

Обзор журналов и новые книги:

1. Д.П. Миртов. Статьи философского содержания, помещенные в духовных и светских журналах за 1902 год
2. С.П. Крестов. А.С. Лебедев Белгородские архиереи и среда их архипастырской деятельности. Харьков, 1902 год
3. П.С. Смирнов. Н. Субботин. Ещё пятнадцать лет служения церкви борьбою с расколом. Моя переписка с архимандритом Павлом за 1879-1895 годы. Выпуск первый: 1879-1886 гг. Москва, 1902 год

Опубликовано:
Христианское чтение. 1903. № 1. С.147-173.

© Сканирование и создание электронного варианта:
Санкт-Петербургская православная духовная академия
(www.spbda.ru), 2009. Материал распространяется на основе
некоммерческой лицензии [Creative Commons 3.0](https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/) с указанием
авторства без возможности изменений.



СПбДА
Санкт-Петербург
2009

Обзоръ журналовъ и новыя книги.

I.

Статьи философскаго содержания, помѣщенные въ духовныхъ и свѣтскихъ журналахъ за 1902 годъ.

Статьи по вопросамъ гносеологіи проф. М. И. Каринскаго и Г. Челнапова.— Психологическій этюдъ П. И. Соколова.

Русская журнальная философія представляетъ читателю интересную и полную разнообразія картину современной отечественной мысли. Здѣсь трактуется о множествѣ предметовъ, непосредственно или посредственно относящихся къ области философскаго вѣдѣнія; здѣсь и на одинъ и тотъ же предметъ высказываются прямо противоположныя точки зрѣнія; здѣсь мы видимъ изложеніе и развитіе чужихъ мыслей, принадлежащихъ иностраннымъ новымъ и новымъ авторитетамъ; здѣсь же находимъ и критику этихъ авторитетовъ съ тенденціями самостоятельнаго философствованія; здѣсь въ общемъ господствуетъ фрагментарное обследованіе частныхъ философскихъ вопросовъ; но здѣсь же въ частности встрѣчаемъ и звенья цѣлаго, задуманнаго въ системѣ, міросозерцанія. Выдѣляемъ изъ всего этого многообразія статей наиболѣе интересныя, располагая обзоръ ихъ не по журналамъ, а по соприкосновенности къ отдѣльнымъ философскимъ дисциплинамъ. Не лишне, впрочемъ, сказать нѣсколько словъ о самихъ журналахъ. Статьи философскаго содержанія помѣщаются и въ духовныхъ и въ свѣтскихъ журналахъ. Изъ духовныхъ сюда относятся четыре журнала, издаваемые при четырехъ нашихъ академіяхъ, и журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковѣ. Изъ свѣтскихъ на первомъ планѣ долженъ быть поставленъ издающійся московскимъ Психологическимъ Обществомъ, при содѣйствіи с.-петербургскаго Философскаго

Общества, журналъ „Вопросы философіи и психологіи“. Кроме того, помѣщаются философскія статьи и въ другихъ свѣтскихъ журналахъ, напр. въ „Журналѣ Министерства Народнаго Просвѣщенія“. Хотя и въ свѣтскихъ и въ духовныхъ журналахъ иногда пишутъ одни и тѣ же авторы, однако направленіе здѣсь и тамъ не одинаковое. Особенно это нужно сказать про „Вопросы философіи и психологіи“ по сравненію ихъ съ журналами духовными. Если въ духовныхъ журналахъ, какъ и естественно ожидать отъ журналовъ, издающихся высшими богословскими учебными заведениями, помѣщаются статьи, въ которыхъ философскимъ вопросамъ дается освѣщеніе и разработка, имѣющія въ виду задачи и интересы православно-богословской науки, то „Вопросы философіи и психологіи“ есть журналъ въ полномъ смыслѣ свободной философіи, гдѣ дается мѣсто всякому мнѣнію и всякому направленію, лишь бы только оно исходило изъ серьезнаго стремленія къ истинѣ или могло содѣйствовать разностороннему освѣщенію предмета, и гдѣ, притомъ, въ особомъ отдѣлѣ „Полемика“ крайніе взгляды нерѣдко находятъ себѣ возраженія и коррективы.

Обзоръ журнальной философіи естественно же всего начать со статей, относящихся къ философскому ученію о познаніи или къ *гносеологіи*. Здѣсь обращаютъ на себя вниманіе статьи: проф. *М. И. Каринскаго* въ 4-й книгѣ „Журнала Министерства Народнаго Просвѣщенія“ подъ заглавіемъ „Разногласіе въ школѣ новаго эмпиризма по вопросу объ истинахъ самоочевидныхъ“, и *Г. Челпанова* во 2-й, 3-й и 4-й книгѣ „Вопросовъ философіи и психологіи“ подъ заглавіемъ „Неогеометрія и ея значеніе для теоріи познанія“.

Статья проф. *М. И. Каринскаго* представляетъ собою продолженіе тѣхъ гносеологическихъ изслѣдованій, которыя начаты имъ въ книгѣ „Объ истинахъ самоочевидныхъ“ (Спб. 1893 г.) и которыя касаются одного изъ важнѣйшихъ вопросовъ гносеологіи — вопроса о послѣднихъ посылкахъ нашего знанія. Всякое заключеніе выводится изъ посылокъ, которыя въ свою очередь также могутъ требовать доказательства и выводиться изъ другихъ посылокъ и т. д. Но такъ какъ состоятельность доказательства требуетъ, чтобы твердо были установлены всѣ посылки, изъ которыхъ выводится истина, то подобное восхожденіе отъ однихъ посылокъ къ другимъ не можетъ идти въ безконечность. Поэтому самая возможность

доказывать истины неизбѣжно предполагаетъ существованіе истинъ, не требующихъ доказательства или самоочевидныхъ, къ которымъ въ концѣ концовъ и возводится рядъ посылокъ. Какого же рода истины слѣдуетъ признать недоказуемыми и тѣмъ не менѣе достовѣрными и въ чемъ заключается право ихъ на эту достовѣрность? На этотъ вопросъ дается два отвѣта, противоположность которыхъ особенно обострилась въ послѣдній періодъ новой философіи. Уже спустя значительное время послѣ того какъ Кантъ далъ подробно развитую, притомъ самую величественную и устойчивую, апіористическую теорію самоочевидныхъ истинъ, новый послѣдовательный эмпиризмъ старается обстоятельно доказать ту мысль, что дѣйствительное основаніе убѣжденія во всѣхъ безъ исключенія общихъ истинахъ, лежащихъ въ основѣ знанія и считаемыхъ за самоочевидныя, составляютъ наблюдаемые нами частные факты, ихъ подтверждающіе. Чтобы дать себѣ сознательный отчетъ, насколько научно каждое изъ противоположныхъ рѣшеній вопроса о самоочевидныхъ истинахъ, а также, можно ли надѣяться на сближеніе ихъ и въ какомъ направленіи его ожидать, необходимо подвергнуть ихъ критическому разсмотрѣнію.

Разбору перваго взгляда, т. е. мнѣнія Канта и посвящена книга „Объ истинахъ самоочевидныхъ“. Что же касается второго взгляда, то критическому разсмотрѣнію его тоже положено уже почтеннымъ профессоромъ начало въ статьяхъ, печатавшихся въ „Журн. Мин. Нар. Просв.“ за предшествующіе годы; статья въ апрѣльской книжкѣ 1902 года служитъ прямымъ продолженіемъ собственно этихъ статей. Она излагаетъ ученіе Спенсера, — частіе, разъясняетъ, какимъ образомъ Спенсеръ немислимость отрицанія сужденія возвышаетъ на степень критерія истины. Эмпиризмъ, какъ и противоположная ему теорія, признаетъ ту особенность за положеніями, играющими роль общихъ высшихъ посылокъ знанія, что отрицаніе ихъ совершенно немисливо для насъ. Но если противники эмпиризма, ссылаясь на немислимость того или другого сужденія какъ на доказательство его безусловной достовѣрности, ставили эту немислимость въ связь съ чисто умозрительнымъ характеромъ сужденія, то эмпиризмъ, какъ и слѣдовало ожидать, сводитъ ее къ вліянію частныхъ фактовъ на сознаніе, т. е. къ опыту. Гносеологія Спенсера и представляетъ попытку установить за немислимостью отрицанія суж-

денія значеніе высшаго критерія достовѣрности сужденій именно при эмпиристическихъ данныхъ, съ цѣлью — опираясь на этотъ критерій, разъяснить и оправдать достовѣрность научнаго знанія. Хотя другой видный представитель эмпиризма Милль на словахъ и отрицалъ за немислимостью значеніе критерія истины, однако въ его же собственномъ ученіи можно было находить данныя для признанія этого значенія. Спенсеръ указываетъ эти данныя и дѣлаетъ изъ нихъ соответствующій выводъ. Впрочемъ, онъ ставитъ дѣло гораздо шире: отрицаніе немислимости по его взгляду должно примѣнить въ качествѣ критерія не только къ послѣднимъ послылкамъ знанія, но и къ фактамъ, изъ которыхъ съ помощью послѣднихъ посылокъ знанія дѣлаются выводы научныхъ положеній и которые, по эмпиризму, необходимы и для индукціи, устанавливающей самыя эти послылки. Факты же замѣстуются изъ воспріятія, и Спенсеръ показываетъ, что довѣріе науки къ воспринимаемымъ фактамъ, составляющимъ фундаментъ знанія, есть довѣріе къ неразрывнымъ ассоціаціямъ и опирается на немислимость отрицанія. Всякое воспріятіе представляетъ собою ассоціацію наличныхъ ощущеній съ ощущеніями ранѣ испытанными и немислимость отрицанія этой ассоціаціи служитъ признакомъ достовѣрности самыхъ воспріятій. Но какъ же можно было признать неразрывность ассоціаціи за высшей критеріей достовѣрности, если научныя мнѣнія тѣмъ и отличаются отъ ненаучныхъ, что опираются на логическіе доводы, а не на окрѣвшія ассоціаціи? Спенсеръ для доказательства своего взгляда приводитъ особую теорію, по которой ассоціація является господствующею и въ нашихъ научныхъ познаніяхъ. По этой теоріи, психическая жизнь, какъ и жизнь вообще, есть приспособленіе внутреннихъ отношеній къ внѣшнимъ. Въ области познанія это приспособленіе выражается въ томъ, что внутренняя связь между представленіями соответствуетъ связи между обозначаемыми ими реальностями. Процессъ, устанавливающий эту связь, и есть ассоціація. Логическіе процессы не изъяты изъ среды ассоціаціи. Сужденіе есть непосредственное усмотрѣніе тѣсной ассоціативной связи между двумя представленіями, изъ которыхъ одно занимаетъ мѣсто подлежащаго, а другое сказуемаго въ сужденіи, умозаключеніе — непосредственное усмотрѣніе таковой же связи между послылками и заключеніями, и убѣдительность вывода

основывается на неразрывности ассоціативной связи, дѣлающей отрицаніе заключенія немислимымъ. Спенсеръ совершенно послѣдовательно учитъ, что своимъ выводамъ мы можемъ довѣрять только на основаніи предположенія, что абсолютныя однообразія мысли соответствуютъ абсолютнымъ однообразіямъ вещей и что единственнымъ ручательствомъ за истинность логическихъ индукцій служитъ невозможность мыслить ихъ иначе. Въ послѣдующей статьѣ проф. Каринскій имѣетъ въ виду разъяснить, насколько въ ученіи Спенсера мы имѣемъ наиболѣе послѣдовательную и по крайней мѣрѣ въ границахъ общихъ эмпиристическихъ предположеній наиболѣе состоятельную теорію.

Статья г. *Челпанова* въ „Вопр. философіи и психологіи“ имѣетъ непосредственное отношеніе къ тому же вопросу объ истинахъ самоочевидныхъ. Болѣе всего, повидимому, имѣютъ право на признаніе за таковыя истины основныя математическія положенія, въ частности, геометрическія аксіомы. Какъ извѣстно, у Канта аксіомы математическихъ наукъ играютъ большую роль въ его „Критикѣ чистаго разума“. Утверждая ихъ всеобщую и необходимую самоочевидность, этотъ философъ выясняетъ такую ихъ черту изъ самой природы нашей воспринимающей способности. Явленія мы познаемъ въ формѣ пространственнаго и временнаго созерцанія, формѣ, а ргіогі присущей нашему духу: математическія построенія, выражающіяся въ аксіомахъ, говорятъ намъ о законахъ этого созерцанія и потому носятъ характеръ самодостовѣрныхъ истинъ. Но Кантъ не подвергаетъ изслѣдованію вопроса: возможны ли иныя пространства и время, чѣмъ тѣ, какія составляютъ условія нашего воспріятія? Его тезисы стоятъ твердо, если признать, что пространство вообще и время вообще тождественны съ тѣмъ пространствомъ и временемъ, которыя, по убѣжденію философа, составляютъ формы нашего воспріятія. Но если бы были признаны возможными иное пространство и иное время, съ иными законами, выражающимися въ иныхъ аксіомахъ, то математическія сужденія потеряли бы свою безусловную всеобщность. Стави это на видъ Кантовой теоріи, проф. М. И. Каринскій въ упомянутой уже своей книгѣ замѣчаетъ (стр. 35): „предположеніе о возможности иного пространства съ иными законами въ наше время не можетъ быть устраняемо какъ пустое, лишнее всякой возможности научнаго обслѣдованія, совершенно отвлеченное положеніе:

оно ищетъ себѣ подтвержденія научнымъ путемъ. Я имѣю въ виду то особое направленіе въ изслѣдованіи геометрическихъ истинъ, которое выразилось въ трудахъ Гаусса, Лобачевского, Римана, Гельмгольца, и др.⁴. Статья г. Челпанова и излагаетъ воззрѣнія представителей этого направленія. Геометрія, которую знаемъ и которою пользуемся мы, въ основныхъ своихъ положеніяхъ установлена Эвклидомъ. Но въ послѣднее время пріобрѣтаетъ въ теоріи познанія особенное значеніе геометрія не эвклидовская, иначе называемая негеометріей или метагеометріей, которая, показывая возможность существованія пространственныхъ формъ, отличныхъ отъ формъ нами воспринимаемыхъ, повидимому, доставляетъ данныя для доказательства эмпирическаго происхожденія всѣхъ нашихъ познаній о пространствѣ. Г. Челпановъ и хочетъ разсмотрѣть сущность негеометрії, поскольку это необходимо для разрѣшенія вопроса объ апріорности пространства, а также рѣшить вопросъ, дѣйствительно ли негеометрія говоритъ въ пользу эмпиризма, какъ это обыкновенно принято думать. Начинаетъ авторъ съ геометріи *Лобачевского*. Эвклидовская геометрія представляетъ собою систему формулъ, выводимыхъ одна изъ другой при предположеніи истинности самой основной аксіомы—XI, или аксіомы параллельности, состоящей въ томъ, что „изъ точки внѣ прямой можно провести только одну прямую, не встрѣчающую данной прямой“. Геометрическая же система Лобачевского представляетъ собою систему формулъ, выводимую при томъ предположеніи, что эта XI-я аксіома Эвклида не доказана, что возможны, по этому, и другія допущенія. Такъ какъ геометрія Эвклида возможна только при допущеніи извѣстнаго частнаго положенія, а геометрія Лобачевского не связываетъ себя такими частными предпосылками, то первая представляетъ собою частный только видъ второй. Но если возможны другія системы геометрії, то возможны и другія пространственныя отношенія, кромѣ намъ извѣстныхъ. Абсолютная достовѣрность математики, т. о., поколеблена. Взглядъ Лобачевского, по которому эвклидовская геометрія представляетъ собою только частный видъ геометрії, долгое время не казался достаточно важнымъ и только послѣ того, какъ нѣмецкіе математики Риманъ и Гельмгольцъ, совершенно независимо, впрочемъ, отъ Лобачевского пришли къ той же мысли, —онъ обратилъ на себя общее вниманіе. Это произошло главнымъ

образомъ оттого, что Гельмгольцъ придалъ этой мысли философскій характеръ. Оригинальность Римана въ томъ, между прочимъ, что онъ проводитъ совершенно противоположный Канту взглядъ на самое понятіе пространства. Что такое пространство? Кантъ говоритъ, что оно есть единичное созерцаніе, но отнюдь не общее, полученное путемъ абстракціи отъ частныхъ наблюдений, понятіе. По мнѣнію Римана, пространство можно опредѣлить какъ многообразіе и какъ таковое оно представляетъ частный видъ многообразій вообще. Отсюда выводъ во 1-хъ тотъ, что если пространство только одинъ изъ видовъ многообразія, то возможны и другія пространства съ различнымъ числомъ измѣренія и съ другой мѣрою кривизны въ сравненіи съ той, которая принадлежитъ нашему пространству, и во 2-хъ, тотъ, что мы только эмпирическимъ путемъ можемъ опредѣлить свойство нашего пространства, а потому всѣ наши геометрическія аксіомы имѣютъ эмпирическій и гипотетическій характеръ. *Гельмгольцъ* на развитіе эмпиризма въ геометріи оказалъ наибольшее вліяніе. Онъ пошелъ дальше Лобачевского и Римана и доказывалъ не только *возможность* иныхъ пространственныхъ отношеній въ сравненіи съ нашими, но также въ извѣстномъ смыслѣ и ихъ *представимость* для мысли. Чрезъ это онъ надѣялся показать несостоятельность кантовскаго ученія объ апіорности пространства: „если представимы пространства иного рода, говоритъ онъ, то этимъ самымъ отвергается, что аксіомы геометріи суть необходимыя слѣдствія изъ а priori данныхъ трансцендентальныхъ формъ нашихъ интуицій въ смыслѣ Канта“. По мнѣнію Гельмгольца, возможны пространства, въ которыхъ аксіомы эвклидовой геометріи не имѣютъ примѣненія. Для каждаго пространства существуютъ свои опредѣленные аксіомы. „Представимъ себѣ, говоритъ Гельмгольцъ, одаренныя разсудкомъ существа, которыя живутъ на поверхности двухъ измѣреній. Предположимъ, что они не обладаютъ способностью воспринимать что-либо внѣ этой поверхности, на которой движутся. Если бы такія существа выработали свою геометрію, то они приписали бы своему пространству только два измѣренія. Они пришли бы къ тому выводу, что точка, которая движется, описываетъ линію; а линія, которая движется, образуетъ поверхность, которая была бы для нихъ самымъ высшимъ пространственнымъ образованіемъ. Но они также мало были бы въ состояніи

составить себѣ представленіе о дальнѣйшемъ пространственномъ образованіи, которое возникло бы въ томъ случаѣ, если бы поверхность выдвинулась изъ ихъ поверхностнаго пространства, какъ мы не въ состояніи имѣть представленія объ образованіи, которое получилось бы въ томъ случаѣ, если бы какое нибудь тѣло выдвинулось изъ извѣстнаго намъ пространства⁴. Точно также различныя отъ нашихъ геометрическія представленія и аксіомы должны быть у существъ, которыя жили бы на поверхности шара, яйцеобразнаго тѣла и такъ называемой псевдосферы.

Но, по мнѣнію Гельмгольца, мы не только можемъ предположить существованіе различныхъ, въ сравненіи съ нашимъ, пространствъ, мы можемъ даже *представить*, какими были-бы наши пространственныя воспріятія, если-бы мы очутились въ псевдосферическомъ или сферическомъ пространствѣ трехъ измѣреній. Эти пространственныя отношенія совершенно отличались-бы отъ нашихъ. А отсюда слѣдуетъ тотъ-же выводъ, т. е. что наши аксіомы вовсе не продуктъ формъ интуиціи, а результатъ воздѣйствія вѣдншаго міра. Нужно добавить, что опытное происхожденіе геометрическихъ аксіомъ по Гельмгольцу подтверждается и тѣмъ, что необходимымъ предположеніемъ пространственнаго измѣренія тѣлъ является его физическое свойство, именно способность не измѣнять своихъ формъ при передвиженіи, или твердость, а объ этомъ свойствѣ мы узнаемъ изъ опыта. Что защищали Риманъ и Гельмгольцъ, то въ философскихъ терминахъ выразилъ *Венно-Эрдманнъ*, также противникъ апріоризма. Онъ также считаетъ пространство не интуиціей, а понятіемъ, и даетъ опредѣленіе этому понятію. Представимость пространственныхъ отношеній метагеометріи, утверждаемыхъ Гельмгольцемъ, болѣе обстоятельно имѣютъ въ виду доказать Бельтрами, Клейнъ, Кейли и Пуанкаре. Чтобы метагеометрическія пространственныя отношенія были представимыми, для этого нужно найти способъ переводить ихъ на эвклидовскія. *Бельтрами* первый примѣнилъ этотъ принципъ перевода однихъ пространственныхъ отношеній на другія, и именно къ неэвклидовской планометріи. *Клейнъ* и *Кейли* примѣняютъ этотъ принципъ и къ неэвклидовской стереометріи, причемъ въ ихъ теоріи важную роль играетъ такъ называемая проэктивная геометрія. Проэктивная геометрія не пользуется понятіемъ разстоянія въ томъ смыслѣ, въ какомъ употреб-

дляетъ его обычная метрическая геометрія. Разстояніе въ геометріи метрической есть *количественное* отношеніе, проэктивная же геометрія имѣетъ дѣло только съ *качествомъ*: она не говоритъ о томъ, есть ли данный пространственный образъ больше или меньше, а только лишь о томъ, существуетъ ли между однимъ пространственнымъ образомъ и другимъ качественное сходство или различіе. Качественно же сходными фигурами въ ней называются такія, которыя могутъ превращаться другъ въ друга при посредствѣ коллинеаціи. Оказывается, что при проэktivномъ опредѣленіи разстоянія изъ одной и той же общей формулы можно получить формулы той или другой геометріи.

Если же такъ, если между геометрическими системами существуетъ связь такого рода, что формулы одной геометріи переходятъ въ формулы другой, то ясно во 1-хъ, что не-эвклидовскія пространственныя отношенія могутъ быть представлены въ формѣ эвклидовскихъ; во 2-хъ, что мы не имѣемъ основаній отдавать преимущество одной геометріи (напр., эвклидовской) предъ другой; въ 3-хъ, что эвклидовская геометрія есть только частный видъ болѣе общей геометріи; въ 4-хъ, что не-эвклидовская геометрія также не содержитъ въ себѣ противорѣчій, какъ и эвклидовская, потому что иначе не было бы возможности перевести одну на другую. Между тѣмъ подобный переводъ, по мнѣнію *Пуанкаре*, также вполне возможенъ, какъ переводъ съ французскаго языка на нѣмецкій. Къ теоріи Кейли-Клейна примыкаетъ *теорія группъ преобразованій*, имѣющая въ виду показать связь между различными пространственными формами, которыя соотвѣтствуютъ различнымъ геометріямъ. Вопросъ, дѣйствительно-ли нашему реальному пространству соотвѣтствуетъ наша эвклидовская геометрія, рѣшается этою теоріею отрицательно; мы избираемъ эвклидовскую геометрію только потому, что она болѣе соотвѣтствуетъ, а что она *абсолютно* соотвѣтствуетъ, этого мы, по ихъ мнѣнію, утверждать не можемъ. Въ собственно философской литературѣ первый воспользовался данными проэktivной геометріи Рёссель. Рёссель не соглашается съ кантианцами въ томъ, что разъ мы признали апіорность пространства, то должны и все геометрическія аксіомы признать апіорными. Есть въ нихъ элементъ и эмпирическій и апіорный. Впрочемъ, апіорность *Рёссель* понимаетъ въ чисто логическомъ смыслѣ: апіорныя понятія — это тѣ, безъ которыхъ не-

возможно познаніе вообще. Априорность въ кантовскомъ смыслѣ онъ замѣняетъ словомъ — субъективность. Проективная геометрія, съ его точки зрѣнія, всецѣло априорна въ этомъ смыслѣ, тогда какъ въ метрической геометріи есть и эмпирическіе элементы. Проективная геометрія оперируетъ съ самымъ общимъ свойствомъ пространства, именно съ *выпуклостью*, между тѣмъ какъ метрическая оперируетъ просто съ измѣреніемъ пространства. Основную аксіому проективной геометріи Рёссель формулируетъ слѣдующимъ образомъ: „мы можемъ отличать разныя части пространства, но всѣ эти части качественно сходны и могутъ быть отличены другъ отъ друга только тѣмъ непосредственнымъ фактомъ, что онѣ лежатъ одна *внѣ* другой“. Проективная геометрія логически предшествуетъ метрической, потому, что она оперируетъ съ *качественнымъ* сходствомъ геометрическихъ фигуръ, которое кладется въ основу ихъ *количественнаго* сравненія или измѣренія. Чтобы мы могли сказать, что $a=a$, т. е. что между ними есть количественное тождество, мы прежде всего должны признать за ними тождество качественное. По мнѣнію Рёсселя въ эвклидовой геометріи можно признать априорными только тѣ аксіомы, которыя у ней общи съ проективной геометріей, т. е. выводятся изъ общей формы пространства — *выпуклости*, а затѣмъ тѣ три аксіомы эвклидовой геометріи, которыя являются необходимымъ условіемъ возможности измѣренія; тѣ же специально эвклидовскія аксіомы, которыя не являются условіями измѣренія, Рёссель считаетъ эмпирическими, потому что онѣ обусловлены самой природой нашего пространства. Хотя онѣ не имѣютъ абсолютно достовѣрнаго характера, какъ и всѣ вообще изъ опытовъ выведенныя положенія, однако нельзя думать, чтобы онѣ иногда могли оказаться и ложными, ибо какова бы ни была природа нашего пространства, мы не можемъ допустить, чтобы она могла измѣниться. Во всякомъ случаѣ, говоритъ Рёссель, „можно прямо утверждать, что мы никогда не можемъ опредѣлить съ достовѣрностью, эвклидовское ли реальное пространство само по себѣ или не-эвклидовское“. Конца статьи г. Челпанова, гдѣ онъ предполагаетъ опредѣлить, говоритъ ли негеометрія дѣйствительно въ пользу эмпирическаго происхожденія пространственныхъ представленій или нѣтъ, намъ не пришлось читать, такъ какъ въ то время, когда писались эти строки, еще не вышла книжка „Вопрос. ф. и псих.“, гдѣ

ожидалось это интересное окончаніе статьи. Но одинъ выводъ изъ только что изложенныхъ негеометрическихъ изысканій во всякомъ случаѣ должно установить твердо, именно выводъ, сдѣланный проф. Каринскимъ въ его уже упомянутой книгѣ „Объ истинахъ самоочевидныхъ“, гдѣ онъ говоритъ, что „на почвѣ тѣхъ разъясненій математическаго знанія, которыя даетъ „Трансцендентальная эстетика“ Канта, о безусловной всеобщности математическихъ аксіомъ, говорить нельзя“ (37), что разъ признаются возможными другія пространства, кромѣ эвклидоваго, то защитнику достовѣрности нашихъ аксіомъ приходится говорить не о пространствѣ вообще, а о нашемъ пространствѣ, не о треугольникѣ вообще, а о треугольникѣ, какъ онъ данъ въ нашемъ пространствѣ и т. д. (35).

При рѣшеніи вопроса объ истинахъ самоочевидныхъ гносеологія неизбежно соприкасается съ психологіей. Этой послѣдней наукѣ также оказывается въ нашихъ журналахъ вниманіе, и довольно значительное. Изъ статей психологическаго содержанія выдѣляется прекрасный этюдъ г. П. Соколова подъ заглавіемъ „Вѣра“, помѣщенный въ II-й, III-й и IV-й книжкахъ „Вопросовъ ф. и псих.“ Подъ заглавіемъ „О вѣрѣ“ тотъ же этюдъ въ болѣе сокращенномъ видѣ, какъ онъ прочитанъ былъ въ качествѣ рѣчи на торжественномъ актѣ Московской дух. академіи 1 окт. 1901 г., напечатанъ въ № 4 „Вѣры и Разума“. Вѣра въ психологическомъ смыслѣ этого слова есть самая естественная и необходимая функція человѣческаго ума, значеніе которой вовсе не ограничивается предѣлами одной только религіи, какъ это принято думать. Такъ, нашъ обычный чувственный опытъ есть вѣра и, притомъ, иллюзорная вѣра. Современный физикъ скажетъ намъ, что дѣйствительный міръ, міръ, лежащій за предѣлами нашихъ ощущеній и очищенный отъ ихъ субъективныхъ прибавокъ, есть царство неизмѣнной матеріи и вѣчной силы. Но самъ ученый физикъ свободенъ-ли отъ вѣры? Нѣтъ. Ученый отличается отъ профана только тѣмъ, что профанъ останавливается на своихъ ощущеніяхъ и ихъ принимаетъ за реальныя вещи, а ученый замѣняетъ ощущенія понятіями и *вѣритъ* въ объективную реальность этихъ понятій, вѣритъ самую простую обыкновенною вѣрою. Наконецъ, философъ, который надъ мировоззрѣніемъ ученаго физика произноситъ такой же приговоръ, какой тотъ произноситъ надъ нашимъ чувственнымъ опытомъ, и предлагаетъ свою метафизическую концепцію

вселенной, также только *вѣрить*, что его система истинна и неопровержима, но вовсе не знаетъ этого неопровержимымъ знаніемъ. Не только въ научной, но и въ практической жизни вѣра — одна изъ самыхъ главныхъ и могучихъ силъ. „Вся исторія человѣчества не что иное, какъ воплощенная въ дѣйствіяхъ и событіяхъ человѣческая вѣра, вѣра Колумба, открывающаго людямъ новый міръ, и вѣра калифа Омара, сжигающаго безцѣнные сокровища Александрійской библиотеки, вѣра мучениковъ и героевъ, идущихъ на костры во имя своихъ убѣжденій, и вѣра палачей, воздвигающихъ эти костры, вѣра пророковъ, призывающихъ толпу къ истинному Богу, и вѣра толпы, побивающей пророковъ камнями“. Въ виду всеобъемлющаго значенія вѣры, которая проникаетъ наши идеи, вторгается въ міръ нашихъ чувствъ и управляетъ нашими дѣйствіями, неудивительно, что она теоретиками понимается очень различно: ее опредѣляютъ то какъ извѣстный способъ познанія, то какъ особую форму чувства, то какъ своеобразный волевой актъ. Подвергнувъ анализу всѣ эти опредѣленія и признавъ, что каждое изъ нихъ имѣетъ долю правды, авторъ самъ даетъ вѣрѣ слѣдующее опредѣленіе: *„вѣра есть представленіе объекта, соединенное съ чувствомъ его реальности и выражающееся въ соответствующихъ ему стремленіяхъ и актахъ“*. Когда нарушается естественная связь этихъ элементовъ, когда представленіе объекта не пробуждаетъ болѣе чувства реальности и перестаетъ быть стимуломъ дѣятельности, вѣра исчезаетъ и смѣняется сомнѣніемъ, которое, въ противоположность вѣрѣ, слѣдуетъ опредѣлить какъ „конфликтъ двухъ враждебныхъ представленій, лишающихъ другъ друга способности вызывать чувство реальности и обнаруживаться въ дѣйствіи“. Всѣ элементы вѣры имѣютъ необходимое значеніе: безъ представленій точно также нѣтъ вѣры, какъ нѣтъ ея безъ чувства реальности и волевыхъ актовъ. Но основнымъ изъ этихъ элементовъ служитъ интеллектуальный: онъ занимаетъ въ процессѣ вѣры относительно самостоятельное положеніе, а всѣ остальные непосредственно опредѣляются имъ. Поэтому, когда ставится вопросъ о психологическихъ условіяхъ вѣры, то основного ея условія мы должны искать именно въ *свойствѣ вызывающихъ ее представленій*. А такимъ свойствомъ является *живость* ихъ: мы вѣримъ въ то, что живо представляемъ и мыслимъ. Это общій законъ вѣры. Доказывая эту мысль,

авторъ ссылается на множество психологическихъ фактовъ, весьма интересно ихъ освѣщая. Что намъ, прежде всего, внушаетъ наиболѣе твердую и непоколебимую увѣренность въ реальности вещей? Безъ сомнѣнія, самые яркіе, живые и конкретные элементы нашего сознанія — *ощущенія*. Интересъ къ спиритизму объясняется тѣмъ, что люди хотятъ видѣть, слышать и осязать идеальнѣйшій міръ; они жаждутъ „материализаціи духа“. Въ вѣчной борьбѣ міросозерцаній, замѣчаетъ при этомъ авторъ, материализмъ всегда будетъ имѣть въ глазахъ толпы то преимущество, что онъ опирается на непосредственную живость ощущаемыхъ явленій. Какъ бы ни доказывали идеалисты слабость его логическихъ основъ, никакая причина не можетъ устранить того психологическаго факта, что для людей легче вѣрить въ материальность духа, чѣмъ въ духовность матеріи“. И воспріятіе иллюзорное, какъ бы оно ни было ошибочно, въ моментъ своей непосредственной живости всегда принимается нами за настоящую дѣйствительность. Отрицательное доказательство тому же даетъ душевная болѣзнь, извѣстная подъ именемъ маніи сомнѣнія. Авторъ поэтому останавливается на ней подробно. Здѣсь неумѣстно передавать всѣ соображенія автора и указывать приводимые имъ примѣры: но для читателя убѣдительнымъ становится тотъ общій выводъ „что у страдающихъ маніей сомнѣнія мы видимъ весь цѣкъ явленій, характеризующихъ процессъ разложенія вѣры“; объясняется же это тѣмъ, что „ихъ ощущенія и воспріятія, подъ вліяніемъ навязчивыхъ идей теряютъ свою живость и не пробуждаютъ болѣе чувства реальности, равно какъ утрачиваютъ способность къ активному обнаруженію“. Тѣ же самыя психологическія причины, какъ и вѣра въ ощущенія, имѣетъ вѣра въ реальность *представленій* въ тѣсномъ смыслѣ этого слова. Представленія суть образы миновавшихъ ощущеній, и чѣмъ ближе они къ ощущеніямъ по своей ясности, тѣмъ реальнѣе они намъ кажутся. Поэтому, съ ослабленіемъ памяти теряется вѣра и въ реальность образовъ прошедшаго. Больные маніей сомнѣнія слишкомъ плохо помнятъ тѣ вещи, въ которыхъ сомнѣваются. Наоборотъ, у выздоравливающихъ кризисъ сомнѣнія становится первымъ шагомъ къ восстановленію памяти. Ощущенія настоящаго и образы прошлаго служатъ зародышами нашихъ представленій о будущемъ. Чѣмъ объясняется вѣра въ будущее? Ея логическіе и психологи-

ческіе мотивы лежатъ, безъ сомнѣнія, въ тѣсной связи будущаго съ прошлымъ и настоящимъ. Звено же, ихъ связующее, есть сила воображенія, которая даетъ намъ возможность представить будущее въ краскахъ, заимствованныхъ изъ настоящаго. Обыкновенно наши представленія о будущемъ бываютъ гораздо слабѣе воспоминаній о прошломъ: вотъ почему вѣра въ будущее никогда не можетъ у насъ достигнуть той твердости и силы, какою отличается наша увѣренность въ прошедшемъ. Впрочемъ, и здѣсь есть исключенія, особенно если имѣть въ виду опыты съ гипнотическими внушеніями. Въ общемъ законъ вѣры и здѣсь остается тотъ же: чѣмъ болѣе живо воображеніе, тѣмъ болѣе мы склонны приписать его объектамъ дѣйствительное существованіе, т. е. вѣрить въ ихъ реальность. Гораздо сложнѣе обстоятъ дѣло съ вѣрою въ отвлеченныя *идеи*.

Здѣсь играютъ роль множество очень сложныхъ, глубоко скрытыхъ и часто неуловимыхъ причинъ. Но законъ вѣры и здѣсь тотъ же самый: мы вѣримъ только въ тѣ идеи, которыя мы живо представляемъ или мыслимъ, чѣмъ бы ни вызывалась эта живость, какими бы причинами она ни обуславливалась. Прежде всего о способѣ *представленія* идеи. Сами по себѣ отвлеченныя идеи могутъ не имѣть чувственныхъ формъ, но общечеловѣческой опытъ свидѣльствуетъ, что ихъ реальность становится для насъ яснѣе и ощутительнѣе, если намъ удастся представить ихъ въ чувственныхъ формахъ. Идея и образъ слагаются въ ясный репрезентативный синтезъ, который дѣйствуетъ на сознаніе сильнѣе чистыхъ понятій. На этой именно потребности въ живыхъ и ясныхъ образахъ для реализаціи отвлеченныхъ идей основывается вся символика, въ частности же символика религіозная. Здѣсь конкретный символъ приходитъ на помощь вѣрѣ: онъ оживляетъ въ человѣкѣ сознаніе религіозныхъ идей, дѣлаетъ эти идеи ближе его душѣ, заставляетъ глубже чувствовать ихъ реальность, чѣмъ это возможно тамъ, гдѣ дана простая отвлеченная мысль. Въ этомъ именно заключается глубокой психологической смыслъ религіознаго культа и, въ частности, почитанія иконъ. Тамъ, гдѣ идея достигаетъ высшей степени живости, она не только ассоціируется съ образомъ, но ассимилируется, сливается и отождествляется съ нимъ. Въ такомъ видѣ представлялись и переживались религіозныя идеи во все эпохи пламенной вѣры. Гдѣ мысль о Богѣ зажигала горячую вѣру,

вызывала трепетъ любви и исторгала слезы блаженства,— всюду она принимала живую репрезентативную форму. Нѣтъ ничего поучительнѣе въ этомъ отношеніи, какъ тѣ религиозныя самонаблюденія и совѣты, которыми полны писанія отцовъ церкви и древне-христіанскихъ подвижниковъ. Вѣрить въ Бога — значить, по ихъ общему мнѣнію, „видѣть“ Бога своимъ внутреннимъ взоромъ, „слышать“ Его въ своемъ сердцѣ, „ощущать“ Его въ своей душѣ. Особенно обращаетъ на себя вниманіе въ этомъ отношеніи „Исповѣдь“ блаж. Августина. Такъ называемое мистическое созерцаніе, съ психологической точки зрѣнія, ничѣмъ не отличается отъ вѣры. Всѣ мистики мыслили образами и въ этомъ именно репрезентативномъ складѣ ихъ мысли нужно искать, по мнѣнію г. Соколова, одну изъ разгадокъ ихъ теоретико-познавательныхъ идеаловъ и ихъ моральныхъ настроеній. Каждый актъ мистической интуиціи есть идеально-эмоціальный синтезъ, въ который входятъ два главныхъ элемента: 1) живая *идея* сверхчувственного порядка, облекающаяся въ форму какихъ-нибудь чувственныхъ образовъ и 2) живое *чувство реальности* этой идеи, чувство настолько глубокое, что мистикъ противопоставляетъ его обыкновенной вѣрѣ и называетъ уже не вѣрой, а „знаніемъ“. Конкретный образъ, въ который воплощается идея, даетъ возможность мистикъ созерцать ее какъ внѣшній или внутренній объектъ; глубокое чувство реальности, внушаемое этою идеею, позволяетъ ему внутренне сливаться съ нею и переживать ее какъ непосредственную дѣйствительность. Авторъ иллюстрируетъ свои положенія примѣрами изъ сочиненій, біографій и автобіографій средневѣковыхъ визионеровъ, причемъ особенно интересны страницы, гдѣ говорится объ Игнатіи Лойолѣ. Знаменитый основатель іезуитскаго ордена былъ также мистикъ, но мистикъ „съ горячей головой и холоднымъ сердцемъ“. Понявъ вліяніе воображенія на вѣру, онъ скоро разглядѣлъ, какимъ могущественнымъ орудіемъ можетъ быть эта сила въ умѣлыхъ рукахъ того, кто хочетъ управлять человѣческой совѣстью. И онъ воспользовался своими самоаблюденіями, чтобы построить на нихъ ту теорію созерцанія, которая стала практическою школою каждаго іезуита и которая нашла свое полное выраженіе въ „Духовныхъ упражненіяхъ“ Лойолы— въ этомъ своеобразномъ руководствѣ научиться вѣрѣ въ нѣсколько недѣль. Суть въ немъ сводится къ тому, чтобы не

только размышлять о предметахъ религіозной вѣры но и *видѣть* ихъ въ образахъ, и не только видѣть эти образы, но „воспринимать ихъ всѣми пятью чувствами и переживать такъ, какъ переживаютъ реальные факты; представляя, напр., грѣшныя души въ аду, нужно слышать ихъ крики, рыданія, вопли, проклятiя, богохульство; нужно обонять запахъ дыма и сѣры, смрадной нечистоты и гнили, ощущать вкусъ горькихъ слезъ и ѣдкихъ угрызений совѣсти, осязать пламя пожирающее грѣшниковъ“. Не будучи образцомъ для подражанія, система Лойолы навсегда останется самымъ интереснымъ и поучительнымъ экспериментомъ, показывающимъ, какъ много зависитъ вѣра въ идеи отъ живости ихъ представленія. -- „Если способъ представлять идеи глубоко влияетъ на вѣру, то еще большее значеніе имѣетъ способъ ихъ *мыслить*. Безъ чувственныхъ символовъ и конкретныхъ образовъ идеи не обладаютъ репрезентативною живостью; но мы можемъ ихъ мыслить живо и слабо, ясно и смутно, и вотъ это-то оживляетъ мысли, является необходимымъ психологическимъ условіемъ вѣры въ ихъ дѣйствительность“. Самую живость мысли г. Соколовъ опредѣляетъ какъ *центральное положеніе идеи въ сознаниіи*, или, по крайней мѣрѣ, *присутствіе ея въ фокусѣ вниманія*. „Если идея всецѣло овладѣваетъ нашимъ вниманіемъ, если она выдвигается въ сознаниіи на первый планъ если она оказываетъ могущественное вліяніе на остальные элементы душевной жизни, то она пріобрѣтаетъ въ нашемъ умѣ такую яркость и силу, что вѣра въ нее становится для насъ неизбѣжной“. Такія свойства идея получаетъ въ 1-хъ тогда, когда *она не встрѣчаетъ элементовъ способныхъ ей противорѣчить*, и во 2-хъ тогда, когда *она находитъ здѣсь вліятельную и родственную группу явленій, которая можетъ дать ей точку опоры и обезпечить ея побѣду надъ другими, враждебными ей элементами*.

Первый случай наблюдается на низшихъ ступеняхъ духовнаго развитія, гдѣ еще бѣденъ опытъ мысли и плохо организовано ея содержаніе, именно въ періодъ дѣтства и юности какъ отдѣльнаго человѣка, такъ и всего человѣчества. Второй—уже на высшихъ ступеняхъ духовной жизни, когда внутренній міръ человѣка вышелъ изъ хаотическаго состоянія и облекся въ твердыя формы. Причиной вѣры и здѣсь служатъ живое воспріятіе идей; но живость этого воспріятія обуславливается уже не столько слабостью враждебныхъ идеямъ ассоціаций,

сколько силою родственныхъ имъ психическихъ синтезовъ, такъ что можно сказать, что вѣра есть функція живости идей, а живость идей есть функція ихъ синтеза. Мнѣніе, способное войти въ систему нашихъ собственныхъ идей, сразу становится для насъ яснымъ, привлекаетъ къ себѣ живое вниманіе и сопровождается невольнымъ чувствомъ реальности; взглядъ, враждебный этимъ идеямъ, долженъ сначала преодолѣть всю силу нашихъ умственныхъ привычекъ, чтобы пробиться въ сферу яснаго сознанія и потомъ отсюда въ тайники нашей вѣры. „Есть головы, замѣчаетъ г. Соколовъ, въ которыя истина точно также не можетъ войти, какъ канатъ не можетъ пройти сквозь игольные уши. Маленькая, бѣдная, узкая, но необыкновенно устойчивая и живая группа представленій служитъ для нихъ мѣриломъ всѣхъ вещей и не допускаетъ никакихъ другихъ синтезовъ за ихъ предѣлами. Такіе люди страдаютъ своего рода умственной анестезіей. Убѣждать или разубѣждать ихъ было бы напраснымъ трудомъ, потому что они не понимаютъ доказательствъ и не считаются съ ними“.—Если въ данномъ случаѣ вѣра въ идеи стоитъ въ зависимости отъ синтеза ранѣе приобрѣтенныхъ идей, то является новый вопросъ: на чемъ основываются въ свою очередь эти синтезы идей? Что сплавляетъ между собою ихъ элементы и поддерживаетъ ихъ устойчивость? Синтезы эти, отвѣчаетъ авторъ, могутъ имѣть подъ собою какое-нибудь изъ трехъ основаній: *теоретическую истинность, моральную необходимость или практическую полезность*. Повинуясь своимъ теоретическимъ запросамъ, человѣкъ стремится выработать или усвоить себѣ такую систему идей, которая сводила бы къ единству его наблюденія и могла бы дать ему связанное представленіе о вещахъ. Чѣмъ шире и послѣдовательнѣе синтезы, тѣмъ больше ихъ объективная и субъективная цѣнность. Связывая однимъ принципомъ сложную совокупность вещей и отношеній, они превращаются въ философскія и научныя міросозерцанія; открывая міру новые пути къ идеалу истины, они внушаютъ непоколебимыя убѣжденія, — хотя при всемъ томъ отнюдь не свободны отъ крупныхъ ошибокъ и заблужденій. Если бы человѣческой умъ былъ чисто логической машиной, онъ могъ бы разрушить любую систему идей; и если бы человѣческія вѣрованія имѣли своей основой только ихъ теоретическую истинность, ихъ, можетъ быть, совсѣмъ бы не существовало. Но человѣкъ менѣе всего логическая машина: онъ вѣритъ въ

свои идеи не столько потому, что онъ теоретически непреложны, сколько потому, что онъ для него нравственно необходимы. Имѣютъ ли эти вѣрованія рациональныя основанія, этимъ вопросомъ онъ часто совсѣмъ не задается или начинаетъ задаваться только позднѣе. Выборъ вѣрованій опредѣляютъ болѣе всего моральныя потребности и чувства, они же налагаютъ неизбѣжный свой отпечатокъ на все ихъ содержаніе и даютъ имъ могущественную поддержку въ борьбѣ съ враждебными элементами. Но, къ сожалѣнію, люди далеко не всегда руководятся въ дѣлахъ своей вѣры интересами моральными; можетъ быть, еще чаще ими управляютъ интересы эгоистическіе и утилитарные. У людей этого типа въ сущности нѣтъ убѣжденій, а есть только ихъ *суррогаты*, которыхъ они держатся не во имя ихъ теоретической истинности или нравственной необходимости, а во имя ихъ практической полезности. Эгоистическіе расчеты замѣняются здѣсь иногда побужденіями болѣе широкаго характера—политическими, общественными или корпоративными. Недавняя травля противъ „Записокъ врача“ показываетъ, какъ бываетъ трудна борьба съ этимъ „*esprit de corps*“, съ этими корпоративными убѣжденіями и предубѣжденіями.—Безусловно цѣльныхъ людей, у которыхъ все вѣрованія составляли бы одну систему, связанную какой-нибудь великой идеей и вся жизнь была бы точнымъ выраженіемъ этого мощнаго синтеза, въ дѣйствительности нѣтъ. Миръ вѣрованій, идей и интересовъ всегда разбивается у человѣка на нѣсколько группъ, которыя могутъ даже глубоко противорѣчить одна другой и тѣмъ не менѣе мирно уживаться. Главныхъ изъ этихъ группъ четыре: 1) группа чувственныхъ представленій о вѣщахъ; 2) группа научныхъ и философскихъ идей о мирѣ; 3) группа практическихъ интересовъ и цѣлей и 4) группа этическихъ идеаловъ и религіозныхъ вѣрованій. Обыкновенно какая-нибудь изъ этихъ группъ выдвигается на передній планъ и оказываетъ вліяніе на другія. Что же даетъ ей перевѣсъ въ человѣческой душѣ? Причину этого нужно искать прежде всего въ сложныхъ явленіяхъ окружающей насъ жизни и въ свойствахъ той умственной и нравственной атмосферы, которою мы дышимъ: семья и школа, среда и переживаемая эпоха оказываютъ здѣсь свое могущественное вліяніе. Но, слагаясь подъ вліяніемъ окружающихъ условій, не зависятъ ли наши вѣрованія до нѣкоторой степени все-таки и отъ насъ самихъ? На это авторъ

даетъ такой отвѣтъ. Воля не имѣетъ непосредственнаго вліянія на нашу вѣру и не можетъ производить въ душѣ мгновенныхъ переворотовъ. Но она можетъ имѣть на вѣру *косвенное* вліяніе. Измѣняя предметы нашей мысли, мы можемъ постепенно измѣнить наши идеи и ихъ группировку; измѣняя идеи и ихъ взаимную связь, мы можемъ измѣнить свои чувства, потребности и интересы; измѣнивъ послѣдніе, мы можемъ дать иной характеръ своей вѣрѣ. „Эта работа надъ собственною душею продолжительна и трудна; она требуетъ актовъ самоотверженія, и степень свободы, которою мы здѣсь располагаемъ, можетъ быть незначительна. Но только въ ней лежитъ для насъ якорь спасенія среди житейской пошлости, и только она открываетъ намъ путь къ разрѣшенію высшихъ жизненныхъ задачъ. Міръ окружаетъ насъ вѣчными тайнами. Мы теряемся въ этомъ океанѣ неизвѣстнаго, и только вѣра въ высшіе и неземные идеалы можетъ спасти насъ среди жизненныхъ кораблекрушеній. Дать торжество этимъ идеаламъ въ нашей душѣ, сдѣлать ихъ путемъ героическихъ усилій мысли и воли самыми живыми и яркими идеями нашего сознанія, увѣровать въ нихъ и жить для нихъ, — вотъ высшая цѣль человѣческаго существованія“. — Таково въ сжатомъ видѣ содержаніе обширнаго этюда г. Соколова. Не можемъ не замѣтить, что этотъ этюдъ и по внутренней и по внѣшней сторонѣ представляетъ образцовый психологическій трактатъ, который въ полномъ смыслѣ слова можетъ быть прочитанъ не только съ пользою, но и съ удовольствіемъ. Тонкій психологическій анализъ, оригинальное освѣщеніе вопроса, обстоятельность изслѣдованія, строго выдержанная стройность плана, изящная, живая, колоритная и одушевленная рѣчь — всѣми этими достоинствами этюдъ прямо блещетъ и читается вслѣдствіе этого съ захватывающимъ интересомъ ¹⁾).

Д. Миртовъ.

II.

Новыя книги по исторіи русской церкви и расколовѣдѣнію.

А. С. Лебедевъ. Бѣлогородскіе архіереи и среда ихъ архипастырской дѣятельности. По архивнымъ доку-

¹⁾ Окончаніе слѣдуетъ.

ментамъ. Съ портретами и автографами. Харьковъ, 1902. Стр. I—XIV + 1—228. Цѣна 2 р.

Свой матеріалъ авторъ извлекъ главнымъ образомъ изъ слѣдующихъ архивовъ: Курской и Харьковской духовныхъ консисторій, курскаго Знаменскаго монастыря, Харьковскаго коллегіума — въ Харьковской духовной семинаріи и бѣлгородскаго Николаевскаго монастыря. Жизнь и дѣятельность бѣлгородскихъ архіереевъ — предметъ мало обследованный въ нашей церковно-исторической литературѣ — получилъ въ настоящей книгѣ значительное освѣщеніе. Церковно-историческая наука должна тѣмъ болѣе цѣнить этотъ трудъ г. Лебедева, что ему пришлось работать въ архивахъ еще не приведенныхъ въ надлежащій порядокъ, т. е. при условіяхъ крайне неблагопріятныхъ для экономіи времени. Извлеченныя авторомъ данныя имѣютъ значеніе какъ для характеристики самихъ архіереевъ, особенно позднѣйшаго времени, такъ еще болѣе для освѣщенія той жизни, которая ихъ окружала и съ которой они, по своей административной дѣятельности, соприкасались. Этотъ бытовой интересъ авторъ ставитъ главнымъ средоточіемъ своей работы. Въ хронологическомъ порядкѣ, начиная съ 1667 года, когда Бѣлгородская епархія была учреждена, — онъ излагаетъ данныя касательно дѣятельности слѣдующихъ пятнадцати архіереевъ: м. Θεодосія (1667—1671 г.), м. Мисаила (1672—1684 г.), м. Авраамія (1684—1702 г.), м. Иларіона Властелинскаго (1711—1720 г.), еп. Епифанія Тихорскаго (1722—1731 г.), архіеп. Досіея Богдановича (1731—1733 г.), архіеп. Петра Смѣлича (1736—1742 г.), м. Антонія Черновскаго (1742—1748 г.), еп. Иоасафа Горленко (1748—1756 г.), еп. Луки Конашевича (1755—1758 г.), еп. Иоасафа Миткевича (1758—1763 г.), еп. Порфирія Крайскаго (1763—1768 г.), еп. Самуила Миславскаго (1768—1771 г.), еп. Аггея Колосовскаго (1774—1786 г.), архіеп. Θεоктиста Мочульскаго (1787—1818 г.). Для полноты списка авторъ называетъ еще митр. Іустина Бозилевича (1702—1709 г.) и еп. Арсенія Берло (1735—1736 г.); но о дѣятельности перваго документовъ не сохранилось, а епископствованіе втораго было — заочное и оставило послѣ себя лишь краткую и малохарактерную переписку. Хронологическій распорядокъ, лишая изложеніе систематичности, группировки однородныхъ предметовъ и сопровождаясь повто-

реніями, даетъ, однакоже, и свое преимущество. Нельзя не согласиться съ г. Лебедевымъ, что при этихъ повтореніяхъ „бытовой матеріалъ въ его господствующихъ явленіяхъ выступаетъ ярче, и архипастырская дѣятельность, вращавшаяся въ кругу этихъ явленій, обрисовывается—въ ея направленіи и значеніи—яснѣе“. Извлечемъ здѣсь нѣсколько характерныхъ въ бытовомъ отношеніи данныхъ.

Изъ распоряженій еп. Петра Смѣлича, между прочимъ, видно, что народъ Бѣлгородской епархіи любилъ держать въ церквахъ *свои* иконы, окружая ихъ тамъ особеннымъ вниманіемъ. Епископскимъ указомъ 1741 года всѣ такія иконы велѣно было отобрать въ теченіи одной недѣли и если владыцѣ иконъ своихъ не возьмутъ, то положить оныя честно въ какомъ-нибудь удобномъ мѣстѣ, при церкви, въ самомъ же храмѣ отнюдь не держать (стр. 57—58). Производившимся при епископѣ Іоасафѣ Горленко въ духовномъ судѣ такъ называемыми волшебными дѣлами были констатированы случаи „волхвованія“: дѣтской родильной сорочкой, сушеной жабой, путемъ „выниманія“ человѣческаго „слѣда на землѣ“, а также чрезъ заламываніе колоса. Какъ видно изъ консисторскихъ опредѣленій, виновные въ волхвованіяхъ подвергались наказаніямъ тѣлесному и духовному, въ видѣ отлученія отъ церкви или публичнаго покаянія (стр. 93—99). Еще м. Авраамій наказывалъ въ своей инструкціи поповскимъ старостамъ и протопопамъ, чтобы попы „молитвы говорили родильницамъ и имена нарекали младенцамъ въ домахъ родильницъ, а не заочно“ (стр. 8). Приблизительно чрезъ три четверти столѣтія, при епископѣ Самуилѣ Миславскомъ, потребовался новый указъ противъ тѣхъ же злоупотребленій, изъ котораго видимъ, что священники родильницамъ „не читали молитвъ персонально“, а „давали оныя приходящимъ бабкамъ однѣмъ безъ отротати въ *шапку*, и нарицали имена безъ отротати жъ“ (стр. 182). Въ 1769 году при томъ же епископѣ производилось съ большой строгостію дѣло о „нѣкоей женкѣ, притворяющей святость“: носившей вериги, жившей въ пещерѣ и такимъ поведеніемъ привлекавшей толпы суевѣрнаго народа (стр. 191—197). Преосвященному Іоасафу Миткевичу принадлежитъ заслуга борьбы противъ браковъ малолѣтнихъ жениховъ съ велико-возрастными невѣстами, имѣвшихъ мѣсто въ крестьянской средѣ, а также въ средѣ однодворцевъ. Это увеличивалось еще отъ того, что свекры впадали съ невѣ-

стками въ кровосмѣшеніе, причемъ, будучи уличены въ этомъ, съ наивнымъ цинизмомъ иногда въ свое извиненіе говорили, что грѣшили въ услугу самимъ же мужьямъ, ихъ сыновьямъ, и на общую пользу дома, чтобы прижить дѣтей. Какъ скоро такіе браки объявлялись, консисторія немедленно расторгала ихъ резолюціей: „по силѣ церковнаго правила, яко брачное сочетаніе ихъ неправильное“, такого-то малолѣтняго съ такою-то дѣвкой, „разлучить и велѣть оной дѣвкѣ ходить дѣвкою, а не бабою, и выдти за другого возрастнаго замужъ“; вѣнчавшіе такіе браки священники были лишаемы сана и наказывались плетью въ присутствіи другихъ священниковъ и ставленниковъ на духовныя должности (стр. 129—131). Точно также пришлось еп. Иоасафу бороться и противъ насильственныхъ вѣнчаній, безъ взаимнаго согласія жениха и невѣсты, единственно по желанію и приказанію помѣщиковъ; изъ консисторскаго указа 1763 года видно, что нѣкоторые помѣщики „сильно увозили вольныхъ дѣвокъ“ и отдавали замужъ за своихъ крѣпостныхъ „съ великимъ принужденіемъ и побоями“, а священники вѣнчали такіе браки—„ночью, безъ вѣчныхъ памятей“ и не обращая вниманія, что вѣнчаемые были даже не ихъ прихода (стр. 131).

Характерны епископскія резолюціи по дѣламъ бракоразводнымъ. Въ 1729 году епископу Епифанію Тихорскому нѣкая Марья Овсянникова жаловалась на своего мужа Василія—въ томъ, что онъ мучительски билъ ее, связывая руки назадъ, и сковывая держалъ въ зимнее время на морозѣ, вслѣдствіе чего она вынуждена была бѣжать отъ него, а онъ, по ея побѣгѣ, женился на другой,—и просила о разводѣ. Слѣдствіе выяснило, что Овсянниковъ дѣйствительно женился отъ живой жены на другой; но такъ какъ эта вторая жена уже умерла, а Овсянниковъ заявилъ, что нынѣ онъ желаетъ жить съ первою женою, то епископская резолюція, признавая обоихъ супруговъ одинаково виновными, указала: того и другого „отослать для публичнаго наказанія въ гражданское правленіе“, съ обязательствомъ по наказаніи, чтобы мужъ „жилъ съ женою смирно, не билъ ее и не мучилъ и смертнаго убивства надъ нею не чинилъ“, а жена—чтобы „не бѣгала отъ мужа“ (стр. 30—31). Еще характернѣе резолюціи епископа Аггея Колосовскаго. Жена вахмистра въ Курскомъ намѣстническомъ правленіи Екатерина жаловалась на мужа своего Филиппа Сарычева въ чиненіи съ живущею у нихъ работницею Анною прелюбо-

дѣянiя и просила развода; хотя на слѣдствiи обвиненiе подтвердилось признанiемъ самой Анны, но развода дано не было: „онаго вахмистра Филиппа Сарычева, оказавшагося въ прелюбодѣянiи, по толкованiю на 9 правило Василия Великаго отъ супружества съ женою его Екатериною не разводитъ, ибо оное толкованiе и блудъ творящаго и прелюбы дѣющаго своя жена отлучатся не повелѣваетъ“ (стр. 220). Очевидно право жены на разводъ съ невѣрнымъ мужемъ, установленное еще 117 новеллою Юстинiана и усвоенное и нашимъ законодательствомъ, существовало у насъ рядомъ съ противоположной практикой, опиравшейся на болѣе древнiя воззрѣнiя.

Изъ указа епископа Петра Смѣлича отъ 20 марта 1738 г. видно, что по всей епархiи, не исключая самого Бѣлгородъ, были нерѣдки примѣры, что священники во время поминовения умершихъ—въ храмахъ и на могилахъ, а также во время вѣнчанiя—въ храмахъ же „пьютъ горѣлку“, соблазняя тѣмъ православныхъ и подавая поводъ къ „дурной славѣ“ среди иностранцевъ (стр. 58). Преосвященный Иоасафъ Горленко во время объѣзда епархiи въ 1751 году усмотрѣлъ въ селѣ Изюмцѣ у священника въ домѣ въ углу нѣчто въ родѣ рукоумывальницы, въ которой въ зимнее время священникъ крестилъ дѣтей (стр. 104). Въ 1719 году курчанка Евдокiя Климова жаловалась митрополиту Иларiону, что привезенная насильно къ вѣнцу въ церковь, она „тамъ попа Максима съ великимъ плачемъ“ просила, чтобы онъ ее не вѣнчалъ, но пощъ „билъ ее смертнымъ боемъ всенародно, въ ризахъ, до крови“, такъ что и ризы были окровавлены; допустивъ поѣзжанъ стегать невѣсту плетьюми, пощъ и самъ тутъ же, въ церкви, „таскать ее за косы“. Въ допросѣ пощъ Максимъ сознался, что онъ, дѣйствительно, билъ просительницу по щекамъ въ церкви, будто-бы за то, что она не хотѣла цѣловать креста; но такъ какъ просительница примирилась съ попомъ, то никакихъ неприятныхъ послѣдствiй по службѣ для попа это дѣло, къ удивленiю, не имѣло (стр. 15—16). При епископѣ Иоасафѣ Горленко, въ 1752 году, производилось другое дѣло, гдѣ, напротивъ, священникъ Иоаннъ Млодзинскiй жаловался на нѣкую Анну Кочержиху, что она во время вечерни била его въ церкви по щекамъ и за волосы драла; взявъ нѣчто съ Кочержихи „за свое безчестье“, именно— „на церковь Божию три рубля, да себѣ сукна тонкаго шесть

локтей, сафьянъ и козлину“,—священникъ „простить“ свою обидчицу, о чемъ и заявилъ начальству; епископской резолюціей было положено, однако, законное взысканіе съ безчинницы: „жестокое плетми наказане“ и—„годъ работы въ монастырѣ“, съ отсылкой въ монастырь на коштѣ наказуемой (стр. 101—102). Изъ приведенныхъ въ разсматриваемой книгѣ данныхъ видно, что еще при епископѣ Гоасафѣ Горленко къ духовенству за проступки примѣнялись въ широкихъ размѣрахъ тѣлесныя наказанія. Указомъ этого епископа отъ 3 октября 1754 года велѣно было „наказать плетью“ даже монахинь одного женскаго монастыря—за то, что тѣ до архіерейскаго указа избрали себѣ игуменію, по случаю смерти прежней игуменіи (стр. 100—106). Но когда по высочайшему указу 1767 года послѣдовала отмѣна тѣлесныхъ наказаній для духовенства,—бѣлогородскіе архіереи стали примѣнять къ провинившимся земные поклоны съ тѣмъ, чтобы поклоны были исполняемы въ церкви, при собраніи народа и подъ наблюденіемъ лица для счета поклоновъ. Съ особеннымъ усердіемъ назначалъ поклоны епископъ Аггей, опредѣляя количество ихъ отъ тысячи до трехъ тысячъ (стр. 215—219).

Отъ времени епископствованія Аггея сохранились интересныя данныя для исторіи архіерейскихъ хоровъ,—какъ производился наборъ пѣвчихъ и какъ смотрѣли на него съ одной стороны сами архіереи, а съ другой отбывавшее эту повинность духовенство. Послѣднее тяготилось этою повинностію и потому естественно при возможности укрывало своихъ дѣтей отъ вербовки въ пѣвчіе; но архіереи признавали это дѣло—не партикулярнымъ, а „епаршимъ“; для набора пѣвчихъ по епархіи разсылались особыя лица, съ указами, чтобы духовенство „чинило“ имъ при исполненіи возложеннаго на нихъ порученія „всякое нужное пристойное вспоможеніе“ (стр. 212—213).

* Сохранились отъ даннаго времени свидѣтельства о стремленіи питомцевъ духовной школы на свѣтскую службу. Духовное начальство полагало, что дѣти духовенства, такъ заботливо воспитываемые въ духовныхъ школахъ, и служить должны, по окончаніи ученія, въ духовномъ вѣдомствѣ. По крайней мѣрѣ, преосвященный Аггей, когда въ 1782 году Харьковская казенная палата обратилась къ нему съ просьбой прислать изъ учениковъ Харьковскаго коллегіума способныхъ для занятія должностей въ палатѣ—положилъ такую

резолуцію: „желающихъ вступить въ прописанную должность уволить“, но съ ограниченіемъ: „такихъ, которые ниже риторическаго класса и не способны къ продолженію высшихъ наукъ“. Но ученики коллегіума умѣли и безъ разрѣшенія своего начальства пристраиваться на статскую службу, для чего и учили изъ коллегіума тайныя побѣги (стр. 208—211).

Съ весьма привлекательной стороны обрисовываются бѣлогородскіе преосвященные въ ихъ стремленіи: оградить духовенство отъ консисторскаго взяточничества (стр. 136—137), защитить духовенство при его столкновеніи съ обидчиками изъ сильныхъ мірянъ (стр. 131—136; 213—215), помочь бѣднымъ духовнаго знанія — учащимся, вдовамъ, сиротамъ (187—189). Но важнѣйшую сторону ихъ архипастырской дѣятельности и вмѣстѣ съ тѣмъ главнѣйшую заслугу для края составляютъ ихъ труды по насажденію и распространенію образованія. Кромѣ заботъ о религіозномъ воспитаніи своей паствы—въ духѣ строгой церковности, къ чему обязывалъ преосвященныхъ ихъ пастырскій долгъ,—они ревностно заботились о поднятіи и умственной жизни въ окружающей средѣ. Архипастыри наиболѣе усердно и плодотворно потрудившіеся на этомъ поприщѣ, каковы: Епифаній Тихорскій, Петръ Смѣличъ, Самуилъ Миславскій, Θεоктистъ Мочульскій, оставили по себѣ славную память въ культурной исторіи края. Это были въ собственномъ смыслѣ дѣятели просвѣщенія,—сами стояли во главѣ учебнаго дѣла, которое развивалось и совершенствовалось по ихъ авторитетнымъ указаніямъ и подъ ихъ непосредственнымъ руководствомъ. Харьковскій коллегіумъ, высшее учебное заведеніе своего времени, до учрежденія Харьковскаго университета имѣвшее значеніе просвѣтительнаго центра для всей Слободской Украйны, былъ основанъ въ правленіе Епифанія Тихорскаго и по его инициативѣ. Въ коллегіумѣ свободно поступали юноши всѣхъ званій и состояній и, окончивъ въ немъ образованіе, являлись полезными, иногда даже очень видными дѣятелями на разныхъ поприщахъ государственной и общественной службы во всей Россіи. Въ значительной степени коллегіумъ подготовилъ почву и для самаго Харьковскаго университета. Печальную память оставилъ по себѣ только митрополитъ Антоній Черновскій, родомъ изъ молдаванъ.

Вообще рассматриваемое изданіе г. Лебедева не бѣдно архивными данными и съ этой стороны составляетъ довольно

цѣнный вкладъ въ церковно-историческую науку. Фотографическіе портреты бѣлогородскихъ преосвященныхъ, которыми снабжена книга, сняты съ портретовъ, писанныхъ на полотнѣ масляными красками и находящихся въ бѣлогородскомъ архіерейскомъ домѣ. Книга издана вообще съ безукоризненною внимательностію и посвящена XII Археологическому съѣзду въ Харьковѣ.

С. Крестовъ.

Н. Субботинъ. Еще пятнадцать лѣтъ служенія церкви борьбою съ расколомъ. Моя переписка съ архимандритомъ Павломъ за 1879—1895 годы. Выпускъ первый: 1879—1886 гг. Москва, 1902, стр. 1—445. Цѣна 1 р. 50 коп.

Настоящее изданіе составляетъ продолженіе напечатанной проф. Н. И. Субботинимъ въ 1896 году книжки подъ заглавіемъ: „Ко дню годовичнаго поминовенія въ Бозѣ почившаго архимандрита Павла“—и содержащей переписку этихъ лицъ за 1867—1879 годы. Разсматриваемый первый выпускъ продолженія этой переписки начинается апрѣлемъ 1879 года и заканчивается декабремъ 1886 года. Въ письмахъ рѣчь идетъ главнымъ образомъ о современномъ состояніи раскола и о необходимости тѣхъ или другихъ мѣръ для борьбы съ нимъ. Съ этой точки зрѣнія заключающійся здѣсь матеріаль имѣетъ важное историческое значеніе, тѣмъ болѣе, что дѣятельность участниковъ переписки не осталась безъ вліянія на постановку борьбы съ расколомъ и на исходъ тѣхъ или другихъ касавшихся ея вопросовъ. Цѣнность переписки увеличивается еще отъ того, что издатель сопровождаетъ текстъ подлинниковъ своими въ примѣчаніяхъ объясненіями, иногда только одному ему доступными. Вообще, какъ для современнаго читателя, свидѣтеля и очевидца сравнительно недавнихъ событій въ области мѣропріятій противъ раскола, такъ и для будущаго историка послѣднихъ разсматриваемая переписка даетъ обильный матеріаль. Особенный интересъ имѣютъ тѣ данныя, которыя касаются тѣхъ или другихъ новѣйшихъ по дѣламъ о расколѣ распоряженій со стороны Св. Синода; отношеній къ борьбѣ съ расколомъ тѣхъ или другихъ высшихъ іерарховъ русской церкви; противораскольнической дѣятельности московскаго Братства Св. Петра;

официальныхъ записокъ о расколѣ, составленныхъ академическими специалистами для правительственныхъ лицъ и по ихъ порученіямъ; успѣховъ единовѣрія, печальной дѣятельности бывшаго единовѣрческаго священника Іоанна Верховскаго, и разныхъ „вопросовъ“ и „отвѣтовъ“ раскольническихъ; извѣстнаго собора епископовъ въ Казани, бывшаго въ 1885 году; введенія въ семинаріяхъ штатныхъ кафедръ по исторіи и обличенію раскола, точнѣе — семинарскихъ программъ по этому предмету и учебниковъ. Вообще переписка даетъ матеріалъ, повторяемъ, обильный, такъ что перечислять частнѣйшія его рубрики было бы очень долго. По внѣшности разсматриваемое изданіе весьма опрятно.

П. Смирновъ.



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Санкт-Петербургская православная духовная академия — высшее учебное заведение Русской Православной Церкви, готовящее священнослужителей, преподавателей духовных учебных заведений, специалистов в области богословских и церковных наук. Учебные подразделения: академия, семинария, регентское отделение, иконописное отделение и факультет иностранных студентов.

Проект по созданию электронного архива журнала «Христианское чтение»

Проект осуществляется в рамках компьютеризации Санкт-Петербургской православной духовной академии. В подготовке электронных вариантов номеров журнала принимают участие студенты академии и семинарии. Руководитель проекта — ректор академии епископ Гатчинский **Амвросий** (Ермаков). Куратор проекта — проректор по научно-богословской работе священник Димитрий Юревич. Материалы журнала готовятся в формате pdf, распространяются на DVD-дисках и размещаются на академическом интернет-сайте.

На сайте академии
www.spbda.ru

- события в жизни академии
- сведения о структуре и подразделениях академии
- информация об учебном процессе и научной работе
- библиотека электронных книг для свободной загрузки

Санкт-Петербургская
православная духовная академия
Архив журнала «Христианское чтение»

Обзор журналов и новые книги

Опубликовано:
Христианское чтение. 1903. № 2. С. 341-367.

© Сканирование и создание электронного варианта:
Санкт-Петербургская православная духовная академия
(www.spbda.ru), 2009. Материал распространяется на основе
некоммерческой лицензии [Creative Commons 3.0](https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/) с указанием
авторства без возможности изменений.



СПБПДА
Санкт-Петербург
2009

Обзоръ журналовъ и новыя книги.

I.

Статьи философскаго содержанія, помѣщенныя въ духовныхъ и свѣтскихъ журналахъ за 1902 годъ ¹⁾.

2. Статьи по вопросамъ этики проф. Г. Струве и проф. Н. Городенскаго.—Рефераты о Ницше и Достоевскомъ.—Перечень другихъ статей.

Отъ психологін перейдемъ къ *этикѣ*. Здѣсь прежде всего отмѣтимъ статью проф. Варш. университета *Г. Струве*, помѣщенную въ №№ 1—3, „Вѣры и Разума“ надъ заглавіемъ „Этическое движеніе повѣйшихъ временъ. Его исторія и ученіе“. Противъ современной „анархіи духа“, выражающейся въ разнаго рода отрицательныхъ явленіяхъ въ области нравственной жизни, начинаетъ обнаруживаться реакція со всѣхъ сторонъ. Среди многочисленныхъ проявленій этой реакціи авторъ останавливаетъ вниманіе на одномъ,—заявившемъ себя довольно громко въ различныхъ странахъ,—на общественной самопомощи противъ анархіи. „Представители этой самопомощи убѣждены въ томъ, что положительныя начала человѣческаго развитія можно спасти единственно на основаніи подъема нравственности самыхъ широкихъ слоевъ общества, на основаніи такъ наз. *этической культуры*“. Въ этомъ именно направленіи они съ энергіей и настойчивостью развили обширную дѣятельность, вызвавъ сперва въ Америкѣ, а затѣмъ въ Англии, Германіи, Австріи, Италіи и Швейцаріи сильное движеніе, извѣстное подъ названіемъ *этического движенія* въ пользу *нравственной культуры* обществъ. Авторъ

¹⁾ Окончаніе. См. январь.

имѣть въ виду дать краткую исторію этого движенія, изложить его принципы и подвергнуть послѣдніе разбору. Зачатки разсматриваемаго явленія относятся къ 1867 г., а первое общество для распространенія этической культуры возникло въ Нью-Йоркѣ въ 1875 г., причемъ въ немъ ясно обозначилось уже характерное для всѣхъ послѣдующихъ подобнаго рода обществъ стремленіе къ распространенію нравственности, независимой какъ отъ христіанской вѣры, такъ и вообще отъ всякой вѣры въ Бога. Движеніе изъ Америки перешло въ перечисленныя выше страны Европы, въ которыхъ пользовалось большимъ сочувствіемъ общества. Въ сентябрѣ 1896 г. въ Бернѣ, въ Швейцаріи, состоялся общій конгрессъ этическихъ обществъ всего міра. На этомъ конгрессѣ извѣстный датскій мыслитель Гар. Гефдингъ изложилъ предъ большимъ собраніемъ слушателей главныя основы независимой этики, а многіе другіе ораторы выяснили подробно тенденціи этического движенія. Одни изъ представителей этического движенія совершенно исключаютъ религію изъ сферы нравственности; другіе, напротивъ, говорятъ даже о религіи нравственности, но только для того, чтобы доказать, что религія сводится, по ихъ пониманію, къ нравственности и отъ нея зависитъ. Въ подтвержденіе того и другого мнѣнія приводятся различные аргументы, которые проф. Струве подвергаетъ критикѣ. Въ концѣ статьи онъ ставитъ вопросъ, возможна ли нравственность безъ религіи? и рѣшаетъ его отрицательно. Сущность религіи состоитъ въ признаніи извѣстнаго высшаго объективнаго порядка вещей и въ сознаніи нравственной зависимости человѣка отъ этого порядка. Устранивъ религію, представители этического движенія вынуждены были обосновать нравственность на субъективныхъ началахъ, именно на субъективномъ нравственномъ чувствѣ человѣка. Но съ точки зрѣнія субъекта идеи всеобщаго блага, обязанности, гуманизма, добра ради добра исчезаютъ въ туманѣ неопредѣленности, потому что не откуда почерпать имъ жизненныхъ силъ для преодоленія эгоистическихъ влеченій. Для того, чтобы этическіе идеалы могли получить истинное значеніе, стать реальными силами, способными ограничить одностороннее развитіе эгоизма, для этого нужно, чтобы личность видѣла въ этихъ идеалахъ проявленіе объективнаго порядка міра, превышающаго тѣсный кругъ физическаго бытія человѣка. Только во имя всеобщаго порядка

вещей, во имя началъ, присущихъ самому бытію, а не исключительно субъективному настроенію нѣкоторыхъ доктринеровъ, этическія требованія становятся обязательными для каждаго человѣка, паравнѣ со всеобщими законами природы, не зависящими отъ доброй воли и субъективныхъ соображеній единичныхъ людей. Но пока личность смотритъ на этическіе идеалы, а, слѣд., и на связанная съ ними нравственныя требованія, какъ на свои собственныя произведенія, имѣющія только субъективное значеніе, безъ опоры въ объективной дѣйствительности, до тѣхъ поръ она не можетъ отрицать равноправности противоположныхъ эгоистическихъ стремленій, ~~вытекающихъ~~ изъ того же субъективнаго источника, и даже должна признать за ними первенство, какъ за болѣе сильными и реальными, сравнительно съ прекрасными, правда, но всегда лишь фантастическими требованіями этического романтизма. Мало того, противорѣчіе между этимъ романтизмомъ и дѣйствительнымъ положеніемъ вещей, съ грубою силой безсмысленной природы, раньше или позже уничтожающей самыя возвышенныя идеалы человѣка, должно разочаровать его во всѣхъ усиліяхъ по направленію къ своему нравственному усовершенствованію, какъ не осуществимому, и повергнуть его въ пропасть внутреняго противорѣчія и сомнѣнія. Безъ вѣры въ Бога нѣтъ спасенія для насъ ни отъ борьбы всѣхъ противъ всѣхъ во имя эгоизма, ни отъ пессимистическаго отчаянія абсолютнаго скептицизма! Конечно, эти мысли не новы, новымъ является здѣсь то, что онѣ высказываются не присяжнымъ богословомъ, а профессоромъ университета. Мы такъ не избалованы содружествомъ представителей свѣтской науки, что самое участіе проф. Струве въ духовномъ журналѣ слѣдуетъ отмѣтить какъ явленіе столь же отрадное, сколь рѣдкое, выступленіе же его на страницахъ этого журнала въ качествѣ защитника правъ религіи въ области морали нельзя не признать фактомъ знаменательнымъ и для христіанской нравственной философіи весьма благоприятнымъ.

Рядъ статей по вопросамъ этики, помѣщенныхъ частью въ Богословскомъ Вѣстникѣ, частью въ Вѣрѣ и Разумѣ, принадлежитъ Н. Г. Городенскому. Первая статья озаглавляется: „Что такое нравственность какъ общечеловѣческое явленіе“ (В. и Р. № 1). Понятіе о нравственности вообще не нужно смѣшивать съ правильными на нашъ взглядъ нравственными

убѣжденіями, потому что нравственныя воззрѣнія и различныхъ народовъ, и различныхъ эпохъ культурнаго развитія, и отдѣльныхъ людей различнаго воспитанія часто бываютъ разнообразны до противоположности. Приводя этому фактическія доказательства, авторъ ставитъ вопросъ: какимъ же образомъ, при такомъ разнообразіи, можно установить общее понятіе о нравственности? Прежде всего, можно предпринять попытку открыть въ этомъ разнообразіи нѣчто общее по содержанию и отсюда вывести отвѣтъ, что такое нравственность. Не можемъ ли мы опредѣлить нравственность какъ предпочтеніе альтруистическихъ наклонностей противоположнымъ, потому что такое предпочтеніе въ той или иной степени замѣчается у всѣхъ народовъ? Но оказывается, что такое предпочтеніе въ нравственномъ сознаніи многихъ народовъ не стоитъ на первомъ планѣ; главное же въ томъ, что благожелательныя склонности сами по себѣ еще не составляютъ нравственности: онѣ свойственны не только людямъ, но и животнымъ. Итакъ, въ самомъ содержаніи нравственныхъ явленій мы не найдемъ общихъ признаковъ для опредѣленія нравственности. Гдѣ же ихъ искать? Нужно обратить вниманіе не на то, что считается нравственно-добрымъ или дурнымъ, а на то, почему это считается таковымъ. Одни дѣйствія народъ или человекъ совершаетъ по сознанію того, что эти дѣйствія хороши и обязательны для него, другихъ избѣгаетъ по сознанію того, что они дурны и непозволительны. „Такимъ образомъ, общимъ признакомъ нравственныхъ явленій служить та или другая — положительная или отрицательная нравственная оцѣнка дѣйствія“. И „нравственность вообще мы можемъ опредѣлить какъ родъ поведения, стоящій въ томъ или другомъ отношеніи къ нравственной оцѣнкѣ, или какъ сумму понятій о добрѣ и злѣ, стремящихся осуществиться въ поведеніи“. Когда обращается вниманіе на содержаніе нравственныхъ воззрѣній, то трудно установить единство нравственности въ человечествѣ; но искомое единство достигается тотчасъ же, если мы остановимся на самой нравственной оцѣнкѣ. Это авторъ доказываетъ фактами изъ исторіи этнографіи. Нѣкоторые изслѣдователи находятъ задатки понятій о правдѣ и справедливости у животныхъ, но такое мнѣніе выводитъ изъ фактовъ больше, чѣмъ они содержатъ. — Отличительнымъ признакомъ нравственности, какъ общечеловѣческаго факта, служитъ нравственная оцѣнка: следовательно, и для того, чтобы

понять нравственность, какъ особое явленіе въ ряду другихъ, мы должны опредѣлить, чѣмъ именно нравственная оцѣнка отличается отъ всякой другой. Но здѣсь мы встрѣчаемся съ школою моралистовъ, которые въ принципѣ подрываютъ законность самой постановки вопроса объ отличительныхъ признакахъ нравственной оцѣнки. Во 2-й своей статьѣ г. *Горденскій* подвергаетъ обстоятельной критикѣ эти „ученія, отвергающія специфическую природу нравственной оцѣнки“. (В. и Р. №№ 2—3). Школа гедонистовъ древнихъ и новыхъ (въ это общее названіе авторъ авторъ включаетъ и такъ наз. утилитаристовъ) полагаетъ, что „всякая оцѣнка сводится въ концѣ концовъ къ чувствованіямъ удовольствія и неудовольствія; въ какихъ бы разнообразныхъ, повидимому, значеніяхъ мы ни употребляли понятія „цѣнность“, „достоинство“, единственный реальный смыслъ ихъ заключается въ тѣхъ пріятныхъ или непріятныхъ чувствованіяхъ, на которыя они указываютъ“. Такъ думали и древніе гедонисты, такъ учатъ и повѣйшіе, во главу которыхъ авторъ ставитъ Спенсера. Спенсеръ хочетъ выходить изъ фактовъ общечеловѣческаго сознанія и на нихъ построить анализъ нравственной оцѣнки, но онъ упускаетъ изъ виду самое существенное, именно показанія *нравственнаго* сознанія человѣчества, которыя въ этомъ случаѣ представляютъ самую главную, если не исключительную важность. Здѣсь авторъ видитъ главный недостатокъ Спенсера анализа, потому что чрезъ это вся аргументація философа оказывается направленною мимо своей цѣли: тамъ, гдѣ бы мы должны съ точки зрѣнія Спенсера искать источника нравственной оцѣнки, т. е. въ удовольствіяхъ (соединенныхъ съ преслѣдованіемъ личныхъ цѣлей или доставляемыхъ альтруистическою дѣятельностью), тамъ мы его не находимъ. Нравственное одобреніе есть особый видъ оцѣнки, не совпадающій съ общею оцѣнкою вещей съ точки зрѣнія пріятнаго и непріятнаго; въ основѣ его лежитъ особое чувство, называемое нравственнымъ или совѣстью, которое игнорируется Спенсеромъ. Этотъ недостатокъ собственно не устранимъ съ точки зрѣнія послѣдовательной эвдемонистической доктрины. Тѣмъ не менѣе нѣкоторые ея представители старались или устранить, или прикрасить его. Такъ поступаетъ Милль, но этимъ только еще болѣе обнаруживаетъ слабыя стороны гедонизма. Онъ признаетъ нравственное чувство во всей его самостоятельности и чистотѣ, но только

старается доказать, что нравственный мотивъ, какъ и всякій другой, въ концѣ концовъ сводится къ удовольствію. Но что такое самое удовольствіе и какая его качественная цѣнность?—Послѣ Милля этотъ вопросъ запутанъ какъ сторонниками, такъ и противниками гедонизма. Противники этой доктрины чаще всего стараются положить въ основу нравственной теоріи, вмѣсто удовольствій и страданій, отношеніе между объектами и потребностями: удовольствія и страданія констатируютъ лишь соответствіе и несоответствіе между объектами и потребностями, свидѣтельствуя вмѣстѣ съ тѣмъ объ удовлетворенности или неудовлетворенности желаній. Такое возрѣніе на дѣло, конечно, болѣе согласуется съ данными нравственнаго самосознанія, но само по себѣ не ведетъ еще къ признанію особенной и самостоятельной нравственной оцѣнки, какъ это авторъ и показываетъ на критикѣ ученія Паульсена, держащагося именно такого возрѣнія и тѣмъ не менѣе отрицающаго самостоятельную природу нравственной оцѣнки. Теорія, которой держится Паульсенъ и которую можно назвать телеологическою, до нѣкоторой степени права. „Что во всякую оцѣнку, кромѣ сознанія той или другой цѣнности самаго принципа оцѣнки или извѣстной цѣли, входитъ также мысль о степени приспособленія предмета, свойства и дѣйствія къ данной цѣли—это вѣрно. Но когда теорія старается свести сущность всякой оцѣнки на отношеніе средства къ цѣли, то она лишаетъ себя возможности установить сравнительное достоинство самихъ цѣлей и въ частности высшее достоинство нравственной цѣли“. Равнымъ образомъ и теорія гедонизма становится ошибочною съ того пункта, когда начинаетъ утверждать, что нравственное есть не что иное, какъ пріятное, потому что существо нравственной оцѣнки не исчерпывается этимъ чувствомъ, хотя, съ другой стороны, никто не станетъ отрицать, что нравственное само по себѣ пріятно, а безнравственное непріятно. Общая же погрѣшность обѣихъ теорій въ томъ, что онѣ „хотятъ объяснить нравственность изъ такихъ общихъ признаковъ, которые не заключаютъ въ себѣ ни нравственнаго ни безнравственнаго и, слѣдовательно, стоятъ внѣ области морали“. — Дальнѣйшій анализъ этической проблемы производится г. Городенскимъ въ статьяхъ: „Нравственное сужденіе и его психологическая природа“ (Богосл. В., янв.) и „Априорная природа нравственнаго сужденія“ (Богосл. В., май). Первая

статья приводит автора къ тому выводу, что нравственная оцѣнка не укладывается въ рамки чисто психологическаго изслѣдованія. Психологическій анализъ открываетъ въ нравственномъ сужденіи то характерное свойство, что оно имѣетъ притязаніе на объективное значеніе, на всеобщность и необходимость. Психологія только можетъ констатировать эти притязанія какъ фактъ, но этотъ фактъ нужно осмыслить во всемъ его внутреннемъ значеніи, и психологическая проблема переходитъ въ гносеологическую: требуется рѣшить, возможно ли, чтобы нравственное сужденіе дѣйствительно имѣло такое объективное, притомъ всеобщее и необходимое значеніе и, если возможно, то при какихъ именно условіяхъ. Эту проблему авторъ и рѣшаетъ во второй статьѣ. И обыденное и научное мышленіе склонно искать опоры для признанія чего-либо достовѣрнымъ на опытѣ. Но опытъ и обыденный и научный, простирается ли онъ на виѣшнюю или на внутреннюю природу, не можетъ дать намъ такой достовѣрности нравственнаго сужденія, на которую оно претендуетъ,— потому что онъ не можетъ удостовѣрить ни всеобщности, ни необходимости. Болѣе того: нравственное сужденіе, по свидѣтельству нашего сознанія, даже и не нуждается въ такой помощи со стороны опыта. Нравственное сознаніе ставитъ свои приговоры не только независимо отъ опыта, но и вопреки всякому опыту, потому что нравственный законъ указываетъ не на то, что совершится въ дѣйствительности, а на то, что должно совершаться, хотя бы въ дѣйствительности оно не совершалось; его всеобщность и необходимость не фактическая, а идеальная. Поэтому всѣ попытки обосновать нравственность на какомъ-либо фактѣ, будутъ ли это данныя исторіи, человѣческаго общежитія или міропониманія вообще или, наконецъ, свойства человѣческой природы, всѣ попытки подобнаго рода (какъ напр. теорія Гюйо или нативизма) должны потерпѣть неизбѣжное крушеніе. На чемъ же можетъ быть тогда обоснована достовѣрность нравственнаго долга? Такого основанія остается искать апріорнымъ путемъ: „нужно возвыситься надъ сознаніемъ фактовъ и обратиться къ формально-логическимъ условіямъ всякаго сознанія, даннымъ въ разумномъ самосознаніи и мышленіи; выражаясь языкомъ критической философіи, нужно изъ сферы эмпирическаго сознанія перейти въ сферу трансцендентальнаго или логическаго сознанія“. На этотъ путь именно поставилъ

моральныя изысканія Кантъ. Г. Городенскій и излагаетъ собственно ученіе Канта объ этомъ предметѣ, стараясь его разъяснить и сдѣлать удобопріемлемымъ предъ судомъ мысли, а по мѣстамъ оградить отъ нападковъ и неправильнаго пониманія. Такое отношеніе автора къ великому философу, нерѣдко несправедливо критикуемому, нельзя, по нашему мнѣнію, не привѣтствовать. Итакъ, основаніе достовѣрности нравственнаго сужденія нужно, вмѣстѣ съ Кантомъ, видѣть въ разумѣ, въ его логической функціи: „нравственный законъ есть какъ бы фактъ разума, хотя совершенно своеобразный, потому что онъ въ то же время содержитъ въ себѣ непосредственно законодательную силу и ручательство за свою достовѣрность“. Отсюда его притязанія на объективность, всеобщность и необходимость. — Практическимъ примѣніемъ теоріи, изложенной въ предшествующихъ статьяхъ, является статья того же автора „Условія воспитанія нравственнаго сознанія у ребенка“ (Вог. В., июль-авг.). Нравственное сознаніе дитяти воспитывается на почвѣ природныхъ нравственныхъ задатковъ, подъ условіемъ взаимодействія ихъ съ окружающей средой. На этихъ внѣшнихъ вліяніяхъ среды авторъ и останавливается свое вниманіе. Такъ какъ нравственный законъ, который мы носимъ въ душѣ, есть извѣстнаго рода внутренній *авторитетъ*, требующій послушанія и подчиненія, то прежде всего авторъ разсматриваетъ, какое значеніе для воспитанія нравственнаго сознанія имѣетъ внѣшній авторитетъ, и, прежде всего, родителей и воспитателей. Съ мнѣніемъ Бана, который, полагая во внѣшнемъ авторитетѣ единственный источникъ нравственнаго чувства, считаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ основнымъ нравственнымъ чувствомъ страхъ, нельзя согласиться: воспитательное дѣйствіе страха въ собственномъ смыслѣ слова начинается совместно съ непосредственно симпатическою передачею чувствъ неудовольствія, непріязни или страданія окружающихъ; такимъ образомъ, здѣсь мы видимъ зародышъ и эгоизма и альтруизма. Такъ воспитывается нравственное чувство съ одной стороны своего проявленія, именно какъ чувство долга. Но есть въ немъ и другая сторона: оно проявляется и какъ чувство нравственной цѣнности. Давать своимъ дѣйствіямъ ту или другую оцѣнку ребенокъ научается также съ голоса окружающихъ. Это мнѣніе окружающихъ въ томъ отношеніи еще имѣетъ значеніе, что ребенокъ научается болѣе широкой точкѣ

зрѣнія на цѣнность дѣйствій, чѣмъ та, которую подсказываетъ ему личное чувство; въ концѣ концовъ, онъ начинаетъ думать, что есть разрядъ дѣйствій, которыя хороши или дурны *сами по себѣ*, независимо отъ какихъ-либо частныхъ интересовъ. Понятіе объективной цѣнности поведенія неразрывно связано съ идеей нѣкоторыхъ *всеобщихъ законовъ и правилъ*, которымъ воля должна слѣдовать всегда, независимо отъ субъективныхъ настроеній и чувствъ. У ребенка, по мѣрѣ развитія обобщающей дѣятельности ума, довольно рано создаются такія общія и обязательныя для всѣхъ правила о томъ, что должно и чего не должно дѣлать. Можетъ быть, гораздо большую роль, чѣмъ обобщающее мышленіе, играютъ здѣсь факторы и менѣе сознательнаго характера. Изъ нихъ на первомъ мѣстѣ нужно поставить дѣтскую подражательность, имѣющую то еще значеніе, что ею кладется основа для созиданія идеаловъ, потому что подражаніе связано съ личностью объекта, которому подражаютъ. Сюда же авторъ относитъ такъ наз. психическое зараженіе. Имѣя въ виду, что изъ всѣхъ характеризующихъ природу ребенка особенностей при воспитаніи наибольшее значеніе имѣетъ одно отрицательное качество—мягкость дѣтской натуры, авторъ сближаетъ нравственное воспитаніе съ гипнотическимъ внушеніемъ, гдѣ также подобное качество является необходимымъ условіемъ гипноза. Слабость активнаго вниманія и слабость воли зависить у ребенка и отъ физиологическихъ причинъ (незаконченность строенія высшихъ фактовъ нервнопсихической дѣятельности) и психологическихъ (недостатокъ опыта). Прогрессъ воспитанія ребенка есть, т. о., до нѣкоторой степени прогрессъ естественнаго внушенія; принципы воспитанія, подобно внушенной гипнотизеромъ идеѣ, создаютъ своего рода инстинктъ, имѣющій принудительную власть надъ сознаніемъ; вслѣдствіе этого, они являются и какъ бы внутренними для личности ребенка и въ то же время стоящими выше ея. Но, конечно, пока разумъ не вступилъ въ свои права и не принялъ сложившіяся ранѣ душевныя расположенія подъ свое покровительство, нравственности въ строгомъ смыслѣ слова еще нѣтъ. Свои доводы авторъ подтверждаетъ и иллюстрируетъ фактомъ изъ дѣтской психики, вслѣдствіе чего его интересная статья является и убѣдительною. Тѣ, кто интересуется вопросами дѣтскаго воспитанія, прочтуть ее не безъ удовольствія.

Возврѣнія, раскрываемыя и отстаиваемыя въ статьяхъ гг. Городенскаго и Струве, суть возврѣнія этики долга. Но есть и другая этика—этика личнаго хотѣнія, которая нравственное видитъ не въ исполненіи того, что должно, хотя бы это должное шло въ разрѣзъ съ нашими желаніями, а въ осуществленіи всякихъ стремленій и хотѣній человѣческой природы, хотя бы онѣ противорѣчили общепризнаннымъ нравственнымъ нормамъ. Въ новѣйшее время съ особенною рѣзкостью принципы этой этики были провозглашены нѣмецкимъ философомъ Фр. Ницше, но предшественниковъ ему можно указать уже въ древнихъ софистахъ. Въ Платоновомъ Горгіи, напр., мы находимъ теорію, не только по мыслямъ, но и по [выраженіямъ, сходную съ ницшеанскою. Въ нѣкоторыхъ философскихъ статьяхъ прошедшаго года обращается вниманіе еще на другую, весьма интересную, параллель послѣдней,—именно дѣлается сопоставленіе взглядовъ Ницше со взглядами двухъ героев Достоевскаго: Раскольникова и Ивана Карамазова. Въ виду того, что Ницше читалъ Достоевскаго, даже болѣе того, по собственному признанію, „дѣлая ночи просиживалъ надъ нимъ и упивался глубиной его мыслей“, такое сопоставленіе пріобрѣтаетъ интересъ въ смыслѣ не одного только параллелизма. Изъ относящихся сюда статей отмѣтимъ, во-первыхъ, помѣщенный въ 1-й (61) книжкѣ „Вопрос. фил. и псих.“ рефератъ г. *Булгакова* подъ заглавіемъ „*Иванъ Карамазовъ*“ (въ романѣ Достоевскаго „Братья Карамазовы“) *какъ философскій типъ*,—рефератъ, прочитанный въ Кіевѣ съ шумнымъ успѣхомъ и послужившій поводомъ къ полемикѣ на страницахъ тѣхъ же „Вопросовъ фил. и псих.“ (кн. III и IV). „Если мы не имѣемъ оригинальной научной литературы по философіи, говоритъ авторъ,—то мы имѣемъ наиболѣе философскую изящную литературу“, и „изъ всѣхъ нашихъ писателей почетное званіе художника—философа принадлежитъ по праву Достоевскому; даже Толстой, поставленный, рядомъ съ нимъ, теряетъ въ своихъ колоссальныхъ размѣрахъ“. Самыя же яркія въ философскомъ отношеніи типы у Достоевскаго—Иванъ Карамазовъ. „Иванъ принадлежитъ къ тѣмъ высшимъ натурамъ, для которыхъ послѣднія проблемы бытія, такъ называемыя метафизическіе вопросы, о Богѣ, о душѣ, добрѣ и злѣ, міровомъ порядкѣ, о смыслѣ жизни, представляются не праздными вопросами одной теоріи, но имѣютъ самую живую непосредственную

реальность. Такія природы не могутъ жить, не поставивши и не разрѣшивши этихъ вопросовъ“. „Характерной особенностью состоянія, въ которомъ находится Иванъ въ романѣ, является невѣріе, утрата вѣры въ старое, которое еще не замѣнилось новымъ“. Онъ пришелъ къ выводу, что нравственность невозможна безъ религіи, а между тѣмъ съ одной стороны у него нѣтъ религіозной вѣры, а съ другой, его сердце не можетъ помириться съ отрицаніемъ и утратою нравственности. Въ этомъ трагедія его души: натура, въ высокой степени этическая, принуждена отрицать этику. Но въ этомъ же сходство Ив. Карамазова съ Фр. Ницше. „Величіе духа Ницше, замѣчаетъ г. Булгаковъ, на мой взглядъ выражается именно въ страстности и искренности переживаній этой драмы, которая окончилась трагически сумасшествіемъ Ницше“. Достоевскій съ пророческою прозорливостью сформулировалъ проблему Ницше,—проблему атеистическаго аморализма, но въ противоположность Ницше, который весь ушелъ на изживаніе этого противорѣчія, Достоевскій возвышается надъ нимъ: „духъ нашего романиста оказывается способнымъ вмѣстѣ на ряду съ душою Ницше—Ивана, душу Алеша и пророческій духъ старца Зосимы“. Изложивъ сомнѣнія Ивана по вопросамъ теодицеи, г. Булгаковъ касается затѣмъ сомнѣній его по соприкосновенному вопросу, „отвѣтъ на который составляетъ вѣру и надежду нашихъ дней“. Это—проблема демократіи и социализма. XIX вѣкъ выдвинулъ воззрѣніе, по которому наша жизнь является приготовленіемъ къ будущей, но не небесной, а земной жизни. „Мѣсто религіи заняла теорія прогресса или, по старому контовскому выраженію, религія человѣчества“. Вычислялось и научно доказывалось, что будущему человѣчеству суждено царство свободнаго и свѣтлаго развитія, при которомъ будутъ царить свобода, равенство и братство; все зло теперешней жизни печезнетъ, и міру явится новый, свободный, научно владѣющій природою человѣкъ, или человѣкобогъ. Дѣйствительно ли такъ будетъ? Сомнѣніе въ этомъ выражаетъ „легенда о великомъ инквизиторѣ“. Здѣсь г. Булгаковъ опять не однократно упоминаетъ Ницше. „Это не случайно, ибо мы видимъ поразительную близость исходныхъ идей антихристіанства инквизитора и автора Заратустры. Основной мотивъ социальной философіи Ницше есть та же идея, что и у великаго инквизитора—отрицаніе этического равенства людей, признаніе различной

морали рабовъ и господъ“. Только относительно равныхъ, по ученію Ницше, существуютъ обязанности, относительно же существъ низшаго порядка можно дѣйствовать по усмотрѣнію. Эта высшая порода людей и является цѣлью исторіи. Проблемы, которыя ставитъ Иванъ, касаются самыхъ существенныхъ сторонъ міросозерданія XIX вѣка, т. е. теоріи социализма или теоріи прогресса. Въ виду этого, г. Булгаковъ находитъ возможнымъ назвать Ивана Фаустомъ XIX вѣка, потому что какъ послѣдній является представителемъ эпохи индивидуализма, такъ первый — скептической сынъ эпохи социализма. „Въ этомъ міровое значеніе образа Карамазова“. „Но все великое является въ національномъ обычаѣ“, и такую національную черту г. Булгаковъ видитъ у Ивана въ „болѣзни совѣсти“, которая, по его мнѣнію, составляетъ характерную особенность русской интеллигенціи, опредѣляетъ весь характеръ нашей культуры и даже „всего нашего философскаго развитія“. Гдѣ же причина этой болѣзни?—Въ страшномъ разладѣ между идеаломъ и дѣйствительностью, требованіемъ совѣсти и жизнью, у насъ особенно рѣзкомъ по сравненію съ Европою.—Рефератъ г. Булгакова вызвалъ въ III кн. Вопр. ф. и п. критику со стороны г. Луначарскаго, которому, въ свою очередь, въ IV кн. возразилъ г. Волжскій. Г. Луначарскій находитъ, что г. Булгаковъ неправильно понялъ и не вѣрно оцѣнилъ Ницше—этого „послѣдовательнѣйшаго позитивиста въ этикѣ, великаго и радостнаго освободителя“ отъ долга, глашатая свободной и здоровой жизни, развивающейся изъ стремленій природы, безъ всякихъ болѣзней совѣсти, за которыя Достоевскаго мы „считаемъ клеветникомъ на жизнь“. Сопоставленіе Ивана съ Фаустомъ критикъ находитъ также неосновательнымъ. Антикритика г. Волжскаго, находя въ замѣткѣ г. Луначарскаго „торжествующій аморализмъ“ и не раздѣляя многихъ отдѣльныхъ воззрѣній г. Булгакова, одобряетъ прежде всего данную послѣднимъ постановку вопроса, потому что она идетъ навстрѣчу давно назрѣвшей потребности въ пересмотрѣ нравственныхъ устоевъ современнаго социализма. Затѣмъ онъ подвергаетъ критикѣ протестъ г. Луначарскаго противъ идеи долга. Самъ Луначарскій говоритъ: „человѣкъ ничего не долженъ, ему все позволено. И конечно, надо стараться быть человѣкобогомъ, потому что всякое время само себя оправдываетъ, и жизнь и свободу надо завоевывать ежедневно“. На эти слова

г. Луначарскаго его критикъ замѣчаетъ: „если *надо* завоевывать, то необходимость этого завоеванія является уже какъ моральная обязанность, какъ *долгъ*. Если дѣлать только т. о. что „хочу“, то каждое „хочу“ долгъ для самого себя. Такъ обр. каждый моментъ воли возводится на степень долга, и идея долга должна быть допущена и позитивистомъ въ этикѣ. Г. Луначарскій противопоставляетъ долгъ природѣ, и на могучей природѣ хотеть построить нравственность людей, но какъ въ стихійныхъ процессахъ природы нельзя искать нравственности, такъ и долгъ нельзя считать какимъ-то вѣдшимъ принудительнымъ велѣніемъ: человекъ самъ себя даетъ моральный законъ, которому подчиняется. Не пора ли, заключаетъ г. Волжскій, перестать обожествлять дѣйствительность? Не пора ли осмѣлиться исповѣдывать даже такого Бога, если Онъ единственно истинный, ради котораго пришлось бы поднять бунтъ противъ „могучей жизни?“—Этотъ призывъ, странный, конечно, для нашего слуха, показываетъ, что въ немъ нуждаются и что послѣдовательнѣйшій позитивизмъ въ этикѣ дѣйствительно является, къ сожалѣнію, „типичнымъ и характернымъ во многихъ отношеніяхъ для нашего времени“.—Г. Н. Д. Тихомировъ, которому принадлежитъ другой рефератъ на сродную тему, озаглавленный „*Ницше и Достоевскій*“ и помѣщенный въ Богосл. Вѣстникѣ (іюль—августъ), также замѣчаетъ, что „за послѣднее время идеи и идеалы Ницше настолько сильно проникли въ общество, что создали даже цѣлое философское направленіе, отзвуки котораго можно встрѣтить теперь и въ нашей современной беллетристикѣ“ (особено у М. Горькаго). Чѣмъ же объяснить это? Въ своемъ рефератѣ г. Тихомировъ указываетъ, что современнаго интеллигента увлекаетъ въ Ницше, прежде всего, какой-то незнающій удержу и границъ размахъ мысли, какая-то нечеловѣческая дерзость ума, отрѣшившагося отъ окружающей его морально-интеллектуальной атмосферы и поставившаго себя „по ту сторону добра и зла“; кромѣ того, немало людей, которые не прочь бы провести его разрушительные принципы въ жизнь; наконецъ, нужно сказать и то, что сама духовная фізіономія Ницше далеко не выяснена: будучи удивительно дерзкимъ разбойникомъ мысли и пера, онъ, по отзывамъ современниковъ, былъ „внутренно чистымъ, благороднымъ, самоотверженнымъ, глубоко нравственнымъ“, хотя и очень гордымъ человекомъ, глубочайшее

несчастіе котораго состояло въ томъ, что онъ никакъ не могъ помириться съ общеустановившимся религіозно-нравственнымъ укладомъ. Это подтверждаетъ и раскрываемое авторомъ ученіе философа. Достойно вниманіе, что хотя Ницше былъ атеистомъ, но такая „опустошенность души“ страшно его мучила. „Кажется изъ всѣхъ разбитыхъ имъ кумировъ ни одинъ онъ такъ не оплакивалъ, какъ кумиръ религіозный. Утративъ вѣру въ Бога, онъ страстно стремился къ потерянному имъ высшему идеалу и не переставалъ испытывать безумную любовь къ непонятому Богу“. — Раскрывъ нравственныя воззрѣнія Ницше, г. Тихомировъ дѣлаетъ имъ общую оцѣнку на основаніи нравственныхъ выводовъ Достоевскаго, который, предвосхищая идеи Ницше, преимущественно съ своихъ романовъ „Преступленіе и наказаніе“ и „Братья Карамазовы“, въ концѣ концовъ развѣнчиваетъ эти идеи. Ницше замѣстилъ вѣру въ Бога вѣрою въ сверхчеловѣка; при этомъ онъ выдвигалъ на первый планъ принципъ красоты, какъ начало, могущее замѣнить человѣку религію, понимая эту красоту въ проявленіяхъ эгоизма, гордости и властолюбія. Достоевскій также за красотой признавалъ великую моральную силу, но если только она представляетъ собою гармоническое развитіе всѣхъ духовныхъ силъ человѣка на основѣ христіанской любви къ Богу и людямъ. Но если духовное развитіе человѣка уклоняется отъ этой основы, то является сатанинская гордость и эгоизмъ, приводящій человѣка къ самообожанію, которое уже не оставляетъ мѣста вѣрѣ въ Бога: создается, т. е., ницшеанскій „бунтъ“ противъ Бога. „Причина, почему Ницше не отыскалъ Бога, ясна: не имѣя въ сердцѣ смиренной любви, онъ не носилъ въ своей душѣ тѣхъ задатковъ, которые очищаютъ путь къ Богу“. — Въ статьѣ г. Тихомирова особенно симпатиченъ объективный тонъ, тонъ не осужденія, а сожалѣнія къ несчастному философу, погибшему жертвою мучительныхъ сомнѣній и потому, безъ сомнѣнія, дерзновенно поставившему себя въ теоріи „по ту сторону добра и зла“, что на практикѣ въ окружающей средѣ, которая мнила себя быть посылательницей добра, онъ замѣчалъ главнымъ образомъ стремленіе или стоять на благоразумной срединѣ между добромъ и зломъ, или же „по ту сторону“ добра, но отнюдь не „по ту сторону“ зла“.

Заканчивая этотъ обзоръ, не можемъ не указать, что онъ далеко не обнимаетъ всего философскаго матеріала, помѣ-

ценнаго въ журналахъ за 1902 г. Есть не мало заслуживающихъ вниманія статей, содержанія которыхъ намъ не пришлось передать, потому что въ настоящемъ случаѣ мы имѣли въ виду ознакомить читателей только съ тѣмъ, что намъ представлялось болѣе интереснымъ по затрогиваемымъ вопросамъ и болѣе цѣннымъ по разработкѣ послѣднихъ. Тѣмъ не менѣе слѣдуетъ хотя въ перечнѣ отмѣтить статьи въ „Вопр. философіи и психологіи“: *С. Булгакова*: „Душевная драма Герцена“, *А. О. Кони*: „Общія черты судебной этики“, *Л. Лопатина*: „Методъ самонаблюденія въ психологіи“, *Ө. Зелинскаго*: „Вильгельмъ Вундтъ и психологія языка“, *Н. Лосекаго*: „Волюнтаристическое ученіе о волѣ“ и „Основные ученія о волѣ съ точки зрѣнія волюнтаризма“. Въ Богослов. Вѣсти“: *М. М. Тарьева*: „Типы религиозно-нравственной жизни“. Въ „Трудахъ Кіев. Дух. Академіи“ проф. *П. И. Липицкаго*: „Законъ эволюціи какъ принципъ реалистической философіи нашего времени“. Въ „Вѣрѣ и Разумѣ“: Свящ. *Н. Липскаго*: „Научно-механическое міропониманіе и этика“, *А. Кирилловича*: „Дарвинизмъ“ предъ судомъ Гартмана, *А. Никольскаго*: Русскій Оригенъ XIX вѣка. *Вл. С. Соловьевъ*“, *В. Давыденко*: Святоотеческое ученіе о душѣ и др., изъ нихъ и нѣкоторыя помѣщенныя въ церковномъ отдѣлѣ журнала. Каждая изъ этихъ статей, конечно, представляетъ свой интересъ и если не вошли въ общій обзоръ, то по указанной выше причинѣ. Впрочемъ, въ обзорахъ наступившаго 1903 года, имѣющихъ въ теченіи его периодически появляться на страницахъ этого журнала, подобный недостатокъ полноты, объясняемый особыми цѣлями годичнаго обзора, уже не будемъ имѣть мѣста.

Д. Миртовъ.

II.

Новыя книги.

Посновъ Михаилъ. Идея завѣта Бога съ израильскимъ народомъ въ ветхомъ завѣтѣ (Опытъ богословско-философскаго обозрѣнія исторіи израильскаго народа). Богуславъ, 1902 г. Стр. 3—197, 2—95.

Цѣна 1 р. 50 к. (Продается въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Спб.).

Трудъ г. Поснова представляетъ опытъ освѣщенія исторіи израильскаго народа съ точки зрѣнія идеи завѣта Бога съ народомъ израильскимъ, заключеннаго при Синаѣ. Сообразно основной задачѣ изслѣдованія, намѣчающей два главныхъ вопроса: во-первыхъ вопросъ о сущности синайскаго завѣта,—во-вторыхъ вопросъ объ осуществленіи завѣта въ исторіи израильскаго народа, трудъ г. Поснова, по своему содержанію, раздѣляется на двѣ части: теоретическую и историческую. Въ первой части труда, на основаніи анализа еврейскаго слова „берить“=завѣтъ (въ смыслѣ „союзъ“), историческаго обозрѣнія завѣтовъ, предшествовавшихъ синайскому, т. е. завѣта Бога съ Адамомъ, Ноемъ, Авраамомъ, и экзегетическаго анализа Исх. XIX, 5—6, гдѣ содержится классическое выраженіе сущности и цѣли синайскаго завѣта, авторомъ выясняется сущность этого завѣта, указываются его цѣли, а потомъ въ главныхъ чертахъ изображается теократическое устройство народа израильскаго, данное ему въ синайскомъ законодательствѣ. Сущность завѣта Бога съ израильскимъ народомъ, по мнѣнію автора, заключается въ усвоеніи народомъ началъ спасенія, возвѣщенныхъ въ завѣтѣ Бога съ Адамомъ, Ноемъ, Авраамомъ, имѣвшихъ впослѣдствіи распространиться на все человѣчество. Завѣтомъ при Синаѣ, по мнѣнію автора, на израильскій народъ возлагались слѣдующія задачи: 1) быть народомъ Божиимъ въ полномъ смыслѣ этого слова, 2) хранить обѣтованіе о спасеніи и готовить въ себѣ среду и почву для явленія І. Христа и 3) возвѣстить о грядущемъ спасеніи и царствѣ Божіемъ языческимъ народамъ. Раскрытіе того, какъ народъ израильскій въ своей исторіи выполнилъ эти задачи, или, иначе, какъ онъ осуществилъ идею синайскаго завѣта съ Богомъ, составляетъ содержаніе второй исторической части труда г. Поснова. Вся исторія израильскаго народа подраздѣляется имъ на двѣ эпохи: 1-ая—отъ синайскаго завѣта до вавилонскаго плѣна включительно; 2-ая—послѣ плѣна до Рождества Христова или, точнѣе, до второго пришествія Христова. Первая эпоха понимается какъ время воспитанія израильскаго народа въ той мысли, что Иегова—единный истинный Богъ всего міра—стоитъ къ израильскому народу въ особыхъ отно-

шеніяхъ для великой цѣли спасенія (всего міра). Вторая эпоха, по мнѣнію автора, имѣла цѣлью дать народу израильскому возможность самостоятельно и внимательно вникнуть въ свое назначеніе и осуществить его. Но эта цѣль въ ея конечной стадіи была достигнута лишь незначительнымъ количествомъ израильтянъ, увѣровавшихъ въ явившагося Спасителя въ лицѣ Иисуса Христа, для большинства же израильтянъ она остается не достигнутой даже и теперь. Ближайшей причиной такого печальнаго явленія, уклоненія израильскаго народа отъ своей исторической задачи, служили: неправильный методъ іудейскихъ книжниковъ въ толкованіи Св. Писанія и, связанный съ этимъ, неправильный взглядъ на идеаль праведности и святости предъ Богомъ съ одной стороны, и—идеаль Мессіи, какъ царя-мстителя евреевъ,— съ другой. Тѣмъ не менѣе, не смотря на продолжительное и массовое уклоненіе израильскаго народа отъ своей исторической задачи, рано или поздно этотъ народъ, согласно пророчествамъ Осін, Исаи, въ новомъ завѣтѣ ап. Павла, осуществить, поставленную ему въ началѣ его исторіи, задачу завѣта, и во всей массѣ обратится ко Христу Спасителю. „Какимъ образомъ совершится будущее обращеніе израильскаго народа къ Иисусу Христу, говоритъ авторъ,— рѣшить нѣтъ возможности. Только одно можно категорически утверждать, что обращеніе народа не произойдетъ *механически*, лишь силою божественной благодати“.

Таково въ главныхъ чертахъ содержаніе книги г. Поснова. Авторъ довольно глубоко проанализировалъ идею ветхаго завѣта, и умѣло концепировалъ факты исторіи израильскаго народа съ точки зрѣнія этой идеи. По характеру построения и освѣщенія библейской исторіи, трудъ г. Поснова во многомъ напоминаетъ извѣстный трудъ покойнаго русскаго философа Вл. С. Соловьева „Исторія и будущность теократіи“, т. 1, съ которымъ авторъ хорошо знакомъ, и отличается отъ него тѣмъ, что въ основу пониманія библейской исторіи положена иная идея, нежели у Вл. С. Соловьева. Ахиллесову пяту труда г. Поснова, какъ и всѣхъ подобныхъ опытовъ богословско-философскаго обозрѣнія исторіи израильскаго народа, составляетъ вопросъ о томъ, насколько понятны съ точки зрѣнія одной опредѣленной идеи, какъ въ данномъ случаѣ— идеи спасенія, всѣ факты въ исторіи этого народа, и съ другой стороны, не допускается ли здѣсь, съ логиче-

ской стороны, неправильнаго индуктивнаго заключенія—отъ служенія отдѣльныхъ, Богомъ избранныхъ, личностей—къ предполагаемой общей идеѣ исторіи всего народа, взятаго во всей своей массѣ, которая весьма часто проявляла себя какъ разъ въ обратномъ направленіи.

Что касается новѣйшей литературы вопроса, какъ на русскомъ, такъ и на иностранныхъ западноевропейскихъ языкахъ, то она обследована авторомъ достаточно. Многочисленные ссылки на сочиненія новѣйшихъ русскихъ и иностранныхъ богослововъ, сопровождаемая иногда критическими замѣчаніями, дѣлаются авторомъ въ особыхъ примѣчаніяхъ, приложенныхъ въ концѣ книги и занимающихъ 95 страницъ. Но что касается литературы свитоотеческой, раввинской и средневѣковой, то таковая совсѣмъ игнорирована авторомъ, что составляетъ одинъ изъ крупныхъ недостатковъ его труда. Нельзя не пожалѣть также о томъ, что книга напечатана довольно небрежно: встрѣчается множество опечатокъ — не только въ иностранныхъ, но и въ русскихъ словахъ и терминахъ.

Не смотря на нѣкоторые недочеты, книга г. Поснова, подобно вышеназванному труду покойнаго Вл. С. Соловьева, какъ опытъ аналитическаго освѣщенія исторіи израильскаго народа, представляетъ весьма пріятное явленіе въ русской богословской литературѣ и можетъ быть полезной даже и для специалистовъ библейской исторіи.

И. Т.

Свящ. Ѳ. И. Титовъ. Преосвященный Кирилль Наумовъ, епископъ Мелитопольскій, бывшій настоятель русской духовной миссіи въ Иерусалимѣ. Очеркъ изъ исторіи сношеній Россіи съ православнымъ Востокомъ. Кіевъ 1902 (Стр. V+440).

Названная книга проф. о. Ѳ. И. Титова представляетъ собою отдѣльный оттискъ весьма интересныхъ статей, печатавшихся въ „Трудахъ Кіевской Духовной Академіи“ и посвященныхъ безспорно важному вопросу изъ исторіи сношеній Россіи съ православнымъ Востокомъ. Теперь каждый интересующійся даннымъ вопросомъ читатель имѣетъ передъ собою дѣлюю довольно объемистую книгу въ 440 страницъ, чтобы уяснить себѣ многія весьма интересныя подробности, отно-

сящаяся специально къ миссіи преосв. Кирилла, которая—по словамъ автора—„составила въ полномъ смыслѣ слова маленькую эпоху въ исторіи нашихъ сношеній съ православнымъ Востокомъ“. „Появленіе русскаго епископа на православномъ Востока въ первый разъ за все время 900-лѣтнихъ сношеній русской церкви съ православными восточными церквами и при томъ въ качествѣ оффиціального представителя русскаго церковнаго и гражданскаго правительства, съ одной стороны, совпало, а съ другой стороны, и само вызвало на свѣтъ многіе церковно-историческіе вопросы первостепенной важности и глубокаго смысла. Одни изъ этихъ вопросовъ (возсоединеніе сирійско-египетскихъ уніатовъ съ православною церковью),—продолжаетъ въ своемъ вступленіи авторъ,—получили тогда же свое разрѣшеніе, другіе (сношенія съ сиро-халдейскими несторіанами, освобожденіе антиохійской патріархіи изъ-подъ власти греческой іерархіи), приняли тогда благоприятное направленіе и окончательно рѣшились только въ самое послѣднее время, иные же (установленіе, по возможности, тѣснѣйшаго единенія между русскою церковью и православными церквами Востока, греко-болгарская распря, сношенія съ абиссинцами и др.) и доселѣ еще ждутъ своего разрѣшенія“ (IV° стр.). Такъ какъ во всѣхъ этихъ событіяхъ принималъ живое участіе преосв. Кириллъ, то, естественно, интересъ къ его личности и дѣятельности въ качествѣ настоятеля русской духовной миссіи въ Иерусалимѣ получаетъ особое значеніе и не напрасно привлекаетъ ученое вниманіе достопочтеннаго изслѣдователя. Авторъ не слѣшно приступилъ къ выполненію своей задачи, но, намѣтивъ ее для себя при составленіи біографіи митр. Макарія Булгакова, съ которымъ находился въ родственныхъ отношеніяхъ преосв. Кириллъ и съ которымъ послѣдній велъ переписку, расширилъ кругъ печатныхъ источниковъ рукописными матеріалами, найденными имъ главнымъ образомъ въ архивахъ Св. Синода и министерства иностранныхъ дѣлъ, а также позаимствованными изъ другихъ собраній (Церковно-археологическаго музея при Кіевской духовной академіи) и отъ родственниковъ покойнаго преосв. Кирилла (см. 4--5 стр.). Отсюда авторская работа получаетъ характеръ научной повѣзны, восполняющей печатные источники, которыхъ, впрочемъ, для специальной авторской задачи было мало, —и ему поэтому принадлежитъ честь обнародованія многихъ новыхъ данныхъ, заключаю-

щихся теперь въ разсматриваемой книгѣ. Но авторъ не только обнарудовалъ много новыхъ данныхъ по рукописнымъ источникамъ, но и поставилъ ихъ въ генетическую связь съ предшествующею исторіею судебъ православной церкви въ Сиріи и Палестинѣ и въ частности отношеній къ ней со стороны православной Россіи. Здѣсь авторъ для своей цѣли воспользовался доступною ему не незначительной литературой на русскомъ языкѣ по палестиновѣдѣнію. Въ этомъ отношеніи онъ, конечно, больше всего обязанъ издательскимъ трудамъ Императорскаго Православнаго Палестинскаго Общества, которые впрочемъ онъ не цитуетъ всѣ, относящіяся къ затронутымъ въ книгѣ вопросамъ. Онъ, напр., не цитуетъ книгъ проф. Н. Ѳ. Каптерева: 1) Сношенія іерусалимскаго патріарха Досеоя съ русскимъ правительствомъ (1669—1707). Москва 1891, и 2) Сношенія іерусалимскихъ патріарховъ съ русскимъ правительствомъ съ половины XVI до середины XIX столѣтія (2 части). Изд. въ „Прав. Палест. Сборникѣ“ вып. 43. Спб. 1895 и 1898. Но, безъ сомнѣнія, онъ знаетъ объ этихъ книгахъ. За то съ большимъ вниманіемъ воспользовался интереснѣйшимъ дневникомъ преосв. Порфирія Успенскаго за время его пребыванія въ Іерусалимѣ, который—какъ извѣстно—издаетъ Императорская Академія Наукъ при щедрой матеріальной поддержкѣ Православнаго Палестинскаго Общества подъ общимъ заглавіемъ „Книга бытія моего“ (доселѣ напечатано I—VII частей), и др. необходимыми источниками и пособіями, насколько конечно это было нужно для его спеціальной цѣли. Но главная заслуга автора—повторяемъ—заключается въ томъ, что онъ обнарудовалъ много новыхъ данныхъ изъ рукописныхъ источниковъ и благодаря этому увеличилъ интересъ къ своей работѣ, которая вообще представляется не только лишней въ ряду другихъ трудовъ по изученію сношеній Россіи съ православнымъ Востокомъ и въ частности съ Сиріей и Палестиной, но и необходимой для связнаго воспроизведенія деталей изученной авторомъ эпохи.

Весь „очеркъ“ состоитъ изъ вступленія (V стр.) и 14 главъ изложенія. Въ этихъ 14 главахъ онъ даетъ краткій біографическій очеркъ преосв. Кирилла до назначенія его на должность начальника русской миссіи въ Іерусалимѣ, а для послѣдующей характеристикѣ его дѣятельности въ Іерусалимѣ онъ предварительно въ четырехъ главахъ (начиная со 2 гл.)

обозрѣваетъ судьбы православно-христіанской церкви въ Сиріи и Палестинѣ до прибытія преосв. Кирилла, излагаетъ кратко исторію римско-католической и протестантской пропаганды (каждой отдѣльно) въ Сиріи и Палестинѣ, и затѣмъ въ 5 гл. характеризуетъ отношенія Россіи къ православной церкви въ Сиріи и Палестинѣ до времени преосв. Кирилла. А съ 6 гл. до конца авторъ слѣдитъ за ходомъ событій и фактовъ, связанныхъ съ миссіей преосв. Кирилла: подробно говоритъ объ учрежденіи миссіи (23-го марта 1857 г.), организаціи и составѣ, объ инструкціи, данной ей въ руководство, объ отправленіи ея въ Іерусалимъ черезъ Константинополь; о первоначальныхъ шагахъ дѣятельности ея; о воссоединеніи сирійско-египетскихъ униатовъ съ православной церковію при участіи и внимательномъ отношеніи къ этому дѣлу преосв. Кирилла (26-го ноября 1860 г.), объ участіи преосв. Кирилла въ дѣлѣ о присоединеніи сиро-халдейскихъ несторіанъ къ русской православной церкви, закончившемся только на нашихъ глазахъ 25-го марта 1898 г.; о сношеніяхъ преосв. Кирилла съ абиссинцами въ Іерусалимѣ и о другихъ видахъ внутренней дѣятельности преосв. Кирилла въ качествѣ начальника миссіи въ самомъ Іерусалимѣ (напр. по наблюденію за русскими поклонниками и улучшенію ихъ быта въ Св. Землѣ). Въ заключительной 14 главѣ излагаются послѣднія трагическія перипетіи въ жизни преосв. Кирилла въ Іерусалимѣ, отозваніе его (въ началѣ 1864 г.) и затѣмъ уединенная, по возвращеніи въ Россію, жизнь въ Казани, въ Спасскомъ монастырѣ, гдѣ онъ скончался (10-го февр. 1866 г.) и погребенъ, проживъ въ Казани около 1½ года. — Вотъ въ краткихъ чертахъ содержаніе весьма интересной книги о. Титова, изъ которой каждый, интересующійся судьбами православія на Востокѣ и въ частности въ Палестинѣ и Сиріи, можетъ извлечь немало поучительныхъ данныхъ и назидательныхъ уроковъ для будущихъ нашихъ дѣятелей въ Св. Землѣ. Книга написана съ любовью и уваженіемъ автора не только къ личности преосв. Кирилла, но и къ исторической правдѣ. Впрочемъ, полная безпристрастная оцѣнка этого еще не наступила. Но, безъ сомнѣнія, авторъ привелъ такіа документальныя данныя, которыя оправдываютъ его точку зрѣнія и выводы. Авторское изложеніе живое и вообще книга читается легко и съ удовольствіемъ. Поэтому мы и рекомендуемъ ее прежде всего неспеціалистамъ, которые найдутъ въ ней живое из-

доженіе второй миссіи православной русской церкви въ Палестинѣ и Сиріи при преосв. Киріилѣ (а первая русская духовная миссія—какъ извѣстно—во главѣ съ архим., впоследствии епископомъ Порфиріемъ Успенскимъ, учреждена въ 1847 году и оставалась въ Иерусалимѣ до начала крымской войны) въ связи съ историческими обстоятельствами, предшествовавшими и сопровождавшими дѣятельность ея начальника и членовъ. Конечно и специалисты, знакомые съ печатными фактическими подробностями, восполнять теперь свои знанія новыми данными и матеріалами, заимствованными авторомъ изъ рукописныхъ источниковъ.

И. П.

Неодолива мржня као бракоразводни узрок по Аустријском грађянском законуку. Написао Е. Н. М. У Задру 1902 (Непреодолимое отвращеніе какъ причина расторженія брака по Австрійскому своду гражданскихъ законовъ. Написалъ Епископъ Никодимъ Милангъ).

Авторъ сербской книжки, заглавіе которой выписано нами выше, давно уже извѣстенъ въ ученой литературѣ своими многочисленными и въ научномъ отношеніи весьма дѣнными трудами, главнымъ образомъ, по исторіи православной христіанской церкви въ Далмаціи, гдѣ онъ доблестно стоитъ на стражѣ православія въ качествѣ епископа далматинско-петрійскаго, и по церковному праву. Объ его прежнихъ учено-литературныхъ трудахъ уже неоднократно сообщались свѣдѣнія па страницахъ „Христ. Чтенія“. Въ минувшемъ 1902 году онъ между прочимъ напечаталъ *второе* дополненное и исправленное изданіе своего труда „Православное церковное право“, которое въ сербскомъ оригиналѣ вышло въ первый разъ въ 1890 году (въ Задрѣ) и переведено съ „нѣкоторыми уклоненіями отъ подлинника“ на русскій языкъ въ 1897 году (Сиб.). Специалисты уже достаточно одѣнили научное значеніе этого труда, который—кстати—по нашему личному мнѣнію—имѣеть преимущество передъ всѣми другими подобнаго рода трудами, имѣющимся не только въ западно-европейской католической литературѣ, но и въ православной наукѣ „Церковнаго права“, уже однимъ тѣмъ, что содержитъ въ себѣ научно-обработанный матеріалъ компетентнымъ знатокомъ дѣйствующихъ гражданско-церковныхъ законовъ всѣхъ по-

мѣстныхъ православныхъ церквей. Какъ бы ни возражали и ни спорили съ авторомъ ученые спеціалисты по разнымъ вопросамъ „Церковнаго права“, во всякомъ случаѣ отмѣченная нами подробность не восполнена еще почти ни въ одномъ трудѣ даже по православному церковному праву. А между тѣмъ крайняя надобность въ этомъ давно сознавалась всѣми православными, которые живо сознаютъ духовную связь отдѣльныхъ частей помѣстныхъ церквей—единой вселенской церкви. А для вѣщаго укрѣпленія и проясненія этихъ связей—безъ сомнѣнія—имѣеть важное значеніе отчетливое знакомство съ церковно-каноническимъ устройствомъ всѣхъ помѣстныхъ автокефальныхъ церквей. Но непростительные въ этомъ отношеніи пробѣлы оставались невосполненными надлежащимъ образомъ даже въ той сравнительно сжатой формѣ, въ какой они представлены (согласно требованію цѣлой системы „Церковнаго права“) въ трудѣ преосв. Никодима Милаша. Новая, названная нами выше, книжка представляетъ собою болѣе подробное научное разъясненіе тѣхъ параграфовъ его „Православнаго церковнаго права“, которые касаются ученія о бракѣ и въ частности причинъ расторженія брака. Поэтому мы не будемъ касаться подробностей содержанія названной книжки, съ существомъ которыхъ наши читатели, незнакомые съ сербскимъ оригиналомъ, могутъ легко познакомиться вкратцѣ и по русскому переводу „Православнаго церковнаго права“ (переводъ 1897 г., см. §§ 170--172). Мы отмѣтимъ только для спеціалистовъ общую схему новой ученой работы преосв. Никодима, общій ея выводъ, ближайшую практическую цѣль и значеніе примѣнительно къ дѣйствующему брачному праву въ тѣхъ помѣстныхъ церквахъ, въ которыхъ „непреодолимое отвращеніе“ супруговъ другъ къ другу дѣйствуетъ какъ причина расторженія брака.

Въ краткомъ предисловіи авторъ указываетъ поводъ къ написанію своей работы и задачу своего труда (поставить въ пзвѣстность мѣстные гражданскіе суды относительно мнѣнія православной церкви о „непреодолимомъ отвращеніи“ какъ причинѣ совершающагося, между прочимъ, и у православныхъ въ Австро-Угорщинѣ расторженія брака), а затѣмъ отмѣчаетъ фактъ появленія названной въ заглавіи книжки бракоразводной причины у австро-угорскихъ православныхъ сербовъ и въ Сербскомъ королевствѣ. Оказывается, что это явленіе у тѣхъ и другихъ сербовъ новое, возникшее только въ

истекшемъ столѣтїи. Въ карловецкой митрополїи оно вошло въ жизнь при патр. Самуилѣ Маширевичѣ (1864—1870 г.), а въ Сербїи стало входить въ практику только съ 1884 г., т. е. съ того времени, когда вмѣсто устраненнаго въ 1881 году силою блаженнопочившаго митр. Михаила занять его кафедру Ѳеодосїй Мраовичъ, при которомъ каноническїй строй сербской церкви, благодаря тогдашней верховоидущей при Миланѣ партїи напредняковъ, былъ временно поколебленъ и послужилъ между прочимъ поводомъ къ вторженію въ него разныхъ неканоническихъ ингредіентовъ и въ томъ числѣ между прочимъ новой неканонической причины расторженія брака — „непреодолимаго отвращенія“ супруговъ другъ къ другу. У австро-угорскихъ же православныхъ сербовъ эта бракоразводная причина стала входить въ практику съ тѣхъ поръ, когда въ 1853 году введенъ былъ въ Угорщинѣ, Хорватїи и Славонїи нынѣшнїй австрїйскїй гражданскїй законникъ, въ которомъ между прочимъ въ § 115 говорится: „Законъ допускаетъ некатъ развода... *по причинѣ непреодолимаго отвращенія*, вслѣдствіе чего обѣ стороны просятъ о разводѣ брака; но въ этомъ случаѣ не слѣдуетъ сразу дозволить разводъ брака, а нужно прежде всего разлучать ихъ отъ трапезы и ложа, и это — сообразно съ обстоятельствами — должно повторяться нѣсколько разъ“ (см. у автора стр. 66 и слѣд.). „Непреодолимое отвращеніе“ какъ бракоразводная причина дѣйствуетъ и въ Далмаціи, гдѣ духовныя консисторїи не разбираютъ брачныхъ процессовъ и гдѣ слѣдовательно гражданскіе суды примѣняютъ, помимо компетентной духовной власти, § 115 упомянутаго австрїйскаго гражданскаго законника.

Далѣе авторъ старается доказать, что „по ученїю православной церкви никогда на основанїи непреодолимаго отвращенія не можетъ быть расторгнутъ бракъ, который въ православной церкви былъ заключенъ законо“ (4 стр.). Для доказательства этого положенія онъ начинаетъ свое изслѣдованіе съ характеристики брачной юрисдикціи на западѣ (съ XVI в.) у римско-католиковъ и протестантовъ и показываетъ послѣдовательно внесеніе въ австрїйскїй гражданскїй законникъ „непреодолимаго отвращенія“ супруговъ другъ къ другу, какъ причины расторженія брака; излагаетъ затѣмъ ученіе православной церкви о бракѣ и разводѣ, съ указанїемъ практики по этому послѣднему вопросу

во всѣхъ православныхъ помѣстныхъ церквахъ, гдѣ повсюду — за исключеніемъ только королевства Румынскаго существуютъ законоположенія, согласныя или съ канонами православной церкви, или опирающіяся на византійскихъ церковно-гражданскихъ источникахъ. Въ Румыніи же по закону 1864 г. въ числѣ причинъ расторженія брака дѣйствуютъ между прочимъ и двѣ слѣдующія: а) повторяющіяся злѣнамыренныя покушенія одного супруга противъ другого и б) упорныя стремленія обоихъ супруговъ къ разводу. Хотя въ нѣкоторыхъ изъ ранняго времени отдѣльныхъ случаяхъ и встрѣчаются бракоразводныя рѣшенія на основаніи „непреодолимаго отвращенія“ супруговъ (напр. у архіепа. охридскаго XIII в. Димитрія Хоматіана), но все-таки „непреодолимое отвращеніе“ не можетъ считаться причиною, скорѣе всего оно само является слѣдствіемъ другой причины (напр. прелюбодѣянія), влияющей на расторженіе брака. Итакъ, по аргументаціи автора „непреодолимое отвращеніе“ ни съ формальной стороны, ни по существу своему не можетъ быть признано причиною расторженія брака. По мнѣнію автора, которое онъ мотивируетъ далѣе ученой „интерпретаціей § 115 австрійскаго гражданскаго законника“, эта причина не должна имѣть законодательной силы для австро-угорскихъ православныхъ, которымъ несправедливо навязанъ законъ, не только не согласный съ каноническою практикою православной церкви, но и противорѣчащій начальнымъ словамъ того же § 115, гдѣ между прочимъ говорится: „Законъ допускаетъ, чтобы некаatholicскіе христіане, по началамъ ихъ вѣры, на основаніи важныхъ причинъ, просили о разводѣ брака“. Выраженіе нѣмецкаго текста § 115 „nach ihren Religions begriffen“ ясно свидѣтельствуетъ о свободѣ православныхъ руководствоваться началами своей вѣры и въ дѣлахъ бракоразводныхъ. А между тѣмъ въ Австріи — къ сожалѣнію — эта бумажная свобода парализуется дѣйствіемъ другихъ принциповъ, принятыхъ ею по совѣту іезуитовъ въ неизмѣнное руководство по отношенію къ православнымъ. И мы желаемъ, чтобы авторъ, съ своимъ твердымъ ученымъ аппаратомъ доказавшій несоотвѣтствіе § 115 австрійскаго гражданскаго законника не только канонической практикѣ православной церкви, но и первоначальному смыслу самаго закона, успѣлъ и въ другомъ своемъ намѣреніи, о которомъ говоритъ въ предисловіи къ своей книжкѣ: „я постараюсь найти способъ

официально возбудить вопросъ, чтобы и относительно православныхъ въ Австріи издавъ былъ законъ, который съ 1866 г. имѣетъ силу для австрійскихъ подданныхъ протестантовъ, а именно, чтобы гражданскіе суды не могли постановлять рѣшенія по бракоразводнымъ дѣламъ до тѣхъ поръ, пока не получитъ соответствующаго рѣшенія и отъ подлежащей церковной власти. Отсюда между прочимъ не трудно заключить и о томъ, съ какими почти неестественными усиліями ревностный архипастырь православной церкви въ Австро-Угорщинѣ стремится отстаивать ея права, которыя принадлежатъ ей по каноническимъ правиламъ и даже по дѣйствующей конституціонной хартии!

И. П.



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Санкт-Петербургская православная духовная академия — высшее учебное заведение Русской Православной Церкви, готовящее священнослужителей, преподавателей духовных учебных заведений, специалистов в области богословских и церковных наук. Учебные подразделения: академия, семинария, регентское отделение, иконописное отделение и факультет иностранных студентов.

Проект по созданию электронного архива журнала «Христианское чтение»

Проект осуществляется в рамках компьютеризации Санкт-Петербургской православной духовной академии. В подготовке электронных вариантов номеров журнала принимают участие студенты академии и семинарии. Руководитель проекта — ректор академии епископ Гатчинский **Амвросий** (Ермаков). Куратор проекта — проректор по научно-богословской работе священник Димитрий Юревич. Материалы журнала готовятся в формате pdf, распространяются на DVD-дисках и размещаются на академическом интернет-сайте.

На сайте академии
www.spbda.ru

- события в жизни академии
- сведения о структуре и подразделениях академии
- информация об учебном процессе и научной работе
- библиотека электронных книг для свободной загрузки