

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 гносеологии проф. М. И. Каринскаго и Г. Челпанова.— 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 содержания 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 психологій“. Кромѣ 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 психологій“ по сравненію ихъ съ журналами духовными. Если въ духовныхъ журналахъ, какъ и естественно ожидать отъ журналовъ, издающихся высшими богословскими учебными заведеніями, помѣщаются статьи, въ которыхъ философскимъ вопросамъ дается освѣщеніе и разработка, имѣющія въ виду задачи и интересы православно-богословской науки, то „Вопросы философіи и психологій“ 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 *гносеологии*. 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 истинныхъ самоочевидныхъ“, и *Г. Челпанова* во 2-й, 3-й и 4-й книгѣ „Вопросовъ философіи и психологій“ 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 истинныхъ самоочевидныхъ“ (Спб. 1893 г.) и которыя касаются одного изъ важнѣйшихъ вопросовъ гносеологій — 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 частныя 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 служить прямымъ продолженіемъ собственно этихъ статей. Она излагаетъ ученіе Спенсера, — частію, 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 немыслимостью 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 соотвѣтствующій выводъ. Впрочемъ, онъ ставитъ дѣло гораздо шире: отрицаніе немыслимости по его взгляду должно примѣнить къ 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 заимствуются изъ воспріятія, и Спенсеръ показываетъ, что довѣріе науки къ воспринимаемымъ фактамъ, составляющимъ фундаментъ знанія, есть довѣріе къ неразрывнымъ ассоціаціямъ и опирается на немыслимость отрицанія. Всякое воспріятіе представляетъ собою ассоціацію наличныхъ ощущеній съ ощущеніями ранѣ испытанными и немыслимость отрицанія этой ассоціаціи служить признакомъ достовѣрности самыхъ воспріятій. Но какъ же можно было признать неразрывность ассоціаціи за высшій критерій достовѣрности, если научныя мнѣнія тѣмъ и отличаются отъ ненаучныхъ, что опираются на логическіе доводы, а не на окрѣпшія 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 соотвѣтствуетъ 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 учить, что своимъ выводамъ мы можемъ довѣрять только на основаніи предположенія, что абсолютныя однообразія мысли соотвѣтствуютъ абсолютнымъ однообразіямъ вещей и что единственнымъ ручательствомъ за истинность логическихъ индукцій служить 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 priori 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 иные 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. Ставя 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, лишенное 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.". 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 негеометріи, 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 геометріи, 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 геометріи, 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 наблюденій, 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 апріорности пространства: „если представимъ 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 пространства“. Точно также различныя отъ нашихъ геометрическія представленія и аксіомы должны быть у существъ, которыя жили бы на поверхности шара, лѣнцобразнаго 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 внѣшняго 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 не-эвклидовой планометріи. *Клейнъ* и *Кейли* примѣняютъ этотъ принципъ и къ не-эвклидовой стереометріи, причемъ въ ихъ теоріи важную роль играетъ такъ называемая проэктивная геометрія. Проэктивная геометрія не пользуется понятіемъ разстоянія въ томъ смыслѣ, въ какомъ употреб-

ляетъ 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 проэктивномъ 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 пространственные 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 проэктивной геометріи Рёссель. Рёссель не соглашается съ кантіанцами въ томъ, что разъ мы признали апріорность пространства, то должны и всѣ геометрическія аксіомы признать апріорными. Есть въ нихъ элементъ и эмпирическій и апріорный. Впрочемъ, апріорность *Рёссель* понимаетъ въ чисто логическомъ смыслѣ: апріорныя 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 спеціально 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 міровоззрѣніемъ 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 „матеріализаціи духа“. Въ вѣчной борьбѣ міросозерцаній, замѣчаетъ при этомъ авторъ, матеріализмъ 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 матеріальность 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 убѣдительно становится тотъ общій выводъ „что у страдающихъ маніей сомнѣнія мы видимъ весь цѣклъ 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 минувшихъ 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-

ческие 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* идей. Сами по себѣ отвлеченныя идеи могутъ не имѣть чувственныхъ формъ, но общечеловѣческой опытъ свидѣлствуетъ, 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, заставляя глубже чувствовать ихъ реальность, чѣмъ это возможно тамъ, гдѣ дана простая отвлеченная мысль. Въ этомъ именно заключается глубокій психологическій 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 самонаблюденіями, чтобы построить на нихъ ту теорію созерцанія, которая стала практическою школою каждаго іезуита и которая нашла свое полное выраженіе въ „Духовныхъ упражненіяхъ“ Лойолы — 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, проклятія, 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 Лой-олы навсегда останется самымъ интереснымъ и поучительнымъ экспериментомъ, показывающимъ, какъ много зависитъ вѣра въ идеи отъ живости ихъ представленія. -- „Если способъ представлять идеи глубоко вліяетъ на вѣру, то еще большее значеніе имѣетъ способъ ихъ *мыслить*. Безъ чувственныхъ символовъ и конкретныхъ образовъ идеи не обла- даютъ 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 сознаніи*, или, по крайней мѣрѣ, *присутствіе ея въ фокусъ вниманія*. „Если идея всецѣло овладѣваетъ нашимъ вниманіемъ, если она выдвигается въ сознаніи 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 служитъ живое воспріятіе идей; но живость этого воспріятія обуславливается уже не столько слабостью враждебныхъ идеямъ ассоціацій,

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 служить 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 человѣческій 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 всѣ вѣрованія составляли бы одну систему, связанную какой-нибудь великой идеей и вся жизнь была бы точнымъ выраженіемъ этого мощнаго синтеза, въ дѣйствительности нѣтъ. Міръ 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 мірѣ; 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 собственной душою 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 расколовѣднію.

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 обслѣдованный 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. Іоасафа Горленко (1748—1756 г.), еп. Луки Конашевича (1755—1758 г.), еп. Іоасафа 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 архипастрьская 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 Бѣлогородской 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 владѣльцы 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 отrotchи въ *шапку*, и нарицали имена безъ отrotchи жѣ“ (стр. 182). Въ 1769 году при томъ же епископѣ производилось съ большой строгостію дѣло о „нѣкоей женѣ, 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, причѣмъ, 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 дѣвкою, „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. Іоасафу 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 разводить, ибо оное толкованiе и блудъ творящаго и прелюбы дѣющаго своя жены отлучатися не повелѣваетъ“ (стр. 220). Очевидно право жены на разводъ съ невѣрнымъ мужемъ, установленное еще 117 новеллой 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 поминовенiя 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 Ioасафъ 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 попъ „билъ ее смертнымъ боемъ всенародно, въ ризахъ, до крови“, такъ что и ризы были окровавлены; допустивъ поѣзжанъ стегать невѣсту плетью, попъ и самъ тутъ же, въ церкви, „таскать ее за косы“. Въ допросѣ попъ 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 непрiятныхъ послѣдствiй по службѣ для попа это дѣло, къ удивленiю, не имѣло (стр. 15—16). При епископѣ Ioасафѣ Горленко, въ 1752 году, производилось другое дѣло, гдѣ, напротивъ, священникъ Ioаннъ 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 плетью 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 Іоасафѣ 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 Харьковского 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, Теофтистъ 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 иниціативѣ. 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 молдованъ.

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 матеріалъ 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 матеріалъ. 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 спеціалистами 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 каѳедръ 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