніемъ; голосъ порицанія особенно сильно высказывается въ совѣсти,—онъ говоритъ человѣку: „ты худъ не только въ данномъ случаѣ, но и всегда „и никогда не исправись!“ Ближай-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 17 за 1910 годъ.

шимъ образомъ Кантъ опредѣляетъ совѣсть, какъ практическій разумъ, всегда напоминающій человѣку его обязанность слѣдить за законностью своихъ поступковъ, вслѣдствіе чего человѣкъ считаетъ себя или правымъ въ своихъ дѣйствіяхъ, или же виновнымъ (*Tugendlehre IX, 248*). Вообще же Кантъ признавалъ совѣсть „могущественнымъ нравственнымъ началомъ, предъ „которымъ преклоняется всякая противоположная склонность въ человѣкѣ“ („Критика чистаго разума“¹⁾).

¹⁾ Что касается научной разработки вопроса о совѣсти—до Канта, то можно указать нѣкоторыхъ нѣмецкихъ моралистовъ, которые въ своихъ системахъ весьма часто затрогивали этотъ вопросъ, при чемъ въ рѣшеніи его держались, по преимуществу, субъективнаго направленія. Такъ нѣмецкій богословъ Шпенеръ (*Spener, 1635—1705 г.*, основатель піетизма) слишкомъ расширялъ понятіе о совѣсти и стремился даже обосновать христіанство не на внѣшнихъ только объективныхъ нормахъ, а на субъективныхъ началахъ возрожденной и обновленной въ христіанствѣ совѣсти. У Шпенера лично не обозначаются еще крайности этого субъективизма. Его субъективизмъ,—или вѣрнѣе, піетизмъ,—коренился, главнымъ образомъ, на почвѣ изученія и толкованія Библии, и здѣсь находилъ для себя извѣстныя нормы и границы. Иначе заявилъ себя піетизмъ у послѣдователей Шпенера, которые пренебрегали богословскою наукою: ихъ піетизмъ перешелъ въ послѣдствіи въ аскетическій ригоризмъ, и понятіе о совѣсти явилось тамъ совершенно несомвѣстнымъ съ идеею христіанской евангельской свободы. Буддей (*Buddeus*) стремился поставить піетизмъ въ связь съ христіанскою богословскою наукою (*Instit. theol. mor.*), но, подвергая научному изслѣдованію вопросъ о совѣсти, онъ поставилъ его на почву исключительно логическихъ аргументацій. Мосгеймъ (*Mosheim, Sittenlehre der christ. Schrift.*) основывалъ свои разсужденія о совѣсти на почвѣ св. Писанія. Онъ высказывался противъ распространеннаго въ его время возрѣнія на совѣсть, какъ на результатъ исключительно познавательной, разсудочной способности (*Syillogismus practicus in intellectu*) и относилъ совѣсть всецѣло въ сферу воли человѣка. Мосгеймъ видѣлъ въ совѣсти стремленіе воли произносить приговоръ надъ поведеніемъ человѣка—хорошо оно, или дурно, достойно осужденія, или безупречно. (*Sittenlehre III, s. 230*). Масштабомъ подобныхъ сужденій воли о нравственной дѣятельности человѣка является, по Мосгейму, нравственный законъ или, вѣрнѣе, собственное человѣку познаніе объ этомъ законѣ (*s. 220*). Крузіусъ (*Crusius, Moraltheol.*) признаетъ въ человѣкѣ существованіе высшей духовной потребности, въ силу которой является въ людяхъ склонность къ познанію Божественнаго закона и сообразованію съ нимъ своей нравственной жизни. Совѣсть по Крузіусу,—есть не что иное, какъ ясное и отчетливое представленіе о Божественномъ законѣ и добродѣтели человѣка (*Moraltheol. I. § 41, 42*).

Тоже самое почти говорилъ о совѣсти и Фихте, есть непосредственное не основанное на какомъ либо внѣшнемъ авторитетѣ, опредѣленное сознание нашей нравственной обязанности ¹⁾. Итакъ, и по Канту и по Фихте, въ наиболѣе общихъ обнаруженіяхъ своихъ, совѣсть является какъ начало, представляюще собою идею различія между добромъ и зломъ, справедливымъ и несправедливымъ, тѣмъ, что есть,

¹⁾ Въ Англии, между тѣмъ, съ половины 17-го вѣка, подъ видомъ и именемъ деизма, распространялось въ области философіи и морали эмпирическое направленіе, которое стремилось изгнать изъ міра сначала Бога, а за тѣмъ и совѣсть. Представителями и выразителями англійскаго деизма были: Гоббесъ (1588—1679 г.) и Лордъ Шефтбюри (1581—1648 г.). Гоббесъ понятіе о добрѣ и злѣ считалъ дѣломъ личнаго мнѣнія каждаго человѣка, дѣломъ его личнаго чувства и опыта. Опасность же, какую могло представлять подобное толкованіе нравственнаго закона для общественнаго порядка и спокойствія государства, по мнѣнію Гоббеса, могла легко устраняться при помощи положительныхъ государственныхъ законовъ. Гоббесъ въ своей „Системѣ политическаго абсолютизма“ высказываетъ мысль, что государство вправе узаконить даже религію и нравственность, такъ что правильна только та религія и хороша только та нравственность, которыя признаются и одобряются государствомъ. Шефтбюри признавалъ въ человѣкѣ только одно неопредѣленное инстинктивное чувство справедливости, которое не заключаетъ въ себѣ какого либо критерія положительной истины. Юмъ считалъ нравственность, подобно Гоббесу, дѣломъ личнаго чувства каждаго человѣка; а такъ какъ чувство измѣнчиво, то нельзя изъ требованій его вывести основныя начала нравственности, и Юмъ въ своей философіи, дѣйствительно, и не устанавливаетъ какого либо общаго, основнаго принципа нравственной дѣятельности. Локкъ вовсе отрицалъ прирожденность въ людяхъ того нравственнаго начала, которое мы называемъ совѣстью. Гутчесонъ почти отождествлялъ чувство нравственности съ прирожденнымъ человѣку чувствомъ красоты.

Но англійскій деизмъ былъ еще, можно сказать, очень скромнень въ сравненіи съ деизмомъ французскимъ. Если въ англійскомъ деизмѣ вопросъ о совѣсти, вообще, мало служившій предметомъ изслѣдованія, не находилъ для себя надлежащей научной оцѣнки, то французскій деизмъ, съ его крайне легкомысленнымъ характеромъ „Salon—conversation“, совершенно отвернулся отъ вопроса о совѣсти, какъ отъ мертваго тѣла, какъ отъ праздно мечты, о которой стыдно было разсуждать серьезно въ такой „просвѣщенный“ вѣкъ, каковымъ былъ для Франціи (да и не для нея одной) 18-й вѣкъ съ его кумиромъ—Вольтеромъ. Французскій атеистическій матеріализмъ, отвергавшій вѣру въ Бога, какъ давно отжившій предрасудокъ, долженъ былъ уже въ силу логической необходимости дать полную

и что должно быть. Въ этихъ опредѣленіяхъ, очевидно, совѣсть является, какъ начало, регулирующее человѣка въ его специально нравственной дѣятельности, при чемъ, по Канту и Фихте, совѣсть мотивируетъ нравственную дѣятельность человѣка сама по себѣ,—безъ всякаго отношенія къ религіозной сторонѣ духовной жизни человѣка: всякое положительное содержаніе религіи, судя по этимъ опредѣленіямъ и совѣсти. Руссо, впрочемъ, говоритъ еще объ естественной совѣсти. „Природное влеченіе человеческого сердца къ добродѣтели есть естественная совѣсть“. Но, въ сущности, то, что Руссо разумѣетъ подъ словами „естественная совѣсть“, далеко не есть совѣсть. Вольтеръ критеріемъ добра и зла считаетъ принципъ общаго блага. Де-Метръ отрицаетъ въ человѣкѣ нравственное сознаніе. Чувство раскаянія, по его мнѣнію, просто человѣческая выдумка. Никакого нравственнаго закона не существуетъ, а всегда существовалъ и существуетъ естественный законъ, сущность котораго заключается для человѣка въ томъ, чтобы слѣдовать своимъ естественнымъ склонностямъ и побужденіямъ. Наконецъ, Мирабо („*Système de la nature*“) проповѣдывалъ, что всѣ мысли и желанія человѣка сводятся только къ извѣстнымъ мозговымъ возбужденіямъ, проявленія же такъ называемой совѣсти суть не что иное, какъ болѣзненные состоянія того же, чрезмѣрно только возбужденнаго и раздраженнаго, мозга. Гигіена или наука о здоровьѣ человеческого тѣла даетъ вѣрный рецептъ для восстановленія и воспитанія въ себѣ доброй совѣсти.

Нѣмецкій народъ имѣлъ въ себѣ еще достаточно серьезнаго и глубокаго чувства нравственной благопристойности, чтобы позволить допустить у себя что либо подобное легкомысленной и часто непристойной литературѣ французскихъ энциклопедистовъ. Нѣмецкая философія прокладывала себѣ дорогу путемъ нелегкой, сосредоточенной и въ высшей степени серьезной умственной работы. Отцами нѣмецкой философіи являются Спиноза и Лейбницъ. Основной задачей ихъ философіи служили вопросы о познаніи, съ Канта сдѣлавшіеся центромъ, около коего вращались другіе философскіе вопросы. Провѣрить степень достовѣрности человеческого познанія, изслѣдовать его истинныя основанія, привести въ ясность и установить тѣ принципы, при помощи которыхъ человеческое познаніе можетъ достигать своей цѣли—истины—составляло главную задачу названныхъ философовъ, опредѣляя сообразно этому и постановку въ ихъ философіи вопроса о совѣсти и главное направленіе въ его изслѣдованіи. Но до Канта нѣмецкіе философы очень мало сдѣлали въ дѣлѣ уясненія вопроса о совѣсти и нерѣдко держались крайне рационалистическихъ воззрѣній на нее, такъ—Спиноза, напр., считалъ мученія и угрызенія совѣсти за самообманъ и иллюзію человѣка, а раскаяніе и сожалѣніе о совершенномъ дурномъ поступкѣ—за безразсудство.

ніямъ, не имѣеть отношенія къ совѣсти и воспринимается, какъ чистое знаніе.—Кантъ и Фихте признавали въ совѣсти непосредственное сознаніе человѣка о его нравственномъ долгѣ,—Гегель, напротивъ, отвергъ эту субъективную точку зрѣнія на совѣсть и стремился обосновать понятіе о ней на совершенно объективныхъ началахъ. Онъ, вообще, отрицалъ достоинство личной совѣсти, а ставилъ на мѣсто ея авторитетъ совѣсти общественной, какъ онъ проявляется въ болѣе совершенной формѣ человѣческаго общества—въ государствѣ.—Гербартъ стремился этику подвести подъ начала эстетики; совѣсть, по Гербату, есть не что иное, какъ нравственно эстетическое чувство или сужденіе.—Шлейермахеръ основывалъ понятіе о совѣсти исключительно на почвѣ религіи—въ противоположность Канту и Фихте, которые, какъ мы видѣли, относили совѣсть къ спеціально нравственной дѣятельности человѣка. Рѣзкая односторонность Канта и Шлейермахера въ томъ отношеніи, что первый разсматривалъ совѣсть исключительно съ нравственной, а послѣдній—исключительно съ религіозной точки зрѣнія, не могла, по мнѣнію Гофмана, (Gofmann, Lehre von Gewissen. S. 68), не служить для послѣдующихъ изслѣдованій по этому вопросу нѣкоторымъ указаніемъ, что истинное понятіе о совѣсти необходимо должно совмѣщать въ себѣ нераздѣльно, какъ этической, такъ и религіозный моменты.

Что касается новѣйшей богословско-філософской и психологической литературы по данному вопросу, то, можно сказать, почти всѣ ученые единодушно признаютъ громадное значеніе совѣсти въ религіозно-нравственной жизни человѣка, всѣ признаютъ и то, что совѣсть есть сила духовная, но какая именно это сила, и въ чемъ заключается ея сущность, объ этомъ мнѣнія ученыхъ крайне разнорѣчивы. Одни считаютъ ее какой-то сверхъ-естественной силой въ человѣкѣ, другіе видятъ въ ней идеальное „я“ человѣка, третьи показываютъ ее нравственнымъ инстинктомъ въ человѣкѣ; нѣкоторыя относятъ ее къ совершенствамъ разума, воли и т. д. ¹⁾.

¹⁾ Нимироверъ (Dr. J. Niemirover. Der Zusammenhang von Willensfreiheit Gewissen und Strafe. Bern. 1896 г.) дѣлитъ существующія научныя теоріи совѣсти на четыре группы: 1) абсолютныя (absolute), 2) волевая (voluntarische), 3) интеллектуальныя (intellectuelle), 4) интеллектуально-

Такъ—Беккъ (Beck, Einleitung in's System der christl. Lehre, 1838 г. и—Umriss der bibl. Seelenehre, 1843 г. (Изъ болѣе ранняго періода см. авторовъ, указанныхъ въ статьѣ Schenkel'я, Real-Encyclop. Gerzog. Gevissen, 132 s.), рассуждая о совѣсти на почвѣ библейскихъ воззрѣній находитъ, что она есть средоточный пунктъ духовной жизни чело-вѣка, пунктъ, въ которомъ, главнымъ образомъ, коренится вѣра чело-вѣка (1 Тим. 3, 9; ср. 1, 19), центръ, которымъ

волевая (voluntarisch-intellectualistische). 1) Абсолютныя теоріи пони-маютъ совѣсть метафизически, какъ непостижимое и необъяснимое Божественное начало въ людяхъ или, какъ голосъ Божій въ чело-вѣкѣ. 2) Волевая теоріи рассматриваютъ совѣсть, какъ феноменъ въ области чувства и воли чело-вѣка; эти теоріи объясняютъ совѣсть, какъ проявленіе въ чело-вѣкѣ чувства сожалѣнія и раскаянія въ совершенномъ дурномъ поступкѣ, или какъ выраженіе чувства стра-ха наказанія за этотъ поступокъ, или, наконецъ, какъ выраженіе того и другого чувства вмѣстѣ. 3) Интеллектуальныя теоріи отно-сятъ совѣсть къ рефлектирующей способности чело-вѣка, при помощи которой у него вырабатывается постепенно убѣжденіе, что совер-шенный дурной поступокъ или преступленіе прежде всего отра-жается тѣми или другими вредными послѣдствіями на самомъ же преступникѣ и, слѣдовательно, въ интересахъ самого же преступника благоразумнѣе было бы вовсе не совершать подобнаго поступка. 4) Интел. волевая теоріи совѣсти смотрятъ на нее, какъ на продуктъ воспитанія, какъ на реакцію извѣстныхъ правилъ и добрыхъ навы-ковъ воли чело-вѣка противъ совершенія безнравственныхъ поступковъ.

Интеллектуально-волевая теоріи находятъ для себя болѣе яс-ное выраженіе у Паульсена (въ духѣ, глав. обр., дарвинистическаго ученія). По Паульсену (Einleitung i d. Philos s. 439, 440), явленія со-вѣсти могутъ быть объяснены слѣдующимъ образомъ. Какъ въ жиз-ни животныхъ, для каждаго индивидуума изысканія необходимыхъ и полезныхъ средствъ для поддержанія и благосостоянія жизни, со-вершаются чрезъ инстинктъ, такъ въ жизни чело-вѣка это совер-шается при помощи привычекъ и навыковъ. Инстинктъ для живот-ныхъ есть то же самое, что для людей привычки и навыки, приоб-рѣтаемые путемъ воспитанія и жизненнаго опыта. Но чело-вѣкъ, однако, отличается отъ животныхъ въ данномъ случаѣ тѣмъ, что, тогда какъ инстинктъ развивается и управляетъ животными слѣпо и исполнѣ для нихъ бессознательно, у чело-вѣка привычки создаются, болѣею частью, сознательно, такъ что ихъ можно объяснить, какъ инстинктъ, входящій въ область сознательнаго или короче, какъ сознательный инстинктъ, и образуетъ совѣсть. Совѣсть, такимъ об-разомъ, по крайней мѣрѣ, въ своемъ происхожденіи, есть не что иное, какъ сознательное усвоеніе чело-вѣкомъ извѣстныхъ привы-чекъ, извѣстныхъ общественныхъ приличій и обычаевъ. На болѣе

опредѣляется направлѣніе, характеръ и назначеніе нашей жизни. Въ совѣсти также коренится первоначально идея истины, но при этомъ совѣсть обладаетъ идеею истины не въ формѣ только сознанія или чувства (что имѣютъ до нѣкоторой степени и животныя), но, такъ сказать, абсолютно и безусловно ¹⁾).

Въ противоположность Бекку Роте (Rothe, Theologisch Ethic., 1845 г., I, s. 563) стремится обосновать понятіе о совѣсти независимо отъ библейскихъ воззрѣній, на почвѣ исключительно умозрительнаго богословія. Въ своихъ изслѣдованіяхъ Роте пришелъ къ результату, что совѣсть, вообще, есть религіозная потребность (Trieb) или въ широкомъ смыслѣ Божественная дѣятельность въ людяхъ въ ея пассивной формѣ.

Еще болѣе расширяетъ значеніе совѣсти Шенкель (Real-Encyclop. Gergog'a 5 Bd. Vo S.). Онъ считаетъ совѣсть религіозно-нравственнымъ центральнымъ органомъ челоуѣческаго духа и приписываетъ ей такое широкое значеніе въ духовной жизни, что вводитъ въ область ея (совѣсти) многія религіозно-нравственные факторы и функціи личной жизни, которые лучше было бы разсматривать отдѣльно. Шенкель написалъ даже „догматику съ точки зрѣнія совѣсти“ („Christl. Dogmatik vom Standpuncte des Gevissens“,

высокой степени развитія совѣсть принимаетъ, конечно, новую форму и новый видъ и является здѣсь въ качествѣ извѣстнаго жизненнаго идеала, который можетъ даже возвыситься и господствовать надъ усвоенными челоуѣкомъ привычками и общественными обычаями. Но первоначально совѣсть все же есть не болѣе какъ только нравственный инстинктъ, который заявляетъ себя въ людяхъ до совершенія и еще сильнѣе по совершеніи извѣстнаго безнравственнаго поступка. Совѣсть, говоритъ Паульсенъ, можно понимать, какъ „реакцію постоянно дѣйствующаго социальнаго культурно-развитого „нравственнаго инстинкта въ челоуѣкѣ противъ грубыхъ и низменныхъ склонностей и проявленій его натуры, дѣйствующихъ въ челоуѣкѣ, хотя и не постоянно, но по временамъ очень сильно“.

¹⁾ На почвѣ библ. психологич. изслѣдованій основываются также воззрѣнія на совѣсть Нареесс'а (Christl. Ethic, 1842 г. и нов. изд. 1864 г.), Delitzsch'a (System der bibl. Psycholog., 1845 г.) Güder'a (Die Lehre vom Gevissen nach der Schrift, stud. und Critic, 1858) Zezschwitz'a (Projangrätität und biblischer Sprach geist., 1859 г.), Veber'a (Die Lehre vom Gevissen. Zeitschrift für Protestantismus und Kirche 1860 г. 2 JI.) и др.

1855). Слишкомъ широкое и слишкомъ общее значеніе придаетъ совѣсти также и Шлоттманъ, который видитъ въ совѣсти полный и организованный рел.-нравственный законъ, имѣющій „всегда“ у всѣхъ одинаковое и ровное содержаніе („Über den „Begriff des Gevissens“. Deutsch. Zeitschrift. 1859 Nr 13—15).

Гофманъ разсматриваетъ совѣсть какъ непосредственное обращеніе Божественнаго Духа съ грѣшнымъ человѣкомъ и старается въ актѣ совѣсти выяснитъ отношеніе религіознаго и нравственнаго начала (Gofmann. Die Lehre von dem Gevissen, 1866).

Гассъ изслѣдуетъ вопросъ о совѣсти болѣе съ психологической точки зрѣнія. Стараясь, главнымъ образомъ, установить психологическое начало совѣсти, Гассъ находитъ его въ непосредственномъ свидѣтельствѣ нравственнаго чувства. „По непосредственному свидѣтельству нравственнаго чувства, въ отдѣльныхъ людяхъ появляются сначала неясные „опыты, изъ которыхъ далѣе инстинктивно образуются правила; эти правила сопоставляются и сравниваются съ правилами другихъ лицъ и при посредствѣ этого сравненія „образуется ясно сознанный законъ—это и есть совѣсть“ (Gass. Die Lehre vom Gevissen 1869 г., 228 с.)¹⁾.

Гоппе (Hoppe. Das Gevissen, 1875 г.) изслѣдуетъ вопросъ о совѣсти исключительно съ психологической стороны и опредѣляетъ совѣсть, вообще, какъ сумму добрыхъ наклонностей и расположеній человѣка и соединенныхъ съ ними пріятныхъ чувствованій. Угрызненіе совѣсти и непріятное чувство погранныхъ благожелательныхъ наклонностей, по Гоппе, одно и то же, (но это, конечно, только видимость, поставившая Гоппе въ его опредѣленіи понятія о совѣсти на ложную точку зрѣнія,— см. объ этомъ въ сочин. Попова: „Естественный нравственный законъ“, 1897 г., 193—195 стр.).

Кöлеръ (Kähler) въ своей монографіи о совѣсти (Das Gevissen. Die Entwicklung seiner Namen und seines Begriffes, 1878 г.) даетъ очень неясное и неопредѣленное понятіе о совѣсти—съ исторической точки зрѣнія.

У Мартенсена (Martensen, Die Autonomie menschlichen Selbstbevustsein, 1844 г. и Christliche Ethic—1871—1878 г.)

1) Въ нашей литературѣ отчасти подобный же взглядъ проводится въ „Ученіи о нравственности“ І. Янышева (37—38 стр.).

мы находимъ много прекрасныхъ и глубокихъ мыслей о совѣсти, которая, по Мартенсену, есть нѣчто, выходящее за предѣлы человѣческой души,—голосъ Самого Бога, возвѣщающаго намъ нравственный законъ (Christl. Ethic. 498 s.; ср. Прав. Богосл. Арх. Платона, § 15, 16). Весьма близко къ этому воззрѣнiю подходитъ и представленiе о совѣсти Шарлинга (Scharling. Christl. Sittenlehre 1892 г. Das Gevissen, 138—152 s.), усматривающаго въ ней идеальное „я“ чело-вѣка, въ которомъ первобытный Образъ Божiй открываетъ свою судящую силу ¹⁾).

Такъ разнообразны существующiя въ наукѣ опредѣленiя совѣсти. „Удивительный хаосъ вопросовъ и отвѣтовъ, „положенiй и отрицанiй представляетъ намъ ученiе о совѣсти,—говоритъ Гюдеръ. „Если кто желаетъ представить себѣ картину Вавилонскаго смѣшенiя, какая только можетъ быть въ антропологической области по вопросу о религiозно-нравств. основахъ и функцiяхъ человѣческой души, тому достаточно для этого хоть разъ прочитатъ и представить себѣ научную мораль о природѣ и сущности совѣсти“ (Güder. Erörterung über die Lehre vom Gevissen. Stud. und Critic, 1857 г.). Хотя Гюдеръ писалъ эти слова еще въ 50-хъ годахъ прошлаго столѣтiя, но они вполне примѣнимы, кажется, и къ настоящему состоянiю ученiя о совѣсти. Крайняя спутанность понятiй о совѣсти, существующая въ новѣйшей литературѣ по этому вопросу, ясно говоритъ о его трудности. Всѣ почти моралисты, занимавшiеся серьезнымъ изслѣдованiемъ этого вопроса, при всемъ разнообразiи ихъ

¹⁾ Кромѣ указанныхъ здѣсь монографiй, изслѣдованiе вопроса о совѣсти можно найти въ слѣдующихъ сочиненiяхъ нѣмецкихъ авторовъ: 1) Vilmar. Theologische Moral, 1871 г. 2) Luthardt. Zur Ethic, 1888 г. 3) Kübel, Christl. Ethic, 1896 г. 4) Numirover, Der Zusammenhang von Willensfreiheit, Gevissen, Belohnung und Strafe, Bern, 1896 г. 5) Schubert, Ueber das Gevissen, 1896 г. 6) Autorität und Gevissen. Verlag der Buchhandlung des Evang. Bundes von C. Brann, Leipzig. 1896 г. 7) Oppenheim. Das Gevissen. Basel. 1898 г. 8) Georg Polonsky, Gevissen, Ehre, und Verantvorthung, München, 1898 г. 9) Gerloff Das Gevissen und der Erziehung Gevissenhaftigkeit, 1898 г. и пр. Въ русской литературѣ о совѣсти можно читатъ въ слѣдующихъ сочиненiяхъ: Кипарисовъ. О свободѣ совѣсти, Москва, 1883 г. I. Янышевъ. Прав.-христ. ученiе о нравственности, 1887 г. Олесницкiй, Изъ системы христ. нравоученiя. Кiевъ, 1896 г. Поповъ. Естеств.-нравств. законъ. Сергiевъ Посадъ, 1897 г. и проч.

возврънѣніи на предметъ, сходятся, однако, безусловно въ томъ, что признають вопросъ о совѣсти однимъ изъ самыхъ трудныхъ вопросовъ въ области нравственности. Одинъ изъ замѣчательныхъ новѣйшихъ нѣмецкихъ богослововъ Роте считаетъ даже самое слово—„совѣсть“ настолько многозначущимъ и неудобобъяснимымъ, что желалъ бы даже изгнать его вовсе изъ научнаго словоупотребленія, что онъ дѣйствительно самъ и сдѣлалъ во второмъ изданіи своей „Этики“ (Rothe, Ethic. I, 264 s.).

Поэтому неудивительно, если въ трактатахъ о совѣсти мы читаемъ тирады—въ родѣ нижеслѣдующей: „Совѣсть! Могуущественное слово“,—говоритъ Гоппе,—„означающее нѣчто грозное, нѣчто величественное, что обитаетъ въ груди, въ сердцѣ, въ душѣ человѣка... Но—не мечта ли это, не химера ли, которая до сихъ поръ обольщаетъ людей, заставляя ихъ соединять съ словомъ совѣсть такія представленія, которыя повергаютъ ихъ въ страхъ и въ продолженіи тысячелѣтій неизмѣнно терзаютъ ихъ мученіями, вселяя въ ихъ душу безпокойство и трепеть и доставляя имъ огорченія? Быть можетъ, это не болѣе, какъ предразсудокъ, намѣренно поддерживаемый въ человѣческомъ обществѣ, какъ удобное и надежное средство въ дѣлѣ воспитанія, и какъ незримый, но могущественный рычагъ въ жизни общественной!? Но откуда этотъ предразсудокъ? Откуда вообще въ человѣкѣ, это загадочное свойство—сдерживать свои порывы и желанія, чутко прислушиваясь къ тѣмъ, происходящимъ въ его душѣ, движеніямъ и волненіямъ, которыя противятся этимъ порывамъ и желаніямъ? Не результатъ ли это стремленія человѣка все обдумывать и взвѣшивать, подслушивать и слѣдить за тѣмъ, что происходитъ въ его душѣ? А можетъ быть, это результатъ воспитанія? Но откуда тогда само воспитаніе заимствовало такую методу? Не другое ли это, какое либо, отличное отъ насъ самихъ существо, которое говоритъ внутри насъ? Не Богъ ли это Самъ, Который здѣсь даетъ намъ знать о Себѣ? Люди часто ссылаются на Бога и на свою совѣсть. И подобныя благочестивыя мысли имѣютъ смыслъ какъ для дѣтей, такъ и для взрослыхъ; имѣютъ смыслъ для каждаго человѣка при вступленіи его въ сферу общественной дѣятельности и въ важные моменты его жизни. Откуда же это благочестивое

„настроение въ людяхъ, вызывающее мысли о Богѣ и совѣсти,—мысли, столь близкія сердцу cadaго человека? Въ самомъ дѣлѣ,—въ лицѣ Бога и совѣсти люди всегда имѣли и имѣютъ какъ бы нѣкоего вождя, стража, кормчаго и покровителя,—вѣрнаго друга, съ которымъ невозможно не сойтись самымъ искреннимъ образомъ и отъ дружбы съ которымъ никогда не слѣдуетъ отказываться. Неужели же все это не болѣе, какъ одно заблужденіе?! Ссылаются же люди на свою совѣсть, оказываясь между тѣмъ вовсе безсовѣстными или, по крайней мѣрѣ, малодобросовѣстными, и съ другой стороны, терпятъ же люди за свою добрую совѣсть гоненія и всевозможныя лишенія и притѣспенія—и ради совѣсти часто возникаютъ такимъ образомъ столкновения, грубыя насилія и вражда людей между собой? Что же это за противорѣчіе—чувствовать, сознавать въ себѣ существованіе какого-то врожденнаго добраго начала, называемаго совѣстью,—и по прихоти или капризу то подчиняться ему, то противодѣйствовать“?! (Норре. „Das Gevís-sen.“ 1—6 s.).

Что же такое, на самомъ дѣлѣ, совѣсть? вправѣ спросить, въ концѣ концовъ, и мы...

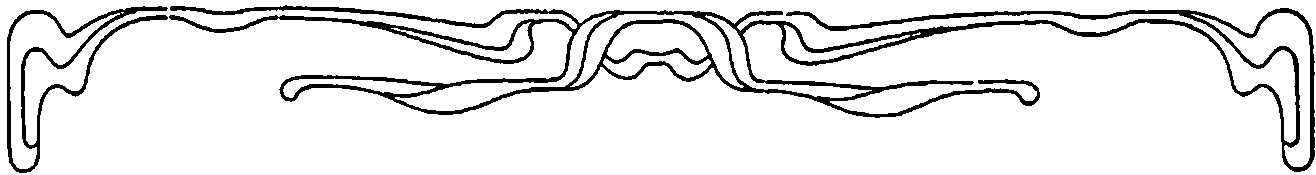
Отвѣтъ на этотъ вопросъ, намъ думается, заключается уже, отчасти, и въ приведенныхъ краснорѣчивыхъ словахъ пѣмецкаго автора, который склоненъ видѣть въ совѣсти Божественное воздѣйствіе на человека...

Намъ думается, что единственно правильный отвѣтъ на вопросъ: что такое совѣсть?—тотъ, что совѣсть, по прекрасному выраженію Мартенсена (см. выше), „есть нѣчто, выходящее за предѣлы человѣческой души,—голосъ Самого Бога, возвѣщающаго намъ нравственный законъ“, или другими словами, совѣсть есть голосъ Верховной Правды въ человѣкѣ.

Н. Богословскій.

(Продолженіе будетъ).





СПИРИТИЗМЪ.

(Опытъ изслѣдованія вопроса съ точекъ зрѣнія: естественно-научной, исторической, философской и христіанской).

(Продолженіе *).

Глава вторая. Критика философіи спиритизма.

Спириты мало придають значенія экспериментальному спиритизму; онъ необходимъ, имъ какъ средство общенія съ загробнымъ міромъ, но онъ не надеженъ въ цѣляхъ пропаганды спиритическаго міровоззрѣнія. Вѣдь для успѣшности спиритическихъ явленій необходима наличность многихъ условій и необходимо присутствіе медиума, если-же этого нѣтъ, то сѣвшіе за столъ съ цѣлію вступитъ въ сношеніе съ духами, рискуютъ встать изъ-за него съ полнымъ разочарованіемъ въ спиритизмъ. Вотъ почему спиритизмъ пропагандируетъ не сидѣніе за столами, а знакомство съ своей философіей.

Мы изложили эту философію исключительно по сочиненіямъ французскаго спирита Аллана Кардека, умершаго въ 1869 г. Спириты называютъ его „апостоломъ“ спиритизма и мы видѣли изъ изложенія его системы, что онъ имѣетъ полное право на такое названіе. Сорокъ лѣтъ прошло послѣ его смерти, однако и до нынѣ нѣтъ болѣе полного и обстоятельнаго изложенія философіи спиритизма, сравнительно съ философіей Кардека ¹⁾. Последнее обстоятельство говорить не о духовной скудости преемниковъ Кардека, а о

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 17 за 1910 годъ.

¹⁾ Миссіонерское Обозрѣніе. 1906 г. Июль—Авг. с. 20.

выдающейся интеллектуальной силѣ Кардека. Было-бы ошибочнымъ однако утверждать, что философія Кардека есть философія всѣхъ спиритовъ; —нѣтъ, это только выдающаяся философія, наиболѣе сильная, убѣжденная, наиболѣе плѣнительная.

Когда мы познакомились съ нею въ первый разъ, мы были удивлены, поражены какая сила мысли, какая глубина, какая аргументація! Цѣлые новые горизонты раскрывались предъ сознаниемъ. Мы увидѣли, что эта стройная, сильная, продуманная во всѣхъ деталяхъ система, какъ древній Голиафъ дѣлаетъ смѣлый вызовъ и христіанству и разуму, предлагая помѣриться съ ними силами на почвѣ разумности. Трудно не согласиться съ нею и еще труднѣе раскрыть ея внутреннюю несостоятельность.

По своей природѣ философія Кардека мозаична: это—систематизація отдѣльныхъ откровеній духовъ по плану автора, и съ значительными вставками разсужденій самого автора. Изъ множества откровеній духовъ Кардекъ выбираетъ только тѣ, которыя подходятъ подъ его планъ и міровоззрѣніе; остальные онъ выбрасываетъ, заявляя что это сообщенія духовъ-обманщиковъ. Критеріемъ для отличія истинныхъ откровеній отъ ложныхъ у Кардека является собственный разумъ. И что-же получается? Какъ разъ то, что желательнo Кардеку. Такимъ образомъ, пресловутая философія духовъ превращается въ раціонально-мистическую философію Аллана Кардека. Это открытіе, конечно, ничего не говоритъ противъ разумности этой философіи, оно снимаетъ только съ нея флеръ таинственности и значительно колеблетъ ея небесный авторитетъ.

Мы не имѣемъ въ виду считаться съ этимъ ея авторитетомъ и пользуясь объективнымъ предложеніемъ самого Кардека—забыть, что это открыли духи—будемъ смотрѣть на нее, какъ на философію вообще.

Спиритизмъ особенно подчеркиваетъ то, что онъ далъ міру новое откровеніе, сообщилъ то, чего люди не знали и что стоитъ несравненно выше того, что они знали.

Съ этой точки зрѣнія, со стороны новости, высоты, глубины и общей разумности мы и будемъ смотрѣть на философію спиритизма въ ея деталяхъ и существѣ.

На первый, исходный вопросъ всякой философіи, на

вопросъ о первопринципѣ бытія, спиритизмъ даетъ отвѣтъ сухой, мертвый, формально-разсудочный. Въ самомъ дѣлѣ, „Богъ, говоритъ онъ, есть верховный разумъ, первоначальная причина всего существующаго. Онъ—вѣченъ, неизмѣняемъ, нематериаленъ, единъ, всемогущъ, въ высшей степени справедливъ, и благъ“. Если таковъ нашъ Богъ, то Онъ интересенъ только для ученыхъ, метафизиковъ и совершенно невѣдомъ для большинства человѣчества. Это не живой Богъ—любовь, ощущаемый любящимъ сердцемъ, а философскій принципъ, умозрительное начало. Это первопосылка всякой метафизики, это первопринципа всѣхъ причинъ, это океанъ, поглащающій каплю воды. Какое мнѣ утѣшеніе отъ того, что Онъ вѣченъ, неизмѣняемъ, справедливъ и благъ, если Онъ стоитъ внѣ меня, вдали отъ меня, какъ Владыка и Повелитель, котораго я долженъ непрекословно слушаться, но войти въ личное общеніе съ Нимъ не могу; если Онъ—Богъ міра, вселенной, а не мой лично, если Онъ не приходитъ ко мнѣ, не становится началомъ одушевляющимъ мою жизнь?! Какъ я могу полюбить такого Бога, если Онъ „первѣе не возлюбилъ меня?“ (Іоанн. 4—10). Это не путь, истина и жизнь“ (Іоанн. 14,—6), а формальный принципъ, холодный, какъ смерть; это—господствующее начало и Владыка бытія, а не Отецъ нашъ небесный. Это-ли ученіе открыли духи, которые должны-бы ближе знать Бога, чѣмъ мы?! Нѣтъ, вѣренъ Апостоль сказавшій: „аще мы или ангелъ съ небесе возвѣститъ вамъ паче, еже-благовѣстikomъ, апаема да будетъ“ (Гал. 1,—8). Да, апаема да будетъ тѣмъ, которые хотятъ похитить у насъ *источникъ жизни* и дать намъ вмѣсто него мертвый принципъ.

Чтобы яснѣе видѣть скудость спиритическаго взгляда на этотъ вопросъ мы для сравненія покажемъ православное ученіе о Богѣ. „Богъ есть любовь и не потому одному, что Онъ возлюбилъ человѣка и все свое твореніе, и не потому, что Онъ вступаетъ въ союзъ любви со всякимъ разумно-нравственнымъ существомъ,—такая любовь слишкомъ ограничена и слишкомъ условна и временна, чтобы быть признакомъ и основнымъ свойствомъ Существа вѣчнаго и безусловнаго. Любовь Божія не можетъ быть обусловлена бытіемъ человѣка и тварей, потому что иначе она была-бы только вѣчной потенціей, которая вѣчно искала-бы своего

осуществленія и только съ появленіемъ конечнаго бытія нашла его,—а въ такомъ случаѣ Богъ не былъ бы и безусловнымъ Существомъ. Чтобы быть такимъ, Онъ долженъ быть любовью отъ вѣчности дѣйствительною, а не потенциальною,—Любовію отъ вѣчности дѣйствующею, а не желающею только дѣйствовать. Богъ, поэтому, Самъ по себѣ внутри Своего Существа есть Любовь, потому что Онъ любитъ Самого Себя. Но эта любовь не можетъ быть тѣмъ неподвижнымъ, эгоистическимъ самодовлѣніемъ, услажденіемъ собственными совершенствами, какими она можетъ представляться и, дѣйствительно, представляется въ системахъ строгаго монотеизма (напр. въ магометанствѣ, ложномъ іудействѣ, въ деизмѣ и пр.),—нравственный результатъ такихъ религій въ фарисействѣ, въ самоправедности, метафизическая-же нелѣпость—въ невозможности объяснить появленіе міра. Любовь Божія не можетъ быть такимъ самодовлѣніемъ, потому что, Богъ есть Троица и Любовь эта, поэтому, является реальнымъ, живымъ взаимообщеніемъ Трехъ Лицъ, отъ вѣчности самостоятельныхъ, не сводимыхъ одно на другое ¹⁾).

Когда стараются что-либо некусно поддѣлать, то обращаютъ вниманіе на всякую деталь; повидимому съ этою только цѣлю, чтобы по виду быть во всемъ похожимъ на христіанство, спиритизмъ вскользь упоминаетъ и о троицѣ. „Существуетъ два элемента вселенной, говоритъ онъ: матерія и духъ и надъ всѣмъ этимъ, Богъ, Творецъ, Отецъ (въ смыслѣ производящей причины) всего существующаго; эти три—суть начало всего существующаго, всемірная Троица“²⁾). Здѣсь явная несообразность: если Богъ—творецъ *всего* существующаго, то Онъ—творецъ матеріи и духа, а если матерія и духъ Его твореніе, то какъ ихъ можно ставить на одну линію съ творцомъ, называя Его вмѣстѣ съ ними троицей?! Очевидно, духи зарпортовались...

Ложное основаніе ведетъ къ ложнымъ выводамъ и мы не разъ увидимъ потомъ, къ какой фальши привела спиритизмъ подмѣна христіанскаго понятія о Богѣ.

¹⁾ Арх. Сергій: „Вѣчная жизнь, какъ высшее благо“. См. Богосл. Вѣсти. 1895 г. февр. с. 206—7.

²⁾ „Книга Духовъ“ с. 57.

Нельзя не замѣтить самопротиворѣчія и въ ученіи спиритовъ о Божественномъ откровеніи. „Отличительное свойство спиритическаго откровенія, говорятъ спириты, состоитъ въ томъ, что происхожденіе его Божественно, инициатива принадлежитъ духамъ, а разработка есть результатъ труда человѣческаго“. Но позвольте: а ложныя откровенія тоже. значить, отъ Бога? Да и какъ тогда понимать заповѣдь Апостола: „не всякому духу вѣрйте?“ (Іоанн. I, IV,—), —спириты говорятъ, что это объ ихъ духахъ говоритъ Апостоль), значить, не всякому Божественному откровенію до вѣряйте?! Да и къ чему здѣсь слово—*Божественное*, когда *разработка* этого откровенія, т. е. классификація, окончательная редакція и систематизація принадлежитъ людямъ?! На какого человѣка попадетъ; а ипой, вѣдь, такъ можетъ *разработать* это откровеніе, что ни о чемъ Божественномъ тамъ и воспоминанія не останется...

Какъ видимъ, и это ученіе духовъ не отличается особенной мудростію.

Замѣна спиритами христіанскаго живаго Бога, Троичнаго въ Лицахъ, метафизической первопричиной бытія логически привела ихъ къ новому заблужденію: къ ученію о вѣчности матеріи. Какъ логически неизбежный постулять мысли о вѣчной дѣятельности Бога, матерія у спиритовъ представляется совѣчной Богу, является, какъ необходимое условіе проявленія этой дѣятельности, т. е. дѣлаетъ Бога существомъ условнымъ и ограниченнымъ. Съ точки зрѣнія философской это—абсурдъ, не высота и глубина, а нищета духовная.

Въ вопросѣ о матеріи спиритизмъ держится теоріи естественно-научнаго атомизма. Этою-же теоріей пользуется спиритизмъ и для выясненія вопроса о взаимоотношеніи духа и матеріи и для ученія о своемъ пресловутомъ „всемирномъ токѣ“. Въ виду этого изложимъ основныя начала этой теоріи.

Въ послѣднее время виднымъ представителемъ теоріи естественно-научнаго атомизма является французскій физикъ Гирнъ (Hirn, 1815—1890 г.). Въ русскомъ переводѣ работа его подъ заглавіемъ „Анализъ вселенной въ ея элементахъ“ появилась въ 1898 г. Гирнъ исходитъ изъ только что открытаго въ его время закона сохраненія энергіи. На законѣ сохраненія энергіи, говорятъ онъ, пытались утвердить, что

всѣ силы природы суть только движеніе вѣсомой матеріи: теплота—движеніе невидимыхъ молекулъ, работа—движеніе видимыхъ массъ. Но эти выводы покоятся на ложномъ основаніи: сила не есть движеніе вѣсомой матеріи. Въ самомъ дѣлѣ: если атомы существуютъ и объемы ихъ безусловно неизмѣняемы, т. е. они не упруги (это Гирнъ доказываетъ въ другихъ трудахъ), то почему-же они отталкиваются и отскакиваютъ другъ отъ друга? Очевидно, подъ воздѣйствіемъ силы, находящейся не въ атомѣ, но въ пространствѣ, раздѣляющемъ атомы другъ отъ друга. Небесныя тѣла пахотятся между собою во взаимныхъ и непрерывныхъ отношеніяхъ свѣта, тепла, электричества; какимъ образомъ передаются эти начала отъ одного тѣла къ другому? Между ними нельзя предположить посредства матеріи. Если-бы міровое пространство было наполнено матеріей, то эта матерія оказывала-бы сопротивленіе движенію небесныхъ тѣлъ и, какъ-бы ни была она разрѣжена, на движеніе кометъ она несомнѣнно повліяла-бы замедляющимъ образомъ. Но этого замедленія не происходитъ; слѣдовательно, міровое пространство не наполнено матеріей. Оно *наполнено силой*. (См. спиритическій „всемирный токъ“). Сила независима отъ матеріи по своему происхожденію и существенно отличается отъ нея по своей природѣ. (По спиритизму—не существенно, а лишь по степени тонкости). Но кромѣ начала матеріальнаго и динамическаго во вселенной еще существуетъ начало анимическое. Последнее трансцендентно, но въ этомъ мірѣ оно является связаннымъ съ матеріей. Подобно тому, какъ матерія распадается на атомы, такъ анимическое начало распадается на анимическія единицы. (Совершенно также и у спиритовъ). Каждый организмъ скрываетъ за собою особую анимическую единицу. „Анимическое начало не можетъ оказывать непосредственнаго дѣйствія на матерію. Оно производитъ на нее вліяніе, состоитъ подъ ея вліяніемъ или находится во взаимныхъ отношеніяхъ съ нею чрезъ посредствующее начало“ (стр. 90). (См. периспри спиритовъ). Анимическое начало и начала посредствующія одарены обоюдными и соотвѣтствующими другъ другу свойствами, которыя дѣлаютъ возможными эти сношенія. (По спиритизму—у cadaго духа свое периспри соотвѣтствующее свойствамъ духа).

Матеріальное начало, безконечно модифицируясь, всегда

остается само себѣ равнымъ, анимическое-же увеличивается. Какимъ путемъ? Душа не можетъ создать другой души, не можетъ и произвести ее путемъ самодѣленія. Остается одинъ выходъ: анимическое начало при извѣстныхъ условіяхъ входитъ въ матерію откуда-то извнѣ. „На оплодотворенное яйцо, говоритъ Гирнъ, отнюдь нельзя смотрѣть, какъ на актъ творенія, совершаемый двумя существами, это есть только актъ призыва, обращаемого къ особому анимическому элементу со стороны элементовъ неодушевленной вселенной, соединенныхъ извѣстнымъ тоже особымъ образомъ“ (стр. 479). „Обращается-ли призывъ къ анимическимъ единицамъ уже предсуществующимъ или къ самой творческой мощи, такъ что каждая анимическая единица начинаетъ свое существованіе съ момента своего появленія въ этомъ мірѣ,—объ этихъ тайнахъ мы не можемъ составить себѣ никаго понятія“ (стр. 482).

По послѣднимъ вопросамъ спиритизмъ всецѣло примыкаетъ къ теоріи Гирна, съ тою только разницей, что онъ съ полною опредѣленностію рѣшаетъ и вопросъ, представляющій для Гирна тайну. Это, конечно, дѣлаетъ честь спиритизму, который по столь серьезнымъ вопросамъ совпалъ съ ученіемъ знаменитаго французскаго физика *и даже предупредилъ его* (Кардекъ умеръ въ 1869 г., а „Анализъ вселенной“ вышелъ въ 1868 г.), но это-же налагаетъ на спиритизмъ по постановленнымъ вопросамъ, во всякомъ случаѣ, печать естественнаго происхожденія: что выпустилъ въ печать Гирнъ въ 1868 г., то, несомнѣнно, предносилось въ его сознаніи (а можетъ быть и опубликовалось въ періодической печати,—кто знаетъ?!) и въ сознаніи другихъ передовыхъ современниковъ гораздо ранѣе 1868 г.: такъ что въ лучшемъ случаѣ это совпаденіе философіи Кардека говоритъ о томъ, что Кардекъ былъ передовымъ разностороннимъ мыслителемъ (въ этомъ, конечно, нельзя и сомнѣваться). А можетъ быть, это совпаденіе говоритъ и о бѣльшемъ,—кто знаетъ? Вѣдь Гирнъ и Кардекъ одновременно долго жили въ Парижѣ!.. Во всякомъ случаѣ духи здѣсь ни при чемъ, и нѣтъ никакихъ основаній вмѣшивать ихъ въ это темное дѣло.

Мы замѣтили выше, что Кардекъ не во всемъ совпадаетъ съ Гирномъ и во многихъ пунктахъ, кажется, совер-

шенно напрасно. Принимаемая, на примѣръ, Кардекомъ и отрицаемая Гирномъ теорія единства силъ въ наше время признается научнымъ абсурдомъ ¹⁾; повидимому, въ такомъ же положеніи стоитъ и принятая Кардекомъ гипотеза единства матеріи ²⁾. Болѣе того, въ наше время вообще теорія естественно-научнаго атомизма отодвигается на задній планъ, даже въ солидной обработкѣ Гирна и тѣмъ болѣе она должна занять это мѣсто съ неудачными поправками Кардека. Будущее, повидимому, принадлежитъ новой теоріи энергетизма, по которой атомъ есть лишь результатъ поляризаціи двухъ равныхъ силъ, исходящихъ изъ противоположныхъ угловъ и встрѣчающихся между собою и такъ называемая, матерія—только граница или функція силъ ³⁾. Конечно, Кардековскіе духи не могли и предчувствовать ничего подобнаго, да и вообще напрасно они брались за рѣшеніе такого сложнаго вопроса!

„Матерія, говорятъ духи, наполняетъ *безконечное* пространство вселенной“, и рассуждаютъ, почему пространство не можетъ быть конечнымъ. Мы не можемъ согласиться съ этимъ ученіемъ и вотъ почему. Изъ того обстоятельства, что какъ-бы мы въ мысли ни расширяли предѣлы вселенной, мы никогда не отдѣлаемся отъ назойливаго вопроса— а далѣе что? справедливѣе, по нашему мнѣнію заключать о безконечности нашего духа, а не о безконечности пространства. Мы смѣщиваемъ здѣсь психологическій процессъ съ его результатомъ и не находя границъ первому, фиктивно утверждаемъ безграничность послѣдняго. Безконечное пространство, какъ и безконечное число понятія самопротиворѣчивыя, и какъ таковыя, по нашему мнѣнію, не имѣютъ никакого научнаго значенія. Въ самомъ дѣлѣ, если пространство есть форма бытія ограниченныхъ вещей, если оно само есть граница, то какъ оно можетъ быть безграничнымъ? Тогда получится „безграничная ограниченность“, „опредѣ-

¹⁾ Профессоръ Глаголевъ: „Матерія и духъ“. С.-Петербургъ. 1905 г., стр. 93—103.

²⁾ Ibidem, стр. 36.

³⁾ См. ibidem, стр. 43—51, рѣчь профессора Оствальда въ Любекѣ въ 1895 году; стр. 51—77, теорія Ле-Бона; Фламмаріона: „Невъдомыя силы природы“, стр. 312—13; Запрягаева: „Свѣтъ Египта“, стр. 25—7; Вл. Соловьева: „Вѣра и Разумъ“. 1902 года, іюнь 2, с. 519.

ленная непредѣльность“, „сосчитанная безчисленность“ и какая угодно глупость въ этомъ родѣ. Это всегда сознавалось въ философіи и доказательство этому въ томъ, что многіе выдающіеся мыслители различныхъ эпохъ и направлений, отъ Аристотеля до Гартмана, учили именно объ ограниченности міроваго пространства ¹⁾. Такимъ образомъ и по этому вопросу мы не можемъ стать на сторону, такъ называемыхъ, духовъ спиритизма.

Какъ видѣли, начальные вопросы философіи спиритизма поставлены очень слабо не только для духовъ, но и для обыкновеннаго смертнаго. Совсѣмъ иначе обстоитъ дѣло съ центральнымъ вопросомъ о духѣ—душѣ. Здѣсь спиритизмъ развертывается во всей красотѣ философской мысли и во всей силѣ убѣжденія. Здѣсь у спиритизма многому можно поучиться, среди плевелъ на нивѣ его имѣются и чудные колосья пшеницы. Не желая вовсе умолять ихъ цѣнности, мы ставимъ своею задачей въ данномъ случаѣ только показать, что эти цвѣты спиритизма, эти тучные колосья пшеницы на его нивѣ—*чужіе, взятые со стороны*, что ими спиритизмъ опять-таки обязанъ не духамъ, какъ онъ говоритъ, а исключительно своему эклектическому методу—всюду собирать все лучшее.

Вопросъ о духахъ въ системѣ спиритизма естественно распадается на слѣдующія рубрики: 1) природа духовъ; 2) отношеніе ихъ къ матеріи; 3) духи воплощенные (люди); 4) предсуществованіе душъ; 5) ученіе о перевоплощеніи. По этимъ рубрикамъ мы и будемъ разсматривать его. *Природа духовъ.* Ученіе спиритовъ о томъ, что духи имѣютъ тончайшую, эфирную оболочку не представляется новымъ и оригинальнымъ; оно было извѣстно и въ философіи и въ святоотеческой литературѣ. Изъ философовъ этого ученія держался Филонъ ²⁾; изъ О.о. церкви—Іустинъ, Татианъ, Аѳинагоръ, Тертулліанъ, Оригенъ, Θεогностъ, Меѳодій, Василій Великій, Амвросій, Іоаннъ Дамаскинъ, Августинъ, Климентъ Александрійскій. Вотъ нѣкоторыя выдержки изъ нихъ:

¹⁾ Сводъ доказательствъ ограниченности міроваго пространства см. въ статьѣ Б. Н. Чичерина: „Пространство и время“ (Вопр. Филос. и Псих. кн. 26. 1895 г.

²⁾ De gigant. Т. I и de Comn...; De plant. Noë (См. Вѣр. и Раз. 1900 г. февр. I. с. 134).

„нужно думать, что ангельскія тѣла, каковыя, мы надѣемся, тоже будемъ имѣть, свѣтлѣйшія и воздушныя“ ¹⁾. Существо ангеловъ—духъ воздушный, огонь нематеріальный“ ²⁾. „Тѣла воскресшихъ сдѣлаются такими-же, какъ тѣла ангеловъ—воздушными“ ³⁾. „Матеріальная сущность этого міра.. украшаетъ одеждою духовнаго тѣла ангеловъ Божіихъ и сыновъ воскресенія“ ⁴⁾.

„Только природѣ Бога свойственно существовать безъ матеріальной субстанціи и безъ всякой примѣси тѣлесности“ ⁵⁾. Также и относительно злыхъ духовъ: „всѣ демоны не имѣютъ никакой плоти, но у нихъ духовный составъ на подобіе огня или воздуха“ ⁶⁾ „Злые духи, прежде, чѣмъ пали, имѣли, небесныя тѣла“ ⁷⁾, и т. п. Даже на вселенскомъ соборѣ (седьмомъ) читался и былъ одобренъ діалогъ нѣкоего Іоанна Фессалоникійскаго, въ которомъ между прочимъ говорится: „разумные-же эти (т. е. ангелы), какъ извѣстно каѳолической церкви, не безтѣлесны совершенно и невидимы, а имѣютъ тонкое тѣло и воздухообразны, или огнеобразны“ ⁸⁾. Изъ новѣйшихъ церковныхъ писателей укажемъ на Епископа Теофана: „я полагаю, говоритъ онъ, что такая тончайшая стихія есть, все проникаетъ и всюду проходитъ, служа послѣднею гранью вещественнаго бытія. Полагаю при семъ, что въ этой стихіи витаютъ всѣ блаженныя духи-ангелы и святые Божіи, сами будучи облечены въ нѣкую одежду изъ этой-же стихіи“ ⁹⁾.

Всѣ духи, говорятъ спириты, сотворены простыми и равными; настоящее-же неравенство ихъ есть результатъ неравныхъ личныхъ ихъ усилій въ стремленіи къ нравственному идеалу. Отъ этого одни изъ духовъ стали ангелами, другіе—діаволами, третьи душами; они различны не по природѣ, а по положенію.

¹⁾ Августинъ: Ennarat на ис. LXXXV § 17 и на ис. CXXV § 3.

²⁾ Василиій Великій: „De Spiritu Sancto“ с. 16.

³⁾ Оригенъ. Комм. на Мѣ. т. I.

⁴⁾ Онъ-же: „περί 'αρχῶν“ lib. II. с. 2 р. 2.

⁵⁾ Ibid. lib. I. с. 6. § 4.

⁶⁾ Татіанъ: „рѣчь пр. Эллин.“. § 15,

⁷⁾ Августинъ: „De Genesi ad litter. I. III. с. 10.

⁸⁾ Дѣян. V.

⁹⁾ „Что есть духовн. жизнь“. с. 48—59. Письмо XIII. См. также и игум. Марка: „Злые духи и ихъ вліянія на людей“. с. 44. 51.

Не смотря на видимую свою оригинальность и это учение спиритовъ не представляется новостію, неизвѣстною міру. Не говоря уже о томъ, что оно, въ качествѣ логически послѣдовательнаго развитія принципа послѣдовательности бытія, было достояніемъ многихъ философій ¹⁾, оно не безъизвѣстно/даже и среди христіанскихъ писателей. Человѣкъ, говоритъ, напр. Григорій Нисскій, не составляетъ особой духовной сущности по сравненію съ ангелами, вполне раздѣляя съ ними ту-же „ипостась твари“, подверженную измѣненію ²⁾. Если здѣсь мы видимъ только намекъ на спиритическій взглядъ по указанному вопросу, то въ сочиненіяхъ Оригена мы встрѣчаемъ этотъ взглядъ цѣликомъ, въ томъ-же развитіи и въ той-же аргументаціи, похожей до тожества на спиритическую формулировку этого вопроса. Вотъ относящіяся сюда выдержки. Всѣ души сотворены одинаковыми и „всякая тварь, говоритъ Оригенъ, за свои дѣла и за свои побужденія получаетъ начальство или власть, или господство; различныя силы по заслугамъ, а не по преимуществу природы превознесены“ ³⁾.

Отсюда, „каждое разумное существо, переходя изъ одного чина въ другой, постепенно можетъ перейти изъ своего чина во всѣ остальные и изъ всѣхъ—въ каждый отдѣльный чинъ“ ⁴⁾, т. е. „ангелъ, душа и діаволъ имѣютъ одну природу... и мы такъ-же, какъ и ангелы, если будемъ жить нерадиво, сдѣлаемся демонами и, наоборотъ, демоны, если захотятъ стяжать добродѣтели, достигаютъ ангельскаго достоинства“ ⁵⁾.

Указанное учение Оригена осуждено Церковію ⁶⁾. Итакъ по вопросу о природѣ духовъ спиритизмъ не самобытенъ;

¹⁾ См. напр. Филона „De plant. De Conn. p. 27: „Иныя души, находясь въ высшихъ слояхъ воздуха, сохраняютъ себя свободными отъ всякаго оскверненія тѣломъ; онѣ-то называются *ангелами*“.

²⁾ Больш. Оглас. слово. ч. IV, 22—23.

³⁾ Творенія Оригена въ рус. пер. „О началахъ“ Казань 1899 г. с. 59. 68. 84—5.

⁴⁾ Ibidem с. 70.

⁵⁾ Ibid. с. 71.

⁶⁾ Вопросъ объ осужденіи Оригена чрезвычайно спорный, но спорять здѣсь не о томъ, осужденъ или нѣтъ Оригенъ Церковію, а о томъ, осужденъ-ли онъ пятымъ всел. соборомъ? „Осужденіе оригенизма при императорѣ Юстиніанѣ, говоритъ напр. проф. Болотовъ,

„новое откровеніе“ его, оказывается, было извѣстно уже въ глубокой древности. Въ первой своей части (матеріальная оболочка духовъ) это ученіе какъ заимствованное у выдающихся церковныхъ мыслителей и философовъ, заслуживаетъ глубокаго вниманія и въ наше время; во второй-же части (душа можетъ быть и ангеломъ и діаволомъ), какъ осужденное церковію, оно должно быть вычеркнуто изъ христіанской философіи.

какъ историческій фактъ, крайне темно и не разъяснено въ своихъ подробностяхъ. Признано только, что оно имѣло мѣсто не на вселенскомъ пятомъ соборѣ 553 г., а на помѣстномъ (σύνδος ἐπιδημοῦσα) Константинопольскомъ 544 г.“ („Уч. Оригена о Св. Троицы“. с. 430—31). Во всякомъ случаѣ Оригенъ несомнѣнно осужденъ VI и VII вселенскими соборами, хотя то-же на томъ только основаніи, что его *будто-бы* осудилъ уже V вселенскій соборъ. Въ „Definitio orthodoxae fidei“ VI вс. соборъ упоминаетъ объ „*ultimae quintae sanctae synodo, quae hic congregata est adversus Theodorum Mopsuestenum, Origenem, Didymum et Evagrium*“ (Mansi. t. XI. p. 631). Тоже повторяетъ и VII вс. соборъ: *cum quibus et Origenis et Evagrii ac Didymi fabulas anathematisamus. sicuti et Conctantinopoli congregatum quintum concilium egisse dignoscitur*“ (Mansi t. XIII. p. 378. Actio VII). Съ именемъ Оригена намъ придется не разъ еще встрѣчаться, поему для выясненія вопроса о положеніи оригенизма мы считаемъ необходимымъ специально ознакомиться со всей исторіей этого вопроса.

Упомянутымъ анаематизмамъ VI—VII всел. соборовъ предшествовала такая исторія. Приблизительно съ двадцатыхъ годовъ VI в. въ Палестинѣ, преимущественно въ монастыряхъ, повторилась та-же исторія, которая вѣкомъ раньше имѣла мѣсто въ Египтѣ: возникло оригеновское волненіе. Въ дѣйствительности никогда не умиравшія идеи оригенизма ожили теперь съ новою силой, такъ какъ болѣе, чѣмъ когда-либо, сплелись съ интересами лицъ и силъ, чѣмъ когда-либо, подкрѣплялись логикою фактовъ. Этому не помѣшало то, что папа Геласій I, подъ санкціей римскаго собора, въ 496 г. осудилъ Оригена, какъ еретика. Полный внутренней жизни и лишь подавляемый со-внѣ, оригенизмъ искалъ только внѣшняго повода, чтобы открыто высказать свой протестъ. Поводъ скоро нашелся: въ 531 году умеръ настоятель монастыря Савва и на его мѣсто былъ назначенъ новый—Мелитъ. Отдѣльныя вспышки и частичные протесты теперь приняли видъ коллективнаго, общаго противленія. Явились вожаки той и другой партіи; возгорѣлась настоящая полемика. Антиоригенисты опирались главнымъ образомъ на апологію Евсевія Кесарійскаго; оригенисты—на уважаемую въ то время книгу Антипатра, епископа Нострійскаго, написанную въ защиту Оригена. Шумное проявленіе борьбы скоро обратило вниманіе администраціи; ересь была открыта и еретиковъ-монаховъ удалили изъ монастырей. Случилось,

Отношеніе духовъ къ матеріи. Разумность устройства и жизни міра, говорятъ спириты, свидѣтельствуешь о томъ, что духи вступаютъ въ соединеніе съ матеріей и пользуются ею для достиженія своихъ цѣлей, добрые—для добрыхъ, злые—для злыхъ. Духи—дѣятели всѣхъ перемѣнъ, происходящихъ въ стихіяхъ земнаго шара, въ воздухѣ, водѣ, огнѣ, твердыхъ тѣлахъ и даже въ нѣдрахъ земли. Что скажемъ въ отвѣтъ на этотъ взглядъ? То-же, что и прежде:

что въ то время (ок. 543 г.) въ Палестинѣ составился соборъ для низложенія Павла, еп. Александрійскаго. Воспользовавшись случаемъ, оригенисты обратились съ просьбою къ собору и папѣ Геласію—дозволить имъ опять возвратиться въ монастыри. Соборъ дозволилъ, но православная партія не могла помириться съ этимъ. Она обратилась къ посредству Антиохійскаго патріарха Ефрема, который предалъ соборному осужденію ученіе Оригена. Оригенисты, узнавъ объ этомъ, обратились къ другому патріарху—Петру Іерусалимскому и требовали отъ него, чтобы онъ вычеркнулъ имя Ефрема изъ поминовенныхъ диптихъ. Но на сторонѣ Ефрема было слишкомъ много сторонниковъ антиоригенистовъ, чтобы они позволили осудить его. Въ защиту его и въ опроверженіе Оригена скоро явилась даже особая книга, которая имѣла такой успѣхъ, что была отправлена къ императору. Юстіанъ принялъ сторону антиоригенистовъ и за подписью Константинопольскаго патріарха Мены съ его соборомъ издалъ въ 543 г. „*Librum adversus Origenem*“ (Mansi: „*Sanctorum Conciliorum nova et amplissima collectio*“ t. IX. p. 487—523). Въ слѣдующемъ 544 г. въ Константинополѣ, подъ предсѣдательствомъ патріарха Мены, состоялся новый соборъ также осудившій Оригена. (Постановленія этого-то собора обыкновенно ошибочно и смѣшиваются съ постановленіями V-го вселенскаго. То-же видимъ мы и у Манси, который помѣщаетъ анаематизмы этого собора подъ общимъ заглавіемъ: „*sanones concilii V*“ t. IX. p. 395—400. Но въ изданіи, напр. Вини этихъ анаематизмовъ не только нѣтъ въ актахъ V вселенскаго собора, но и вообще—нигдѣ. См. t. II. pars II). Справедливость требуетъ сказать, что свидѣтельства объ осужденіи Оригена именно на V вселенскомъ соборѣ, очень авторитетны и многочисленны, бѣда только, что мы не находимъ на это никакого указанія въ самыхъ актахъ собора. Вотъ эти свидѣтельства.—Авторъ „*Vitae Sabae*“, написанной въ 564 г. и изданной Котелеріемъ, прямо заявляетъ, что когда былъ созванъ V вселенскій соборъ, то на немъ были осуждены Оригенъ, Теодоръ Мопсуетскій, Дидимъ и Евагріи (Cotelerius l. c. p. 374—Cyrilli Scythopolit. „*Vita s. Sabae*“). То-же утверждаетъ и церковный историкъ VI в. Евагріи схоластикъ. („*Hi quidem—Patres synodi—de Origene in primis, et de Evagrío ac Didymo agere instituerunt*“., „*Hist. Eccl. iib. IV*“ стр. 38). То-же подтверждаютъ нѣкоторыя неопредѣленные хронологическія извѣстія о V всел. соборѣ, принадлежащія разнымъ лицамъ.

главный его недостатокъ въ томъ, что его выдають за „новое откровеніе духовъ“. Мысль о причастности духовъ къ физическимъ явленіямъ, о томъ, что они всегда и всюду окружають человѣка и вліяють на него разнообразными способами, всегда была присуща человѣческому сознанию. Философія раздѣляла ее такъ-же, какъ и религія, и только грубый матеріализмъ отрицаетъ ее совершенно. Не будучи нигдѣ детально развита, эта мысль всюду встрѣчается и въ библіи и въ святоотеческой литературѣ.

(См. Mansi t. IX p. 655, 658). Кромѣ отдѣльныхъ лицъ, объ осужденіи Оригена въ числѣ другихъ на V всел. соборѣ говоритъ Латеранскій соборъ 649 г. (Concil. Later. c. 649 con. 18. Hefele: „Conciliengeschichte“ t. III. p. 226). Мы видѣли уже, что осужденіе Оригена на V всел. соборѣ признають за фактъ два вселенскихъ собора—VI-й и VII. Въ неопредѣленной формѣ, какъ о ереси давно засвидѣтельствованной, объ оригенизмѣ на VI всел. соборѣ неоднократно говоритъ Софроній Іерусалимскій. Mansi t. XI, Actio XI p. 495. Также см. p. 491; 502). О томъ-же говоритъ письмо папы Льва II къ императору Константину, читанное на томъ-же соборѣ (Mansi t. VI. p. 731). Сюда-же, наконецъ относится эдиктъ императора Константина IV, ясно указывающій на Константинопольскій соборъ временъ Юстиніана, осудившій Оригена вмѣстѣ съ другими (Mansi ibid. p. 710).

Повидимому, всего этого слишкомъ достаточно для констатирования утверждаемаго положенія и мы нимало-бы не усумнились въ этомъ, если-бы все рѣшеніе вопроса зависѣло только отъ количества свидѣтельствъ; но мы вынуждены считаться съ качествомъ данныхъ, а съ этой точки зрѣнія дѣло предстаетъ совсѣмъ въ другомъ освѣщеніи. Такъ, авторъ „Vitae Sabe“ завзятый врагъ оригенизма, по сему его свидѣтельства явно тенденціозны. Намѣренное сгущеніе красокъ у него является особымъ полемическимъ приѣмомъ. Объ Оригенѣ не могли не говорить на V всел. соборѣ; но отъ разговора и частнаго порицанія до соборнаго осужденія—далеко. Упомянутый авторъ, задавшись цѣлію написать книгу для антиоригенистовъ, не желаетъ считаться съ указаннымъ обстоятельствомъ и категорически заявляетъ, что Оригена осудилъ V всел. соборъ, *хотя текста осужденія не приводитъ*,—почему?—Странное дѣло!.. Не выше указаннаго по внутренней цѣнности и свидѣтельство церковнаго историка VI в. Евагрія схоластика. Валезій, снабжая примѣчаніями текстъ изданной имъ церковной исторіи Евагрія, противъ свидѣтельства послѣдняго объ осужденіи Оригена на V всел. соборѣ замѣчаетъ: „я думаю, что это осужденіе Оригена было на другомъ Константинопольскомъ соборѣ 538 г. (?) когда нѣкоторые Іерусалимскіе монахи, подъ покровительствомъ Пелагія, діакона Римской церкви и Мены, еп. Конст., представили Юстиніану книгу, содержащую въ себѣ нѣкоторыя выдержки изъ сочиненій Оригена и требовали осужденія послѣдняго.“

Въ мірѣ управляетъ всѣмъ Божественный Промыслъ, въ рукахъ котораго находится все; ангелы—служебные духи, на служеніе посылаемые, а діаволъ, какъ левъ рыкающій ходитъ, ища кого поглотить; тѣ и другіе живутъ въ воздухѣ, причемъ ангелы—въ высшихъ сферахъ—„на небѣ“, а діаволы—въ низшихъ; ангелы охраняютъ людей и народы (хранители), а діаволы наводятъ бѣдствія на нихъ (исторія Іова); небесныя явленія служатъ „въ знаменія и времена“,

Valesius—Historial Eccles. t. III. „Evagrii Schol. hist. Eccl. bib. IV стр. 38). Валезій указываетъ годъ этого Констант. собора по Баронію, гдѣ историческихъ ошибокъ масса, поэтому неудивительно, что ошибается, называя его 538-мъ вмѣсто 544-го). Въ качествѣ основанія къ своему мнѣнію, ученый издатель указываетъ на очевидную несообразность въ самомъ свидѣтельствѣ Евагрія, который немного выше примѣшиваетъ къ этимъ дѣяніямъ противъ Оригена письмо Юстиніана къ папѣ Вигилію о заблужденіяхъ Оригена. Указанное письмо было несомнѣнно, ранѣе V всел. собора, такъ что церковный историкъ, очевидно, не отдавалъ себѣ яснаго отчета въ томъ, о чемъ повѣствовалъ. (Въ греческихъ и латинскихъ изданіяхъ соборныхъ актовъ это письмо помѣщается въ концѣ дѣяній V всел. собора. Но подобное явленіе, конечно, ни о чемъ не говоритъ, лишній разъ лишь иллюстрируя ту крайнюю путаницу, которая теперь характеризуетъ всѣ изданія соборныхъ актовъ. Въ славянской „книгѣ Правиль“ (С.-Пет. 1843 г.) нѣтъ не только этого письма, но и никакихъ актовъ V вс. собора, съ замѣткой о томъ, что на этомъ соборѣ „особенныхъ правилъ не постановлено“. (См. с. 60).

Не авторитетное по своей противорѣчивости, свидѣтельство Евагрія, по Валезію, не можетъ быть принято и по самому существу дѣла. Такъ, соединяемые обыкновенно съ именемъ V вселенскаго собора анаематизмы противъ Оригена, по сравненію, оказываются тѣми-же самыми, которые находятся въ письмѣ Юстиніана къ Менѣ. Кромѣ того, если Оригенъ былъ дѣйствительно осужденъ на V вселенскомъ соборѣ, то какъ объяснить то, что объ этомъ не упоминаетъ папа Григорій Великій въ своемъ письмѣ къ четыремъ патріархамъ? Въ письмѣ папа говоритъ, что онъ съ уваженіемъ принимаетъ постановленія V константинопольскаго собора, на которомъ осуждены письма Ивы, Θεодора и Θεодорита и ничего не говоритъ объ осужденіи Оригена. „Объ этомъ, заключаетъ Валезій, онъ, конечно, не могъ-бы умолчать, если-бы Оригенъ былъ осужденъ на этомъ соборѣ“. Мы не беремъ на себя отвѣтственности соглашаться или не соглашаться съ приведенными соображеніями ученнаго издателя и только замѣтимъ съ своей стороны, что по данному вопросу онъ является далеко не одинокимъ провозвѣстникомъ какой-либо новой оригинальной мысли. Мысль о томъ, что Оригенъ не былъ осужденъ на V вселенскомъ соборѣ не только неоднократно встрѣчала за себя отдѣль-

а стихійныя и другія бѣдствія—въ наученіе людямъ;—что это (и многое подобное), какъ не постоянное утвержденіе того положенія, что въ мірѣ царствуетъ разумъ и жизнь его слагается изъ взаимодѣйствія разумныхъ духовъ? Допускаемое, какъ мы видѣли выше, многими отцами Церкви ученіе о тончайшей матеріальной оболочкѣ духовъ придаетъ основательность этой идеѣ и съ философской точки зрѣнія.

ныя, отрывочныя мнѣнія, но и вызвала цѣлыя спеціальныя изслѣдованія. Къ первымъ можно отнести, напр., попытку Фонтанини свести всю дѣятельность V вселенскаго собора *только къ осужденію трехъ главъ* (Fontanini: „Vita Rufini“. Mign, t. 21, col. 202). Къ числу послѣднихъ относится, напр., трудъ Walchia: „Entwic. volst. Geschicht. der Ketzereien, Spaltungen und rel. Streitigkeiten bis zur Reform“. Leipzig. B. VII; трудъ Vincensi: „Just. Gregorii Nysseni et Origenis Scripta et doctrinam nova defensio“. Римъ, 1865 г. Ту-же мысль защищаетъ Іоаннъ Гарнье, который при изданіи сочиненій Каро. архидіакона Либерата. — „Breviarium causae nestorianorum“. Par. 1553 г.—помѣстилъ диссертацию о V вселенскомъ соборѣ, гдѣ утверждаетъ, что имя Оригена было вставлено послѣ въ анафематствованіе еретиковъ, сдѣланное на V вселенскомъ соборѣ. Послѣднее замѣчаніе очень важно. Оригенъ имѣлъ огромное вліяніе на умы современниковъ и раздѣлилъ мыслящее общество на два враждебныхъ лагеря—оригенистовъ и антиоригенистовъ. Въ ожесточенной полемикѣ тѣхъ и другихъ погибло большинство подлинныхъ сочиненій Оригена. Враги его усиленно сгущали краски противъ него; друзья (Руфинъ) старались скрыть то, что бросало тѣнь на него. Въ результатѣ и тѣ и другіе искажали сочиненія его. Вышло то, что наиболѣе типичное, напр., сочиненіе Оригена „Περὶ ἁρχῶν“, написанное въ 228—229 г.г. уже въ концѣ IV в. въ подлинномъ видѣ было утеряно совершенно и существовало лишь въ переводахъ друзей и враговъ. Нѣтъ ничего удивительнаго, если при подобномъ положеніи дѣла враги Оригена вставляли его имя въ списки осужденныхъ соборами еретиковъ, равно какъ друзья вычеркивали его имя тамъ, гдѣ оно стояло въ числѣ осужденныхъ. Чѣмъ дальше шло время, тѣмъ, конечно, труднѣе было возстановить историческую правду. Не мудрено, поэтому, что и VI вселенскій соборъ не могъ разобраться въ томъ, въ чемъ не давалъ себѣ яснаго отчета никто; а для VII вселенскаго собора подобный трудъ выясненія историческаго положенія былъ уже излишнимъ,—для него достаточно было видѣть постановленіе VI вселенскаго собора, чтобы то-же повторить и съ своей стороны. Интересна въ данномъ случаѣ та подробность, что ни на VI, ни на VII вселенскихъ соборахъ нигдѣ и никѣмъ не приводится текстъ осужденія Оригена на V вселенскомъ соборѣ. А между тѣмъ, вопросъ рѣшается вовсе не мимоходомъ; о немъ говоритъ эдиктъ императора, его неоднократно ставятъ въ соборныхъ рѣчахъ, его-же, наконецъ, рѣшаютъ въ самомъ „Definitio Fidei“. Оче-

Человѣкъ—воплощенный духъ. Ученіе спиритизма о чел-овѣкѣ носить тѣ-же черты разумности, возвышенности и философской пронидательности. Но оно, какъ и все, вовсе не ново, а взятое внѣ своихъ крайностей, представляетъ лишь перифразъ святоотеческаго взгляда на этотъ предметъ. Слѣдовательно, опять „духи“ здѣсь ни причемъ. Вотъ основныя положенія святоотеческаго взгляда на этотъ вопросъ.—Человѣкъ состоитъ изъ невещественной души и матеріальнаго тѣла или плоти. Душа человѣка въ зависимости отъ нравственной чистоты можетъ быть или болѣе „душевною“, или болѣе „духовною“. На это указываетъ выраженіе Ап. Павла, говорящаго о *духъ, души и тѣлѣ* (Солун. 5, 23). Будучи двухсоставнымъ по естеству, человѣкъ можетъ, по благодати, получить въ единство своей природы третье начало—духа отъ Духа Святаго. „Иное дыханіе жизни, дѣлающее человѣка душевнымъ, и иное Духъ животворящій, дѣлающій его духовнымъ... Когда Духъ, смѣсившійся съ душею, соединится съ этимъ изваяніемъ... то дѣлается духовный и совершенный человѣкъ..., а если у души не будетъ Духа, то это будетъ по истинѣ душевный, плотской, несовершенный... Изваяніе плоти само по себѣ не есть совершенный человѣкъ, но тѣло человѣка и *часть человѣка*; и душа, сама по себѣ, не есть человѣкъ, но душа и *часть человѣка*; и Духъ не человѣкъ, ибо Духомъ называется, а не человѣкомъ. Смѣшеніе-же и единеніе всего этого состав-

видно, проблематическіе акты V вселенскаго собора, осуждающіе Оригена, не существовали такъ-же для отцовъ VI и VII вселенскихъ соборовъ, какъ они не существуютъ и для насъ. (См. къ вопросу: Оригена „О началахъ“. Казань, 1899 г., введеніе; Филарета „Истор. учебъ о.о. Церкви“, т. I, стр. 205; Стукова—„Происх. миѣній... о вѣчн. мученій“. Казань, 1893 г., стр. 147—158). Въ результатъ предъ нами большой вопросъ: *если V вселенскій соборъ не осудилъ Оригена, а VI и VII соборы осудили только потому, что считали его осужденнымъ пятымъ соборомъ, то падаютъ-ли анаемы этихъ соборовъ на Оригена?* Другими словами: непогрѣшимость церковныхъ каноновъ простирается на вопросы догматическіе только и нравственные, или и на историческіе и другіе? На это пусть иамъ отвѣтятъ канонисты. На помѣстныхъ соборахъ Оригенъ осужденъ былъ: въ 399 г. (Александрійскій);—осужденіе было признано церковью Іерусалимскою во главѣ съ патриархомъ Евлогіемъ и западною, во главѣ съ папою Анастасіемъ; въ 544 году на соборѣ Константинопольскомъ (см. Стукова; стр. 147—9); и тамъ-же въ 543 г. и на Римскомъ 496 г.

ляетъ совершеннаго человѣка... но надобно замѣтить, что духъ не есть такое существенное свойство, безъ котораго человѣкъ не былъ-бы человѣкомъ; ибо душу всѣ имѣютъ, а духъ только тѣ, которые побуждаютъ чувственныя желанія¹⁾. Въ ученіи спиритовъ „духовнымъ человѣкомъ“ будетъ такой, въ которомъ обитаетъ болѣе совершенный духъ (душа). Въ этомъ пунктѣ разница спиритическаго ученія отъ церковнаго—существенная, ибо, какъ увидимъ ниже, спириты не признаютъ въ церковномъ смыслѣ Духа Святаго и потому не могутъ говорить о Его „вселеніи“ въ людей...

Душа человѣка невещественна, „бестѣлесна въ сравненіи съ вещественными тѣлами, но въ сравненіи съ Богомъ, единымъ несравненнымъ, она есть тѣло“²⁾. Такимъ образомъ, бестѣлесность принадлежитъ душѣ лишь въ относительномъ смыслѣ, а не абсолютномъ; „она не единосушна Божественной и Безначальной природѣ, напротивъ, различается отъ нея столько, сколько тварь должна быть отлична отъ Творца“³⁾. Здѣсь мы имѣемъ дѣло съ упомянутымъ уже выше ученіемъ многихъ отцовъ Церкви о тончайшей матеріальной оболочкѣ души, или—что то же—съ спиритическимъ астральнымъ, флюидальнымъ тѣломъ—периспри.

Если тѣло, по своей грубости, не способно ясно отображать свойства души, то тончайшая матеріальная оболочка души служитъ этому съ гораздо большимъ совершенствомъ. „Когда душа состоитъ внѣ благодати, говоритъ Еп. Теофанъ, оболочка ея или мрачна, какъ ночь темнѣйшая, если кто поблажаетъ страстямъ, или сѣра, какъ неопредѣленный туманъ, когда кто не слишкомъ преданъ страстямъ, живетъ однакожь въ суетѣ. Подъ дѣйствіемъ же благодати вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ проникается ею душа, просвѣтляется постепенно и оболочка ея, подобно тому, какъ разгуливается пасмурная погода. Когда душа вся проникается благодатію, тогда и оболочка вся становится яркосвѣтлою... Это и есть лучезарность. Внутреннее облагодатствованнаго блеститъ, какъ звѣзда, не духовнымъ только, но и вещественнымъ

1) Св. Иринея Либ. V, сар. XII, 2 сар. VI. 1.

2) Св. Іоаннъ Дамаскинъ. „Слово объ икон.“, „Христіанское Чтеніе“. 1823. XI, 144.

3) Св. Исидоръ Пелусіотъ. „Письмо Исид. діак.“, „Христіанское Чтеніе“, 1828, XXXI, 45.

свѣтомъ. Эта свѣтозарность внутренняя у таковыхъ нерѣдко прорывается и наружу и бываетъ видима и для другихъ... Объ отцѣ Серафимѣ Саровскомъ говорятъ, что онъ часто просвѣтлялся, особенно во время молитвы, въ церкви видимо для всѣхъ. И про святителя Тихона я еще маленькій слышалъ нѣчто подобное. Преображеніе Господне, когда Онъ явился весь облистанъ свѣтомъ, одного съ этимъ происхожденія“¹⁾. „Сама душа—духъ, невещественна, говоритъ тотъ-же святитель, но оболочка ея изъ этой тонкой вещественной стихіи. Тѣло наше грубо, а та оболочка души—тончайшая есть и служитъ посредницею между душою и тѣломъ. Черезъ нее душа дѣйствуетъ на тѣло и тѣло на душу. Та стихія, о коей рѣчь, всюду проходитъ и никакой нигдѣ помѣхи не встрѣчаетъ себѣ. Лучъ солнца проходитъ сквозь стекло, а та стихія—и сквозь стекло, и сквозь стѣны, и сквозь землю, и сквозь все, но какъ она проходитъ сквозь все, такъ и тѣ, которые витаютъ въ ней, могутъ проходить сквозь все, когда нужно (какъ Спаситель вошелъ въ горницу, гдѣ были Апостолы, дверемъ затвореннымъ). Обитаютъ они въ опредѣленномъ мѣстѣ, но когда имъ повелѣвается, или позволяется, тотчасъ переносятся, куда нужно, по той стихіи, и никакихъ преградъ не только не встрѣчаютъ, но и не видятъ“²⁾.

Глубокій созерцатель духовнаго міра, св. Макарій Великій, рассуждая о душѣ человѣка, спрашиваетъ: „развѣ душа имѣетъ видъ?“ и утвердительно отвѣчаетъ: „имѣетъ лице и видъ подобный ангельскому. Ибо какъ ангелы имѣютъ свое лице и видъ, и какъ внѣшній человѣкъ имѣетъ свое лице, такъ и внутренній человѣкъ имѣетъ свое лице, подобное ангельскому, и видъ, подобный человѣку“³⁾. „Какъ вода, какъ-бы продолжая выше приведенныя слова св. Макарія, говоритъ св. Иринея, влитая въ сосудъ, будетъ имѣть форму самаго сосуда, и если замерзнетъ въ немъ, то будетъ имѣть видъ сосуда, въ которомъ она замерзла: такъ самыя души имѣютъ образъ тѣла, поелику онѣ приспособлены бывають къ сосуду, какъ мы сказали“⁴⁾.

1) „Что есть духовная жизнь“. Письма, стр. 101—102.

2) Тамъ-же, стр. 48—50.

3) Бесѣда о милости Христа къ человѣку. „Христіанское Чтеніе“, 1825. XIX, 272.

4) Lib. II, cap. XIX.

Какъ видимъ, спиритическая философія о природѣ человека есть лишь перифразъ того, что мы знаемъ и помимо спиритизма; спиритизмъ только облекъ это въ систему и развилъ далѣе вытекающіе отсюда выводы. Эти выводы имѣютъ глубокой смыслъ, какъ попытка осмыслить въ религиозной области многое изъ того, что люди по привычкѣ дѣлаютъ, исполняютъ и во что сознаниемъ обыкновенно не проникаютъ.

Въ научно-богословской литературѣ въ наше время не новость та мысль, что въ духовномъ мірѣ въ сущности дѣйствуютъ тѣ-же законы, что и въ мірѣ физическомъ; разница лишь только въ иномъ, такъ сказать, планѣ и въ иныхъ условіяхъ. Выдающимся защитникомъ этой идеи является англійскій профессоръ (богословъ и вмѣстѣ натуралистъ) Генри Друммондъ. Прекрасная книга его: „Естественный законъ въ духовномъ мірѣ“ имѣла болѣе 30-ти изданій. Съ Друммондомъ можно, можетъ быть, во многомъ и несогласаться, но нельзя, кажется, разумно возражать противъ той мысли, что міръ духовный есть міръ разума по преимуществу и что поэтому тамъ не можетъ быть ничего случайнаго, беспорядочнаго,—онъ можетъ быть разумно познаваемъ. Въ этой области спиритизмъ и пытается сдѣлать нѣкоторыя открытія. Богатый опытъ „духовныхъ созерцаній“ мы имѣемъ въ литературѣ аскетической,—спиритизмъ стоитъ въ полномъ согласіи съ духовнымъ опытомъ аскетовъ ¹⁾, —онъ только привноситъ сюда *объясненіе самыхъ процессовъ духовныхъ взаимообщеній*. Опять говоримъ, „духи“ здѣсь ни причемъ; здѣсь только вызываемое опытомъ логическое приложеніе ученія о матеріальной оболочкѣ духовъ и душъ. Скажемъ объ этомъ подробнѣе.

Вся практика религиозной жизни видимо указываетъ на то положеніе, что въ дѣлѣ сношенія съ духовнымъ міромъ имѣетъ существенное значеніе *матеріальное посредство*.—Когда мы молимся, мы осѣняемъ себя крестомъ, придавая кресту не символическое только, но вмѣстѣ и мистическое значеніе посредства, чрезъ которое на насъ нисходитъ благодать по мѣрѣ вѣры нашей. Мы лобызаемъ святыню; любовь наша и вѣра заставляеть насъ иногда прикасаться къ

¹⁾ Просимъ понимать нашу мысль въ смыслѣ ограничительномъ, именно въ томъ объемѣ, который указанъ будетъ ниже.

ней не только устами, но и челомъ, и мы чувствуемъ, что это хорошо, вѣримъ, что *чрезъ это* мы получаемъ благодать; въ этомъ, конечно, причина того, что мы такъ стремимся *приложиться* къ мощамъ, чудотворнымъ иконамъ, къ чашѣ на литургіи (обычай касаться чашей головъ молящихся на великомъ выходѣ) и пр. Мы цѣнимъ молитву частную, но выше ея ставимъ молитву общественную и еще выше все-народное моленіе,—почему? Мы *освящаемъ* предметы молитвою и кропленіемъ св. воды, вѣримъ во врачующее средство св. воды, освященнаго елея, считаемъ ихъ *посредниками* въ передачѣ благодати. Мы учимъ, что литургія можетъ быть совершена только въ храмѣ или на антиминсѣ, придавая мѣсту и предмету существенное значеніе. Мы говоримъ что въ таинствахъ существенно важна и внѣшняя сторона; мы придаемъ особенное значеніе поминовенію на литургіи, потому что частицы за поминаемыхъ опускаются въ св. чашу и *соприкасаются* съ Тѣломъ и Кровью Христа. Мы благословляемъ и принимаемъ благословеніе, считая священника и епископа *проводниками благодати*; мы говоримъ, что въ таинствѣ священства необходимо *непрерывное* преемство благодати отъ Апостоловъ; отъ усиленной молитвы мы чувствуемъ утомленіе *физическое* и пр. и пр. Все это, видимо, говоритъ за то, что дѣйствіе благодати подчинено опредѣленнымъ законамъ и что спасительная сила подается людямъ чрезъ посредство *физическихъ* существъ. Спиритизмъ и пытается раскрыть эти процессы.

Всякая психическая функція имѣетъ свою опору и центръ въ сердцѣ, будетъ-ли она непосредственно зародаться въ немъ, или въ ощущеніи, представленіи и мысли человѣка. Слѣдующая инстанція—разумъ, судья и цѣнитель, но не безпристрастный, а отуманенный сердцемъ. Третья инстанція, это воля—*сила*, власть исполнительная. Всякое движеніе воли, говорятъ спириты, сопровождается выдѣленіемъ матеріальной энергіи. Послѣдняя—разная, такъ какъ каждая душа имѣетъ разную, соотвѣтствующую ея духовному содержанію, матеріальную оболочку. Слѣдствіемъ этого является то, что каждая мысль есть *матеріальное прикосновеніе*. Обыкновенно, вслѣдствіе грубости плоти люди не чувствуютъ этого прикосновенія, въ рѣдкихъ-же исключительныхъ

случаяхъ—чувствуютъ (примѣры телепатіи, внушенія, разговоровъ на разстояніи и т. п.).

Ощущеніе чужой мысли, будучи явленіемъ чрезвычайнымъ для духовъ воплощенныхъ, является обыкновеннымъ способомъ взаимообщенія для духовъ безплотныхъ. Здѣсь разгадка того, *какимъ образомъ* умершіе входятъ въ общеніе между собою и съ нами, *какимъ образомъ* они узнаютъ наши мысли и молитвы къ нимъ. Говорятъ, въ мірѣ ничто, ни одного атома не уничтожается. Это справедливо и въ приложеніи къ психическимъ явленіямъ. Отъ cadaго изъ насъ ежеминутно летятъ въ пространство наши образы, *наши матеріальные образы*—искусство фотографіи дало намъ секретъ ловить эти образы посредствомъ фотографической пластинки; отъ cadaго изъ насъ ежеминутно летятъ въ пространство наши мысли, *наши матеріализованныя мысли*,—безпроводочный телеграфъ доказалъ намъ это, ибо открылъ намъ способъ ловить и ихъ. Наши мысли летятъ въ оболочкѣ нашего духа, т. е. отражаютъ въ себѣ всѣ наши достоинства и недостатки, летятъ туда, куда направляетъ ихъ наша воля. Здѣсь секретъ дѣйствія молитвы и вмѣстѣ объясненіе ея успѣха или не успѣха. Въ самомъ дѣлѣ, когда молится одинъ человекъ, то онъ излучаетъ извѣстное количество энергіи, когда *одною молитвою* молятся сто человекъ, то и энергіи излучается въ сто разъ болѣе, такимъ образомъ, уже съ одной этой стороны молитва общественная есть *сила* въ сравненіи съ молитвой частной. Но плодотворность молитвы зависитъ не отъ одного только этого. Въ мірѣ физическомъ есть законъ сродства, въ силу котораго однородное вступаетъ въ соединеніе только съ однороднымъ; тотъ-же законъ дѣйствуетъ и въ мірѣ духовномъ. Отсюда происходитъ то, что чѣмъ грѣшнѣе человекъ, тѣмъ менѣе успѣха имѣетъ его молитва,—почему? Да потому, что она, какъ молитва *грѣшная*, т. е. съ свойствами индивидуальности лица не находитъ (или находитъ въ очень маломъ количествѣ) сродныхъ себѣ элементовъ въ свѣтлой одеждѣ праведника и благодаря этому не можетъ установить съ нимъ взаимообщенія, т. е. быть проводникомъ его силы въ душу грѣшника. Вотъ почему люди особенно дорожатъ молитвами нравственно-совершенныхъ людей и для усиленія своихъ молитвъ призываютъ молитвы святыхъ. Послѣднія—огромная сила,

но при одномъ условіи, если онѣ, такъ сказать, имѣютъ точки приложенія въ душѣ молящагося, т. е. если находятъ сродныя, хотя-бы и нисшіе элементы, если вѣрой и покаянiемъ онѣ самъ открываетъ для нихъ свою душу; внѣ-же этого онѣ для него совершенно бесполезны, ибо являются чуждыми, внѣшними по отношенію къ его душѣ. Но въ чемъ не успѣваетъ молитва одного, въ томъ имѣетъ болѣе силы молитва многихъ. Причина этого въ томъ, что хотя въ молитвахъ многихъ много и мрачныхъ тѣней, но за то въ нихъ болѣе и свѣтлыхъ сторонъ, т. е. опять болѣе точекъ приложенія для дѣйствія свѣтлыхъ высшихъ силъ. „Духи“ спиритовъ говорятъ, что молитвы грѣшниковъ перехватываютъ злые духи и „развиваютъ“ ихъ, т. е. очевидно въ силу того-же закона сродства духи тьмы усвояютъ изъ нихъ сродные себѣ элементы.

Кромѣ молитвы частной и общественной у спиритовъ послѣдняго времени входитъ въ употребленіе еще молитва „*окультноментальная*“. Сущность ея въ томъ, что сообразно съ потребностію времени вырабатывается какая-либо молитва. Текстъ ея публикуется чрезъ газету или журналъ. И вотъ, всѣ спириты ежедневно, гдѣ-бы они ни находились, точно, въ установленный часъ должны становиться на молитву и читать ее въ томъ видѣ, въ какомъ она распубликована. Такимъ образомъ, это получается то-же своего рода общественная молитва и внутренняя ея сила слагается изъ указанныхъ выше основаній. Люди дорожатъ предметами дорогихъ лицъ живыхъ и, особенно, умершихъ; хранятъ ихъ портреты, цѣлуютъ ихъ и надругательство надъ портретомъ считаютъ за оскорбленіе личности. Здѣсь болѣе, чѣмъ простая только условность; здѣсь чувствуется реальная мистическая связь между лицомъ и предметомъ ему принадлежавшимъ, или портретомъ его. Тоже бываетъ и съ предметами, изображеніями посвященными извѣстнымъ лицамъ.— Флюидическая энергія духа соединяется со всѣмъ тѣмъ, что принадлежало этому духу во плоти, или ему посвящается. Здѣсь объясненіе физически пріятнаго ощущенія отъ соприкосновенія съ предметами священными, здѣсь секретъ дѣйствія благодати чрезъ всякое физическое посредство. То обстоятельство, что невѣрующій вовсе не чувствуетъ никакой благодати тамъ, гдѣ ее ощущаетъ вѣрующій, говоритъ толь-

ко о различіи флюидической оболочки духа того и другого: слѣпой не видитъ свѣта не потому, что его нѣтъ, а по отсутствію органа для воспріятія его.—Благодать, дѣйствуя по извѣстнымъ законамъ, вліяетъ тѣмъ сильнѣе, чѣмъ меньше она встрѣчаетъ препятствій (въ природѣ духа и волѣ) и чѣмъ больше она призывается.

Сказаннымъ исчерпываются основные принципы спиритизма въ области, такъ сказать, фізіологіи духа. Справедливость требуетъ сказать, что не все то, что мы говорили по этому вопросу принадлежитъ философіи Кардека; мы взяли вопросъ шире и раскрыли его съ точки зрѣнія философіи спиритизма вообще.

Предсуществованіе душъ и перевоплощеніе (душепереселеніе). Кардинальнымъ вопросомъ спиритизма является вопросъ о перевоплощеніяхъ душъ и органически связанный съ нимъ вопросъ о предсуществованіи ихъ. Въ ученіи по этимъ вопросамъ спиритизмъ считаетъ себя неопровержимымъ; здѣсь, по нему, самосвидѣтельство истины его ученія вообще и убѣдительный показатель превосходства его философіи и вѣры надъ всякою другою вѣрой и философіей. Какъ и ранѣе,—разсмотримъ это ученіе сначала со стороны исторической, а потомъ съ философской.

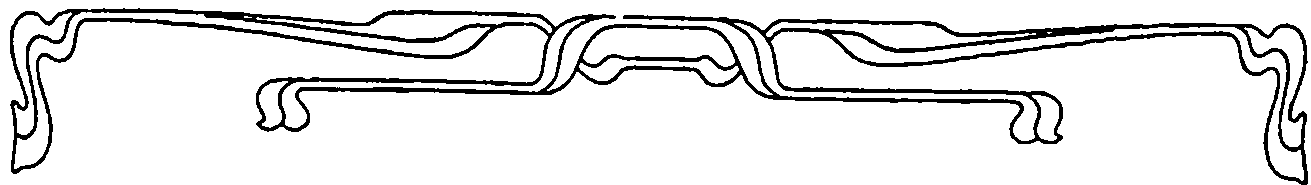
Начнемъ съ предсуществованія душъ.

По ученію спиритовъ, всѣ духи сотворены одновременно, въ опредѣленномъ количествѣ, чистыми и равными, до сотворенія міра матеріальнаго. Неравными-же они сдѣлались вслѣдствіе свободнаго паденія, для искупленія отъ котораго и посылаются въ матеріальный міръ. Такимъ образомъ, каждый новорожденный человѣкъ не есть новый; нова только матеріальная оболочка, душа-же его существуетъ изначала. Конечно, этому научили спиритовъ въ недавнее время „духи“.

Свящ. Іоаннъ Дмитревскій.

(Продолженіе будетъ).





Повѣсть Л. Андреева „Іуда Иекаріотъ и другіе“ и Евангеліе.

(Психологія и исторія предательства Іуды) ¹⁾.

(Окончаніе) *).

Взятый подъ стражу, прежде формальнаго судебного надъ Нимъ слѣдствія, Іисусъ Христосъ, вопреки закону (ср. Д. 4, 3), былъ подвергнутъ частному ночному допросу, —при отсутствіи свидѣтелей,—главнымъ руководителемъ синедрионскаго заговора противъ Христа первосвященникомъ *de jure judaico*, въ дѣйствительности экспервосвященникомъ Анной (І. 18, 13, 19—24).

Не изъ одного только празднаго любопытства, а и съ заднею, такъ сказать, провокаціонною цѣлью воспользоваться откровеннымъ разговоромъ подсудимаго какъ матеріаломъ для обвиненія Его въ тяжкомъ религіозномъ и политическомъ преступленіи, Анна спрашиваетъ Христа о ранѣ ему извѣстномъ—объ ученикахъ Его и ученіи. „Іисусъ отвѣчалъ ему: Я говорилъ *явно* міру; я всегда училъ въ синагогѣ и въ храмѣ, гдѣ всегда іудеи сходятся и *тайно* не говорилъ ничего. Что спрашиваешь меня? спроси слышавшихъ, что Я говорилъ имъ; вотъ, *они* (*οὗτοι*) знаютъ, что Я говорилъ“ (І. 18, 19—21). Въ отвѣтѣ Христа, исполненномъ достоинства, слышится напоминаніе несправедливому судѣ

¹⁾ Публичная критико-апологетическая (съ характеромъ психологическимъ) лекція, прочитанная съ сокращеніями, въ Харьковскомъ театрѣ Коммерческаго Клуба, предъ духовнымъ концертомъ Архіерейскаго хора, 7 марта 1910 года.

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, № 17 за 1910 годъ.

о долгѣ публичнаго, гласнаго, при свидѣтеляхъ со стороны Обвиняемаго ¹⁾, судебного разбирательства Его дѣла. Эпилогъ ночного допроса Анной Христа извѣстенъ: на справедливое заявленіе Христа одинъ изъ особенно угодливыхъ служителей реагировалъ грубымъ физическимъ оскорбленіемъ Подсудимаго. Онъ „ударилъ Іисуса по щекѣ, сказавъ: такъ отвѣчаешь Ты первосвященнику?“ (І. 18, 22). Своимъ молчаніемъ Анна видимо одобрилъ грубое насиліе надъ подсудимымъ его слуги. Отвѣтными словами: „Если Я сказалъ худо, покажи, что худо, а если хорошо, что ты бьешь Меня?“ (18, 23) Христосъ опять подчеркнул противозаконное лишеніе Обвиняемаго свободы слова, грубое оскорбленіе Его. Повторенный Имъ протестъ противъ беззаконнаго, ночного, не публичнаго допроса достигъ своей цѣли.

Надъ Христомъ начался настоящій формальный судъ, съ вызовомъ свидѣтелей, у первосвященника Каіафы, у котораго „собрались всѣ первосвященники и старѣйшины и книжники“ (Мр. 14, 53), составившіе „синедрионъ“ (ст. 55). Всѣ они „искали свидѣтельства на Іисуса, чтобы предать Его смерти, и не находили“ (ст. 55), т. е., поиски достовѣрныхъ, добросовѣстныхъ свидѣтелей были тщетны. Свидѣтелей со стороны Обвиняемаго судьи преднамѣренно, вопреки закону, игнорировали, не вызывали, ихъ же свидѣтели оказались лжесвидѣтелями (ст. 56, 57): показанія ихъ противъ Христа даже для пристрастныхъ ко Христу судей „не были достаточны“ (ст. 56), какъ пустыя, взаимно противорѣчивыя и не согласныя съ дѣйствительностью.

Наконецъ, явились два лжесвидѣтеля, будто бы слышавшіе, какъ Онъ говорилъ: „Я разрушу храмъ сей рукотворный, и чрезъ три дня воздвигну другой нерукотворенный“ (ст. 58), „могу разрушить храмъ Божій и въ три дня создать его“ (Мѡ. 26, 61), но и ихъ попытка квалифицировать вину Христа какъ *хулу* на храмъ и іудейскую религію (ср. Д. 6, 13) ²⁾

¹⁾ Когда Господь говорилъ: „вотъ они знаютъ, что Я говорилъ“, то Онъ не могъ указывать на присутствовавшихъ на допросѣ іудеевъ и служителей, враждебно къ Нему настроенныхъ, а указывалъ, какъ на истинныхъ свидѣтелей Своего Ученія, на находившихся во дворѣ учениковъ Іоанна и Петра (см. М. *Тартевъ*. Жизнь и ученіе Христа, стр. 211).

²⁾ Свидѣтели противъ архидіакона Стефана *хульными* словами назвали рѣчь первомученика о преходящемъ значеніи святого мѣс-

и обвинить Христа въ присвоеніи Себѣ вышечеловѣческой силы также оказалась неудачной, послѣ чего Обвиняемый былъ подвергнутъ незаконному перекрестному допросу, отъ котораго Христосъ уклонился. „Что же ничего не отвѣчаешь, что они противъ Тебя свидѣтельствууютъ?“ (Мр. 14, 60) вопрошалъ первосвященникъ, но „Христосъ молчалъ и не отвѣчалъ ничего“ (ст. 61).

За отсутствіемъ достаточныхъ уликъ, судьи вмѣсто того, чтобы освободить по закону Обвиняемаго, прибѣгли къ незаконному требованію *собственнаго признанія у подсудимаго и сами*¹⁾ напередъ квалифицировавъ Его вину, искали подтвержденія ея въ самосвидѣтельствѣ Подсудимаго. „Ты ли Христосъ, скажи намъ?“ настойчиво спрашивали Христа члены синедріона, можетъ быть, съ тревогой въ душѣ, но едва-ли искренно²⁾, на что Христосъ отвѣчалъ сначала неопредѣленнымъ выраженіемъ, подчеркивая, однако, тенденціозность суда и предрѣшенность приговора, осужденія. „Если Я скажу вамъ, вы не повѣрите. Если же я спрошу васъ (ср. Мѡ. 21, 23), вы не будете отвѣчать Мнѣ и непустите“ (Л. 22, 6). Тогда хитрый первосвященникъ—Каиафа, полагаясь на честность Обвиняемаго и любовь Его къ правдѣ, именемъ Бога усиленно просилъ, почти требовалъ, отъ Христа категорическаго отвѣта на тотъ же вопросъ. „Заклинаю Тебя Богомъ живымъ, скажи намъ: Ты ли Христосъ Сынъ Божій“ (Мѡ. 26, 63)? И Господь засвидѣтельствовалъ предъ судьями истину Своего Богосыновства и небеснаго

та и закона (Д. 6, 13), „ибо мы слышали, говорили они, какъ онъ говорилъ, что Иисусъ Назорей разрушитъ мѣсто сіе и перемѣнитъ обычаи, которые предалъ намъ Моисей“ (ст 14).

1) Въ еврейскомъ судѣ и въ древнее время обвиненіе состояло именно изъ показаній главныхъ свидѣтелей, другого обвиненія, другого формальнаго обвинительнаго акта, подобнаго обвинительной рѣчи прокурора, не было, показанія свидѣтелей были обвинительнымъ актомъ и служили вмѣстѣ доказательствами (см. уголовный процессъ надъ Навуеемъ—3 Цар. 21, 12, 13). Въ судѣ надъ Христомъ обвинителями являются не свидѣтели, а судьи (*Лопухинъ. Ор. cit.*, стр. 270).

2) *М. Тартевъ. „Жизнь и ученіе Христа“*, стр. 217: „это былъ для нихъ вопросъ религіозной жизни или смерти, вопросъ объ ихъ теократическомъ существованіи“, но съ этимъ не мирится поспѣшность суда и отсутствіе обстоятельнаго, объективнаго разслѣдованія на немъ вины Христа.

посланничества, но въ такого рода выраженіяхъ, которыя не давали судьямъ права разсматривать Его отвѣтъ, какъ Богохульство въ собственномъ смыслѣ слова, т. е., видѣть въ немъ оскорбленіе Бога. „Иисусъ сказалъ: Я“ (Мр. 14, 62) и словами и образами Мессіанскаго видѣнія Даниила (7, 13) продолжалъ: „отселѣ вы узрите Сына человѣческаго, сидящаго одесную силы и грядущаго на облакахъ небесныхъ“ (Мѡ. 26, 64. Мр. 14, 62). „Никого нельзя считать Богохульникомъ, гласить законъ, если онъ не назвалъ полностью Имени (Иеговы)“¹⁾. Въ словахъ Господа не было этого имени, само же вѣстасное сыновство Его съ Богомъ Отцомъ не было доступно пониманію Его іудейскихъ судей. Одно заявленіе правъ на достоинство Мессіи также не было преступленіемъ, если была не доказана ложь его. Заявленіе Подсудимымъ Его двоякаго права на именованіе Себя Сыномъ Божиимъ и Сыномъ человѣческимъ, Мессіей, сдѣланное въ соотвѣтствіе съ вопросомъ первосвященника, ставившаго эти два имени „Христосъ“ и „Сынъ Божій“ рядомъ, во взаимной связи (Мѡ. 26, 63), никакимъ образомъ не могло освободить еврейскій судъ отъ обязанности объективно изслѣдовать этотъ вопросъ и обстоятельно обсудить необыкновенныя притязанія Обвиняемаго, безъ чего слова Христа не могли быть считаемы хулой даже въ переносномъ смыслѣ слова, въ смыслѣ измѣны противъ теократіи. Но тотчасъ же послѣ отвѣта Христа („тогда“) „первосвященникъ разодралъ одежды свои и сказалъ: Онъ богохульствуетъ! на что еще намъ свидѣтелей (очевидно была юридическая необходимость въ свидѣтеляхъ)? вотъ теперь вы слышали богохульство Его! Какъ вамъ кажется? Они же сказали въ отвѣтъ: повиненъ смерти“ (Мѡ. 26, 65, 66). Не входя совсѣмъ въ объективное изслѣдованіе вопроса о правѣ Христа называть Себя Мессіей, первосвященникъ на отвѣтъ ему Христа реагировалъ показной сценой разодранія одеждъ, оказавшей свой эффектъ на судей, раздѣлившихъ субъективное мнѣніе о Христѣ притворно возмущеннаго мнимымъ Богохульствомъ Христа первосвященника. Доказательство *ad hominem* восторжествовало на судѣ. Безъ настоящихъ доказательствъ и истинныхъ свидѣтельствъ, слѣдуя субъективному истолкованію первосвященникомъ отвѣта Подсудимаго, судьи про-

¹⁾ Синедр. Мишна VII. 5.

изнесли смертный приговоръ надъ Христомъ какъ Богохульникомъ. Правило закона никого не осуждать на основаніи его собственнаго признанія ¹⁾ осталось мертвой буквой, пустымъ звукомъ. Но беззаконія судей этимъ не оканчиваются.

Хотя приговоръ еще не былъ оформленъ для объявленія его народу и прошелъ только лишь въ первой инстанціи суда, незаконнаго, ночного, не получивъ утвержденія представителя римской власти, тѣмъ не менѣе І. Христа, какъ законно осужденнаго преступника, подвергли грубымъ поруганіямъ и издѣвательствамъ. „Тогда плевали Ему въ лице и говорили: прореки намъ Христось, кто ударилъ Тебя“? (Мѡ. 26, 67, 68) „и много иныхъ хуленій произносили противъ Него“ (Л. 22, 65). Судя по личному характеру и враждебному настроенію ко Христу главныхъ судей—первосвященниковъ (І. 11, 53. 18, 19—24) и по аналогіи съ іудейскимъ судомъ надъ ап. Павломъ, (Д. 23, 2), слѣдуетъ думать, что и инициатива, и примѣръ издѣвательствъ исходили отъ первосвященниковъ.

Вопреки требованію закона „не объявлять смертнаго приговора въ тотъ же день (т. е. въ день суда и осужденія), но ожидать слѣдующаго дня“ (Синедр. IV, 1), смертный приговоръ надъ І. Христомъ былъ объявленъ съ *необыкновенною* поспѣшностью, въ тотъ же день *формальнаго* Его осужденія на утреннемъ засѣданіи сѣнедріона (Мѡ. 27, 1. Мр. 15, 1. І, 18, 37), ²⁾ чѣмъ закрывалась всякая возможность

1) „Нашъ законъ, говоритъ Маймонидъ, никого не осуждаетъ на смерть на основаніи его собственнаго признанія“. „Наше основное правило, говоритъ Бартенора, что никто не можетъ повредить себѣ тѣмъ, что онъ говоритъ на судѣ“ (Мишна, De Synedriis VI, 2—примѣчаніе). *Лопухинъ* „Судъ надъ І. Христомъ“, стр. 277.

2). Судъ надъ І. Христомъ начался, продолжался и, по видимому, фактически былъ оконченъ въ теченіе одной почти ночи, но такъ какъ ночью запрещались не только приговоръ, но и самый судъ, то *оформленный* приговоръ былъ объявленъ послѣ утренняго засѣданія сѣнедріона, состоявшагося не въ домѣ Каіафы, а въ назначенномъ мѣстѣ; впрочемъ, *фактически* утромъ судьи, какъ это можно заключить изъ Мѡ. 27, 1 и Мр. 15, 1, уже не занимались судомъ надъ І. Христомъ, а лишь *совѣщались* о томъ, чтобы умертвить „Іисуса“, т. е., говорили о тактикѣ предъ Пилатомъ, о средствахъ, какими они надѣялись добиться отъ Пилата утвержденія постановленнаго ими надъ Христомъ смертнаго приговора, что было дѣломъ не легкимъ, какъ это видно изъ исторіи суда надъ Христомъ Пилата.

представленія свидѣтельствъ для оправданія Подсудимаго. Гемара называетъ *жестокостью* ускореніе дня смерти обвиняемаго ¹⁾, но судъ надъ І. Христомъ былъ начатъ и конченъ формальнымъ приговоромъ въ промежутокъ времени между полночью и утромъ (по Ев. Луки „какъ насталь день“ 22, 66). Произведенный съ нарушеніемъ формъ и правилъ Еврейскаго закона и основныхъ началъ правосудія, іудейскій судъ надъ І. Христомъ, закончившійся для Него смертнымъ приговоромъ, былъ жестокъ и несправедливъ, не только по существу, но и по формѣ.

Сами заправила суда, первосвященники — саддукеи, менѣе всего способны были дорожить истиной, правдой, это были алчные политиканы, невѣрующіе матеріалисты, ревниво охранявшіе свое привилегированное положеніе въ народѣ и предъ опасностью не останавливавшіеся ни предъ какими средствами, величественные совнѣ, они были внутри полны беззаконія и неправды.

Психологическое дѣйствіе іудейскаго суда на душу предателя должно было быть (и было) глубокимъ.

Отъ суда іудейскаго синедріона, высшихъ представителей іудейской религіи и народа, Іуда ожидалъ обстоятельнаго, объективнаго, законнаго изслѣдованія вины преданнаго имъ Лже-Мессіи, въ крайнемъ случаѣ, *идейнаго* осужденія Его на смерть съ точки зрѣнія *доказаннаго* Его самозванства или несоотвѣтствія Его ученія и дѣятельности библейско-откровенному ученію о Мессіи; фактически же судъ первосвященниковъ и синедріона былъ лишь оформленіемъ безъ достаточныхъ уликъ и доказательствъ смертнаго приговора надъ Христомъ, *предрѣшеннаго ранѣе* по соображеніямъ партійно-политическаго свойства, по инстинкту самосохраненія архіереями и старѣйшинами народа ихъ бюрократической, церковной и свѣтской власти надъ народомъ и связанныхъ со властью матеріальныхъ привилегій, по зависти ко Христу, какъ Учителю народа, изъ опасенія предъ Нимъ, какъ новымъ реформаторомъ, колеблющимъ ихъ авторитетъ и изъ за субъективной, можетъ быть, вымышленной боязни народнаго волненія. „Если оставимъ Его

¹⁾ „Преступно ускорять день смерти осужденнаго“ (Мишна, De Synedr. IV, 1. См. 8-е примѣчаніе у Кокцея) *Допухинъ*, Op. cit., стр. 268.

такъ, то всѣ увѣруютъ въ Него“ и власти ихъ настанетъ конецъ, къ тому же „придутъ римляне и овладѣютъ и мѣстомъ нашимъ и народомъ“, а потому „лучше намъ, какъ говорилъ Каиафа (у Андреева почему то предъ Анной Іуда), чтобы одинъ человекъ умеръ за людей, нежели, чтобы весь народъ погибъ“ (І. 11, 47—53); во имя мнимаго, своеобразно понимаемаго, народнаго блага рѣшили принести въ жертву Одного, независимо отъ Его мнимой или дѣйствительной вины. Не истина, не законная правда ¹⁾, а вотъ эти постороннія, неюридическія соображенія главныхъ виновниковъ синедрионскаго заговора противъ Христа, какъ опаснаго для нихъ демагога, руководили ими во все время судебного процесса надъ Нимъ и направляли его къ заранѣе предопредѣленной цѣли (Мѡ. 26, 3. 5. Мр. 14, 1. 2. Л. 22, 1. 2), осужденія Его на смерть.

Но полное разочарованіе въ іудейскихъ судьяхъ и іудействѣ могло явиться у предателя Іуды послѣ знакомства его съ обвиненіями іудейскихъ судей и ихъ поведеніемъ на судѣ языческаго правителя *Пилата*, отъ власти котораго зависѣло утвердить или отмѣнить вынесенный ими Христу смертный приговоръ.

Строгіе охранители мелкихъ предписаній о внѣшней чистотѣ, боявшіеся войти въ преторію языческаго правителя, чтобы не оскверниться въ виду праздника Пасхи (І. 18, 28), іудейскіе судьи и обвинители Христа не боялись, однако, путемъ лжесвидѣтельствъ, уловокъ разнаго рода и интригъ настойчиво просить у надменнаго и слабовольнаго правителя *смертной* казни для несправедливо осужденнаго ими Христа. Во все время судебного процесса у Понтія Пилата они ничѣмъ не проявили чувства законности.

¹⁾ Хотя іудеи и говорили предъ Пилатомъ: „мы имѣемъ законъ, и по закону нашему Онъ долженъ умереть, потому что сдѣлалъ Себя Сыномъ Божиимъ“ (І. 19, 7), но ихъ словамъ о законномъ осужденіи ими Христа не соответствовалъ *дѣйствительный* судебный процессъ надъ Христомъ, происходившій въ ихъ судѣ и совершавшійся съ явнымъ нарушеніемъ юридическихъ нормъ и правилъ. Трудно видѣть „необычайную искренность“ въ словахъ тѣхъ, кто окончательно дискредитировалъ себя въ роли судей своими обвиненіями и поведеніемъ на судѣ у Пилата (ср. *М. Таргевъ. Жизнь и ученіе Христа*, стр. 218).

Возведя на Христа, въ самомъ началѣ, общее, крайне неопредѣленное обвиненіе въ „злодѣйствѣ“ (І. 18, 30), іудейскіе судьи домогались получить отъ Пилата простое утвержденіе ихъ приговора, безъ новаго судебного разбирательства, опасаясь, что Пилатъ при пересмотрѣ дѣла можетъ не утвердить ихъ слишкомъ послѣшнаго и юридически не обоснованного приговора. Когда же Пилатъ рѣшительно настоялъ на своемъ правѣ пересмотрѣть дѣло, они стали приносить другія, менѣе общія обвиненія, болѣе отвѣчавшія практической цѣли желательнаго имъ воздѣйствія на Пилата, но *сознательно ложныя* по характеру. Умолчавъ пока, по практическимъ соображеніямъ, о религіозной или церковной винѣ Христа, они стали обвинять Его въ тяжкомъ политическомъ преступленіи противъ кесаря и имперіи, наказуемомъ по римскому закону распятіемъ. „Мы нашли, говорили обвинители, что Онъ развращаетъ народъ и запрещаетъ давать подать кесарю, называя себя Царемъ“ (Л. 23, 2), но это обвиненіе Христа въ тяжкомъ политическомъ преступленіи „оскорбленія величества“ или, что то же, въ государственной измѣнѣ,—въ политической агитаціи и возмущеніи народа, въ присвоеніи Имъ царскаго титула, въ призывѣ народа къ бойкоту противъ римскаго правительства, было *явно ложнымъ* въ виду извѣстныхъ имъ словъ Христа „отдавайте кесарево кесарю, а Божіе Богу“ (Л. 20, 25). Путемъ допроса Христа въ преторіи Пилатъ лично убѣдился въ ложности возведеннаго на Христа Его судьями политическаго обвиненія. Христосъ удерживалъ за собою наименованіе „Царя“ въ духовномъ смыслѣ слова, Его царство не отъ міра сего, неземное, царство-истины (І. 18, 33—37) и „всякій, кто отъ истины, заключилъ свое исповѣдованіе Христосъ, слушаетъ гласа Моего“, на что, какъ извѣстно, Пилатъ замѣтилъ, полусаркастически, тономъ скептика: „что есть истина?“ „И сказавъ это, опять вышелъ къ іудеямъ и сказалъ имъ: я *никакой вины на нахожу въ Немъ*“ (ст. 38). т. е., публично призналъ несостоятельность ихъ политическаго обвиненія.

„Но они настаивали“ на той же лжи, „говоря, что Онъ возмущаетъ народъ, уча по всей Іудеѣ, начиная отъ Галилеи до сего мѣста“ (Л. 23, 5), и Пилатъ, узнавъ изъ ихъ словъ, „что Онъ изъ области Иродовой, послалъ Его къ

Ироду, который въ эти дни былъ также въ Іерусалимѣ“. Тамъ, предъ Иродомъ „первосвященники и книжники усиленно обвиняли Его“, при полномъ молчаніи Подсудимаго, ничего не отвѣчавшаго даже Ироду на многіе его вопросы (ст. 9, 10), и при этихъ условіяхъ Иродъ *ничего не нашель въ Немъ достойнаго смерти* (ст. 15) ¹⁾, о чемъ публично заявилъ іудеямъ Пилатъ, будучи и самъ того же мнѣнія (ст. 14) ²⁾.

Личное убѣжденіе Пилата относительно іудейскаго суда надъ І. Христомъ было таково: „онъ зналъ, что предали Его *изъ зависти*“ (Мѡ. 27, 18), особенно „первосвященники“ (Мр. 15, 10), т. е., что судьи тенденціозно, несправедливо осудили Христа, какъ опаснаго имъ человѣка, и не поступятъ они своимъ приговоромъ; вотъ почему Пилатъ для спасенія Іисуса хотѣлъ, далѣе, воспользоваться пасхальнымъ обычаемъ—отпускать народу одного узника, *по выбору народа*, рассчитывая *въ народѣ* найти отсутствовавшее у судей чувство законности, относительной справедливости. Но вскорѣ Пилатъ долженъ былъ убѣдиться въ томъ, что іудейскіе судьи Христа также ловкіе, не стѣсняющіеся средствами, политиканы, умѣющіе быстро получить отъ толпы нужное имъ мнѣніе и использовать его какъ народное. Пилатъ ошибся. Голосъ получился фальсифицированный и противъ Іисуса. „Первосвященники и старѣйшины *возбудили* народъ просить Варавву, а Іисуса погубить“ (Мѡ. 27, 20). Христу предпочтенъ былъ городской возмутитель и убійца (Л. 23, 19).

Но у іудейскихъ судей Христа и послушной имъ толпы отсутствовало въ отношеніи Христа не только чувство правды и справедливости, но и всякое состраданіе и жалость, въ чемъ Пилатъ убѣдился, когда, уступая народной ярости, подвергъ Христа бичеванію его воинами (Л. 19, 1—3. Мѡ. 27, 27—30) и поруганнаго и уничиженнаго ими Христа, мнимаго царя іудейскаго, въ терновомъ вѣнцѣ и багря-

1) „Иродъ, съ своими воинами, уничиживъ Его и насмѣявшись надъ Нимъ, одѣлъ Его въ свѣтлую одежду и отослалъ обратно къ Пилату“ (Л. 23, 11).

2) Въ связи съ этимъ заявленіемъ Пилата допросъ Ирода (этого идумейскаго „лиса“, боявшагося когтей льва) также пріобрѣтаетъ значеніе показателя несправедливаго осужденія Христа на іудейскомъ судѣ.

ницѣ вывелъ къ народу, сказавши „се, человекъ!“ (І. 15, 5). Этими словами Пилать призывалъ *по человѣчески* отнестись къ Тому, въ Комъ не было никакихъ видимыхъ признаковъ земного, царскаго величія, земного Мессіи, земного іудейскаго царя и оставалось только *человѣческое* достоинство, кто былъ для него просто *человѣкъ*, достаточно уже пострадавшій. „Когда же увидѣли Его первосвященники и служители, то закричали: распни, распни Его!“ (І. 19, 6). Пилать опять ошибся въ психологіи толпы, ярость которой хотѣлъ удовлетворить однимъ истязаніемъ Христа: толпа, возбужденная первосвященниками, также требовала распятія Іисуса. Своимъ крикомъ первосвященники совершенно искренно выражали свою ненависть ко Христу за Его крайнее уничиженіе и безпомощность въ рукахъ власти, за принятый имъ страдальческій образъ Мессіи, рѣзко противорѣчившій ихъ чувственному Мессіанскому идеалу, но они же и предъ тѣмъ же Пилатомъ снимали съ Христа Его духовный, неземной, страдальческій образъ Мессіи и обвиняли Его какъ политическаго Мессію и земного царя и, такимъ образомъ, являлись двуличными, нагло-лживыми, противорѣчащими себѣ, политиками. Такъ какъ для Пилата Христосъ являлся теперь только *человѣкомъ*, безъ всякой политической окраски, своими страданіями уже искупившимъ свою вину, мнимую или дѣйствительную, то Пилать опять публично заявилъ предъ народомъ о невинности этого человекъ (І. 19, 6).

Но „іудеи отвѣчали ему: мы имѣемъ законъ и по закону нашему Онъ долженъ умереть, потому что сдѣлалъ Себя Сыномъ Божіимъ“ (19, 7), т. е., на время оставивъ политическую вину Христа, они возвратились къ Его религіозной винѣ по ихъ суду, замѣтивъ Пилату, что человекъ этотъ не обыкновенный и общечеловѣческая мѣрка, человекѣское снисхожденіе къ Нему, какъ Богохульнику, притязавшему на Сынство съ Іеговой, за что Онъ законно ими осужденъ, не приложима. Однако, Пилать, не раздѣляя вѣру въ непогрѣшимость религіознаго осужденія ими Христа, Самъ хотѣлъ вступить въ религіозную бесѣду со Христомъ и по общему впечатлѣнію отъ краткой рѣчи Христа о власти свыше, о грѣхѣ и отвѣтственности (19, 9—11) заключилъ о его религіозной невинности, т. е., призналъ

іудейскій судъ пристрастнымъ ко Христу, *безотносительно* къ римской свѣтской точкѣ зрѣнія. То, о чемъ равнѣ Пилать подозрѣвалъ (Мѡ. 27, 17. Мр. 15, 10), то фактически подтвердилось для него на религиозномъ допросѣ имъ Христа, въ преторіи, и „отъ сего“, „отъ этого“ (*ἐκ τούτου*) или, по рус. персводу, „съ этого времени“ „Пилать искалъ отпустить Его“ (І. 19, 12).

Теперь, когда ни политическія, ни религиозныя обвиненія ими Христа *сами по себѣ* не оказали надлежащаго воздѣйствія на Пилата, іудейскіе судьи и обвинители Христа дѣйствуютъ на слабовольнаго Пилата угрозами, страхомъ, запугиваніями Римомъ, Кесаремъ. Оставаясь при прежнихъ завѣдомо ложныхъ и опровергнутыхъ обвиненіяхъ Христа въ *политическомъ* преступленіи противъ Кесаря, они *теперь* все вниманіе свое сосредоточивяютъ на *своемъ* отношеніи къ Пилату, въ зависимости отъ его образа дѣйствія въ данномъ случаѣ.

„Іудеи же кричали: если отпустишь Его, ты не другъ Кесарю; всякій, дѣлающій себя царемъ, противникъ Кесарю“ (19, 12). Ловко демонстрируя предъ Пилатомъ свою силу хорошо организованной для осуществленія преступнаго замысла шайки обвинителей, могущей быть весьма опасной для собственнаго положенія и карьеры правителя, своими угрозами, интригами и науськиваніемъ толпы, симуляціей возможнаго народнаго возмущенія (Мѡ. 27, 24) они наводятъ на Пилата панику и вскорѣ достигаютъ своей цѣли, но на пути къ ней сбрасываютъ съ себя послѣднюю маску, прикрывавшую ихъ алчныя аппетиты власти и связанныхъ съ нею матеріальныхъ привилегій, (въ видѣ халтуры, торговыхъ лавокъ и т. п. ¹⁾), маску истинныхъ ревнителей іудейской религіи и радѣтелей блага народнаго.

Когда Пилать бросилъ въ народъ свои саркастическія слова: „се Царь вашъ!“, желая показать всю нелѣпость ихъ обвиненія, „іудеи закричали: возьми, возьми! распни Его!“

¹⁾ „Полная неприкосновенность многочисленныхъ и разнообразныхъ привилегій была ихъ девизомъ. Доходы съ богатыхъ владѣній и плавокъ, халтура отъ храма и богослуженія служили у нихъ саддукеевъ могущественнымъ средствомъ вліянія какъ на народъ, такъ и на его политическихъ владыкъ римлянъ“ (М. Муретовъ. Іуда предатель, стр. 748. Б. В. Дек. 1907).

(І. 19, 14. 15). Своимъ вопросомъ „Царя ли вашего распну?“ Пилать еще рѣзче подчеркнулъ парадоксальность требованія ими распятія ихъ царя, того человекѣка, въ комъ они хотятъ видѣть земного царя, хотя и неугоднаго имъ. „Первосвященники же отвѣчали; нѣтъ у насъ царя, кромѣ Кесаря!“ (ст. 15). Индифферентные къ религіи саддукеи—лицемѣры, первосвященники теперь торжественно на глазахъ языческаго правителя отрекались отъ народной святыни іудейства, его вѣры въ грядущаго Мессію, національнаго царя, и раболѣпно предавали себя и весь народъ въ вѣчное подданство иноземному языческому царю, кесарю; отъ своего имени высшихъ представителей религіи и народа они не постѣснялись произнести вѣчный приговоръ надъ Еврейскимъ народомъ—никогда не имѣть иного царя, кромѣ кесаря, вѣчно быть лишенными политической и національной самостоятельности. Нравственный обликъ Христовыхъ судей предсталъ во всей неприглядной наготѣ: эти ханжилицемѣры и эгоисты публично, на глазахъ язычниковъ, отреклись отъ завѣтныхъ идей своей религіи и націи; высшіе интересы религіи и націи промѣняли на личные эгоистическіе интересы своего бюрократическаго и матеріальнаго благополучія, показавъ тѣмъ, что религія и нація для нихъ лишь условныя цѣнности, коими они распоряжаются по своему эгоистическому усмотрѣнію; въ душѣ ихъ отсутствовала настоящая, не показная, религіозность и національность.

Когда Пилать показалъ высшую нерѣшительность и слабость и „видя, что ничто не помогаетъ, но смятеніе увеличивается, взялъ воды, и умылъ руки предъ народомъ и сказалъ: невиновенъ я въ крови Праведника Сего: смотрите вы“, то „отвѣчая весь народъ сказалъ: кровь Его на насъ и на дѣтяхъ нашихъ“ (Мѡ. 27, 24, 25), т. е., озвѣрѣвшая, кровожадная толпа народа, возбужденная, конечно, своими заправилами-первосвященниками, за себя и за дѣтей своихъ принимала отвѣтственность за свое преступленіе надъ І. Христомъ. „И Пилать рѣшилъ быть по прошенію ихъ“ (Лук. 23, 24). „Тогда наконецъ онъ предалъ Его имъ на распятіе“ (Іоан. 19, 16). Поставивъ свои личные интересы правителя выше истины и интересовъ правосудія, Пилать взялъ и на себя часть отвѣтственности за общее преступное дѣло.

Дѣйствіе суда Пилата на Іуду должно было быть глу-

боко потрясающимъ. Возвратъ предателя въ іудейство, послѣ ознакомленія его съ незаконными судьями и ихъ поведеніемъ на судѣ языческаго правителя Пилата, былъ психологически не возможенъ.

И вотъ *тогда-то*, послѣ окончательнаго суда надъ Христомъ Пилата, утвердившаго явно незаконный смертный приговоръ іудейскаго суда надъ Христомъ, послѣдовала окончательная развязка начавшейся съ іудейскаго суда надъ Христомъ личной трагедіи предателя,—его самоудавленіе.

Тогда, повѣствуетъ Ев. Матѳеѣй, Іуда, предавшій Его (*Іуда* предалъ, а не другіе), увидѣвъ (лично, непосредственно убѣдившись), что Онъ осужденъ (безъ представленія надлежащихъ доказательствъ Его лжемессіанства, религіозной и политической преступности, явно незаконно и несправедливо), раскаявшись (сознавши свой грѣхъ преданія невинной крови недостойнымъ судьямъ, но не покаявшись и обратившись опять къ Христу, какъ Мессіи), возвратилъ тридцать сребренниковъ первосвященникамъ и старѣйшинамъ, говоря: согрѣшилъ я, предавъ кровь невинную“ (Мѳ. , 27, 3—4).

Когда Іуда предавалъ Христа первосвященникамъ, онъ думалъ, что предавалъ кровь повинную, кровь повиннаго въ лжемессіанствѣ Іисуса; вѣруя и ожидая истиннаго національнаго іудейскаго Мессію, онъ предавалъ на судъ Лже-Мессію. Теперь, послѣ суда синедріона и Пилата, когда іудейскіе судьи публично исповѣдали свое невѣріе въ народную святыню іудейства—истиннаго Мессію, истиннаго Царя, въ возможность дѣйствительнаго Его пришествія къ нимъ іудеямъ и кричали вмѣстѣ съ толпой: „нѣтъ у насъ царя, кромѣ кесаря“ (Іоаннъ 19, 15) и этимъ рабски продавали свою національность, свое самостоятельное національное бытіе, Іуда понялъ свою гнусную роль предателя не Лже-Мессіи (истиннаго Мессіи нѣтъ), а обыкновеннаго невиннаго человѣка, по человѣчески недостойнаго осужденія, Его недостойнымъ, несравнимымъ съ Нимъ по нравственнымъ качествамъ, врагамъ—вышнимъ представителямъ закона, религіи, храма, націи, не дорожившимъ, однако, ни закономъ, ни правдой, ни религіей, не вѣрившимъ ни въ Мессію, ни въ націю (ея будущее), но только въ свою власть и матеріальныя привиллегіи. Отъ непосредственнаго знакомства предателя съ судомъ и судьями, съ ихъ незаконіями

въ душѣ предателя назрѣлъ процессъ разочарованія и въ тѣхъ, кому онъ хотѣлъ вѣрить, власти и авторитету которыхъ онъ думалъ отдаться, въ общеніи съ которыми онъ думалъ устроить свою земную жизнь. Теперь предатель понималъ, что онъ „гнуемый предатель“ изъ-за интересовъ сильныхъ, жалкое орудіе безсердечныхъ интригановъ, купившихъ въ немъ нужнаго имъ, для ихъ личныхъ интересовъ, сыщика. Предательство уже не могло казаться идейнымъ дѣломъ съ мнимо нравственной подкладкой—преданіемъ Лже-Мессіи (Мессіи нѣтъ), предательство отнынѣ не служеніе Богу и религіи, а подлое, отвратительное дѣло служенія матеріальному благополучію сильныхъ, орудіе закрѣпленія въ народной массѣ власти и авторитета за недостойными служителями религіи и закона, за матеріалистами, попирающими правду.

Самый образъ несправедливо осужденнаго ими Христа, по контрасту Его съ судьями, долженъ былъ представляться Іудѣ во всей Его нравственной красотѣ, какъ человѣка. †

Прежде, когда предательство имъ Лже-Мессіи Христа было для Іуды *idée fixe*, душевный образъ Христа, какъ человѣка, идеей Его лже-мессіанства оттѣснялся на задній планъ въ сферѣ не ясно сознаваемого, бессознательнаго его души. Мысли, чувства и желанія предателя направлялись къ одной идеѣ предательства Лже-Мессіи Иисуса и къ вопросу объ его практическомъ осуществленіи. Подъ вліяніемъ этой *idée fixe*, охватившей все существо предателя, всѣмъ евангельскимъ событіямъ, лицамъ и дѣйствіямъ имъ давалось соотвѣтствующее *субъективное* истолкованіе, въ духѣ этой идеи. Благодаря такого рода апперцепціи, присутствовавшей, напр., на Вифанской и тайной вечери и, наконецъ, въ Геосиманскомъ саду предатель не понималъ подлиннаго значенія ни дѣйствій Христа, ни Его Словъ, ни любовныхъ предостереженій Имъ предателя, только усиливавшихъ въ немъ его преступное намѣреніе (І. 13, 27, 30, 12, 4—8). Не могъ тогда Іуда, ненавидѣвшій Христа, психологически понять, а тѣмъ болѣе пережить, тѣхъ душевныхъ страданій, которыя онъ предатель причинялъ Христу своимъ пребываніемъ въ Его средѣ и общеніемъ съ Нимъ, въ качествѣ Его апостола и эконома, и въ частности своимъ относительно-медленнымъ

(I. 13, 27, 7, 70) ¹⁾ осуществленіемъ извѣстнаго Его Учителю, давно созрѣвавшаго въ немъ, его преступнаго замысла.

Теперь же, послѣ всего пережитаго имъ въ судѣ и послѣ суда, подѣ влияніемъ полнаго разочарованія предателя въ судьяхъ и іудействѣ и вынесеннаго личнаго убѣжденія въ невинности преданнаго имъ Іисуса, тѣ же Евангельскія событія представлялись предателю въ иномъ, близкомъ къ истинѣ, освѣщеніи, благопріятномъ для невинно-осужденнаго Іисуса.

Благодаря измѣнившемуся содержанію сознанія или новой апперцепціи, предметомъ особеннаго вниманія раскаявшагося въ своемъ грѣхѣ предателя стала преданная имъ Невинная кровь Іисуса, Его личность, какъ учителя и человѣка, и отношеніе къ Ней предателя. Предъ сознаніемъ Іуды предносилось теперь все лучшее, что только онъ зналъ изъ ученія, жизни и дѣятельности Іисуса, болѣе же всего онъ долженъ былъ останавливаться, по контрасту съ судьями, на чистомъ нравственномъ человѣческомъ обликѣ Спасителя, на любвеобильномъ отношеніи этого кроткаго Агнца, этой Невинной Жертвы людской несправедливости, къ людямъ и въ особенности къ нему предателю. Предатель долженъ былъ вспомнить, что, не смотря на тяжелыя нравственныя страданія, причинявшіяся, Ему Его предателемъ, Господь относился къ Нему съ необыкновенною любовью и довѣріемъ и своими любовными предостереженіями хотѣлъ искренно отклонить его отъ задуманнаго имъ дѣла, которое онъ и самъ считаетъ теперь преступленіемъ. Тяжесть грѣха для предателя усиливалась отъ представленія совмѣстной жизни его съ Іисусомъ и отношеній къ Нему предателя. Предательство его, съ самаго начала ставшее извѣстнымъ Христу, должно было казаться ему вторымъ *нравственнымъ* крестомъ, уготованнымъ имъ Іисусу еще до Голгофы. Чувство собственной вины должно было быть тѣмъ острѣе, чѣмъ ярче вырисовывался для предателя контрастъ между поведеніемъ Христа въ отношеніи Іуды и самого Іуды въ отношеніи Христа.

Глубокое раскаяніе есть шагъ къ истинному познанію окружающаго. Многое изъ жизни Христа освѣтилось для

¹⁾ Если даже принять за начальную стадію его душевнаго предательства психологическое состояніе Іуды послѣ извѣстной Капернаумской бесѣды (I. VII гл.). •

предателя инымъ, близкимъ къ истинѣ, свѣтомъ, но многое осталось темнымъ, не пережитымъ, не понятымъ. Сознавъ собственную вину преданія Неповинной человѣческой крови Христа, предатель въ своемъ раскаяніи не возвысился до глубокаго познанія имъ истиннаго характера какъ Самои личности Христа, такъ и Его ученія и дѣятельности. Послѣ суда синедріона и Пилата окончательно утратившій вѣру въ Мессію вообще Іуда уже не считалъ преданнаго имъ Іисуса Лже-Миссіей (если нѣтъ истиннаго Мессіи, то нѣтъ и Лже-Мессіи) и смотрѣлъ на Него только какъ на *человѣка*, съ человѣческой точки зрѣнія недостойнаго осужденія, невинно пострадавшаго. До извѣстной степени онъ понялъ теперь внутреннюю красоту личности Христа какъ *человѣка*, но не возвысился до вѣры въ Него, какъ истиннаго, духовнаго Мессію, Богочеловѣка и не обратился къ Нему. У него не было дерзновенія покаившагося на крестѣ разбойника, ибо не было *его* вѣры. Свѣтлый лучъ христіанской вѣры и надежды не освѣщаль мрачной души предателя.

Въ отвратительномъ видѣ издѣвающихся надъ глубоко-несчастливымъ человѣкомъ безсердечныхъ эгоистовъ предстали предъ Іудою судьи, когда въ отвѣтъ на страшныя муки его души цинично-нагло сказали: „что намъ до того? смотри самъ“ (Мѡ. 27, 4), и тогда-то потерявшій вѣру въ іудейство предатель „бросивъ сребренники въ храмъ ¹⁾ (храмъ іудейскій уже пересталъ быть для него святыней), вышелъ, пошелъ и удавился (ст. 5) ²⁾. „Когда Іуда *увидаль* (*ιδών*), *отъ кого* и *за Кого* взялъ онъ эти жалкіе гроши съ лицедѣйно-кощунственной символикѣй рабской цѣны, то это сознаніе своей ошибки или грѣха подавило въ немъ страсть сребролюбія. Сребролюбецъ былъ побѣжденъ въ Іудѣ сознаніемъ громадности и непоправимости совершенной неправды и гнусности всего дѣла съ Кровью Невинною“ ³⁾. Теперь сребренники жгли ему руки и сердце, такъ какъ изъ идейной,

¹⁾ Вѣроятно въ томъ самомъ мѣстѣ, гдѣ находилась сокровищница, (ср. Мар. 12, 41. І. 8, 20), послѣ безплодной попытки возвратити ихъ первосвященникамъ.

²⁾ Слав. „отъиде: и шедъ удавился“. „Отъиде“, т. е., къ себѣ въ свое жилище, „и шедъ“, т. е., отошедши изъ дома. Между „отъиде“ и „шедъ“ можно допустить присутствіе Іуды и на судѣ Пилата.

³⁾ М. Муретовъ. Іуда Предатель, стр. 5. „Богословскій Вѣстникъ“. 1908, январь.

священной награды за предательство Лже-Мессіи они обращались уже въ гнусную цѣну услуги сыщика ¹⁾).

Возвратъ предателя въ лоно обезчещеннаго іудейства былъ для него не мыслимъ. Не имѣя вѣры во Христа, какъ Мессію, не вѣря и въ іудейство, предатель остался наединѣ съ своей совѣстью, страшно мучившей его за содѣянное имъ противъ *человѣка*—Христа гнусное преступленіе. Ужасъ отчаянія былъ слѣдствіемъ этого—предатель ушелъ и удавился ²⁾, отъ отчаянія, въ полномъ сознаніи грѣха предательства имъ Невинной Крови и бессмыслія дальнѣйшей *его* жизни какъ тягчайшаго преступника, а не жизни вообще. Не жизнь „другихъ“ (апостоловъ), а онъ предатель-виновникъ своего самоубійства. За смерть преданнаго имъ Христа предатель, *по ветхозавѣтному закону возмездія*, а не изъ идейнаго пессимизма, заплатилъ собственною смертью, наложивъ на себя позорную смерть отъ давленія ³⁾).

Такъ самоубійствомъ закончилась личная драма предателя, не имѣвшая значенія эксперимента надъ жизнью человѣческой, надъ жизнью вообще, какъ изображаетъ предательство Андреевъ.

Своимъ идейнымъ предательствомъ Андреевскій Іуда

¹⁾ „Первосвященники, взявши сребренники, сказали: не позволительно положить ихъ въ сокровищницу церковную, потому что это цѣна крови. Сдѣлавши же совѣщаніе, купили *на нихъ* землю горшечника, для погребенія странниковъ; посему и называется земля та землею крови до сего дня“ (Мѡ. 27, 6—8). Ап. Петръ говоритъ также объ Іудѣ, что онъ пріобрѣлъ землю неправедною мздою и это сдѣлалось извѣстнымъ всѣмъ жителямъ Іерусалима, такъ что земля та на отечественномъ ихъ нарѣчій названа Акелдама, т. е. земля крови“ (Д. 1, 18, 19), т. е., за Іудины 30 сребренниковъ, можетъ быть, съ добавленіемъ къ нимъ извѣстной суммы, былъ купленъ участокъ земли близъ столицы іудейской Іерусалима.

²⁾ Ап. Петръ говоритъ и о послѣдствіяхъ давленія. „Когда Іуда низринулся, разсѣлось чрево его и выпали всѣ внутренности его“ (Д. 1, 13).

³⁾ „Евангельскій разсказъ со всею непосредственною очевидностью предполагаетъ смерть предателя въ одинъ день со смертью Преданнаго“ (М. Муретовъ. Объ Іудѣ Предателѣ, стр. 10).

„Удавленіе Іуды произошло, должно быть, чрезъ нѣсколько часовъ послѣ осужденія Христа: нѣтъ никакого основанія думать, что это случилось послѣ воскресенія Христа (Блаж. Августинъ, О согласіи евангелистовъ, III, VII: 28 сл.“). Д. Богданевскій. Іуда Предатель, стр. 687. „Православно-Богословская Энциклопедія“, т. VIII, приложеніе. С.-Петербургъ, 1907.

хотѣлъ практически разрѣшить для себя и другихъ проблему о смыслѣ жизни вообще и, по автору, восторжествовала правда именно Іуды, его пессимистически-ницшеанское отрицаніе настоящей жизни. Черезъ предательство Іуды Голгофа пріобрѣла значеніе величайшаго, исключительной важности, эксперимента надъ жизнью и ея смысломъ. Такъ какъ на Голгофѣ совершилась міровая трагедія распятія челоуѣствомъ Христа, оставленія Его всѣмъ міромъ, то съ нея, по Андрееву, произнесено осужденіе всей жизни людей. Но не преувеличена ли авторомъ повѣсти мрачная картина Голгофы, какъ и самое участіе въ ней Іуды, своимъ предательствомъ только ускорившаго ея наступленіе?

Величайшее значеніе Голгофы, какъ міровой трагедіи, не можетъ быть доказано распятіемъ на ней Андреевскаго сантиментальнаго Христа, а не Евангельскаго Богочеловѣка. Евангельская Голгофа по своему значенію для жизни несравненно важнѣе Андреевской. Что можетъ быть печальнѣй зрѣлища позорнаго распятія на крестѣ людьми Самого Богочеловѣка, къ смерти Котораго не могла быть равнодушной сама природа, отвѣтившая тьмой, землетрясеніемъ (Мѡ. 27, 45. 51)? Такъ какъ есть и *весьма* большая разница между Андреевскимъ, рационалистическимъ и Евангельскимъ Христомъ, то должна быть такая же разница и въ степени осужденія челоуѣчества за неодинаковое преступленіе убійства челоуѣка Іисуса или Богочеловѣка Христа. Челоуѣкъ и Богъ по своимъ свойствамъ существа несоизмѣримыя. Большой позоръ для челоуѣчества представляетъ распятіе людьми самого Сына Божія, явившагося въ образѣ челоуѣка среди людей для ихъ спасенія, чѣмъ просто челоуѣка, хотя бы и нравственно красиваго. Но хотя Евангеліе видитъ на Голгофѣ совершившимся *величайшее* преступленіе челоуѣчества, но оно чуждо безотраднаго пессимизма. Оно не дѣлаетъ безотраднаго обобщенія, т. е., оно винитъ въ Голгофѣ, считаетъ убійцами Богочеловѣка Христа прежде всего ожесточившихся противъ Него враговъ Его—первосвященниковъ, старѣйшинъ народа, фарисеевъ и книжниковъ, потомъ Пилата (І. 19, 11), отвергнувшій Христа еврейскій народъ, но не во всемъ объемѣ націи, и косвенно прикосновенное къ Голгофѣ по образу мыслей и грѣшной жизни челоуѣчество, но почти совершенно не винитъ „другихъ апостоловъ“, кромѣ предателя Іуды, челоуѣка погибели, которому, по сло-

вамъ Христа, лучше было бы не родиться (Мѡ. 26, 24), находя ихъ активную вооруженную защиту неприемлемой ученіемъ Христа и въ ихъ послѣдующей дѣятельности видя полное искупленіе ихъ вины. Достойные свидѣтели Его ученія, они шли по стопамъ Христа, раздѣляя Его Крестъ (ср. 1 К. 4, 11—16).

Голгофа, совершившаяся въ Палестинѣ, среди главнымъ образомъ еврейскаго народа, есть экспериментъ лишь надъ исторически сложившейся іудейской религіей со всѣми ея наслоеніями въ видѣ преданія старцевъ и ученія фарисеевъ и саддукеевъ, а не вообще надъ ветхозавѣтной религіей, надъ исторически сложившимся іудаизмомъ, а не вообще надъ еврействомъ, такъ какъ тоже еврейство дало много истинныхъ послѣдователей Христа и Его духовной религіи, начиная отъ апостоловъ и первыхъ христіанъ. Грѣхъ народа еврейскаго въ непринятіи и распятіи имъ Христа, несомнѣнно, великъ, но онъ, какъ мы сказали, не охватываетъ всего народа и тѣмъ болѣе человѣчества, и самый грѣхъ этотъ не вѣченъ, такъ сказать, условный, онъ можетъ быть искупленъ будущимъ обращеніемъ ко Христу еврейскаго народа, о чемъ говоритъ въ посланіи къ Римлянамъ ап. Павелъ.

На самой Голгофѣ евангеліе видитъ не мертвый крестъ съ мертвымъ Іисусомъ, которыхъ цѣлуютъ и которымъ поклоняются теперь, по Андрееву, всѣ христіане, а крестъ животворящій, несущій невидимую духовную жизнь всему человѣчеству чрезъ умершаго на немъ, но и Воскресшаго во гробѣ Богочеловѣка, своей добровольной искупительной жертвой за человѣчество и своимъ воскресеніемъ нравственно-преобразующаго человѣчество. Христосъ живъ, днесь и во вѣки. Богъ уничижился въ любви къ человѣку до такой глубины, что Его высшимъ откровеніемъ была смерть на позорномъ крестѣ за человѣка, теперь любимаго сына Бога. Знакъ глубочайшаго позора, крестъ сдѣлался нашею радостью и утѣшеніемъ, побѣднымъ знаменіемъ надъ грѣхомъ и страданіями въ мірѣ. Благословенна земля, ставшая мѣстомъ подвиговъ сошедшаго съ небесъ и воплотившагося на ней Сына Божія, благословенна и Голгофа, мѣсто не только позора, но и высшаго откровенія Божественной любви!

Настоящая Голгофа не такъ безотраднa, какъ она представляется Андрееву. Не всѣ апостолы оставили Христа, при

крестѣ стоитъ апостоль любви Іоаннѣ съ Божіею Матерію, —непосредственный свидѣтель крестныхъ страданій Христа, съ креста же слышится покаянный голосъ одного изъ разбойниковъ, дѣлающій изъ преступника христіанина. „Помяни меня, Господи, когда придешь въ Царствіе Твое“; и сказалъ ему Іисусъ: „истинно говорю тебѣ, нынѣ же будешь со Мною въ раю“ (Л. 23, 42. 43). Самая смерть Богочеловѣка Христа, независимо отъ вѣры въ Его воскресеніе, уже располагаетъ нѣкоторыхъ къ вѣрѣ. „Истинно Человѣкъ Этотъ былъ праведникъ“ (Л. 23, 17), даже болѣе того „во истину Онъ былъ Сынъ Божій“ (Мѣ. 27, 54), стоя предъ крестомъ и видя умирающаго Спасителя, молитвенно произноситъ сотникъ.

Благотворное вліяніе Голгофы на жизнь и исправленіе жизни неизмѣримо велико. Съ того момента святость стала идеаломъ всѣхъ христіанъ, именующихъ Христа Господомъ. Первыми возродились отъ дыханія Голгофы для новой духовной жизни апостолы, за ними явились многочисленные первые христіане, не только вѣровавшіе, но и жившіе истинно-христіанскою жизнью любви, за ними цѣлый сонмъ христіанъ-мучениковъ, гонимыхъ и мужественно страдавшихъ за Христа и по образу Христа. Изъ ихъ крови, какъ изъ сѣмени, выросли послѣдующіе многочисленные христіане. Христіанство сдѣлалось многовѣтвистымъ деревомъ, охватившимъ всѣ проявленія жизни и міръ. Оно проникло въ самое ученіе міра и его жизнь и гуманизировало міръ. Подъ вліяніемъ истиннаго христіанства, вѣрнаго завѣтамъ Христа, просвѣтлѣла и стала лучше жизнь всей земли.

Жизнь измѣняется на худшую, —становится пессимистичной, безотрадной, —не отъ господства въ жизни христіанской морали, не отъ существованія христіанъ, жизнь близкая къ христіанскому идеалу, жизнь первыхъ христіанъ протекала безъ настоящихъ бѣдъ, пропасти силы и безсилія, богатства и нищеты, въ братскомъ общеніи вѣрующихъ, а отъ господства Іудѣ и ихъ этики съ проповѣдью матеріализма, лжи и насилія въ жизни. Іуды не оздоравливаютъ жизни.

Ничего не можетъ быть не убѣдительнѣе этики Іуды съ его постояннымъ подпираніемъ истины и добра ложью и насиліемъ, свободное убѣжденіе въ истинѣ и жертва жизнью выше спасенія жизни путемъ лжи и насилія. Исторически Іуды съ ихъ моралью „цѣль оправдываетъ средства“ въ ли-

цѣ іезуитовъ и имъ подобныхъ людей осуждены какъ лжехристиане, враги истиннаго христианства. Истина и добро проникаютъ въ жизнь и распространяются въ жизни главнымъ образомъ практически, чрезъ носителей идеаловъ духа. „Тако да просвѣтитъ свѣтъ вашъ предъ чловѣки, яко да видятъ ваша добрая дѣла и прославятъ Отца вашего, Иже на небесѣхъ“ (Мѣ. 5, 16). Преувеличенная вѣра въ значеніе насилія, какъ созидающаго фактора въ жизни, не разъ усыпляла добрую энергію людей, и отодвигала нравственный и общественный прогрессъ въ жизни въ отдаленное будущее. Для строительства жизни требуется прежде всего мирная, культурная, христианская работа.

Іуды—представители скепсиса и отрицанія, носители аморальной силы, безъ опредѣленнаго нравственнаго направленія, могутъ быть только разрушителями, а не созидателями жизни. Ихъ идеаль—идеаль Андреевскаго Саввы, оголеніе земли отъ всего плохого и хорошаго, они, какъ страшные революціонеры, враги истинной религіи, нравственности и культуры.

Внутренняя сила ихъ желѣзной этики слишкомъ ничтожна, чтобы помышлять имъ о разрушеніи чистаго христианскаго неба. Ихъ страшный протестъ противъ жизни—только большой шумъ.

Несравненно болѣе глубоко по своему внутреннему смыслу и значенію предательство *Господа* евангельскимъ Іудой.

Для Господа І. Христа предательство Его Іудой является вторымъ большимъ, душевнымъ крестомъ въ Его земной жизни (послѣ Голгофы), для Іуды—*страшнымъ*¹⁾ преступленіемъ противъ вѣчнаго Сына Божія и Его явленія на землѣ въ образѣ безгрѣшнаго и смиреннаго Сына Человѣческаго.

Евангельскій Іуда, этотъ „вождь взявшихъ Іисуса“ (Д. 1, 16), не только ускорилъ насильственную смерть Богочеловѣка, предалъ Его незаконному суду,—бичеваніямъ и издѣвательствамъ и позорному распятію на Голгофѣ, но своимъ долгимъ присутствіемъ въ качествѣ будущаго предате-

¹⁾ Только одинъ онъ, предатель Своего Господа и Бога, погибъ для этой земной жизни (І. 17, 12 ср. Мр. 14, 21) и, по словамъ Христа лучше было бы *такому* чловѣку не родиться (Мѣ. 2, 24. Мр. 14, 21). Самое раскаяніе предателя не покрыло его особенной вины и не осмыслило для него земную жизнь и его рожденіе для нея.

ля въ средѣ ближайшихъ учениковъ Господа и своимъ общеніемъ съ Нимъ въ качествѣ Его апостола приготовилъ Ему второй послѣ Голгофы также большой, душевный крестъ, до *высшей* степени усиливъ Его душевныя страданія за людей, онъ—главный виновникъ въ *смертельной* скорби Спасителя (Мѣ. 26, 38).

Подлинно-глубокая, Божественная трагедія скрыта въ предательствѣ Евангельскимъ Іудой Христа.

Объектомъ предательства былъ не просто человекъ, а Богочеловекъ, Сынъ Божій. По Божественному всевѣдѣнію Онъ открылъ *другимъ* Своего предателя на *тайной* вечери, но Самъ Онъ, Божественный Сердцевѣдецъ, зналъ предателя Своего *отъ начала*. „Отъ начала Онъ зналъ, кто суть невѣрующіе въ Него и кто предасть Его“ (І. 6, 64). Онъ зналъ Іуду какъ человекъ, способнаго быть Его апостоломъ, и за Его дарованія, вѣру и пламенную ревность удостоилъ Его Своего Божественнаго избранія въ апостолы, „сопричислилъ къ нимъ и онъ получилъ жребій служенія“ (Д. 1, 17), но Онъ зналъ его и какъ будущаго измѣнника, *предателя*, и однако не удалилъ его отъ Себя, но *на немъ* своемъ предателѣ, преимущественно, показалъ неизмѣримую глубину Своей Божественной любви къ людямъ и ко врагамъ, убѣдивъ тѣмъ насъ—людей, что Онъ „возлюбилъ насъ *до конца*“ (І. 13, 1).

Для *нашего спасенія* нужно было, чтобы мученія Креста не ограничились для Него Голгофою, но чтобы Крестъ сопутствовалъ нашему Спасителю *всегда* и во все время Его земного общественнаго служенія людямъ; и Господь, исполняя волю Отца Небеснаго (І. 14, 10. Мѣ. 26, 39), безропотно, мужественно взялъ на Себя и понесъ этотъ второй, большой, душевный крестъ *избраніемъ въ апостолы предателя* Іуды. Сознательно и добровольно обрекъ Себя Господь въ жертву Своему апостолу-предателю. Подобно гвоздямъ, прободавшимъ Его Божественное тѣло на Голгофѣ, каждымъ Своимъ взглядомъ, каждымъ словомъ, каждымъ движеніемъ своимъ предатель долженъ былъ терзать Его душу.

На падающаго нравственно, по своей винѣ, все глубже и глубже предателя Господь излилъ всю полноту Своей безпредѣльной Божественной любви, до конца обращался съ нимъ какъ съ другомъ (Мѣ. 26, 50) и своими предостереженіями постоянно будилъ его совѣсть. И когда подъ постоян-

нымъ воздѣйствіемъ на него Божественной любви его Учи-
теля страшное преступленіе его противъ Сына Божія все же
созрѣло и было имъ *фактически* осуществлено, Господь вос-
принялъ его преступленіе въ планъ Своего искупленія, свя-
завъ его съ своей искупительной жертвой, и само зло обра-
тилъ въ служеніе дѣлу нашего спасенія, да сбудется Писа-
ніе (І. 13, 18. 17, 12 ср. Мѹ. 26, 24. Мр. 14, 21. Д. 1, 16. 25).

„О бездна богатства и премудрости и въдѣнія Божія!
Какъ непостижимы судьбы Его и неизслѣдимы пути Его!.. Ибо
все изъ Него, Имъ и къ Нему. Ему слава во вѣки. (Рим. 11,
33. 36). ¹⁾).

Свящ. А. Бурговъ.



¹⁾ Литература. Л. Андреевъ. Собрание сочиненій; особенно т. V (изд. „Шиповникъ“, 1909 г.). А. С. Волжскій. „Іуда“ Л. Андреева (Журн. „Живая жизнь“, 1907, № 2). Д. С. Мережковскій. Въ обезьянихъ ла-
пахъ, О Л. Андреевѣ (Журн. „Русская Мысль“, 1908, 1) А. Е. Рѣдько. Хорошіе и плохіе у Л. Андреева (Журн. „Русское Богатство“, 1908, іюнь). Минскій. „Наша газета“, 1908, Мартъ; В. Розановъ. „Іуда“—Но-
вое Время, 1907, Іюль; Волошинъ. „Русь“, 1907, іюль; см. К. Чуковский. Л. Андреевъ большой и маленькій. Спб., 1908. М. Невѣдомскій. Объ
искусствѣ нашихъ дней (Журн. „Современный Міръ“, 1909, Мартъ). М. Рейснеръ. „Л. Андреевъ и его социальная идеологія“. Спб., 1909.
А. Луначарскій. Сборникъ „Литературный Распадъ“,—1, III. іуда, или о цѣнности человѣчества“. Т. Ганжулевичъ. Русская жизнь и ея те-
ченія въ творчествѣ Л. Андреева. Изд. Вольфъ, 1910. Еписк. Георгій Индивидуалистическое міросозерцаніе Л. Андреева („Вѣра и Разумъ“,
1909, IX—X). С. А. Венгеровъ. Основные черты исторіи новѣйшей рус-
ской литературы. Спб., 1909. Ницше. Такъ говорилъ Заратустра (Also sprach Zarathustra). Der Wille zuz Macht. Антихристъ, изд. „Про-
метей“, 1907. А. Лихтенбергъ. Философія Ницше. Спб. 1901. Кн. Е. Трубецкой. Философія Ницше (Жур. „Вопросы философіи и психоло-
гіи“, 1903, кн. LXVI—LXIX). М. Муретовъ. Іуда Искариотъ (Журн. „Бо-
госл. Вѣстникъ“, 1905, Іюль—Августъ; 1906, Январь; 1907, Декабрь; 1908, январь). Его же. Іуда Предатель (Журн. „Правосл. Обзорніе“,
1883, Сент.). Его же. Э. Ренанъ и его „Жизнь Иисуса“. Спб., 1908. М. Тартевъ. Жизнь и ученіе Христа. Тр.-Серг. Л., 1903. Д. Богдашевскій. Іуда предатель (Правосл. Богословская энциклопедія, т. VIII, прило-
женіе. Спб., 1907). Ревиль. Иисусъ Назарянинъ, т. II. Перев. проф. Зѣ-
линскаго. Спб., 1909. А. П. Лопухинъ. „Законодательство Моисея“, при-
ложеніе—„Судъ надъ Иисусомъ Христомъ, разсматриваемый съ юри-
дической точки зрѣнія“. Спб., 1882. В. Розановъ. Проблемы новаго ре-
лигіознаго сознанія. О сладчайшемъ Иисусѣ и о горькихъ плодахъ
міра („Русская Мысль“, 1908, Январь) и друг.



Натуралистическій монизмъ Геккеля.

Критическое изслѣдованіе степени научной состоятельности враждебной христіанству монистической философіи.

(Продолженіе) *).

Духъ обладаетъ творческою споеобностью: воспринимая дѣйствительность, какъ она есть, онъ ее потомъ преобразовываетъ въ своемъ умѣ, въ своихъ понятіяхъ, самостоятельно изобрѣтая новыя комбинаціи, новыя синтезы явленій.

Природа по отношенію къ духу является объектомъ его присвоенія и владѣнія, объектомъ, которому духъ сообщаетъ внутренній характеръ, освобождаетъ его отъ косности и неподвижности. Природа и въ особенности матерія есть объектъ мысли, есть нѣчто способное и нуждающееся въ приобрѣтеніи формы, вида.

Власть свою надъ природой духъ обнаруживаетъ въ особенности тѣмъ что онъ проявляетъ дѣятельность въ собственныхъ цѣляхъ, осуществляя собственные планы и намѣренія; въ то же время духъ обнаруживаетъ себя при этомъ, какъ субстанціальное единство.

а) Духъ даетъ форму вещамъ и явленіямъ природы, идеи управляютъ міромъ. Прежде всего, именно душа формируетъ собственный организмъ, собственное тѣло, создавая его приспособленнымъ для духовныхъ отправленій. Мало того, одежду, жилище, окружающую обстановку душа создаетъ примѣнительно къ своимъ собственнымъ цѣлямъ и

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 17 за 1910 годъ.

потребностямъ. И это еще не все. „Самая культура есть не что иное, какъ рефлексъ души. Искусство представляетъ собою стремленіе души свое внутреннее состояніе выразить вовнѣ, сообщить внѣшнему міру, чтобы такимъ образомъ снова воспріять и этотъ внѣшній міръ и себя самое въ болѣе богатомъ содержаніи“¹⁾. Это мы видимъ въ музыкѣ, живописи, скульптурѣ и т. п.

б) Будучи преобразована по идеямъ духа, природа становится воплощеніемъ истины, добра, красоты и совершенства. Эти качества въ природѣ мыслимы только лишь при условіи познающаго, чувствующаго и волящаго духа, который ихъ познаетъ и оцѣниваетъ.

с) Если такова дѣятельность человѣческаго духа, если онъ является господиномъ и преобразователемъ природы, то очевидно, онъ не можетъ быть продуктомъ этой природы, природа не можетъ быть причиной духа, такъ какъ причина не можетъ дать больше того, что въ ней самой есть. Духъ по существу своему есть нѣчто своеобразное, отличное отъ природы, есть нѣкая саммость, пребывающая среди постоянной смѣны явленій, сознающая эту смѣну и возвышающаяся надъ нею, ибо иначе онъ не могъ бы въ одно и то же время и носить въ себѣ все разнообразіе явленій и взвѣшивать ихъ, оцѣнивать, сравнивать.

Теперь намъ слѣдуетъ рассмотретьъ вопросъ о томъ, при какихъ условіяхъ, по мнѣнію натуралистическаго монизма, возникаетъ сознаніе.

Жизнь сознанія мы можемъ представить себѣ не иначе, какъ при условіи, что она имѣетъ матеріальный субстратъ, что она обусловлена процессами въ нервной системѣ. Если такъ, говоритъ монизмъ, то отсюда само собой ясно, что *сознаніе есть функція мозга*. Остановимся на этомъ положеніи. Этому выраженію можно придавать нѣсколько различныхъ смысловъ. Во-первыхъ, возможно грубое толкованіе, по которому сознаніе есть такое же выдѣленіе мозга, какъ желчь—выдѣленіе печени. Съ такимъ толкованіемъ едвали согласится самъ Геккель, такъ какъ очевидно, что сознаніе, какъ нѣчто непротяженное, невѣсомое ни въ какое сравненіе съ желчью не можетъ пойти. Во-вторыхъ, можно ска-

¹⁾ См. J. Müller, Philosophie, S. 123.

зять, что сознаніе фізіологическій процессъ. Но ко всѣмъ фізіологическимъ процессамъ примѣнимо понятіе протяженности, а сознаніе чуждо этого свойства. Слѣдовательно, и такое пониманіе формулы не можетъ быть допущено. Возьмемъ третье предположеніе—пониманіе сознанія, какъ функціи мозга, въ томъ смыслѣ, что мозгъ необходимъ для сознанія. Но и спиритуалистъ не будетъ отрицать такой необходимости. Только дѣло въ томъ, что признать это—не значитъ объяснить происхожденіе сознанія изъ мозга. Возможно, наконецъ, принять вышеприведенную формулу въ томъ смыслѣ, что мозгъ есть причина сознанія. Многочисленные факты, повидимому, доказываютъ правильность такого предположенія—факты, указывающіе на то, что такое или иное состояніе мозга отражается на сознаніи и вообще на душевной жизни. Что такое причинность въ мірѣ физическомъ? Это есть не что иное, какъ превращеніе одного вида энергіи въ другой: потенциальной энергіи въ кинетическую, и наоборотъ. Какое явленіе ни возьмите въ физическомъ мірѣ, всегда отыскивая его причину, мы находимъ только превращеніе энергіи изъ одного вида въ другой и иного значенія понятіе причинности не имѣетъ. Сознаніе, какъ психическое явленіе, не есть ни кинетическая ни потенциальная энергія, слѣдовательно, утверждать, что движеніе мозговыхъ молекулъ можетъ превратиться въ сознаніе, т. е., въ нѣчто такое, что не есть энергія, это значитъ утверждать, что энергія можетъ уничтожиться, и это противорѣчило бы закону сохраненія энергіи ¹⁾. Итакъ, ни одно изъ возможныхъ пониманій выраженія—сознаніе есть функція мозга—не можетъ быть допущено. Если натуралистическій монизмъ на основаніи того, что сознаніе всегда, какъ удостовѣряетъ насъ опытъ, имѣетъ матеріальный субстратъ, хочеть сказать, что мозгъ необходимъ для сознанія, то противъ такого утвержденія мы спорить не будемъ. Но мы скажемъ, что, кромѣ мозга, въ нашемъ существѣ есть еще и душа. Душа и мозгъ—это какъ бы артистъ и инструментъ. Душа—это артистъ, который управляетъ инструментомъ, т. е., мозгомъ, но какъ артистъ можетъ играть только тогда, когда есть инструментъ, такъ и душа можетъ мыслить и сознать, когда есть мозгъ.

¹⁾ Подробнѣе объ этомъ уже было сказано выше, въ § 1.

Мозгъ необходимъ для души, все исходитъ отъ души при участіи мозга. Геккель, какъ и другіе монисты, охотно сравниваютъ дѣятельность мозга съ телеграфнымъ аппаратомъ и говорятъ при этомъ, что разъ аппаратъ неисправенъ, то онъ не можетъ передать депеши; такъ и мышленіе не можетъ правильно совершаться, если есть какія-либо ненормальности въ мозгу, или органахъ внѣшнихъ чувствъ, которыя передаютъ депеши мозгу изъ внѣшняго міра. Отлично, все это такъ. Но вѣдь депеша-то не сама же себя читаетъ, нуженъ кто-нибудь другой, чтобы ее прочелъ. Такъ и съ тѣми депешами, которыя посылаются мозгу внѣшними чувствами: ихъ долженъ прочесть духъ.

Только не надобно представлять себѣ этотъ духъ въ видѣ какого-то таинственнаго и маленькаго существа, которое сидитъ гдѣ-то въ мозговой извилинѣ и оттуда управляетъ мозговымъ аппаратомъ. Нѣтъ, духъ—это живая сила, принципъ единства душевныхъ переживаній, не пассивный созерцатель совершающихся явленій, но вмѣшивающійся въ ихъ теченіе и направляющій ихъ. Зависимости психическихъ явленій отъ физическихъ процессовъ мозга спиритуализмъ не отрицаетъ, но зависимости не слѣдуетъ смѣшивать съ причинностью.

Неврологическая проблема сознанія, говоритъ далѣе Геккель, есть только частный случай общей космологической проблемы—проблемы субстанціи. Если бы мы могли понять сущность силы и матеріи, то мы тогда поняли бы, какъ при извѣстныхъ условіяхъ лежащая въ основѣ ихъ субстанція можетъ ощущать, чувствовать и мыслить. То же самое, повидимому, хочетъ сказать Шопегнауэръ, когда говоритъ: „Если матерія можетъ падать на землю, почему-мы не знаемъ; то быть можетъ она можетъ и мыслить, почему-мы также не знаемъ“. То есть, это значитъ, что мышленіе—свойство матеріи такое же, какъ напр., свойство притяженія, магнетизма и др. Мы рѣшительно не понимаемъ, какъ и почему матерія обладаетъ этими свойствами, но мы не сомнѣваемся, что она ими обладаетъ. Точно также она обладаетъ и свойствомъ мышленія, сознанія. Свойство мышленія, сознанія, могутъ возразить не протяжно. Совершенно вѣрно, но столько же непротяженны и другія силы, которыми обладаетъ матерія, каковы напр., сила притяженія, магнетизмъ и др. А

между тѣмъ не придумываемъ же мы для объясненія этихъ свойствъ какихъ либо особыхъ сущностей, какъ это дѣлаютъ спиритуалисты при объясненіи психическихъ явленій.

Съ перваго взгляда разсужденіе это можетъ показаться убѣдительнымъ, но только до тѣхъ поръ, пока подъ свойствами или силами мы будемъ разумѣть какія-то особыя сущности, обитающія въ вещахъ, на подобіе какихъ-то божествъ, или демоновъ, какъ это представлялъ себѣ первобытный дикарь, населяя демонами воду, камни, лѣса и пр. Но современная наука въ матеріальныхъ силахъ не видитъ особыхъ реальностей, обитающихъ въ веществѣ; всякая сила, всякое свойство матеріи объясняется особаго рода молекулярнымъ движеніемъ, происходящимъ въ веществѣ. Такъ сила притяженія, по мнѣнію нѣкоторыхъ ученыхъ, есть результатъ движенія частичекъ эфира, наполняющаго вселенную: два шара, находящихся на извѣстномъ разстояніи одинъ отъ другого, со всѣхъ сторонъ испытываютъ толчки отъ движущихся въ разныхъ направленіяхъ атомовъ эфира; но сила толчковъ на внутреннія стороны шаровъ, то есть, на стороны, обращенныя другъ къ другу, будетъ нѣсколько меньше, чѣмъ на наружныя, такъ какъ внѣшнія стороны ничѣмъ не защищены отъ толчковъ эфирныхъ атомовъ, а внутреннія до нѣкоторой степени самими этими же шарами взаимно защищены. Это легко себѣ представить, если вообразить, что шары помѣщены на нѣкоторомъ разстояніи одинъ отъ другого въ какомъ нибудь открытомъ съ обѣихъ сторонъ цилиндрѣ. Шары по этой причинѣ будутъ двигаться одинъ къ другому. Это и есть сила притяженія. Сила магнетизма опять—таки есть результатъ молекулярнаго движенія частичекъ вещества магнита, желѣза и окружающей среды. То же нужно сказать о всякой другой силѣ. Сила, такимъ образомъ, не есть особая сущность, особая реальность, а есть только форма нашего мышленія.

Ясно, что мысль, сознаніе и вообще все психическое, которому принадлежитъ реальное существованіе, не можетъ быть сравниваемо съ матеріальными силами: мысль не есть свойство вещества.

Но допустимъ, что Геккель правъ, допустимъ, что мысль есть свойство матеріи, ея сила, какъ и другія свойства и силы. Этимъ что же будетъ достигнуто? Достигнуто

ли удовлетворительное объясненіе происхожденія сознанія? Если бы такой результатъ былъ достигнутъ, то Геккелю не зачѣмъ было бы тогда приписывать душу уже атому. Очевидно, самъ Геккель сознаетъ неудовлительность объясненія и потому утверждаетъ, что душа существуетъ изначала, что она присуща уже атому. Но въ такомъ допущеніи кроется вѣдь гибель монистическаго міровоззрѣнія: оказывается, стало быть, что въ мірѣ существуетъ не одна матерія и ея движенія, а и психическое начало такъ же изначально, какъ и матерія. Какъ же примирить такой дуализмъ съ основнымъ положеніемъ монизма? Правда, атомной душѣ Геккель не приписываетъ сознанія. Но важно уже, то, что атому приписано вѣчто психическое, которое, при всей своей несложности и простотѣ, все таки только количественно, а не качественно отличается отъ души высшаго животнаго, обладающаго сознаніемъ. И' безсознательное, самое элементарное ощущеніе атома и какой-нибудь самый сложный психическій процессъ одинаково не механическія явленія.

Слѣдуетъ, наконецъ, обратить вниманіе еще на одно очень важное обстоятельство. Самъ Геккель говоритъ, что естествознаніе. т. е., въ смыслѣ Геккеля, все наше познаніе вообще есть часть нашей душевной жизни. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь естествоиспытатель, наблюдая и изучая физическое явленіе, или химическій процессъ, камень, металлъ, животное, растеніе, органическую клѣтку подъ микроскопомъ и т. д., непременно прямо и непосредственно наблюдаетъ свои собственныя ощущенія, какія при этомъ получаетъ; эти именно свои внутреннія психическія состоянія онъ изучаетъ, только относя свойства и признаки, данные въ ощущеніи, къ внѣшнимъ предметамъ. Такимъ образомъ, наше знаніе внѣшняго міра есть знаніе посредственное, міръ намъ извѣстенъ только чрезъ посредство нашихъ внутреннихъ душевныхъ состояній. Иное дѣло знаніе нашихъ внутреннихъ психическихъ состояній. Эти явленія даны намъ непосредственно въ нашемъ самонаблюденіи. Поэтому-то наше знаніе внутреннихъ душевныхъ состояній, фактовъ нашего сознанія есть знаніе самое достовѣрное, какое только можно себѣ представить. Когда кто-нибудь намъ говоритъ, что въ данную минуту отъ чувствуетъ головную боль, то при усло-

ви, что онъ не обманываетъ намѣренно, мы ему можемъ больше вѣрить, чѣмъ гистологу, который увѣряетъ, что подъ микроспомъ онъ видѣлъ клѣтку. Тутъ могла быть иллюзія зрѣнія, а чувство головной боли ужъ никакъ не можетъ быть обманчивымъ, внутренній опытъ не можетъ насъ обманывать, и когда я переживаю какое-либо душевное состояніе, то вы меня ничѣмъ не увѣрите, что я переживаю не это, а другое душевное состояніе. Даже иллюзія есть несомнѣнное душевное состояніе и дѣлается иллюзіей лишь въ процессѣ толкованія связи этого душевнаго состоянія съ тѣмъ или другимъ фактомъ внѣшняго міра, извѣстнымъ изъ другихъ воспріятій. Самое достовѣрное, такимъ образомъ, есть то, что мы знаемъ непосредственно,—наше сознаніе. Знаніе внѣшнихъ объектовъ, напр., фізіологическихъ процессовъ мозга, менѣе достовѣрно, потому что это знаніе посредственное. Какимъ же образомъ Геккель пытается объяснить первое—самое достовѣрное, самое очевидное изъ второго—менѣе достовѣрнаго, менѣе убѣдительнаго?

Своей психологіей Геккель хотѣлъ бы объяснить и прочно обосновать монизмъ природы. Процессы душевной дѣятельности, какъ и вообще явленія жизни, по его мнѣнію, не что иное, какъ превращенія энергій: энергія напряженія превращается въ дѣятельную, и наоборотъ, по принципу психической причинности точно такъ же, какъ и въ природѣ неорганической: какъ тамъ, такъ и здѣсь въ основѣ явленій—атомъ и его силы. Но мы не можемъ объяснить движеній атома, не приписавъ ему ощущенія и воли къ движенію, т. е., не понимая его психически; поэтому мы должны приписать атому душу, какъ принципъ всякой душевной жизни вообще, не исключая и душевной жизни человѣка со всѣмъ разнообразіемъ и сложностью его формъ. Душевная жизнь человѣка не есть что либо-новое въ природѣ, она есть только сумма элементарныхъ психическихъ процессовъ составляющихъ организмъ человѣка атомовъ. Нѣтъ никакихъ другихъ субстанцій кромѣ единой безконечной, вѣчно однородной субстанціи матеріи силы въ механической причинности ея явленій.

„Въ этомъ глубочайшая основа натураческаго монизма, заимствованная имъ изъ природы органическаго міра; законъ развитія и законъ субстанціи—таковы два полю-

са натуралистическаго монизма; изъ нихъ первый выражаетъ относительность всякихъ сущностей, всякихъ предметовъ, другой безусловное значеніе количествъ, мѣры и числа.

Натуралистическій монизмъ допускаетъ здѣсь наивный логическій промахъ отъ *conditio sine qua non* къ *causa*: такъ какъ душа и жизнь (въ широкомъ смыслѣ) при эмпирическомъ изслѣдованіи являются постоянно связанными съ механическими процессами, то онѣ поэтому не что иное какъ причинно-механическая функція ихъ. Жизнь и одушевленность монизмъ выводитъ изъ атома, приписывая атому эти свойства. Какъ будто-бы дѣло отъ этого упрощается и становится болѣе понятнымъ, а не наоборотъ. Но вѣдь атомная душа стоитъ въ противорѣчїи съ общепринятыми понятїями науки, по меньшей мѣрѣ, эмпирически не доказана. Между тѣмъ монисты, приписывая атому жизнь и одушевленность, дѣлаютъ эти свойства принципами всего бытія, а слѣдовательно они ужъ не могутъ быть простыми продуктами чего-нибудь. Но ощущение и воля, основныя свойства души и жизни, по существу духовной природы, и такимъ образомъ Геккель отводитъ духу господствующее положеніе въ объясненіи міра и выходитъ вмѣстѣ съ тѣмъ изъ рамокъ своей системы, ибо наука знаетъ эмпирически разумъ и волю, только какъ основныя свойства человѣческой души, и духа. Послѣдній же есть субстанція, потому что помимо формировація человѣческаго тѣла, онъ имѣетъ внѣ-пространственное, внѣ-временное и сверхчувственное жизненное содержаніе.

Если такъ, то сами собой напрашиваются вопросы такого рода: этотъ духъ можетъ ли всецѣло быть сведенъ на механическую связь явленій, входитъ ли онъ въ законмѣрность и причинность матеріальнаго міроваго развитія, понимаемая въ тѣсномъ смыслѣ ихъ; или же самъ онъ является причинностью, благодаря мысли и волѣ, и не имѣетъ ли онъ своего самостоятельнаго значенія, самостоятельнаго жизненнаго содержанія помимо природы и выше ея? Или другой вопросъ: послѣдняя основа міра есть ли безсознательная причинность, или же сознательная свобода, не преодолимая механическая необходимость, или же творческая любовь?

Въ рѣшеніи психологической проблемы у Геккеля за-

мѣтенъ рѣзкій конфликтъ между естествоиспытателемъ и философомъ, конфликтъ, который настойчиво требуетъ примиренія. Естествоиспытатель, какъ эмпирикъ, прежде всего знаетъ только факты и ихъ послѣдовательность; но вслѣдствіе того, что его наблюденія ограничиваются лишь областью внѣшняго наблюденія и опыта, онъ часто бываетъ склоненъ признавать значеніе лишь за матеріальными фактами, а психическому не придавать значенія, такъ какъ оно не есть предметъ непосредственнаго наблюденія; онъ знаетъ лишь матеріальныя явленія, умѣетъ изучать явленія посредствомъ мѣры, числа и вѣса. Философъ, напротивъ, требуетъ причиннаго объясненія, сведенія всего къ духовному началу. Атомы поэтому въ духѣ натуралистическаго монизма должны быть одушевленными, но чрезъ это монизмъ выходитъ изъ границъ собственной системы, ибо одушевленность и числовое измѣреніе, внутреннее качество и количественное обозначеніе—это положенія самопротиворѣчащія. Только духъ представляетъ собою истинный монизмъ природы, потому что натура есть произведеніе духа“¹⁾).

Свящ. Николай Липскій.

(Продолженіе будетъ).



¹⁾ Engert, Naturalist. Monismus, S. 138—9.

ИЗВѢСТІЯ и ЗАМѢТКИ по Харьковской епархіи.

30 Сентября

№ 18

1910 года.

Содержаніе. I. Отношеніе редакціи журнала „Русскій Инокъ“ на имя Его Высокопреосвященства.—Епархіальныя извѣщенія.

I.

Отношеніе редакціи журнала „РУССКІЙ ИНОКЪ“ на имя Его Высокопреосвященства.

Ваше Преосвященство!

При Почаево-Успенской Лаврѣ съ начала 1910 года издается двухнедѣльный журналъ для назидательнаго чтенія монашествующихъ подъ названіемъ „Русскій Инокъ“.

Матеріаль для „Русскаго Инока“ доставляютъ сами же монашествующіе, черпая его изъ святыхъ отцовъ, современныхъ подвижниковъ и учителей иночества, описывая жизнь выдающихся старцевъ, свѣтлыя стороны церковной и монастырской жизни, присылая и свои опыты въ стихахъ и прозѣ.

Начатое въ скромныхъ размѣрахъ и безъ особой огласки и встрѣченное въ началѣ со стороны нѣкоторыхъ старцевъ даже съ недоувѣріемъ изданіе „Русскаго Инока“ вскорѣ вызвало сочувственное отношеніе къ себѣ со всѣхъ концовъ Россіи. Со Старога и Новаго Аона, изъ Соловковъ, Валаама, Сарова, Глинской, Геесиманіи, Оптиной, Коневца, Задонска, Томска, Иркутска, Уссурійска, отъ Нила Сорскаго, Макарія Калязинскаго, и изъ многихъ другихъ обителей не только начинающіе иноки, но игумены, архимандриты, старцы, схимники поспѣшили прислать въ редакцію свою духовную жертву на окормленіе братіи, подѣлиться своимъ долгимъ опытомъ, завѣтными думами. Такъ въ короткое время „Русскій Инокъ“ стянулъ къ себѣ многочисленную иноческую рать.

Теперь есть возможность поставить дѣло шире и присланнымъ

въ изобиліи матеріаломъ подѣлиться съ болѣе широкимъ кругомъ благочестивыхъ читателей.

Можно было бы и въ обителяхъ больше распространить „Русскій Инокъ“, чтобы была возможность всеѣмъ желающимъ насельникамъ пользоваться имъ для чтенія. Очень возможно, что, не имѣя подъ руками полного списка русскихъ монастырей, редакция въ нѣкоторые изъ нихъ и не высылаетъ журнала.

Желательно было бы распространеніе — „Русскаго Инока“ и среди духовенства и среди благочестивыхъ мірянъ. Духовенству журналъ далъ бы обильный матеріалъ для назиданія прихожанъ, а у многихъ изъ мірянъ развилъ бы и подогрѣлъ духъ подвижническій и привлекъ бы ихъ, уже подготовленныхъ, въ ряды иночествующихъ.

Все эти соображенія и заставили редакцію „Русскаго Инока“ обратиться къ Вашему Преосвященству съ просьбой о содѣйствіи возможно большому распространенію иноческаго журнала въ Вашей епархіи.

Не найдете ли Вы, Ваше Преосвященство, возможнымъ рекомендовать обителямъ Вашей епархіи выписывать „Русскій Инокъ“ въ достаточномъ количествѣ для обслуживанія насельниковъ ихъ, а также рекомендовать духовенству и паствѣ. Не благоугодно ли будетъ Вашему Преосвященству передать кому-либо по Вашему усмотрѣнію посылаемые съ симъ вмѣстѣ уже вышедшіе номера „Русскаго Инока“ для составленія статьи или отзыва о журналѣ и помѣщенія ея въ епархіальномъ органѣ.

Испрашивая молитвъ и благословенія себѣ и порученному мнѣ дѣлу, пребываю Вашего Преосвященства нижайшій послушникъ, редакторъ „Русскаго Инока“

Архимандритъ Виталій.

На семъ отношеніи послѣдовала такая резолюція Его Высокопреосвященства: „1910 г. Авг. 31. Въ журналъ „Вѣра и Разумъ“ для напечатанія. Желательно, чтобы монастыри выписывали для чтенія монашествующими для ихъ назиданія. А. Арсеній“.

Епархіальныя извѣщенія.**1) Обь опредѣленіи на священно-церковно-служительскія мѣста.**

а) Заштатный священникъ Покровской церкви, слоб. Маякъ, Изюмскаго уѣзда, Григорій *Понировскій* зачисленъ 10-го сентября священникомъ къ вновь устроенной церкви въ хуторѣ Яровомъ, того же уѣзда.

б) Діаконъ Успенской церкви, слободы Сватовой-Лучки, Купянскаго уѣзда, Іаковъ *Макухинъ* опредѣленъ 10 сентября на священническое мѣсто при Троицкой церкви, сл. Рѣчекъ, Сумскаго у.

в) Священникъ Іоаннъ *Артинскій* назначенъ 18-го сентября настоятелемъ Сергіевской церкви при Харьковской 2-й мужской гимназіи и законоучителемъ (съ 1 сентября) той же гимназіи.

г) Окончившій курсъ въ Харьковской Духовной Семинаріи Алексѣй *Оедоровъ* опредѣленъ 23 сентября на священническое мѣсто при Дмитріевской церкви, села Ряснаго, Ахтырскаго уѣзда.

д) Священникъ Николаевской церкви, с. Будъ, Харьковск. у. Петръ *Шебатинскій* опредѣленъ 6 сентября надзирателемъ-репетиторомъ Харьковскаго духовнаго училища и священникомъ училищной церкви.

е) Діаконъ-псаломщикъ Преображенской церкви, сл. Кременной, Купянскаго уѣзда, Петръ *Пасько* опредѣленъ 10 сентября на діаконское мѣсто при Успенской церкви, слоб. Сватовой-Лучки, того же уѣзда.

ж) Діаконъ-псаломщикъ Успенской церкви, сл. Двурѣчной, Купянскаго у., Іоаннъ *Дзюбановъ* опредѣленъ 20 сентября на діаконское мѣсто при Покровской церкви, сл. Ново-Млинска, того же уѣзда.

з) Крестьянинъ Стефанъ *Томиланъ* опредѣленъ 13 сентября и. д. псаломщика къ Николаевской церкви, села Синолицовки, Харьковскаго уѣзда.

і) Учитель церковно-приходской школы Василій *Коломійцевъ* опредѣленъ 25 сентября и. д. псаломщика къ Архангело-Михайловской церкви, слоб. Козачей-Лопани, Харьковскаго уѣзда.

и) Бывшій воспитанникъ 5 класса Духовной Семинаріи Сергѣй *Якубовичъ* опредѣленъ 16 сентября псаломщикомъ къ Успенской церкви, слободы Балаклеи, Зміевскаго уѣзда.

к) Крестьянинъ Василій *Гальченко* допущенъ временно 19 сентября къ исполненію псаломщицкихъ обязанностей при Соборной Успенской церкви, города Богодухова.

л) Сынъ псаломщика Викторъ *Мухинъ* опредѣленъ 21 сентября и. д. псаломщика къ Екатерининской церкви, села Поличковки, Богодуховскаго уѣзда.

2) О перемѣщеніи священно-церк.-служителей на другія мѣста.

а) Священникъ Троицкой церкви, слободы Рѣчекъ, Сумскаго уѣзда, Максимъ *Рубинскій* перемѣщенъ 10 сентября на священническое мѣсто при Тихоновской церкви, села Борщеваго, Харьковскаго уѣзда.

б) Священникъ Дмитріевской церкви, села Рясного, Ахтырскаго уѣзда, Антоній *Рудневъ* перемѣщенъ 22 сентября на священническое мѣсто при Архангело-Михайловской церкви, слободы Кириковки, того же уѣзда.

в) Діаконъ Александро-Невской церкви, слободы Тополей, Купянскаго уѣзда, Митрофанъ *Торанскій* перемѣщенъ 10 сентября на діаконское мѣсто при Успенской церкви, слободы Хрущевой-Никитовки, Богодуховскаго уѣзда.

г) Діаконъ Воскресенской церкви, сл. Коломака, Валковскаго у., Іоаннъ *Семененко* перемѣщенъ 10 сентября на діаконское мѣсто при Пророко-Ильинской церкви, города Бѣлополья, Сумскаго уѣзда.

д) Діаконы церквей: Рождество-Богородичной, слободы Мерефы, Харьковскаго уѣзда, Константинъ *Стефановскій* и Николаевской, слободы Циркуновъ, того же уѣзда, Михайль *Поповъ* перемѣщены 10 сентября одинъ на мѣсто другаго.

е) Псаломщикъ Екатерининской церкви, села Поличковки, Богодуховскаго уѣзда, Григорій *Марченко* перемѣщенъ 21-го сентября на псаломщицкое мѣсто при Николаевской церкви, села Крысина-Яра, того же уѣзда.

ж) Псаломщикъ Ахтырско-Богородичной церкви, сл. Изюмца (она же Бугаевка), Изюмскаго уѣзда, Василій *Свѣчаревскій* перемѣщенъ 21-го сентября къ Христо-Рождественской церкви, слободы Береки, Зміевскаго уѣзда.

3) Объ увольненіи за штатъ.

а) Священникъ Архангело-Михайловской церкви, слободы Кириковки, Ахтырскаго уѣзда, Дмитрій *Скрынниковъ* уволенъ, согласно его прошенію, за штатъ 22 сентября.

б) Діаконъ-псаломщикъ Василювской церкви, села Ястребеннаго, Сумскаго уѣзда, Венедиктъ *Булдовскій* уволенъ, согласно прошенію, за штатъ 12 сентября.

в) Псаломщикъ Александро-Невской церкви, слободы Тополей, Купянского уѣзда, Алексѣй *Тищенко* уволенъ, согласно его прошенію, за штатъ 12 сентября.

г) Псаломщикъ Георгіевской церкви, слоб. Бѣловода, Сумскаго уѣзда, Давидъ *Дяденко* уволенъ 17 сен. отъ должности псаломщика.

д) Псаломщикъ Преображенской церкви, слободы Котельвы, Ахтырскаго уѣзда, Михаилъ *Нестеренко* уволенъ 14 сентября отъ должности псаломщика.

е) Псаломщикъ Ахтырско-Богородичной церкви, слободы Бугаевки, Изюмскаго уѣзда, Елисей *Котляревскій* уволенъ, согласно прошенію, за штатъ 19 сентября.

ж) Псаломщикъ Рождество-Богородичной церкви, слободы Боровой, Купянскаго уѣзда, Евѣимъ *Новомірскій* уволенъ, согласно прошенію, за штатъ 19 сентября.

4) О смерти духовенства.

а) Діаконъ Покровской церкви, слободы Ново-Млинска, Купянскаго уѣзда, Тимоѣей *Самойловъ* умеръ 14 сентября.

б) Псаломщикъ Успенской церкви, слободы Балаклеи, Зміевскаго уѣзда, Василій *Федоровъ* умеръ 23 августа.

в) Псаломщикъ Антоніе-Феодосіевской церкви, слободы Купьевахи, Богодуховскаго у., Павелъ *Капустянскій* умеръ 11 сентября.

5) Объ утвержденіи въ должности церковныхъ старостъ.

а) Къ церкви села Искрисковщины, Сумскаго уѣзда, утвержденъ 29 августа старостою дворянинъ Михаилъ *Терещенко*.

б) Къ церкви села Должика, Харьковскаго уѣзда, утвержденъ 12 сентября старостою князь Сергій Димитріевичъ *Голицынъ*.

в) Къ церкви слободы Берестовой, Купянскаго уѣзда, утвержденъ 12 сентября старостою крестьянинъ Пахомій *Довбій*.

г) Къ Троицкой церкви, сл. Сѣнной, Богодуховскаго уѣзда, утвержденъ 16 сентября старостою кр. Кирилль *Жорникъ*.

д) Къ церкви слободы Шиповатой, Волчанскаго уѣзда, утвержденъ 16 сентября старостою крестьянинъ Симеонъ *Пичинежскій*.

е) Къ Николаевской церкви, сл. Каменной Яруги, Зміевскаго у., утвержденъ 17 сентября старостою крестьянинъ Савва *Проскурнинъ*.

ж) Къ Рождество-Богородичной церкви, сл. Шелестовой, Старобѣльскаго уѣзда, утвержденъ 17 сентября старостою крестьянинъ Филиппъ *Прищепя*.

з) Къ кладбищенской Покровской церкви, города Изюма, утверждень 18 сентября н. г. старостою купеческій сынъ *Петръ Веприцкій*.

і) Къ Христорожественской церкви, слоб. Лицевъ, Харьковскаго уѣзда, утверждень 18 сентября старостою кр. Михайлъ *Данецъ*.

6) Объ утвержденіи и. д. псаломщиковъ въ должности.

а) И. д. псаломщика Іоанно-Предтеченской церкви, слоб. Терешковки, Сумскаго уѣзда, Евѳимій *Деримарко* утверждень въ должности псаломщика 27 августа.

б) И. д. псаломщика Воскресенской церкви, слоб. Боголюбовки, Купянскаго уѣзда, Іаковъ *Панюковъ* утверждень въ должности псаломщика 2 сентября.

7) Объ утвержденіи должностныхъ лицъ.

И. д. благочиннаго 2 округа Ахтырскаго уѣзда, священникъ Аполлоній *Гончаревскій* утверждень 21 сентября въ должности благочиннаго.

8) Объ утвержденіи въ должности законоучителей.

а) Священникъ Успенской церкви, слободы Заводы, Волчанскаго уѣзда, Пантелеимонъ *Ладенко* назначень 1 сентября законоучителемъ Заводянскаго 2-хъ класснаго министерскаго училища.

б) Діаконъ Іоанно-Предтечевской церкви, села Основы, Харьковскаго уѣзда Евгеній *Кунцизынъ* назначень 4 сентября законоучителемъ Верещаговскаго народнаго училища, Харьковскаго уѣзда.

в) Священникъ Николаевской церкви, слободы Циркуновъ, Харьковскаго уѣзда, Андрей *Новомірскій* назначень 5 сентября законоучителемъ Циркуновскаго 2-хъ класснаго министерскаго училища.

г) Священникъ церкви слободы Губаровки, Богодуховск. уѣзда, Андрей *Поповъ* назначень 8 сентября законоучителемъ мѣстнаго народнаго училища.

д) Протоіерей Петро-Павловской церкви, г. Харькова, Андрей *Любарскій* назначень 10 сентября законоучителемъ Журавлевскаго земскаго училища.

9) Вакантныя мѣста:

а) Священническія:

При Николаевской церкви, сл. Никольской, Старобѣльск. уѣзда.
— Николаевской церкви, села Будъ, Харьковскаго уѣзда.

б) Діаконскія:

При Харьковской Николаевской церкви.
— Воскресенской церкви, сл. Коломака, Валковскаго уѣзда.
— Александро-Невской церкви, сл. Тополей, Купянск. уѣзда.

и в) Псаломщицкія:

При Рождество-Богородичной цер., сл. Алексѣевки, Сумск. уѣзда.
— Рождество-Богородичной церкви, сл. Волоховки, Волчан. у.
— Вознесенской церкви, с. Ефремовки, Волчанскаго уѣзда.
— Покровской церкви, сл. Пархомовки, Богодуховск. уѣзда.
— Спасской церкви, при Харьковскомъ училищѣ слѣпыхъ.
— Покровской церкви, с. Козѣвки, Богодуховскаго уѣзда.
— Преображен. ц., на мѣстѣ чудес. событія 17 окт. 1888 г.
— Рождество-Богород. цер., с. Каплуновки, Богодух. уѣзда.
— Преображенской цер., с. Великаго Бурлука, Волчанск. у.
— Георгіевской цер., с. Лѣсковки, Богодуховскаго уѣзда.
— Покровской цер., с. Ворожбы, Сумскаго уѣзда.
— Іоанно-Богословской ц., сл. Средняго Бурлука, Волчанск. у.
— Преображенской церкви, сл. Марковки, Староб. у.
— Преображенской церкви, сл. Кременной, Купянск. уѣзда.
— Василювской церкви, села Ястребеннаго, Сумскаго уѣзда.
— Александро-Невской церкви, сл. Тополей, Купянск. уѣзда.
— Преображенской церкви, сл. Котельвы, Ахтырскаго уѣзда.
— Антоніе-Θеодосіевской церкви, сл. Купьевахи, Богодух. у.
— Георгіевской церкви, сл. Бѣловода, Сумскаго уѣзда.
— Ахтырско-Богородичной цер., сл. Бугаевки, Изюмск. у. (1-е).
— Ахтырско-Богородичной церкви той же слободы (2-е).
— Успенской церкви, сл. Двурѣчной, Купянскаго уѣзда.
— Рождество-Богородичной церкви, сл. Боровой, Купянск. у.

II.

Содержаніе. Свѣтлой памяти Императора Александра III—Царя Миротворца и великаго молитвенника земли русской о. Іоанна Сергіева-Кронштадтскаго. (Продолженіе). *Свящ. Н. Загоровскаго*.—Миссіонерскій листокъ. Изъ дѣятельности Качаловскаго миссіонерскаго кружка. (Продолженіе). *Свящ. Василія Бесѣды*.—Епархіальная хроника.—Посѣщеніе Преосвященнымъ Василіемъ храма и церковно-приходской школы слободы Тарасовки, Купянскаго уѣзда.—Освященіе молитвеннаго дома въ сл. Крючкахъ, Изюмскаго уѣзда.—Вѣнокъ на могилу о. Іоанна Федоровскаго.—Иноепархіальный отдѣлъ.—Пастырямъ и пасомымъ Орловской епархіи Александра, Епископа Орловскаго и Сѣвскаго. (Окончаніе).—Разныя извѣстія и замѣтки.—Монистскій Союзъ и Кеплеровскій Союзъ.—Мрачныя предсказанія.—Объявленія.

СВѢТЛОЙ ПАМЯТИ

Императора Александра III-го—Царя-Миротворца и великаго молитвенника земли русской о. Іоанна Сергіева-Кронштадтскаго, какъ яркихъ выразителей идеаловъ русскаго народа.

(Продолженіе *).

III.

Кронштадскій свѣтильникъ.

„Подвигомъ добрымъ подвизался, теченіе совершилъ, вѣру сохранилъ“... (2 Тимоѳ. 4, 7).

„Онъ сошелъ, какъ дождь на скошенный лугъ, какъ капли, орошающія сухую землю... И кланялись ему цари, и всѣ народы знали о немъ... Былъ онъ милосердъ къ нищему и убогому и души убогихъ спасалъ... И будетъ жить, и будутъ молиться о немъ непрестанно, всякій день благословлять его... Будетъ имя его благословенно; доколе пребываетъ солнце, будетъ пребывать имя его“ (Псал. 71,—7, 11, 13, 15 и 17)...

Одною изъ выдающихся свѣтлыхъ личностей на фонѣ славнаго царствованія Императора Александра III-го является великій молитвенникъ и печальникъ земли русской—Протоіерей Кронштадтскаго Андреѣвскаго собора о. Іоаннъ

*) См. ж. „В. и Р.“, от. Извѣстій и Замѣтокъ № 16 за 1910 г.

Ильичъ Сергіевъ... Кто на святой Руси не знаетъ „Кронштадтскаго батюшку“ о. Іоанна? Сколько народа перебивало у него, сколько получило черезъ его молитву помощь для себя и для своихъ родственниковъ? Гдѣ найдется такой самый глухой уголокъ въ нашемъ отечествѣ, гдѣ нельзя было бы встрѣтить портрета дорогого батюшки о. Іоанна, гдѣ бы мы не услышали полныхъ благоговѣйнаго чувства рассказовъ объ его добрыхъ дѣлахъ, праведной жизни, силѣ молитвы, нравственной помощи, какую получали отъ него всѣ къ нему обращавшіеся?.. Будущіе безпристрастные историки жизни Россіи, описывая вторую половину девятнадцатаго вѣка и славное царствованіе великаго русскаго Государя, Царя-Миротворца, Императора Александра III-го, съ изумленіемъ останутся на необычайномъ въ исторіи явленіи: какъ простой православный священникъ въ теченіе нѣсколькихъ десятковъ лѣтъ приковывалъ къ себѣ вниманіе населенія всей Россіи, а отчасти и за предѣлами ея, какое онъ имѣлъ вліяніе на православный, вѣрующій русскій народъ, начиная съ перваго сына Церкви—Царя и кончая миллионами безвѣстныхъ мірянъ, и какое дивное сочетаніе выразителей національнаго духа православно-русскихъ людей дала жизнь въ лицѣ этого дивнаго пастыря и его современника, въ Бозѣ почившаго на рукахъ его, Императора Александра III-го... Да! и имя великаго Кронштадтскаго пастыря о. Іоанна Ильича Сергіева будетъ записано золотыми буквами на страницахъ исторіи Русскаго государства, какъ и славное имя Императора Александра III-го, и никогда эти два имени не будутъ забыты, никогда эти двѣ однородныхъ по духу великихъ личности, безъ границъ любившія Православную церковь и Родину и имъ отдавшія всю свою жизньъ, не изгладятся изъ сердецъ православно-русскихъ людей!..

Вспомнимъ хотя въ краткихъ чертахъ праведную жизнь и славную пастырскую дѣятельность о. Іоанна...

На далекой сѣверной окраинѣ нашей родины, въ 500 верстахъ отъ Бѣлаго моря, въ странѣ, которую годами забываетъ солнце“, на берегу рѣки Пинеги раскинулось большое село Сура, родина „Кронштадтскаго свѣтильника“—о. Іоанна...

Трудно даже на всемъ красивомъ сѣверѣ выбрать что

нибудь болѣе живописное, такъ сказать нетронутое, чѣмъ берега Пинеги... Это постоянная смѣна самыхъ разнообразныхъ пейзажей... Пустыя помѣстья, попеременно то высокіе, покрытые лѣсами, то низкіе берега, луга... Ни поселка, ни случайной человѣческой души... Далеко вглубь—ровная луговая полоса... Немного дальше—громадныя горы желѣзной руды, совсѣмъ краснаго цвѣта, потомъ ослѣпительно бѣлыя громады алебастра, гипса... Боже мой, что это за горы! То онѣ идутъ на цѣлую версту неприступными крѣпостями, и вдругъ обрываются глубокими ущельями, покрытыми густой зеленью, то возвышаются громадными утесами, которые, того и гляди, кажется, готовы рухнуть надъ нашими головами то высятся прямо въ небо какъ колоссальныя замки самыхъ фантастическихъ формъ и очертаній; у подошвы ихъ понадѣланы природой причудливыя пещеры, а надъ всѣмъ этимъ волшебнымъ міромъ высоко наверху стоитъ дремучій лѣсъ, а еще выше—свѣтлое синее небо... Ни одинъ художникъ въ мірѣ не въ силахъ начертать этой дивной картины, которую Господь создалъ единымъ словомъ: „Да будутъ горы“!..

Къ сожалѣнію, красота этой величавой картины не соответствуетъ жизни и быту тѣхъ, кому здѣсь приходится жить... Здѣсь бѣдно и темно... Жители этого края съ трудомъ отстаиваютъ свое право на жизнь у суровой природы, голодаютъ и холодаютъ, но, не смотря на это, любятъ родину больше, чѣмъ любой южанинъ... И вотъ, среди этой красоты и бѣдности пришлось вырасти будущему „Кронштадтскому свѣтильнику“...

Мы не ради красоты слова привели краткое описаніе живописной природы Пинежскаго края... Нѣтъ... Дѣло въ томъ, что этотъ „фонъ“, эта суровая и красивая природа съ ея нетронутымъ величіемъ, да нужда и бѣдность, были самыми первыми впечатлѣніями дѣтства еще маленькаго Вани Сергіева, сильно на него повліявшими: они, вмѣстѣ съ благодарственнымъ вліяніемъ отца и матери, создали намъ великаго Кронштадтскаго молитвенника...

Родился о. Іоаннъ въ 1829 году... Въ ночь на 19 октября, когда на далекомъ небѣ догарало сѣверное сіяніе, у бѣднаго дьячка села Суры Іліи Сергіева родился сынъ, которому Господь судилъ просіять великимъ свѣтильникомъ на всю землю русскую... Новорожденный былъ чрезвычайно

слабъ, такъ что родители не надѣялись даже, что онъ доживетъ до утра, почему окрестили его въ ту же ночь, пригласивъ мѣстнаго священника, и назвали именемъ св. Іоанна Рыльскаго...

По волѣ Божіей и по молитвѣ матери ребенокъ, однако, сталъ быстро поправляться и крѣпнуть, хотя, все-таки, до самыхъ школьныхъ лѣтъ онъ оставался физически слабымъ... За то быстро онъ росъ духовно...

Какъ мы сказали, многое въ этомъ духовномъ ростѣ дала и сама природа, которая особенно умѣетъ говорить съ дѣтьми... Сердце чистое видитъ Бога вездѣ: и въ малѣйшей травкѣ и былинкѣ... И Ваня Сергіевъ любилъ цвѣты, слушалъ голоса лѣса, бесѣдовалъ съ ласковой Пинегой и всѣ они говорили ему о Богѣ... Поэтично описывается въ его воспоминаніяхъ путешествіе на каникулы домой... „Идешь сотни верстъ пѣшкомъ, сапоги на рукахъ тащишь: потому вещь дорогая... Приходилось идти горами, лѣсами; суровыя сосны высоко поднимаютъ свои стройныя вершины... Жутко... *Богъ чувствуется въ природѣ...* Сосны кажутся длинной колонадой огромнаго храма; небо чуть синѣетъ, какъ огромный куполь; теряется сознание дѣйствительности... *Хочется молиться...* И чужды всѣ земныя впечатлѣнья, и такъ свѣтло въ глубинѣ души, и, кажется, съ тобою въ уединеніи весь міръ бесѣдуетъ въ тиши и на своемъ языкѣ непонятномъ, и годы и вѣка вторитъ свободно торжественный гимнъ вездѣсущему Богу“... Въ одномъ изъ позднѣйшихъ поученій о. Іоанна мы читаемъ и такія проникновенныя строки: „Дивно всемогущество Твое, Господи! Какъ Ты сказалъ въ началѣ, такъ донинѣ каждый злакъ, каждое деревцо и дерево, каждая травка на землѣ и листочекъ на деревѣ слушаютъ Тебя!.. Братія! будемъ смотрѣть на растенія и поучаться... Какъ очевиденъ, осязателенъ Господь нашъ, нашъ Отецъ всемогущій въ этихъ растеніяхъ! Каждая травка, каждый листочекъ, каждый цвѣтокъ какъ будто шепчетъ намъ: *„тутъ Господь—молись“!*

При чтеніи этихъ словъ, намъ живо представляется маленькій и худенькій, съ блѣднымъ лицомъ Ваня Сергіевъ, въ лѣтній день гуляющій среди цвѣтовъ на берегахъ Пинегы... Радостный и свѣтлый онъ бесѣдуетъ съ каждымъ лепесткомъ, допрашиваетъ каждую травку о тайнѣ ея жизни,

о Томъ, Кто вызвалъ къ жизни всякое „быліе травное“, и каждый цвѣтокъ какъ будто шепчетъ ему: „тутъ Господь—молись“!.. И голосъ природы о Богѣ открывался для него тѣмъ слышнѣе и явственнѣе, что тоже самое говорило ему и все окружающее его въ семейной обстановкѣ...

Отецъ Вани Сергіева былъ человѣкъ съ большой любовью къ храму. Еще маленькаго Ваню онъ всегда бралъ съ собою въ храмъ и здѣсь Ваня Сергіевъ привыкалъ всецѣло переноситься въ міръ потусторонній—къ Богу... Расширенными глазами слѣдилъ онъ за священникомъ, стоящимъ передъ престоломъ, и чуткимъ сердцемъ чувствовалъ, какая огромная тайна совершается здѣсь по молитвамъ вѣрныхъ... Священникъ въ фелони, окруженный волнами фиміана, кажется ему ангеломъ, предстоящимъ предъ престоломъ Бога... Таинственный алтарь, въ который религіозно-настроенный отецъ Вани даже „входилъ какъ-то иначе, чѣмъ въ обычный домъ“—благоговѣнно, торжественно,—для Вани былъ мѣстомъ, куда человѣкъ можетъ войти только со святой мыслью, святымъ настроеніемъ... „Изууй прежде сапоги отъ ногъ твоихъ, здѣсь земля святая“!.. И мало-по-малу храмъ Божій становился для Вани мѣстомъ отдыха для души отъ будничныхъ и не святыхъ впечатлѣній дня...

Такое же сильное вліяніе на религіозную настроенность мальчика оказывала и мать Вани Сергіева—женщина глубокой твердой вѣры въ Бога и самой чистой религіозности—безъ колебаній и уступокъ... Болѣзненный Ваня часто видѣлъ,—особенно во время оспы, которая едва не свела его въ могилу,—свою мать въ слезахъ предъ иконой Богоматери... Онъ видѣлъ, какъ она горячо молилась за него, и самъ научился сливаться съ ней въ глубокой проникновенной молитвѣ... Неудивительно, что при такихъ условіяхъ Ваня еще съ ранняго дѣтства все время жилъ въ атмосферѣ молитвы... Его мысли уже въ это время всегда были „горѣ“—около Бога и Силъ Небесныхъ...

Съ шести лѣтъ Ваню стали учить грамотѣ... Первымъ учителемъ его былъ родной отецъ... Вслѣдствіе-ли того, что преподаваніе было неправильно, или же мальчикъ не отличался понятливостью, но грамота давалась ему съ большимъ трудомъ... Это его сильно огорчало и вотъ въ своемъ первомъ настоящемъ горѣ онъ прибѣгаетъ съ молитвой къ

Богу... Какъ и какими словами молился онъ—это тайна между нимъ и Богомъ, но „въ одну изъ ночей,—разсказываетъ близкая къ о. Іоанну игуменія Таисія,—шестилѣтній мальчикъ проснулся при необыкновенномъ, яркомъ свѣтѣ въ комнатѣ... Вскочивъ съ постели, онъ увидаль сіяющаго небеснымъ свѣтомъ Ангела, который объяснилъ испуганному ребенку, что онъ „Ангель Хранитель“ его, посланный Богомъ въ огражденіе его отъ всякаго зла и напастей“...

Въ эти годы умеръ его отецъ, оставивъ вдову съ большой семьей въ самой крайней нуждѣ... Пришла пора отдавать юнаго Ваню въ духовное училище въ городъ... Мать собрала послѣднія крохи, снарядила сына и со слезами, благословивъ его, отпустила въ далекій путь... Первое время пребыванія въ Архангельскомъ духовномъ училищѣ юному, Ванѣ Сергіеву было очень трудно... Онъ росъ и учился одинъ безъ друзей, безъ поддержки, погруженный въ себя, въ свои дѣтскія думы и планы... Больно мучила его мысль о родномъ домѣ, о нищетѣ тамъ, и, кажется, въ это время онъ научился съ особенной болью чувствовать чужую нужду, болѣзнь о чужой бѣдности, нищетѣ, въ это время онъ больше всего грезить о томъ, что, когда выростеть, то выведетъ родную мать изъ нужды и поможетъ всѣмъ... *Въ немъ развилась болѣзненная чуткость къ страданію...* Въ частности, въ его жизни эта бѣдность родителей мучила его особенно потому, что грамота ему не давалась... Его малоуспѣшность въ ученіи приписывалась учителями лѣности и нерадѣнію и они строго взыскивали съ него, а товарищи осыпали его насмѣшками и потѣшались надъ его незнаніемъ... Мальчикъ былъ страшно одинокъ, и не къ кому ему было обратиться за совѣтомъ и лаской... Вдали отъ родныхъ и дома, среди враждебной и суровой обстановки училища, всякій другой бы заскучаль и упаль духомъ... Но Сергіевъ зналь, что у него есть Заступникъ и Покровитель, Который и пожалѣеть и приласкаетъ его въ минуты скорби... *Этотъ Заступникъ былъ Богъ*, и къ Нему-то съ пламенной молитвой обращался ежедневно бѣдный мальчикъ... Часто ночью товарищи заставляли его на холодномъ полу, на колѣняхъ, молящимся передъ маленькимъ образкомъ,—благословеніемъ матери... Однажды послѣ обычной ночной молитвы мальчикъ почувствовалъ, какъ будто завѣса спала съ его очей и сознаніе

прояснилось... Съ этого дня ученіе стало даваться ему легче и вскорѣ онъ сдѣлался однимъ изъ лучшихъ учениковъ школы... Быстро и незамѣтно прошло нѣсколько лѣтъ и юноша Иванъ Сергіевъ поступилъ въ Архангельскую Духовную Семинарію... А въ 1851 году, съ успѣхомъ окончивши семинарскій курсъ, былъ посланъ, какъ первый ученикъ, въ С.-Петербургскую Духовную Академію...

Очувившись послѣ однообразной и сѣренькой провинціальной жизни въ совершенно иной обстановкѣ, въ столицѣ—молодой человѣкъ остался вѣренъ себѣ... Ни общество, ни товарищескія забавы и затѣи не привлекали его... Какъ и въ дѣтствѣ—скромный, тихій, онъ сторонился отъ всякихъ развлеченій, проводя все свободное время за чтеніемъ книгъ—особенно же священной Библии и толкованія Златоуста на св. Евангеліе... По прежнему онъ былъ набоженъ, не пропускалъ ни одной церковной службы, а по вечерамъ, вернувшись послѣ молитвы въ спальню, когда товарищи уже спали, долго еще молился предъ иконой своей возлѣ кровати, какъ бывало въ дѣтствѣ... А изъ дому шли все тяжелыя вѣсти: мать его съ семьей страшно бѣдствовала...

Во что бы то ни стало желая помочь матери, Иванъ Сергіевъ выхлопоталъ себѣ мѣсто писмоводителя въ канцеляріи академіи и сталъ посвящать этому занятію весь свой досугъ... За трудъ онъ получалъ 10 рублей въ мѣсяцъ и эти деньги цѣликомъ посылалъ матери...

Такъ протекли годы ученія... Курсъ Духовной Академіи былъ оконченъ блестяще и передъ молодымъ человѣкомъ самъ собою возникалъ вопросъ: куда идти? что дѣлать дальше?.. Одно время у Сергіева твердо сложилось рѣшеніе идти въ глубь сѣверной Сибири и Америки къ невѣдущимъ Христа, постричься въ монашество и поступить въ миссіонеры... Но мало-по-малу съ этимъ рѣшеніемъ вступили въ борьбу новыя мысли... Сергіевъ не могъ не замѣтить, что рядомъ съ нимъ, здѣсь въ Петербургѣ, не менѣе язычества, чѣмъ въ Африкѣ; онъ видѣлъ, что „дикари Петербуга“ знаютъ Христа не больше, чѣмъ дикари какойнибудь Патагоніи... Онъ видѣлъ начинающееся среди культурныхъ классовъ исканіе Бога... Видѣлъ, какъ потерявшій Бога культурный человѣкъ снова „искалъ Бога въ смяте-

ніи и ужасѣ“... И вотъ ему стало казаться, что лучше остаться здѣсь, среди этихъ „язычниковъ изъ христіанъ“... Но онъ не хотѣлъ рѣшать такого важнаго вопроса одинъ, своей волей; какъ всегда, такъ и теперь онъ обратился къ Богу и молился: „Скажи мнѣ, Господи, путь въ онъ же пойду“!...

И вотъ онъ видитъ странный сонъ: будто бы онъ въ священническомъ облаченіи служить обѣдню въ Кронштадтскомъ Андреевскомъ соборѣ... Надо замѣтить, что въ Кронштадтѣ Иванъ Сергіевъ никогда не былъ раньше... Принявъ этотъ сонъ за откровеніе отъ Бога и указаніе пути, онъ остался временно при академіи, отказываясь отъ всѣхъ предлагаемыхъ ему преподавательскихъ и другихъ должностей, въ надеждѣ получить священство...

Надежда его не осталась тщетной: вскорѣ студенту Сергіеву предложили мѣсто священника Андреевскаго собора въ Кронштадтѣ, послѣ скончавшагося недавно протоіерея о. Несвицкаго... Подъ впечатлѣніемъ видѣннаго вѣщаго сна, молодой человекъ, ни минуты не колеблясь, согласился: онъ женился на Елизаветѣ Константиновнѣ, дочери покойнаго о. Несвицкаго, и былъ 13 Декабря 1855 года посвященъ епископомъ Христофоромъ въ священники, послѣ чего тотчасъ же занялъ мѣсто при Андреевскомъ соборѣ... Когда послѣ этого онъ вступилъ впервые въ Кронштадтскій соборъ—онъ остановился на порогѣ его почти въ ужасѣ: это былъ соборъ его дѣтскихъ видѣній, о которыхъ онъ вдругъ вспомнилъ теперь съ поразительной ясностію... Здѣсь въ теченіе 53 лѣтъ и прошла вся его дѣятельность, создавшая ему неувядаемую славу...

Съ этого времени начинается его великій подвигъ служенія Церкви и народу и полагается начало высокой христіанской миссіи, которую онъ такъ стойко несъ и свято исполнялъ до самой кончины...

Съ этого времени начинается дивный трудъ того, кого вскорѣ узнала не только вся Россія отъ богатыхъ дворцовъ до курной избушки, но и весь христіанскій міръ...

Съ этого времени вышелъ на ниву Божію „пастырь добрый“, „дѣлатель непостыдный“, котораго мы не теперь только, а еще задолго до его кончины называли просто: „*Іоаннъ Кронштадтскій*“, точно такъ же, какъ просто назы-

ваемъ: „Сергіѣ Радонежскій“, „Димитрій Ростовскій“—и другихъ святителейъ земли Русской!...

Чѣмъ же онъ былъ великъ предъ Богомъ и людьми? Что всѣхъ влекло къ нему? Чѣмъ былъ такъ дорогъ о. Іоаннъ для русскаго народа, для русскаго сердца? Что особенно привлекательнаго было въ его душѣ и благочестіи?.. Эти вопросы естественно возникаютъ при мысли о той исключительной знаменитости и славѣ о. Іоанна при жизни еще, которой не удостоивались другіе праведные люди, подвизавшіеся въ послѣднее время, да, пожалуй, и во времена древнѣйшія...

Думается, не ошибемся, если на всѣ поставленные вопросы скажемъ: великимъ сдѣлала о. Іоанна *его жизнь во Христѣ*, то, что онъ всего себя отдалъ на служеніе Господу Богу и Его св. Православной церкви, что онъ безгранично любилъ родной своей православно-вѣрующей русскій народъ и дорогую Родину—Россію... Этимъ именно и объясняется то несравнимое обаяніе его въ русскомъ народѣ, какого не имѣлъ и не имѣетъ за послѣднее полустолѣтіе никто другой... Всю свою не краткую жизнь, съ дѣтства и до самой смерти, онъ отдалъ всецѣло и безраздѣльно на служеніе Богу, побѣдивъ въ себѣ всѣ земныя пристрастія непрестанной молитвой, какъ это видно изъ его дневниковъ, а свои привязанности къ людямъ освѣщая заботою объ ихъ спасеніи, приводя къ Богу забывшихъ Его или отпавшихъ отъ Него, успокаивая колеблющихся и сомнѣвающихся... Отсюда уже и его молитвенные подвиги, и безграничная щедрость, и благотворительность... Онъ принесъ себя въ жертву за свою паству и его сердце вмѣстило нужды, страданія и слезы милліоновъ вѣрующихъ русскихъ людей... Въ этомъ и заключается его *великій подвигъ пастырскій*... И множество пастырей съ безмѣрной радостью тянулись къ о. Іоанну за утѣшеніемъ и укрѣпленіемъ своего поникшаго духа и всегда находили у него это утѣшеніе... Тысячи учениковъ духовныхъ школъ, на школьной скамьѣ изучавшихъ пастырство по учебникамъ, съ изумленіемъ *видѣли въ о. Іоаннѣ живое осуществленіе идеи пастырства* и поучались и вдохновлялись имъ...

Въ самомъ дѣлѣ, посмотрите, изъ чего сложилась и что представляла собою вся 53-хъ лѣтняя славная пастыр-

ская дѣятельность о. Іоанна при Кронштадтскомъ Андреевскомъ соборѣ?

Уже съ первыхъ шаговъ священства о. Іоаннъ явилъ жизнью своею двѣ великія христіанскія добродѣтели, которыя высоко вознесли и прославили имя о. Іоанна Кронштадскаго, это: *его усердная молитва къ Богу и милосердіе къ ближнимъ.*

Истинная христіанская молитва есть подвигъ и въ то же время благодатный даръ, котораго достигаетъ человѣкъ не сразу а постепенно; но уже когда достигнетъ этой высшей степени, то, по выраженію св. отцовъ, „*входитъ въ дѣйство молитвы*“, т. е. уже не стѣсняется въ молитвѣ ни временемъ, ни мѣстомъ, такая молитва совершается и безъ словъ, и безъ поклоновъ, и даже безъ размышленія, но въ сокровенной глубинѣ духа... Вотъ такимъ-то высокимъ даромъ молитвы и обладалъ въ Бозѣ почившій о. Іоаннъ. „Съ первыхъ же дней своего высокаго служенія церкви, пишетъ о. Іоаннъ, я поставилъ себѣ за правило: сколь возможно искреннѣе относиться къ своему дѣлу, къ пастырству, къ священнослуженію, строго слѣдить за собою, за своею внутреннею жизнью. Съ этой цѣлью, я прежде всего принялся за чтеніе свящ. Писанія Ветхаго и Новаго Завѣта, извлекая изъ него назидательное для себя какъ для человѣка, священника и члена общества. Потомъ я сталъ вести дневникъ, въ которомъ записывалъ свою борьбу съ помыслами и страстями, свои покаянныя чувства, свои тайныя молитвы ко Господу, свои благодарныя чувства за избавленіе отъ искушеній, скорбей, напастей и постоянную помощь“... Въ первые годы пастырства о. Іоаннъ всѣ часы и минуты живетъ, по его выраженію—„*дома*“ т. е. *во внутреннихъ тайникахъ своей совѣсти*, онъ не видитъ и не замѣчаетъ міра, когда этотъ міръ не обращается прямо къ нему, какъ человѣку или пастырю... Жители Кронштадта съ удивленіемъ и сначала даже смущеніемъ видѣли на улицахъ священника, съ скрещенными на груди руками, съ устремленнымъ вдаль, блестящимъ, вдохновеннымъ, но далекимъ отъ міра взглядомъ...

Конечно, многіе смѣялись и издѣвались надъ пастыремъ... Нѣкоторые даже считали его за человѣка ненормальнаго, называли „*юродивымъ*“. Слухи объ этомъ, конечно, не

могли не достигнуть до о. Іоанна. Часто вслѣдъ ему слышались глумливые возгласы: „блаженный, юродивый“. О. Іоаннъ не смущался. „Что же, говорилъ онъ, пусть юродивый: юродивые Христа ради своимъ страннымъ поведеніемъ и отношеніемъ къ ближнимъ становились посмѣшищемъ всему міру, но дѣла ихъ были таковы, что ихъ недостойнъ былъ міръ; къ сожалѣнію, только я далекъ отъ этого юродства святыхъ“... И онъ продолжалъ жить своей *внутренней молитвой*, погруженный въ глубь духа, ищущаго богопозна- нія... Въ эти минуты творилось великое дѣло: зрѣла душа, подходила къ Богу... Въ это время о. Іоаннъ разъ навсегда намѣтилъ себѣ путь къ Христу Богу и достойному пастырству въ мірѣ, среди людей...

Въ чемъ этотъ путь?!

Священникъ-проповѣдникъ, священнослужитель, духовникъ... Къ каждой изъ этихъ обязанностей нужно себя подготовить... Но какъ? Чѣмъ?... Отвѣтъ на это данъ о. Іоанномъ въ автобіографіи его души, въ дневникѣ... Кромѣ бесѣды съ совѣстью, пребыванія у себя „дома“,—пастырь воспитываетъ себя въ двоякомъ направленіи: дома и въ мірѣ... У себя онъ долженъ воспитываться чтеніемъ свящ. Писанія, углубленіемъ въ богослуженіе св. церкви и молитвой... Такимъ именно путемъ и воспитывалъ себя о. Іоаннъ... Непрестанное чтеніе свящ. Писанія, изученіе церковнаго богослуженія, молитва—вся эта работа въ уединеніи священнической кельи и въ уединеніи совѣсти подготовили великаго пастыря... Довершили созиданіе его души міръ, дѣятельность среди паствы, *практическое пастырство*... Съ первыхъ дней пастырства о. Іоаннъ весь погружается въ сутолоку жизни, близко входитъ въ соприкосновеніе съ жизнью своей паствы и *растетъ въ борьбѣ за чужія души. за чужое спасеніе*...

Кронштадтъ того времени, когда вошелъ въ него о. Іоаннъ, былъ особенный городъ. Въ 60-хъ годахъ Кронштадтъ служилъ мѣстомъ высылки административнымъ порядкомъ порочныхъ, неспособныхъ въ силу своей порочности гражданъ, преимущественно мѣщанъ и разнаго сброда... Эти люди носили наименованіе „посадскихъ“, и въ описываемое нами время городскіе жители много терпѣли отъ нихъ. Ночью не всегда безопасно было пройти по улицамъ города, рискуя подвергнуться нападенію и грабежу... Для о. Іоанна,

значить, было поле дѣятельности своеобразное, требовавшее особаго человѣка. Конечно, можно было просто и игнорировать всѣхъ этихъ „посадскихъ“, какъ своего рода „отбросы общества“, но этого не могъ сдѣлать о. Іоаннъ... На отбросы-то онъ прежде всего и обратилъ свое вниманіе...

Жили „посадскіе“ большею частью въ самыхъ глухихъ улицахъ, въ землянкахъ. Странные это были уголки. Здѣсь темнота, грязь, грѣхъ... Здѣсь семилѣтній развратенъ и воръ... На чердаки никогда не поднимался даже праздничный крестъ... Сюда ни одинъ священникъ не приходилъ съ молебнами въ Свѣтлое Воскресеніе... И, вотъ, въ это „темное царство“ врывается лучъ какого-то другого міра, новаго міра, въ это мѣсто грѣха и порока входитъ съ проповѣдью священникъ *Бога живаго*... О. Іоаннъ „открылъ“ чердаки: именно открылъ какую-то „новую землю“. Онъ не брезгуетъ грѣхомъ, не боится запачкаться о чужую грязь... Нѣтъ—онъ любитъ... Нужно,—думаетъ онъ,—любить всякаго человѣка и въ грѣхѣ его не позоръ его... „Люби всякаго человѣка, не смотря на его грѣховныя паденія. Грѣхи—грѣхами, а основа-то въ человѣкѣ одна—образъ Божій“... „Нужно чтить и любить въ каждомъ человѣкѣ образъ Божій, не обращая вниманія на его грѣхи, Богъ единъ святъ и безгрѣшенъ; а какъ Онъ насъ любитъ, что Онъ для насъ сотворилъ и творить, наказуя милостиво и милуя щедро и благостно!“ Злые люди—больные люди, а больныхъ—нужно жалѣть больше чѣмъ здоровыхъ...

И, вотъ, о. Іоаннъ приходитъ въ лачуги и землянки не съ требой на десять минутъ, а къ душѣ христіанской, къ брату погибающему; онъ остается здѣсь часами, бесѣдуетъ съ любовью, вмѣстѣ плачетъ... Первое впечатлѣніе, какое онъ производитъ—это, пожалуй, чувство стѣсненности, помѣхи, хочется отдѣлаться... Встрѣчаютъ его первые дни и мѣсяцы грубостями... Но „батюшка“ не унываетъ... Съ величайшей любовью совершаетъ онъ ежедневныя церковныя службы и за себя и за другихъ священниковъ, охотно исполняетъ всѣ духовныя требы, за совершеніемъ которыхъ обращались къ нему Кронштадтскіе жители, и никому никогда въ нихъ не отказываетъ; во всякое время, безъ оговорки, идетъ въ дома бѣдняковъ, внося въ нихъ свѣтъ, радость и духовное утѣшеніе... Бывали нерѣдко случаи, что

придя куда нибудь съ требой, о. Іоаннъ заставлялъ тамъ картину полной нищеты и заброшенности... Больному, къ которому его пригласили, нечего было ѣсть, некому было за нимъ ухаживать, некому сходить за лекарствомъ... И вотъ батюшка на свои собственные деньги идетъ за хлѣбомъ, бѣжитъ въ аптеку за лекарствомъ, приглашаетъ врача, ласкаетъ больного, утѣшаетъ его... Безкорыстіе „Божьяго чело-^{вѣ}ка“ и искренняя любовь къ ближнему и привлекли къ о. Іоанну первыхъ его учениковъ... Босяки стали сами его искать... Каждый день рано поутру, послѣ обѣдни, о. Іоаннъ, выходя изъ церкви, былъ окружаемъ кучкой бѣдняковъ, обращающихся съ просьбами о помощи въ различныхъ нуждахъ, и преимущественно матеріальныхъ: одному нужно было платье, другому—нѣсколько копеекъ на пропитаніе, у третьяго—сапоги отказывались служить. О. Іоаннъ терпѣливо выслушивалъ cadaго, спрашивалъ самъ о семьѣ, о дѣтяхъ... Онъ раздавалъ все, что имѣлъ, до послѣдняго гроша, до послѣдняго платья, часто обрекая на нужду себя и свою жену. Когда же ему сѣтовали на это, о. Іоаннъ неизмѣнно отвѣчалъ:

— Я священникъ, чего-же тутъ? Значить, и говорить нечего: не себѣ, а другимъ принадлежу...

У него не было времени для ѣды, питья, отдыха... Весь день, съ утра и до поздняго вечера—онъ на службѣ своей паствы. Сколько разъ голодный, усталый, поздно ночью возвращался онъ домой, чтобы отдохнуть, поѣсть. Но только усядется бывало о. Іоаннъ за столъ—раздается стукъ въ дверь.

— Батюшка! Пожалуйте къ больному!

И батюшка выходитъ изъ-за стола, одѣвается и ѣдетъ, оставивъ на столѣ пищу не тронутой... Никогда ему и въ голову не приходило заставить больного подождать, хотя бы нѣсколько минутъ...

Не разъ во время отсутствія о. Іоанна, къ нему въ домъ приходили торговцы обувью и, передавая женѣ пару сапогъ, говорили:

— Возьми, матушка; твой-то безпремѣнно опять безъ сапогъ придетъ!..

И дѣйствительно, вечеромъ возвращается Кронштадтскій батюшка—босой и сконфуженный... Гдѣ нибудь онъ встрѣтилъ большую нужду, гдѣ нибудь увидѣлъ чело-^{вѣ}ка

больного и необутаго и вотъ онъ снимаетъ собственную обувь и отдаетъ другому... Сколько разъ, раздавая направо и налѣво большія суммы денегъ, которыя разныя лица жертвовали ему для бѣдныхъ, онъ прибавлялъ къ нимъ и свои крохи, а дома не въ состояніи былъ дать нѣсколько рублей на свои собственныя нужды...

Таковъ былъ этотъ истинный отецъ бѣдныхъ и утѣшитель скорбящихъ, за все время своего пастырства въ Кронштадтѣ. Его душа глубоко, неизгладимо воспринимала въ себя чужое горе и страданіе и всю себя отдавала на врачеваніе ранъ и язвъ челоуѣчества... Самъ испивъ въ дѣтствѣ и юности до дна горькую чашу бѣдности и горя, онъ усиленное вниманіе обратилъ на бѣднѣйшее населеніе города Кронштадта... Цѣлыя полчища этихъ бѣдняковъ лѣтомъ имѣли еще кое-какой заработокъ въ гавани, зимою же были обречены на полную голодовку. Отдавая этимъ людямъ и свое и жертвованное, о. Іоаннъ вскорѣ убѣдился, что этимъ все-таки горю не поможешь, что нищета въ городѣ не сокращается... И онъ рѣшается построить въ Кронштадтѣ „Домъ трудолюбія“ который былъ бы въ состояніи дать нуждающимся постоянный и вѣрный заработокъ. На собранныя отъ разныхъ благотворителей деньги имъ былъ построенъ сначала деревянный, а затѣмъ каменный, большой „Домъ трудолюбія“, существующій въ Кронштадтѣ и понынѣ и могущій служить образцомъ для подобныхъ учрежденій. Въ домѣ этомъ имѣется церковь, народная школа на 200 дѣтей, пріютъ для старухъ и малолѣтнихъ, почлежный пріютъ и мастерскія: пенькощинная, сапожная, дамскихъ нарядовъ, комнаты для пріѣзжающихъ и проч...

Но это—далеко не все. Трудами о. Іоанна создано множество другихъ благотворительныхъ заведеній, школъ, пріютовъ, яслей и проч. не только въ Кронштадтѣ, но и по всей Россіи...

Священникъ Николай Загорскій

(Продолженіе будетъ).

МИССИОНЕРСКИЙ ЛИСТОКЪ.

Изъ дѣятельности Качаловскаго миссіонерскаго
кружка.

(Продолженіе) *).

Четвертый день Творенія.

Наступилъ 4-й день творенія. Земля облеклась въ безчисленное множество прекрасныхъ растений, но все это великолѣпіе земли освѣщалось пока тусклымъ свѣтомъ сквозь облака, носившіяся надъ землею (Господь, сказано, не посылалъ дождя на землю... Но паръ поднимался съ земли и орошалъ всю землю—Быт. II, 56). И сказалъ Богъ: „да будетъ свѣтило на тверди небесной“, и стало такъ. На землю брызнули яркіе солнечные лучи, и все на землѣ въ этихъ лучахъ заиграло и заискрилось. Земля стала чуднымъ раемъ, которому недоставало только обитателей. Ночью землю обливала своимъ серебристымъ свѣтомъ прекрасная луна, но не слышно еще было восхитительнаго пѣнія соловья, ибо ничего живого на землѣ пока не было. На небѣ зажглись миллионы звѣздочекъ, которыя искрились самыми разнообразными цвѣтами. Видъ цѣлаго хоровода свѣтилъ былъ такъ великолѣпенъ, что даже ангелы Божіи въ глубокомъ благоговѣніи передъ всемогуществомъ и премудростію Творца восторженно восхваляли своего Владыку. „Когда сотворены были звѣзды, сказано въ св. Библии, восхваляли Меня гласомъ великимъ всѣ ангелы Мои. Подражая симъ чистымъ и св. небожителямъ, вознесемъ и мы, благочестивые слушатели, хвалу Творцу всяческихъ (хоръ поетъ: „Хвалите имя Господне“).

И есть за что, братіе мои, хвалить Творца, есть за что съ восторгомъ Его славословить и удивляться Его величію, когда мы узнаемъ подробно о чудныхъ небесныхъ свѣтилахъ. Конечно, всего того, что о нихъ знаютъ ангелы, намъ на землѣ узнать не придется; но даже и то, что Богъ открылъ пока людямъ, приводитъ насъ въ глубокое изумленіе.

Солнце находится отъ насъ на разстояніи 140 мил. вер. и все-таки даетъ намъ очень много свѣта и тепла. Это по-

*) См. ж. „В. и Р.“, отд. Извѣстій и Замятокъ № 17 за 1910 г.

тому, что оно страшно велико. Нужно взять 1,279,000 земныхъ шаровъ, чтобы получить такой шаръ, какъ солнце. Чтобы получился такой поперечникъ, какъ у солнца, надо рядомъ положить 108 земныхъ шаровъ, а у земли поперечникъ равняется 12000 верстамъ; такимъ образомъ поперечникъ солнца составляетъ 1,296,000 верстъ. Солнце кипитъ все сверху до низу и имѣетъ жара, по предположенію ученыхъ, до 7,000 градусовъ. Оно кружится кругомъ себя въ 25 дней, а земля только въ 24 часа. Иногда солнце выбрасываетъ изъ себя огненные языки на 280.000 вер. въ высоту. Оно находится отъ насъ такъ далеко, что если бы ѣхать къ нему по желѣзной дорогѣ по 60 верстъ въ часъ, то можно было бы доѣхать до него только черезъ 266 лѣтъ; и если бы платить за проѣздъ по 1 коп. съ версты, то нужно было бы заплатить за проѣздъ 1 миллионъ 400 тыс. руб. въ одинъ конецъ, а въ оба конца до 3-хъ мил. руб., не считая расхода на продовольствіе въ теченіе 532 лѣтъ!

Человѣкъ! Посмотрѣвъ на небо, ты удивляешься его красотѣ, разнообразію звѣздъ, чрезмѣрному ихъ блеску? Не останавливайся на этомъ, но простришь умомъ своимъ къ ихъ Создателю. Тебя поражаетъ также свѣтъ солнца; видя великую благотворность его, ты приходишь въ удивленіе? Но и на этомъ также не останавливайся, но подумай, что, если тварь такъ удивительна, то каковъ Тотъ, Который создалъ ее однимъ словомъ и повелѣніемъ. Помыслий, что если видимое такъ прекрасно, то каково же невидимое, т. е. обители Отца Небеснаго, уготованныя праведникамъ? Если величіе неба превосходитъ мѣру человѣческаго разумѣнія, то какой человѣческой умъ можетъ постигнуть существо Творца? Если это солнце, которое когда-то померкнетъ, такъ велико, такъ быстро въ своемъ движеніи, такъ удивительно по своей природѣ, такъ могущественно по своей силѣ, такъ прекрасно и свѣтло своимъ видомъ, то каково по своему величію, могуществу и красотѣ солнце правды—Христосъ Богъ нашъ? Если не видѣть сего солнца есть большая потеря для слѣпого, то какая тяжелая утрата для грѣшника лишиться въ будущей жизни истиннаго и вѣчнаго свѣта? Посему-то чадолюбивая мать наша—Церковь, обращая горестно-любовный взоръ на тѣхъ своихъ чадъ, кои своими дѣлами отвращаютъ отъ себя Пресвѣтлый ликъ Господа Бога и могутъ

и въ будущей жизни лишиться наслажденія озаряться симъ истиннымъ Свѣтомъ, за нихъ восклицаетъ: *Зачѣмъ отринула меня отъ Лица Твоего, незаходимый свѣтъ, и покрыла меня страшная тьма окаяннаго. Но обрати меня къ свѣту заповѣдей Твоихъ и исправь мой путь, молюся Тебѣ* (хоръ поетъ ирм. 5-й п. воскр. кан. 8 гл.).

Видя, какъ солнце вызываетъ и поддерживаетъ жизнь на землѣ, не считай его самосушимъ источникомъ жизни. Видя, какъ подъ лучами солнца зрѣютъ плоды, не приписывай солнцу всего. Если же будутъ говорить, что и дѣйствіе солнца нѣсколько способствуетъ созрѣванію плодовъ, этому не стану противорѣчить и я. Говоря, что земледѣлецъ помогаетъ плодоносію (урожайности) земли умѣлымъ удобреніемъ, вѣрующій христіанинъ не приписываетъ всего земледѣльцу, но утверждаетъ, что сколько бы ни трудился земледѣлецъ, труды его не будутъ успѣшны, если не подвинетъ землю къ плодоносію Тотъ, Кто и далъ ей силу произращать изъ себя растенія. Итакъ, пусть къ трудамъ земледѣльца присоединится помощь солнца и луны и благо-раствореніе воздуха, но и тогда всѣ твои труды погибнутъ, если не поможетъ Богъ, и если не благоволитъ къ тебѣ душа Господня. Но ты будешь спорить, что если во время вспахать землю, хорошо удобривъ ее, въ свое время засѣять ее отборными сѣменами, при правильномъ чередованіи солнечныхъ и облачныхъ, дождливыхъ дней, обязательно долженъ быть урожай. Ты укажешь на то, что въ то время, какъ у неудобряющихъ землю бываетъ неурожай, у тѣхъ, которые землю удобряютъ, она приноситъ обильный плодъ, и будешь говорить, что здѣсь обошлось безъ Бога? Хорошо. Пусть урожай будетъ всецѣло зависѣть отъ удобренія и солнца, но чѣмъ ты будешь пахать землю, чѣмъ выѣдешь въ поле, чѣмъ будешь возить хлѣбъ, если Творецъ и Владыка всякой твари отниметъ у тебя твою скотину (карт.: „Падешъ скота“). Чѣмъ тогда собрать урожай? Скажешь, что у тѣхъ и скотина не падаетъ? но чѣмъ поручишься, что Богъ, пославъ имъ урожай ради молитвъ просившихъ Бога объ урожай, не пошлетъ имъ убытокъ въ другихъ ихъ дѣлахъ, чѣмъ потеряется прибыль отъ урожая. Ибо хотя, по повелѣнію Божію, солнце сіяетъ на злыхъ и добрыхъ, и дождь изливается на поля молящихся и немолящихся ради молитвъ

первыхъ, Господь всегда найдетъ способъ отнять у недостойныхъ Его милости то, что они получили по молитвамъ другихъ. Нѣтъ, слушатели дорогіе, какое наше искусство не превзойдетъ Божіей премудрости и могущества. И никакая наша хитрость не укроетъ насъ отъ Божьяго гнѣва и наказанія. *Куда пойду отъ духа Твоего и отъ лица Твоего куда убѣгу*, восклицаетъ царь и пророкъ Давидъ: *Взойду ли на небо, Ты тамъ; сойду ли въ преисподнюю, и тамъ Ты. Возьму ли крылья зари и переселюсь на край моря: и тамъ рука Твоя поведетъ меня, и удержитъ меня десница Твоя. Скажу ли: можетъ быть тьма сокроетъ меня, и свѣтъ вокругъ меня содѣлается ночью. Но и тьма не затмитъ отъ Тебя, и ночь свѣтла Тебѣ, какъ день.* (Пс. 138, 7—12). Посему св. Церковь воспѣваетъ: *Ненавидящіе Сіона посрамятся отъ Господа, высохнутъ, какъ трава высыхаетъ отъ огня. Святымъ Духомъ оживляется всякая душа и возвышается предъ Богомъ своею чистотою.*

Запомнимъ, слушатели, еще и слѣдующія поучительныя мысли, которыя вызываетъ въ нашемъ умѣ солнце: 1) Кто много на солнце смотритъ, чтобы простымъ глазомъ изучить его составъ, у того глаза помрачатся, и онъ становится совсѣмъ незрячимъ, слѣпымъ; такъ кто Господа Бога, вѣчное солнце, любопытно разсматриваетъ и старается уразумѣть Его непостижимыя тайны, которыя Богъ не благоволилъ намъ открыть, у того умъ помрачается, и онъ впадаетъ въ великое заблужденіе и ересь. 2) Кто хочетъ быть подъ солнечными лучами и согрѣться, тотъ выходитъ изъ тѣни: такъ кто хочетъ отъ Бога—вѣчнаго солнца—просвѣтиться и теплотой Его любви согрѣться, тотъ долженъ оставить тьму грѣховную, незаконное и нечистое свое житіе возненавидѣть и къ Нему обратиться съ покаяніемъ и молитвой: и тогда свѣтомъ Божіимъ просвѣтится помраченный умъ его, и многія прежде непонятныя тайны онъ уразумѣетъ и теплотой Божіей любви согрѣется его холодное къ добродѣтели сердце. *Приступите къ Нему*, сказано въ Св. Писаніи, *и просвѣтитесь и лица ваши не постыдятся* (Пс. 33, 6), а въ будущей жизни, когда самая земля скончаетъ свое бытіе, и солнце померкнетъ, *праведники просвѣтятся, какъ солнце, въ царствіи Отца ихъ* (Матѣ. 13, 43). Итакъ, слушатели благочестивые, мы уразумѣли, что какъ ни велико солнце, какъ оно ни могущественно, какъ оно ни нужно для земли, Богъ, какъ его

Творецъ, величественнѣе и могущественнѣе. *Что свѣтлѣе солнца*, говоритъ Писаніе, *и то исчезаетъ* (Сир. 17, 30). Исчезнетъ и оно, одинъ вѣчный Господь Богъ пребудетъ. Въ семъ глубокомъ убѣжденіи обратимся къ Нему съ молитвой, какъ Жизнодавцу и Творцу всяческихъ, ниспосылающему всякія блага для насъ, и воспоемъ: *Отецъ нашъ, пребывающій на небесахъ. Пусть Твое великое Имя люди освящаютъ въ своей жизни. Пусть воцарится въ нашихъ сердцахъ Твое благодѣтельное царство. Пусть на землѣ воля Твоя исполняется людьми такъ же, охотно, какъ ангелами на небѣ. Дай намъ на сегодня пищу, необходимую для нашихъ душъ и тѣлъ; и прости намъ грѣхи наши, какъ и мы прощаемъ нашимъ обидчикамъ, и не допусти намъ впасть въ искушеніе, но избавь насъ отъ діавола. Ибо Твое владычество простирается на весь міръ, и Ты все можешь сдѣлать и Твоя слава гремитъ во вселенной отъ вѣка и до вѣка.* (Весь народъ поетъ „Отче нашъ“).

Много дивнаго мы находимъ также при разсмотрѣніи лупы (карт.: Сравнительная велич. земли и луны). Луна меньше земли, и нужно сложить вмѣстѣ 49 лунъ, чтобы получился такой шаръ, какъ земля, и 62 мил., чтобы получить шаръ, равный солнцу. Она находится отъ насъ на разстояніи 360,000 верстъ, и поѣздъ желѣзной дороги, могущій объѣхать землю въ 27 дней, достигъ бы луны только въ 9¹/₂ мѣсяцевъ. Чтобы объѣхать вокругъ луны, надо проѣхать 10255 вер. Луна плыветъ вокругъ земли, обращенная къ землѣ всегда одной стороной, и оканчиваетъ свой путь въ 27 дней слишкомъ, пробѣгая 57 верстъ въ одну минуту. Луна несется такимъ образомъ между землей и солнцемъ. Когда она находится на одной прямой линіи между солнцемъ и землей, такъ что закрываетъ собой солнце, то происходитъ затменіе солнца (карт. „Солнечное затм. на землѣ“). Ясно, что въ это время соляцемъ освѣщена та половина луны, которая обращена къ солнцу, а половина, видная для жителей земли, темная. Въ такихъ случаяхъ, если луна даже и не закрываетъ солнца, мы говоримъ, что на землѣ новолуніе. Когда же луна обойдетъ вокругъ земли и находится тоже противъ солнца, но за землей, то говорятъ, что у насъ полнолуніе, такъ какъ солнце освѣщаетъ всю половину луны, обращенную къ землѣ. Иногда земля закрываетъ собой солнце для луны, и тѣнь отъ земли покрываетъ луну. Тогда происходитъ затменіе луны (карт.).

Такъ какъ луна поворачивается къ солнцу на $14\frac{1}{2}$ дней одной стороною, а потомъ на $14\frac{1}{2}$ дней другою стороною, то на лунѣ день и ночь бываютъ по 2 недѣли или по 354 часа. Ночью тамъ бываетъ жестокая, холодная зима, потому что почти 15 сутокъ солнце не свѣтитъ, а днемъ бываетъ жаркое лѣто, такъ какъ солнце непрерывно грѣетъ столько же времени. Облаковъ на лунѣ почти нѣтъ, также и воды; не замѣтно и лѣсовъ, но есть множество горъ, достигающихъ высоты 5 и 6 верстъ, а также глубокія ямы, шириной до 150 верстъ (кратеръ Сакрабоско) и даже до 197 в. (Клавій).

Вотъ что знаютъ съ соизволенія Божія люди о лунѣ. Можно ли разсмотрѣніемъ луны принести себѣ душевную пользу? Христіанинъ, братіе, отъ всѣхъ сотворенныхъ Богомъ предметовъ долженъ извлекать для себя духовную пользу и назиданіе. „Умоляю тебя чадо, говорится въ Св. Пис., *посмотри на небо и землю и, видя все, что на нихъ, познай, что все сотворилъ Богъ изъ ничего, и что такъ произошелъ и родъ человѣческій* (2 Мак. 7, 28). Вотъ какое назиданіе должно давать намъ разсмотрѣніе неба. Не гордись человѣкъ тѣмъ, что узналъ много о солнцѣ, лунѣ и звѣздахъ, но тѣмъ больше восхваляй мудрость Творца и сознавай свое ничтожество. Посмотри на луну, какъ она, будучи совершенно невидима въ день новолунія, мало-по-малу возрастаетъ въ своей величинѣ и красотѣ и, наконецъ, достигаетъ самой большей величины, украшая собою все ночное небо. И что же? Нѣсколько дней проходитъ—и чудный ликъ красавицы луны начинаетъ темнѣть и ущербляться, становится все меньше и меньше, блескъ и величіе луны съ каждымъ днемъ все болѣе убавляются, луна становится убогой и невзрачной, и все меньше обращаетъ на себя вниманіе. Еще нѣсколько дней—и посмотрите на небо: гдѣ луна, гдѣ эта царица ночи? Слава ея окончательно померкла, луна исчезла. И помышляй: не такъ ли бываетъ и съ человѣкомъ? Изъ полнаго ничтожества, изъ страшной бѣдности и неизвѣстности иной человѣкъ начинаетъ становиться все болѣе извѣстнымъ и славнымъ между людьми и, достигнувъ великой славы, почета и уваженія, начинаетъ „величаться“ и гордиться передъ людьми; забывъ свою прежнюю бѣдность и неизвѣстность, онъ начинаетъ презирать бѣдныхъ и нуждающихся людей. Онъ кичится своею славой, своимъ величіемъ. Но... посмотри

человѣкъ на величественную луну, блистающую на ночномъ небѣ полнымъ блескомъ и затмевающую окружающіи ея хоръ звѣздъ, и на ней прочти свой приговоръ и судьбу. Что свѣтлѣе ея на небѣ? Но она станетъ темнѣе самой маленькой и самой тусклой звѣзды. Такъ и твоя слава можетъ померкнуть, все твое стяжаніе погибнуть; и съ чѣмъ пойдешь туда —на небо, если не обогатишь душу свою не симъ тлѣнныхъ и скоропреходящихъ богатствомъ, а вѣчнымъ богатствомъ, которое только и пойдетъ съ тобою—добродѣтелию.

Такимъ благочестивымъ мыслямъ поучаетъ наблюденіе луны. Ибо все сотворено для славы Божіей. Посему св. Церковь воспѣваетъ: *Всякая тварь пусть хвалитъ Господа. Хвалите его солнце и луна, хвалите его всѣ звѣзды* (хоръ поетъ: „Всякое дыханіе... Хвалите его солнце и луна“)...

Наконецъ, поговоримъ о землѣ, на которой мы живемъ. Земля въ сравненіи съ солнцемъ шаръ небольшой. Одинъ почталіонъ, разносившій письма, дѣлалъ каждый день по 10 километровъ (Километръ—немного менѣе версты). Теперь ему 53 года, а поступилъ онъ на службу 20 л. За 33 года своей службы онъ сдѣлалъ столько верстъ, что могъ бы обойти 3 раза вокругъ земли. Но чѣмъ доказать что земля есть круглый шаръ. (Карт. „Планета, освѣщаемая двумя солнцами“). Самое вѣрное доказательство то, что во время затменія луны земля, освѣщаемая солнцемъ, отбрасываетъ на луну не четырехугольную или трехугольную тѣнь, а круглую.

Земля вращается вокругъ себя въ 24 часа и подставляетъ солнцу постепенно всѣ свои стороны ¹⁾. Куда солнце бросаетъ свои лучи, тамъ тогда день, а съ другой стороны земли ночь. Почему мы не падаемъ во время вращенія земли? А куда же намъ падать, когда кругомъ насъ небо? Земля притягиваетъ насъ, какъ магнитъ къ себѣ; а сверху на каждаго изъ насъ давитъ воздухъ почти по 1,000 пудовъ на человѣка. Воздухъ движется и вращается вмѣстѣ съ нами и землей, потому мы и не замѣчаемъ, что мы кру-

¹⁾ Нѣкоторые спрашиваютъ: а какъ же І. Навинъ сказалъ: „стой солнце“, а не земля. А почему многіе изъ васъ, зная, что не солнце утромъ поднимается надъ землей, а земля поворачивается къ нему нашей стороной, говорятъ: солнце всходитъ. По привычкѣ? И І. Навинъ сказалъ такъ потому, что всѣ такъ говорили и говорятъ.

тимся. Если бы, когда мы быстро ѣдемъ въ воздухъ, вся земля, села и деревья неслись вмѣстѣ съ нами, то развѣ замѣтили бы мы, что мы ѣдемъ? Конечно, нѣтъ.

Вращаясь вокругъ себя, земля несется вокругъ солнца по 27 в. въ секунду, т. е. по 2 милліона 385 тысячъ верстъ въ сутки, а за годъ она пробѣгаетъ 872 милліона верстъ. Если бы за землею послать вдогонку самый быстрый курьерскій поѣздъ, то это было бы все равно, что заставить червяка догонять поѣздъ. Вы видите, слушатели, на какой ненадежной скорлупѣ мы живемъ. Словно въ маленькой лодченкѣ носимся мы по бурному океану, и того и гляди, какъ бы волной насъ не переверотило и не пустило ко дну. Или случалось вамъ переѣзжать въ большомъ городѣ черезъ полотно желѣзной дороги, гдѣ чуть не каждую минуту пробѣгаютъ поѣзда туда и сюда. Вотъ-вотъ какойнибудь наскочитъ и раздавитъ васъ, какъ муху. Ученые говорятъ, что когданибудь на землю можетъ наскочить большая планета, подобная землѣ, и тогда отъ столкновенія земля загорится и погибнетъ. Какъ такъ? спроситъ кто-нибудь. Развѣ можетъ это случиться безъ воли Божіей? А раскроемъ священныя страницы апостольскихъ посланій и посмотримъ, какой конецъ Господь указалъ землѣ. *„Тогдашній міръ погибъ, бывъ потопленъ водою, иишетъ ап. Петръ. А нынѣшнія небеса и земля, содержимыя тѣмъ же словомъ, сберегаются огню на день суда и погибели нечестивыхъ чловѣковъ. Не медлитъ Господь исполненіемъ обѣтованія, какъ нѣкоторые почитаютъ то медленіемъ; но долготерпитъ насъ, не желая, чтобы кто погибъ, но чтобы все пришли къ покаянію. Прійдетъ же день Господень, какъ тать ночью, и тогда небеса съ шумомъ прейдутъ, стихіи же разгорѣвшись разрушатся, земля и все дѣла на ней сгорятъ. (2 Петр. III, 6—10).*

Итакъ, земля дѣйствительно сгоритъ. А куда же намъ тогда дѣваться? Куда бѣжать, что дѣлать? Братья! Къ этому страшному моменту наша судьба будетъ уже рѣшена. Къ этому часу Самъ Богъ уже уготовааетъ намъ жилище, которое мы заслужимъ по дѣламъ нашимъ: ибо передъ гибелью земли произойдетъ страшный и нелицепріятный судъ Божій, который и опредѣлитъ, гдѣ найдутъ себѣ покой праведники, и гдѣ будутъ нести свое наказаніе грѣшники. Тѣ, которые на землѣ всѣмъ сердцемъ возлюбили правду, по

слову апостола, *ожидаютъ, по обѣтованію Божію, новаго неба и новой земли, на которыхъ обитаетъ правда* (2 Петр. 3, 13). Тамъ—на новомъ небѣ и новой землѣ ихъ святая души упіются той правдой, которой жаждали на нашей грѣшной землѣ. Тамъ они просвѣтятся какъ солнце въ царствіи Отца ихъ (Мтѣ. 13, 43).

Ну, а грѣшники... зачѣмъ имъ новое небо и новая земля, гдѣ живетъ правда, если они и здѣсь правды не любятъ, отворачиваются отъ нея, съ ожесточеніемъ гонятъ и преслѣдуютъ ее. Довольно съ нихъ и этой земли. И одинъ Богъ знаетъ, гдѣ они будутъ поселены на вѣчное жителство. Мы только знаемъ, что Господь скажетъ имъ: *Идите отъ Меня, проклятые, въ огонь вѣчный, уготованный дьяволу и ангеломъ его.* (Мтѣ. 25, 41).

Итакъ, возлюбленные братья, исходя отсюда крѣпко запомнимъ предостерегающій гласъ Спасителя нашего и Праведнаго Судии: *Будьте готовы; ибо въ который часъ не думаете придетъ Сынъ человѣческій* (Мт. 24, 44), и вмѣстѣ съ нашей дорогой матерію св. Церковію воспоемъ отъ глубины умиленнаго сердца: *Вотъ женихъ грядетъ въ полнощи, и блаженъ тотъ Божій рабъ, котораго Онъ найдетъ бодрствующимъ и исполняющимъ Его волю, но недостойнъ Его милости тотъ, котораго онъ застанетъ унывающимъ.* Берегись, душа моя, и не поддавайся лѣности и духовному сну, чтобы Господь не предалъ тебя вѣчной смерти, и чтобы врата царствія Божія не были предъ тобой затворены, но воспряни отъ духовнаго сна и взывай: *святъ, святъ, святъ ты, Боже, ради молитвъ Богородицы помилуй насъ!* (Хоръ поетъ „Се женихъ грядетъ въ полнощи“).

Священникъ Василій Бестѣда.
(Окончаніе будетъ).

ЕПАРХІАЛЬНАЯ ХРОНИКА.

Посѣщеніе Преосвященнымъ Васи́ліемъ храма и церковно-приходской школы слободы Тарасовки, Купянского уѣзда.

.. День 18 іюля 1910 года для жителей слободы Тарасовки, Купянского уѣзда, былъ радостнѣйшимъ, свѣтлѣйшимъ. Въ этотъ

день нашу весь, храмъ, церковно-приходскую школу благоволили посѣтить Преосвященнѣйшій Епископъ Василій. Согласно маршруту, Преосвященный Владыка прибылъ въ Тарасовку въ началѣ девятого часа, встрѣченный у храма массою народа, собравшагося съ раннего утра. При входѣ въ церковную ограду, принявъ хлѣбъ-соль отъ сельскаго и церковнаго старосты, Владыка послѣдовалъ въ храмъ. Здѣсь у колоннъ церковныхъ Владыку встрѣтилъ хоръ и мѣстный причтъ: священникъ Сумеонъ Петровскій, имѣя крестъ на блюдѣ, настоятель церкви священникъ Дмитрій Шишловъ съ освященною водою и діаконъ Іоаннъ Любицкій со свѣчей и кадиломъ. По лобзаніи св. Креста и кропленія водою, по глубокомъ поклонѣ всего причта, Владыка при пѣніи троцаря сначала правымъ хоромъ, а потомъ всѣми молящимися, предшествуемый священниками и діаконъ, вошелъ во святой алтарь, гдѣ осматривалъ Св. Дары, антиминь, св. миро, крестильню и церковные документы. Духовенство въ это время стояло у амвона. Діаконъ началъ сугубую краткую эктению (положенную въ началѣ утрени). Первое „Господи помилуй“, т. н. „архіерейское“ (неполный e-dur), спѣлъ красиво, стройно правый хоръ; второе—исполнено было сильнымъ форте хоромъ любителей въ 80 человекъ, подъ управленіемъ регента Ивана Ив. Карцова, а третье и четвертое—еще болѣе сильнымъ, величественнымъ и мощнымъ общимъ хоромъ всѣхъ молящихся. Была трогательная, высоконастроенная, торжественнѣйшая минута. Пѣніе 1000 молящихся потрясало храмъ, чувствовалось необычайное одушевленіе. Взоры всѣхъ, въ первый разъ посѣтившихъ Тарасовскій храмъ, обращались на поющихъ. Видимо, самъ Преосвященнѣйшій Владыка былъ обрадованъ рѣдкимъ, мощнымъ, искуснымъ общимъ пѣніемъ, полнымъ чувства и сердечнаго молитвеннаго настроенія. И Владыка не замедлилъ это высказать. „Я радъ, сказалъ Преосвященный Владыка, что вижу васъ, въ большомъ числѣ собравшихся въ этомъ благоустроенномъ и украшенномъ храмѣ, радъ и благодарю, что вы умѣете единими усты и единымъ сердцемъ не только молиться, но и пѣть Богу, радъ, что у васъ такое общее пѣніе“. Совершивъ отпустъ, Владыка, по двукратномъ краткомъ отъ діакона многолѣтіи, третье провознесъ самъ: „Причту, ктиторама, благодѣтелямъ, труждающимся, поющимъ, учащимъ и учащимся и всѣмъ православнымъ жителямъ веси сея“. Затѣмъ слѣдовала рѣчь Владыки, которая была выслушана съ глубокимъ вниманіемъ. Послѣ рѣчи духовенство вошло въ алтарь для принятія архипастырскаго благословенія. „Благодарю, доволенъ всѣмъ, сказалъ Владыка, благословляя настоятеля церкви

священника Дмитрія Шишлова, положившаго примѣрный трудъ по устройству хора любителей, общаго пѣнія и благоустройства храма. Изъ храма Владыка послѣдовалъ въ церковную школу по устланной травой и высыпанной пескомъ дорожкѣ при трезвонѣ колоколовъ. При входѣ Преосвященнѣйшаго Владыки, дѣти—школьники трехъ школъ: церковно-приходской, земской и грамоты, спѣли тропарь св. Николаю; затѣмъ Владыка слушалъ отвѣты учениковъ по Закону Божию и стихи патріотическаго содержанія. Въ заключеніе дѣти спѣли „Достойно есть“ подъ управленіемъ регента Ивана Ив. Карпцова, коего Владыка похвалилъ и обѣщавъ представить къ наградѣ. По осмотрѣ школы Владыка отслужилъ краткую панихиду въ церковной оградѣ надъ гробомъ щедрого благотворителя Тарасовской Николаевской церкви Протоіерея Александра Басанскаго, и затѣмъ благоволилъ завтракать въ домѣ настоятеля священника Дмитрія Шишлова. Владыка пожелалъ посѣтить и другого священника. При выходѣ Его Преосвященство встрѣтила масса народа, коего Владыка началъ благословлять. Въ это время пѣвчіе исполнили концерты Бортнянскаго: „Тебе Бога хвалимъ“ и „Господи, силою Твоею“, и общимъ пѣніемъ „Отче нашъ“. Въ числѣ прочихъ принялъ благословеніе и насадитель „Іоаннитства“ въ сл. Тарасовкѣ мѣстный кр., недавно прибывшій изъ Петербурга, Павелъ Миняйло. Подойдя къ Владыкѣ, онъ сказалъ: „простите меня, Владыко, я раньше былъ боленъ—заблуждался, досаждалъ мѣстнымъ священникамъ, а теперь я каюсь, оставилъ свои заблужденія и желаю быть православнымъ. Простите меня и благословите“. Преподавъ ему благословеніе, Владыка отпустилъ его съ миромъ. Въ 11 часовъ, Владыка при пѣніи „Исполла эти деспота“ и колокольномъ звонѣ отбылъ изъ Тарасовки на Покровскъ. И долго стоялъ не расходясь народъ, провожая глазами рѣдкаго, высокаго гостя и высокаго духовнаго отца и радостно дѣлясь между собою впечатлѣніями этого свѣтлаго и памятнаго для всѣхъ дня. *С. Діомидько.*

Освященіе молитвеннаго дома въ сл. Крючкахъ, Изюмскаго уѣзда.

31 сего іюля въ слоб. Крючкахъ наконецъ совершилось съ нетерпѣніемъ ожидавшееся всѣми жителями сей веси торжество освященія вновь устроеннаго молитвеннаго дома. Въ ночь подъ 2-е октября прошлаго года въ этой слободѣ сгорѣлъ храмъ. Горю прихожанъ не было границъ: вмѣсто дорогаго ихъ сердцу храма, въ которомъ молились и они, и отцы, и дѣды ихъ, утромъ 2 октября

лежали груды дымящихся головень. Въ первое время послѣ пожара прихожане были такъ подавлены горемъ, особенно въ дни праздниковъ и воскресные, что толпами приходили къ уцѣлѣвшей отъ пожара оградѣ бывшаго храма и рыдавіями оглашали окрестность. Заключительнымъ аккордомъ приходской скорби было общее горячее желаніе немедленно же приступить къ созданію молитвеннаго дома, причемъ по мысли состоявшаго тогда въ должности благочиннаго 1-го Изюмскаго округа, протоіерея Коханова, было рѣшено подъ молитвенный домъ перестроить капитальное зданіе общественнаго магазина съ болѣе чѣмъ аршинными въ ширину стѣнами. Мысль оказалась удачной и тѣмъ болѣе пріемлемой, что давала возможность при небольшихъ сравнительно затратахъ и въ скоромъ времени привести въ исполненіе желаніе прихожанъ—имѣть свой домъ молитвы.

Тяжело было строительному комитету, при отсутствіи средствъ, начать и тѣмъ болѣе привести къ благопріятному концу святое дѣло. Правда, прихожане приговоромъ обязались дать на построеніе молитвеннаго дома 2000 руб.; но это обязательство, къ сожалѣнію, не имѣло реальнаго значенія, такъ какъ комитетомъ въ счетъ означенной суммы было собрано среди прихожанъ немногимъ болѣе 600 руб.,—и то въ послѣдствіи, что объясняется бѣдностью прихожанъ. Но, видимо, невидимая десница Божія помогала созданію молитвеннаго дома: неожиданно явились пожертвованія въ суммѣ 1000 руб. Интересенъ случай пожертвованія однимъ крестьяниномъ 200 руб., характеризующій православный русскій народъ, какъ создателя храмовъ Божіихъ. На мѣстную ярмарку 1 марта въ числѣ другихъ прибылъ одинъ уже немолодой мужичекъ, обратившій свое вниманіе на грустное пепелище сгорѣвшей церкви. Онъ разспросилъ... Ему рассказали... и онъ горько заплакалъ, узнавъ въ чемъ дѣло. „Щожъ вы, сироты мои рідніи, думаете робить? спросилъ онъ находившихся тутъ же членовъ строительнаго комитета. Тѣ объяснили, указавъ и на общественный магазинъ, предполагавшійся къ передѣлкѣ подъ молитвенный домъ. „Примите же, добріи люди, и мою жертву, съ чувствомъ сказалъ неизвѣстный, подавая одному изъ членовъ строительнаго комитета 200 руб. На вопросъ удивленныхъ и обрадованныхъ строителей, какъ же о немъ доложить батюшкѣ, невѣдомый благодѣтель сказавъ: „Богъ знає“,—быстро скрылся въ толпѣ ярмарочнаго люда, такъ и оставшись неизвѣстнымъ. Оказалось послѣ вѣскольکو жертвователей и изъ среды мѣстныхъ землевладѣльцевъ, между которыми наибольшую помощь ока-

заль П. Ѳ. Калиниченко, пожертвовавшій около 6000 шт. кирпича, поникадило стоимостью до 200 руб. и деньгами до 150 руб. И только благодаря пожертвованіямъ комитетъ строительный имѣлъ возможность къ первой половинѣ сего іюля закончить отдѣлку молитвеннаго дома, и 31 іюля, съ разрѣшенія и благословенія Высокопреосвященнѣйшаго Владыки—Архіепископа Арсенія, и былъ совершенъ чинъ освященія мѣстнымъ благочиннымъ, протоіереемъ Александромъ Поповымъ, въ сослуженіи съ нѣсколькими священниками и діаконами. Умилительный чинъ освященія, произведшій большое впечатлѣніе на молящихся, закончился многолѣтіемъ и словомъ, съ воодушевленіемъ произнесеннымъ о. протоіереемъ Поповымъ, отгнѣвившимъ въ немъ разницу пережитаго прихожанами горя и переживаемой теперь неземной радости. Слово о. протоіерея вызвало искреннія слезы на глазахъ почти всѣхъ присутствовавшихъ. Послѣ церковнаго торжества—освященія молитвеннаго дома, всѣмъ участникамъ радостнаго торжества, прибывшимъ сюда жертвователямъ и другимъ лицамъ была предложена братская трапеза въ зданіи мѣстнаго земскаго училища. Здравнца, предложенная о. протоіереемъ за Самодержца земли Русской, Государя Императора, была покрыта воодушевленными и долго несмолкавшими криками „ура“ и пѣніемъ „Многая лѣта“. Дружнымъ и многократнымъ многолѣтіемъ собравшіеся покрыли тость за здоревье высокаго духовнаго отца епархіи Высокопреосвященнѣйшаго Владыки—Архіепископа.

Въ заключеніе не можемъ не выразить глубокой сердечной благодарности тѣмъ отзывчивымъ лицамъ, которыя не остались равнодушными къ обращеннымъ къ нимъ воззваніямъ, напечатаннымъ съ разрѣшенія Епархіальной Власти (указ. Консист. № 10277). Правда, такихъ лицъ оказалось очень немного (на 350 разсланныхъ воззваній отозвалось не болѣе 15). Но важно то, что такія храмоздатели есть, они протягиваютъ руку помощи, созидавая свѣточи православія по лицу земли Русской. И не забудетъ ихъ въ молитвахъ святая церковь.

С. С. А.

Іерей страсотерпецъ.

Вѣнокъ на могилу о. Іоанна Ѳедоровскаго.

10-го Августа с. г. въ Святогорской Успенской пустынѣ въ одной изъ келій при больничномъ хуторскомъ корпусѣ мирно отошелъ ко Господу іерей о. Іоаннъ Ѳедоровскій, свыше семидесятилѣтній старецъ.

По немощамъ физическимъ онъ былъ опредѣленъ въ обитель при Указѣ Харьковской Духовной Консистоіи отъ 26-го Октября 1872 года и больше 38 лѣтъ прожилъ здѣсь. Но, не взирая на немощи физическія, жизнь сего іерея была полна силы духовной и достойная того, чтобы на ней остановиться, воздавая должное по слову св. Писанія: память праведнаго пребудетъ благословенна (Притч. 10, 7).

Живя въ обители подъ видомъ психически больного, о. Іоаннъ развивалъ душу святую, всецѣло Богу преданную. Онъ добровольно несъ монастырскія послушанія на ряду съ послушниками и никогда не ропталъ на свое положеніе. Ни на слякоть дождливой погоды, ни на морозы зимы онъ не обращалъ никакого вниманія и съ открытой головой совершалъ свои путешествія съ хутора въ обитель. Для покоя себѣ онъ избралъ келію, гдѣ помѣщались больные странники, которыхъ о. Іоаннъ любилъ и неоднократно научалъ чтеніемъ назидательныхъ книгъ или живымъ словомъ. Неоднократно благочестивые паломники обращались къ нему за совѣтомъ и онъ то даромъ прозорливости, то даромъ юродства назидалъ и утѣшалъ ихъ.

Монастырская братія чтила его за мужа богоугоднаго и съ любовію обращалась къ нему за наставленіями. Двѣнадцатилѣтняя немощь (параличъ), приковавшая его къ одру, всецѣло прилѣпила душу его къ Богу, проявляя въ немъ терпѣніе Іовле и вызывая сладостныя слова благодаренія: слава Богу! За сіе непоколебимое терпѣніе братія всегда именовала его „страстотерпецъ іерей“. Къ таинствамъ покаянія и св. причастія о. Іоаннъ всегда готовился съ великимъ умиленіемъ, растворяя оное слезами и не только свою душу услаждая, но и окружающихъ приводя въ трепеть.

Все сіе и содѣлало кончину ея мирною и даже ознаменованною особою Божіею милостію. По свидѣтельству двухъ монаховъ, бывшихъ въ его келіи, за день предъ кончиною, они видѣли сіяніе въ видѣ креста надъ грудью умирающаго. Дважды сіе сіяніе повторялось и дважды на лицѣ о. Іоанна появлялась радостная, неземная улыбка.

Бѣдный, забытый друзьями міра сего, іерей страстотерпецъ оказался богатымъ въ день кончины своей, но богатымъ тѣмъ, что чувствовалось у одра смерти его присутвіе особою благодати Божіей. Тѣло его, положенное въ простой, некрашеный гробъ, оказалось окруженнымъ многими богомольцами—почитателями и плачущею братіею.

Чинъ торжественнаго іерейскаго погребенія былъ совершенъ

соборне и надъ гробомъ было произнесено нижеслѣдующаго содержания слово Архимандритомъ Арсеніемъ.

*Блаженъ путь, въ оныя же идеши днесь
душе, яко уготовася тебѣ мѣсто упокоенія
(изъ пѣснопѣній на погребеніе—прокимень).*

Предъ нами, братіе, отверстыи гробъ съ останками почившаго. Посмотрите на его лице, сіяющее радостію не земною, и вы поймете, почему блаженъ путь сей.

Уже прекратились его муки; уже чаша страданій испита: уже не услышите вы стоновъ болѣзненныхъ; уже душа его преселяется туда, *идѣже нѣсть ни болѣзни, ни печали, ни воздыханія...*

Въ напутствіе грядущему въ мѣста свѣтла и въ назиданіе намъ, помышляющимъ о смертномъ часѣ, хотѣлось бы сказать надгробное слово. Но бездѣйствуетъ умъ, безмолвствуютъ уста предъ тѣми живыми словами, какія глаголетъ намъ самъ почившій жизнію своею. Посему и почтимъ его словомъ отъ жизни его же.

Обученный наукамъ богословскимъ, избранный для благовѣстія Христова, облеченный благодатію священства, оныи въ званіи пастыря выступилъ пасти словесное стадо. И пасъ, уча, назидая и совершая Тайны спасенія человѣка.

Но гдѣ же нынѣ его паства? почему у гроба не видно пасомыхъ? почему не раздается плачь осиротѣвшихъ духовныхъ чадъ? *Въ міръ былъ и міръ Его не позналъ* (Іоан. 1, 10).

Не познала мірская паства своего пастыря; не подошелъ умъ о. Іоанна къ уму міра сего, и ушелъ о. Іоаннъ отъ паствы своей.

Полный силъ молодыхъ, полный надеждъ радужныхъ, облекся о. Іоаннъ въ званіе мужа, принялъ тайну супружества и вмѣстѣ съ подругой жизни своей хотѣлъ раздѣлять радости и скорби міра сего. Украсился достоинствомъ отца и хотѣлъ веселиться о чадѣхъ своихъ...

Но почему же нынѣ у гроба, не раздается плачь подруги жизни его? почему ни одна слеза дѣтская не ороситъ гроба отверстаго? Все счастье забрали бури житейскаго моря; всѣ надежды смели вѣтры ненастья... И вотъ оныи, бѣгая міра и холоднаго ненастья, водворился въ пустыню сію и здѣсь несъ крестъ до дня сего.

Утерялъ оныи прелести міра, лишился друзей, причислевъ къ немощнымъ по уму. Но что стяжалъ оныи на мѣсто сего? что постигъ его умъ здѣсь? чѣмъ наполнилось его скорбное сердце? Откроемъ книгу житія его, и мы найдемъ драгоценные бисеры. Вотъ его смиреніе и кротость, доведенные до того, что о немъ можно ска-

затъ: трости надломленной не переломилъ и льна курящагося не угасилъ (Маѳ. 12, 20).

Кто не видѣлъ его носящимъ дровца, разносящимъ воду, работающимъ на ряду съ послушниками и новоначальными? Кто не ужасался его терпѣнію, паче естества проявляемому въ теченіи послѣднихъ двѣнадцати лѣтъ?

Не позналъ его міръ, за то познала и возлюбила пустыня сія. Нѣтъ паствы у гроба; не слышно плача близкихъ по крови, за то братія, близкая по духу, слезно взываетъ: зачѣмъ такъ рано угасъ сей свѣтильникъ? зачѣмъ оставилъ насъ нашъ страстотерпецъ-мученикъ, своимъ примѣромъ учившій терпѣнію? Зачѣмъ осиротилъ нашъ тихій уголокъ? И въ отвѣтъ на слезы сіи слышатся изъ гроба слова благодаренія за любовь; слышатся слова назиданія не прилѣпляться міру сему и не вѣряться друзьямъ міра сего лукаваго и послѣднее прошеніе—не забывать въ молитвахъ своихъ, дабы вчинилъ Господь душу, идѣже свѣтъ животный.

Приступимъ же, братіе, къ сему дорогому гробу, дадимъ послѣднее цѣлованіе страстотерпцу и помолимся объ упокоеніи души его.

По отпѣваніи, гробъ съ останками на рукахъ братія (необычно) былъ отнесенъ на братское кладбище въ предшествіи собора священнослужителей во главѣ съ Архимандритомъ Арсеніемъ и опущенъ въ могилу, орошенную слезами присутствующихъ. Тутъ же явились благодѣтели, изъявившіе желаніе поставить памятникъ на могилѣ усопшаго.

Миръ праху твоему, страстотерпецъ іерей, достойно понесшій крестъ Христовъ, а нынѣ, вѣримъ, почивающій въ нѣдрѣхъ Авраама, Ісаака и Іакова, со всѣми святыми славящій Бога!

Св. Горы.

Архимандритъ Арсеній,

Иноепархіальный отдѣлъ.

Пастырямъ и пасомымъ Орловской епархіи
Александра, Епископа Орловскаго и Сѣвскаго.

(Окончаніе *).

Весьма благовременно вести постоянныя внѣбогослужебныя собесѣдованія съ народомъ и расположить прихожанъ къ усердному посѣщенію ихъ. Эти собесѣдованія слѣдуетъ посвящать разъясненію

*) См. ж. „В и Р.“, от. Извѣстій и Замятокъ № 17 за 1910 г.

тѣхъ вопросовъ вѣры, которые подвергаются спору и перетолкованію, при столкновеніи православныхъ съ сектантами. На нихъ пастырь Церкви можетъ дополнять и развивать болѣе подробно то, что кратко было изложено въ проповѣди. Внѣбогослужебныя собесѣдованія, руководимыя усерднымъ пастыремъ, могутъ послужить надежнымъ средствомъ къ большому утвержденію пасомыхъ въ православномъ исповѣданіи и быть хорошимъ оплотомъ къ огражденію ихъ отъ соvrащенія сектантами.

Трудно одному пастырю и даже невозможно удовлетворить всѣмъ назрѣвшимъ требованіямъ въ религіозно-нравственномъ просвѣщеніи паствы. Здѣсь должны придти ему на помощь прочіе члены клира и учителя церковныхъ школъ, по мѣрѣ силъ и разуменья,—кто устройствомъ общаго церковнаго пѣнія на внѣбогослужебныхъ собесѣдованіяхъ, кто чтеніемъ для народа назидательныхъ книгъ и брошюръ въ школѣ и на тѣхъ же собесѣдованіяхъ, подъ руководствомъ пастыря, и т. д. Также весьма полезно и даже необходимо пастырямъ собираться на собранія по благочинническимъ округамъ для взаимнаго обмѣна мыслей, наблюденій и опытовъ. по поводу борьбы съ сектантами, для ободренія и нравственной поддержки другъ друга въ святомъ дѣлѣ охраненія паствы отъ уловленія ихъ въ сектантскія сѣти, по слову Писанія: *другъ друга тяготы носите и тако исполните законъ Христовъ* (Гал. 6, 2).

Рядомъ съ собственнымъ пастырскимъ трудомъ къ утвержденію въ вѣрѣ пасомыхъ и огражденію ихъ отъ сектантскихъ заблужденій слѣдуетъ пастырю имѣть подъ рукою помощниковъ-ревнителей православной вѣры изъ самыхъ прихожанъ. Въ каждомъ приходѣ есть люди болѣе другихъ усердные къ Церкви и преданные вѣрѣ, уважаемые цѣлымъ приходомъ и имѣющіе вліяніе на общество. Такихъ людей слѣдуетъ пастырю приблизить къ себѣ, возбудить въ нихъ духъ ревности къ защитѣ православныхъ прихожанъ отъ расхищенія ихъ сектантами.—Такие люди своимъ вліяніемъ удержатъ въ Церкви колеблющихся, которыхъ могли бы увлечь сектанты лъстивымъ словомъ въ свои заблужденія, они будутъ указывать пастырю, гдѣ и отъ кого угрожаетъ опасность соvrащенія и направлять его туда, гдѣ особенно нужна его пастырская дѣятельность. Эта помощь пастырю со стороны самыхъ членовъ паствы вполне согласна съ наставленіемъ св. апостола Павла, который, убѣждая вѣрующихъ строго держаться исповѣданія, приглашаетъ въ то же время ихъ поддерживать и укрѣплять другъ друга въ вѣрѣ и благочестіи: *да держимъ исповѣданіе упованія неуклонное... и да разумѣва-*

емъ другъ друга въ поощреніи любви и добрыхъ дѣлъ, не оставляюще собранія своего, якоже есть нѣкимъ обычай, но другъ друга подвизающе... (Евр. 10, 23—25).

Обратите особое вниманіе на дѣтей, которыя, по возрасту своему, являются наиболѣе воспріимчивы ко всякаго рода вліяніямъ— добрымъ и дурнымъ, и употребите всѣ средства для того, чтобы внѣдрить въ дѣтяхъ религіозныя чувства, религіозныя знанія, выростить изъ дѣтей преданныхъ членовъ православной Христовой Церкви. Для укрѣпленія вѣры и нравственности въ подростающемъ поколѣніи пастырь долженъ имѣть у себя церковно-приходскую школу. Школа является первымъ и необходимымъ проводникомъ для внѣдренія и укрѣпленія христіанскихъ началъ въ своихъ пасомыхъ. Но школы одной недостаточно для выполненія этой высокой задачи. Всѣмъ извѣстно, что дѣти, пока находятся въ школѣ, знаютъ основныя истины своей вѣры и слушаются наставленій старшихъ, а какъ только оставили школу, вступили въ жизнь, добрые уроки школы забываютъ: окружающее общество своимъ недобрымъ вліяніемъ скоро подчиняетъ ихъ себѣ. Кромѣ того существуетъ еще цѣлый классъ внѣшкольныхъ дѣтей, которыя растутъ безъ наставленія священниковъ, безъ вліянія на нихъ Церкви, предоставленныя родителямъ, которые, по невѣдѣнію своему, не наставляютъ ихъ въ вѣрѣ, и такія дѣти вырастаютъ, не зная часто молитвъ, не умѣя правильно креститься. Такія дѣти легко могутъ сдѣлаться добычею всякихъ сектантовъ. Четвертый всероссійскій съѣздъ въ заботахъ своихъ о поднятіи уровня религіозно-нравственнаго просвѣщенія православныхъ чадъ Церкви обратилъ вниманіе на обученіе религіозное и воспитаніе дѣтей и призналъ, что нельзя ограничиться только школьнымъ возрастомъ обученія дѣтей истинамъ христіанства. „Пора, наставляетъ Съѣздъ, гдѣ только можно, имѣть особые дни въ недѣлѣ для сбора дѣтей всего прихода въ храмъ и для обученія ихъ въ эти дни молитвамъ и истинамъ вѣры“. Самымъ благопріятнымъ для этого днемъ является день воскресный, а самымъ удобнымъ часомъ для собранія дѣтей въ церковь на молитву и наученія истинамъ вѣры является часъ, назначенный для вечерняго богослуженія. Послѣ обученія дѣтей, на которомъ хорошо присутствовать и взрослымъ, пастырь могъ бы продолжить свое просвѣтительное дѣло во внѣбогослужебномъ собесѣдованіи съ народомъ. Такъ святой день воскресный или праздничный будетъ всецѣло посвященъ пастыремъ на святое и богоугодное дѣло просвѣщенія своихъ пасомыхъ свѣтомъ Христовымъ.

Но поучая пасомыхъ православной вѣрѣ и наставляя ихъ на путь благочестивой жизни, прежде всего сами себя явите неукоризненными въ вашей жизни, вашемъ поведеніи и отношеніяхъ вашихъ къ людямъ. Помните, ваша жизнь и поведеніе у вашихъ прихожанъ на виду, и она сильнѣе всякихъ вашихъ словъ вліяетъ на ихъ нравственное направленіе и поведеніе. Святой Іоаннъ Златоустъ поучаетъ: „Душа священника должна со всѣхъ сторонъ блистать красотою, дабы она могла и радовать и просвѣщать души взирающихъ на него. Грѣхи людей незначительныхъ, совершаемые какъ бы во мракѣ, губятъ однихъ только согрѣшающихъ; а грѣхи чело-вѣка многимъ извѣстнаго наносятъ общій вредъ; проступки простолюдиновъ, хотя бы и обнаружались, никому не наносятъ значительной бѣды, а проступки стоящихъ на высотѣ священническаго достоинства, во первыхъ, у всѣхъ на виду, затѣмъ, хотя бы они сдѣлали и малѣйшую погрѣшность, другимъ она представляется уже великою, потому что всѣ измѣряютъ грѣхъ не важностью самаго дѣйствія, но достоинствомъ погрѣшающаго. Поэтому священникъ долженъ со всѣхъ сторонъ оградить себя, какъ бы какимъ адамантовымъ орудіемъ, тщательною бдительностію и постояннымъ бодрствованіемъ надъ своею жизнью, всюду наблюдая, чтобы кто-нибудь не нашелъ открытаго и необерегаемаго мѣста и не нанесъ смертельнаго удара“. Устраните же изъ своей жизни все, что соблазняетъ пасомыхъ и вызываетъ нареканія со стороны сектантовъ, особенно избѣгайте взаимныхъ между членами причта ссоръ и тяжбъ. Ссоры и тяжбы между собою членовъ причта, которые больше всѣхъ должны помнить заповѣдь Спасителя, запрещающаго приступать къ алтарю съ сердцемъ, исполненнымъ вражды и злопамятства (Мѡ. 5, 23, 24),— ссоры эти вызываютъ справедливое осужденіе и порицаніе духовенства. Относитесь другъ къ другу съ должнымъ вниманіемъ: низшіе къ высшимъ съ почтеніемъ и послушаніемъ, высшіе къ низшимъ съ уваженіемъ и снисхожденіемъ.

Обращаюсь съ моимъ словомъ и къ вамъ, богопреданные и боголюбезные намъ пасомые Христова стада! Господь устроилъ на землѣ святую Церковь и сдѣлалъ ее надежною хранительницею неизмѣннаго Своего ученія и непогрѣшимою учительницею того, во что вѣровать и что дѣлать людямъ для своего вѣчнаго спасенія. Пребывайте же въ непрестанномъ общеніи съ святою Церковію, поучаясь въ ней истинѣ Христовой и питаясь отъ нея благодатными спасительными силами, очищающими насъ отъ грѣховъ и утверждающими насъ въ добродѣтели для жизни вѣчной.—Глубокою предан-

ностію Церкви православної жили наши благочестивые предки, были покорны ей, какъ своей матери, и готовы были положить жизнь свою за вѣру православную, за Церковь святую, когда видѣли опасность соблазна членовъ Церкви со стороны иновѣрцевъ и вообще враговъ православія. Берегите и вы себя отъ нашествія духовныхъ враговъ нашихъ—сектантовъ, которые стараются всѣми мѣрами вырвать васъ изъ лона вашей матери Церкви и лишитъ васъ ея материнскихъ заботъ и попеченій о вашемъ спасеніи. Помните, что, отрывая васъ отъ союза съ Церковію Христовою, враги эти вмѣстѣ съ тѣмъ отрываютъ васъ отъ духовной связи съ вашими предками православными, ибо, отрицая поминовеніе и молитвы за усопшихъ отецъ и братій нашихъ, они тѣмъ самымъ отрицаютъ всякое отношеніе наше къ почившимъ.

Сохраниайте также живое духовное общеніе съ вашими пастырями. Церковная іерархія, пастыри Церкви—епископы и пресвитеры установлены въ Церкви Самимъ Основателемъ Церкви, Господомъ нашимъ Иисусомъ Христомъ, и вмѣстѣ съ пасомыми составляютъ одно живое духовное тѣло Христово (I Кор. 12, 27). Какъ тѣло чѣловѣческое слагается изъ не равныхъ членовъ, такъ и въ тѣлѣ Христовомъ, въ Церкви Его члены имѣютъ разное значеніе. Одни—пастыри отъ имени Божія учатъ, другіе—пасомые принимаютъ ученіе; одни—именемъ Божиимъ священнодѣйствуютъ, другіе—съ вѣрою пользуются совершаемыми священнодѣйствіями; одни—во имя Божіе управляютъ, другіе—съ полною увѣренностію въ спасительныя руководства подчиняются, и такимъ образомъ совершенствуется, укрѣпляется, создается духовное тѣло—Церковь (Еф. 4, 12), глава которой Самъ Господь Иисусъ Христосъ. Безъ пастырей нѣтъ Церкви, нѣтъ усвоенія людямъ спасительныхъ плодовъ искупленія, нѣтъ самаго спасенія. Поэтому отцы Церкви всегда внушали людямъ пребывать въ единенія съ своими пастырями. „Будьте утверждены во одномъ духѣ и однихъ мысляхъ, повинуюсь епископу и пресвитерамъ“, говоритъ Св. Игнатій Богоносецъ. А святой Кипріанъ внушаетъ: „Гдѣ епископъ, тамъ и Церковь. Кто не съ епископомъ, тотъ внѣ Церкви. Напрасно обольщая себя, нѣкоторые думаютъ священный союзъ съ епископомъ замѣнить иными тайными союзами“. Не наше недостойнство здѣсь что-нибудь значить; но важно церковное устройство, высоко въ Церкви священноначаліе, чрезъ которое продолжается въ Церкви великое дѣло усвоенія людямъ искупительныхъ плодовъ Господа Іисуса Христа и совершается ихъ спасеніе.

Обращеніе мое къ вамъ заключу глубоко-прочувствованнымъ и

назидательнымъ словомъ православныхъ патріарховъ къ чадамъ православной Церкви: „Вѣра наша, братіе, получила начало не отъ человѣкъ и не чрезъ человѣка, но чрезъ откровеніе Іисуса Христа, которое проповѣдали апостолы, утвердили святыя вселенскіе соборы, предали по преимуществу великіе и мудрые учителя вселенскіе и запечатлѣли своею кровію—святыя мученики. Будемъ держаться исповѣданія, которое приняли чистымъ отъ толикихъ мужей, отвергая всякую новизну, являющуюся по внушенію діавола... Оно (древнее исповѣданіе), будучи уже раскрыто и запечатлѣно, не допускаетъ ни убавленія, ни прибавленія, ни другого какого-либо измѣненія и дерзающій или сдѣлать, или совѣтовать, или замышлять сіе уже отвергся вѣры Христовой, уже подвергся добровольно вѣчной анаемѣ за хулу на Духа Святаго, какъ будто Онъ (Духъ Святыи) глаголетъ не совершенно въ Писаніяхъ и на вселенскихъ соборахъ“.

Самъ же Господь нашъ Іисусъ Христосъ и Богъ и Отецъ нашъ, вослюбивый насъ и давый утѣшеніе вѣчно и упованіе благо въ благодати, да утѣшитъ сердца ваша и да утвердитъ васъ во всякомъ словѣ и дѣлѣ блазѣ (2 Солун. 2, 16—17). Аминь.

РАЗНЫЯ ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Монистскій Союзъ и Кеплеровскій Союзъ.

Въ послѣднее время, какъ говоритъ журналъ „der Geistes Zampf der Gegenwart“, группа естествоиспытателей образовала изъ себя Монистскій Союзъ, во главѣ котораго стоитъ профессоръ Іенскаго университета Геккель. Названіе монистскій происходитъ отъ греческаго слова „μονος“, т. е. единый, „отдѣльный“, и обозначаетъ, что монисты знаютъ только одну природу, но не признаютъ Бога, ихъ создавшаго и просвѣтившаго. Монисты—то же самое, что атеисты; они отрицаютъ существованіе Бога и представляютъ собою матеріалистовъ, поучающихъ, что матерія вѣчна и всегда находится въ непрерывномъ движеніи и что помимо ея ничего не существуетъ, и что душа и разумъ представляютъ собою только явленія, вызываемыя функціями мозга.

Ученіе это весьма древнее и въ прошломъ столѣтіи нѣсколько подновлено и освѣжено Бюхнеромъ, Молешотомъ и Фогтомъ; но въ особенности дополнилъ его Дарвинъ, а послѣ него усиленно распространялъ это ученіе Геккель.

Не входя въ подробности, разъясняющія ученіе монистовъ, мы скажемъ только, что если они правы, то надлежитъ христіанскіе богословскіе факультеты уничтожить и разогнать духовенство, а изъ церквей сдѣлать музеумы, манежи и театры. Монисты съ каждымъ днемъ становятся сильнѣе и захватываютъ не только высшія, но среднія и низшія школы, проникая въ религію, этику, духовенство и политику.

Однако противъ монистовъ возстали видные дѣятели науки, художества и политики и образовали Кеплеровскій Союзъ, т. е. названный именемъ знаменитаго астронома Кеплера. Во главѣ этого христіанскаго союза, въ сущности занимающагося миссіонерскою дѣятельностью, стоятъ: профессоръ Боннскаго университета Цорнъ, тайный совѣтникъ д-ръ Бонель въ Франкфуртѣ на Майнѣ и директоръ Тейдъ въ Годесбергѣ. Особую дѣятельность проявили члены этого союза: профессоръ Деннеръ и профессоръ Рейнке. Союзъ этотъ, не смотря на всего полуторагодовое существованіе, насчитываетъ уже болѣе 6000 членовъ, между которыми много выдающихся профессоровъ по естественнымъ наукамъ.

Собственно говоря, Союзъ избѣгаетъ затрагивать религіозные вопросы, но усиленно, брошюрами и книгами распространяетъ естественныя науки среди народа, на каждомъ шагѣ разбивая всѣ попытки монистовъ доказать, что наука противорѣчитъ религіи, и, напротивъ, доказывая, что религія и наука всегда могутъ идти рука объ руку.

То, чему научаютъ монисты, вовсе не естественныя науки, а натурфилософія, и потому стремленія Кеплеровскаго Союза постоянно заключаются въ томъ, чтобы убѣдить нѣмецкій народъ въ крайней тенденціозности монистовъ и указать: гдѣ непреложные факты науки и гдѣ примѣшиваются къ нимъ самыя фантастичныя гипотезы.

Вся христіанская Германія съ восторгомъ привѣтствуетъ возникновеніе Кеплеровскаго Союза и отъ всей души желаетъ ему успѣха и процвѣтанія, въ которыхъ можно уже не сомнѣваться, принимая въ соображеніе громаднѣйшій приростъ членовъ общества въ такое короткое время. (Гол. Ист.).

Мрачныя предсказанія.

Американскій ученый Л. Льюисъ издалъ книгу о ледникахъ южнаго полюса и о катастрофѣ, какую они готовятъ земному шару.

По его словамъ, на южномъ полюсѣ ледники образуютъ сплошную стѣну до 12000 футовъ высотой и даже больше. Количество

льдовъ годъ отъ году увеличивается. Вода океана непрерывно при тѣкаетъ въ южное полушаріе, и часть ея осѣдаетъ у полюса въ видѣ льда.

Рано или поздно наступитъ моментъ, когда огромныя массы нагроможденнаго льда начнутъ таять подъ дѣйствіемъ собственной тяжести. И тогда наступитъ гигантскій потопъ. Невѣроятная масса воды хлынетъ отъ южнаго полюса, пройдетъ черезъ экваторъ, попутно смететъ африканскій берегъ отъ Гвинейскаго залива до Зеленаго мыса и, обогнувши Африку, затопитъ Великобританію, Ютландію, Швецію, Норвегію, Финляндію и всю сѣверную часть Европейской Россіи. Сѣверъ Россіи превратится тогда въ сплошное закрытое море: оно будетъ окружено непрерывнымъ кольцомъ льда, образовавшагося изъ ледяныхъ горъ, приплывшихъ съ южнаго полюса.

Затѣмъ наступитъ обратное явленіе: вода сѣвернаго полушарія потечетъ опять къ южному, причѣмъ вторично затопитъ Норвегію и Англію. Дѣйствіе этого потока отразится и на западѣ Европы—въ Испаніи и Португаліи.

О Б Ъ Я В Л Е Н І Е.

Нуждаясь въ указаніи подходящаго раіона въ Харьковской губерніи для устройства паровой мельницы крестьянскаго помола,

плачу 75 руб.

за сообщеніе адреса черноземной мѣстности, удовлетворяющей слѣдующимъ условіямъ:

въ селѣ или мѣстечкѣ должно быть не менѣе 5 тыс. жителей, ближе 20 верстъ, неключая вѣтряковъ, не должно быть мельницъ. Деньги плачу тотчасъ по провѣркѣ на мѣстѣ указанія.

•Адресъ: Елисаветградъ, Ниж.-Быковская улица, Ивану Александр. Гунькину.



Журналь „ВБРА и РАЗУМЪ“ издається съ 1884 года; за первые двадцать лѣтъ въ журналь помѣщены были, между прочимъ, слѣдующія статьи:

Произведенія Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго, какъ-то: „Живое Слово“, „О причинахъ отчужденія отъ Церкви нашего образованнаго общества“, „О религіозномъ сектанствѣ въ нашемъ образованномъ обществѣ“; кромѣ того, пастырскія воззванія и увѣщанія православнымъ христіанамъ Харьковской епархіи, слова и рѣчи на разные случаи и проч. Произведенія Высокопреосвященнаго Арсенія, Архіепископа Харьковскаго, какъ-то: бесѣды, слова и рѣчи на разные случаи и проч. Произведенія другихъ писателей, какъ-то: „Петербургскій періодъ проповѣднической дѣятельности Филарета, митроп. Московскаго“, „Московскій періодъ проповѣднической дѣятельности его же“. Профес. И. Корсунскаго.—„Религіозно-нравственное развитіе Императора Александра I-го и идея священнаго союза“. Профес. В. Надлера.—„Архіепископъ Иннокентій Борисовъ“. Біографическій очеркъ Свящ. Т. Буткевича.—„Протестантская мысль о свободномъ и независимомъ пониманіи Слова Божія“. Т. Стоянова (К. Истомина).—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.—„Образованные евреи въ своихъ отношеніяхъ къ христіанству“. Т. Стоянова (К. Истомина).—„Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству“. Историческое изслѣдованіе А. Вертеловскаго.—„Имѣютъ-ли каноническія или общеправовыя основанія притязанія мірянъ на управленіе церковными имуществами“?—В. Ковалевскаго.—„Основные задачи нашей народной школы“. К. Истомина.—„Принципы государственнаго и церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Современная апологія талмуда и талмудистовъ“. Т. Стоянова (К. Истомина).—„Теософическое общество и современная теософія“. Н. Глубоковскаго.—„Очеркъ православнаго церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Художественный натурализмъ въ области библейскихъ повѣствованій“. Т. Стоянова (К. Истомина).—„Нагорная проповѣдь“. Свящ. Т. Буткевича.—„О славянскомъ Богослуженіи на Западѣ“. К. Истомина.—„О православной и протестантской проповѣднической импровизаціи“. К. Истомина.—„Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.г.) включительно“. Свящ. І. Арсеньева.—„Историческій очеркъ единовѣрія“. П. Смирнова.—„Зло, его сущность и происхожденіе“. Профес.—прот. Т. И. Буткевича.—„Обращеніе Савла и „Евангеліе“ св. Апостола Павла“. Профес. Н. Глубоковскаго.—„Основное или Апологетическое Богословіе“. Профес.—прот. Т. И. Буткевича.—Статьи объ антихриствѣ. Профес. А. Д. Бѣляева.—„Книга Руоъ“. Преосвященнаго Иннокентія, епископа Сумскаго (нынѣ Экзарха Грузіи).—„Религія, ея сущность и происхожденіе“. Проф.—прот. Т. И. Буткевича.—„Естественное Богопознаніе“. Профес. С. С. Глаголева.—„Философія монизма“. Профес.—прот. Т. Буткевича.—„Матерія, духъ и энергія, какъ начала объективнаго бытія“. Проф. Г. Струве.—„Краткій очеркъ основныхъ началъ философіи“. Профес. П. И. Линицкаго.—„Законъ причинности“. Профес. А. И. Введенскаго.—„Ученіе о Святой Троицѣ въ новѣйшей идеалистической философіи“. Профес. П. П. Соколова.—„Очеркъ современной французской философіи“. Профес. А. И. Введенскаго.—„Очеркъ исторіи философіи“. Н. Н. Страхова.—„Этика и религія въ средѣ нашей интеллигенціи и учащейся молодежи“. Профес. А. Шилтова.—„Психологическіе очерки“. Профес. В. А. Снегирева.—Чтенія по космологіи. Профес. В. Д. Кудрявцева.—„Законъ жизни“ Профес. Мечникова. Д-ра М. Глубоковскаго.

А также въ журналь помѣщаются были переводы философскихъ произведеній Сенеки, Лейбница, Канта, Каро, Жане, Фулье 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 неполученіе 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 неполученіе 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; за перемѣну адреса уплачивается 30 коп.

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 каждой четверти года не переплетали своихъ книжекъ журнала, такъ какъ при окончаніи каждой четверти, съ отсылкою послѣдней книжки, имъ будутъ высланы для каждой части журнала особые заглавные листы, съ точнымъ обозначеніемъ статей и страницъ.

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

Редакторы: { Ректоръ Семинаріи, Протоіерей Алексѣй Юшковъ.
Дѣйств. Статск. Совѣт. Константинъ Истоминоъ.