

802-17
204

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1887.

№ 13.

ІЮЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Окружнаго Штаба, Нѣмецкая, № 26.

1887.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1887.

№ 13.

ЮЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

- ✓ Изложеніе ученія Церкви католической православной, съ указаніемъ разностей, которыя усматриваются въ другихъ церквахъ христіанскихъ (продолженіе).
В. Гетте 1—23
/ Будда и Христосъ. Свящ. **А. Балановскаго** 24—48
Гимны Пруденція въ русскомъ переводѣ (продолженіе). Профессора Москов-
ской духовной академіи **Петра Цвѣткова** 49—60

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

- Различныя направленія нѣмецкой философіи послѣ Гегеля въ отношеніи ея
къ религіи (продолженіе). **И. Петрова** 1—18
„Теодицея“ **Лейбница**. **К. Истомина** 19—59

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе: Указъ Его Императорскаго Величества изъ Святѣйшаго Правительствующаго Синода.—Опредѣленіе Святѣйшаго Синода.—Отъ Хозяйственнаго Управленія при Св. Синодѣ.—Отъ С.-Петербургскаго Комитета духовной цензуры.—Отъ Харьковской духовной Консисторіи.—Отъ Харьковскаго Епархіальнаго училищнаго Совѣта.—Извлеченіе изъ журнала съѣзда духовенства Купянскаго уѣзда.—О сборѣ пожертвованій въ Харьковскихъ церквахъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

ХАРЬКОВЪ.

ТИПОГРАФІЯ ОКРУЖНАГО ШТАБА, НАМЕЦКАЯ, № 26.

1887.

Πίστει νοοῦμεν.

Въ рою разумъваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, Іюля 15 дня 1887 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

ПРОГРАММА ЖУРНАЛА

„ВѢРА и РАЗУМЪ“

СОСТОИТЬ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

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

2. Отдѣлъ философскій. Въ него входятъ изслѣдованія изъ области философіи вообще и въ частности изъ психологіи, метафизики, исторіи философіи, также біографическія свѣдѣнія о замѣчательныхъ мыслителяхъ древняго и новаго времени, отдѣльные случаи изъ ихъ жизни, болѣе или менѣе пространные переводы и извлеченія изъ ихъ сочиненій съ объяснительными примѣчаніями, гдѣ окажется нужнымъ, особенно свѣтлыя мысли языческихъ философовъ, могущія свидѣтельствовать, что христіанское ученіе близко къ природѣ человѣка и во время язычества составляло предметъ желаній и пожеланій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ „Листокъ для Харьковской епархіи“, въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по восьми и болѣе листовъ въ каждомъ №.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 руб., а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗНОЧКА ВЪ УПЛАТѢ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

Подписка принимается: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ при Харьковской Духовной Семинаріи, въ свѣчной лавкѣ при Покровскомъ монастырѣ, въ конторѣ типографіи Окружнаго Штаба, Итѣнская, № 26 и въ книжныхъ магазинахъ В. и А. Бирюковыхъ и Д. Н. Подухтова на Московской ул.; въ Москвѣ: въ книжномъ магазинѣ Андрея Николаевича Ферапонтова; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ Тузова, Садовая, д. № 16.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884, 1885 и 1886 годы, по прежней цѣнѣ, т. е. по 10 рублей за каждый годъ, и „Харьк. Епарх. Вѣдомости“ за 1883 годъ, по уменьшенной цѣнѣ, именно по 5 (вмѣсто 7) рублей за экземпляръ съ пересылкою.

ИЗЛОЖЕНІЕ УЧЕНІЯ

Церкви католической православной, съ указаніемъ разностей, которыя усматриваются въ другихъ церквахъ христіанскихъ.

(Продолженіе *).

Вторая заповѣдь.

„Не дѣлай себѣ кумира, и никакого изображенія того, что на небѣ вверху, и что на землѣ внизу, и что въ водѣ ниже земли; не поклоняйся имъ и не служи имъ“.

Этою заповѣдію Богъ воспретилъ устроить *идоловъ*, ради того, чтобы поклоняться имъ. Возбраняется такимъ образомъ изображать какое-либо сотворенное существо изъ міра невидимаго, или міра видимаго, дабы имѣть его предметомъ верховнаго почитанія, которое принадлежитъ Богу единому.

Изображеніе само по себѣ, или образъ, не воспрещено, даже въ мѣстѣ священномъ. Въ самомъ дѣлѣ, Богъ, возбранившій имѣть (*faire*) *идоловъ*, повелѣлъ Моисею самому помѣстить на ковчегѣ изображенія двухъ золотыхъ херувимовъ, съ той стороны, по направленію къ которой народъ обращался, когда онъ преклонялся предъ Богомъ (Исх. XXV, 18 и слѣд.). Господь повелѣлъ также сдѣлать изображеніе мѣднаго змія, коему Онъ даровалъ даже чудодѣйственное свойство, такъ какъ израильтяне, которые могли взирать на него, были исцѣляемы (Числ. XXI, 8 и слѣд.).

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1887 г. № 7.

Итакъ Богъ узаконилъ священныя изображенія и почитаніе, предметомъ котораго они служатъ; Онъ только возбранилъ *идоловъ*, т. е. изображенія сотворенныхъ существъ, которыхъ преобразуютъ въ боговъ (*que l'on transformerait en dieux*). Самый ковчегъ, на которомъ херувимы были помѣщены по повелѣнію Божию, былъ лишь *образомъ* (*une image*), и представлялъ, — слѣдуя Давиду — какъ-бы подножіе Божіе (1 Паралип. XXVIII, 2). Итакъ образъ сей былъ предметомъ почитанія, дозволеннаго Богомъ. Иисусъ (Навинъ) далъ примѣръ сего поклоненія, когда остался распростертымъ до вечера предъ Кивотомъ Завѣта; и всѣ старѣйшины въ Израилѣ послѣдовали его примѣру (Ис. Нав. VII, 6).

Церковь восточная истолковываетъ съ точностію вторую заповѣдь, ибо 1) она воспрещаетъ *идоловъ*, т. е. изображенія, которымъ оказывали-бы поклоненіе какъ богамъ (*une culte, comme à des dieux*) и 2) она дозволяетъ изображенія благочестныя, которыя возводятъ нашу мысль къ Богу, Пресвятой Дѣвѣ, ангеламъ и святымъ, и напоминаютъ въ тоже время о благоговѣйномъ почитаніи, которое достоинъ воздавать симъ изображеніямъ.

Это благоговѣйное почитаніе, которое она узаконяетъ, не составляетъ дѣйствительнаго богочтенія, которое состоитъ въ вѣрѣ, надеждѣ и любви; оно есть прославленіе, воздаваемое тѣмъ, коихъ самъ Богъ возвысилъ на ступень высокую, — прославленіе, въ послѣднемъ основаніи, восходящее къ Богу, *Который поклоняемъ во святыхъ своихъ*. Съ точки зрѣнія православной, изображенія, по словамъ Григорія Великаго (Кн. IX, пис. 9), суть лишь знаки (*des signes*), кои, какъ письма, даютъ намъ идею о предметахъ религіозныхъ и внушаютъ намъ добрыя чувствованія, просвѣтляя насъ духовно. Богъ посредствомъ ихъ можетъ проявлять Свое могущество, подобно какъ и чрезъ мѣднаго змія, котораго Моисей воздвигъ въ пустынѣ. Но не самое изображеніе въ себѣ самомъ содержитъ эту силу; оно есть лишь орудіе въ рукахъ Божіихъ. Должно думать (*on peut dire*), что *остатки* (*Reliques*) святыхъ не менѣе достойны почитанія, какъ и изображенія святыхъ (*Images*).

Третья заповѣдь.

„Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно“.

Злоупотреблять именемъ Божіимъ, это значить: 1) произносить его безъ разума и суетно (*avec futilité*); 2) призывать во свидѣтельство для подкрѣпленія лжи; 3) богохульствовать.

Христіанинъ не долженъ ни въ какомъ случаѣ произносить имя Божіе иначе, какъ съ благоговѣніемъ и по важнымъ основаніямъ; ибо сіе имя свято и должно всегда вызывать чувства благоговѣйнаго поклоненія, которыя надлежатъ Существу Высочайшему, Который сотворилъ насъ, и Которому мы обязаны всѣми минутами нашего бытія. Богъ есть *истина*, и это значитъ поносить Его, призывая во свидѣтельство, когда мы желаемъ засвидѣтельствовать ложное. Ложная клятва есть одинъ изъ грѣховъ самыхъ тяжкихъ, потому что, совершая ее, встаютъ противъ сущности Божіей, и потому что *практически* отрицаютъ Его существованіе.

Богохульство есть поношеніе, относящееся къ самому Богу. Достаточно сказать, что сіе поношеніе ни въ какомъ случаѣ не должно осквернять устъ человѣка разсудительнаго, тѣмъ болѣе устъ христіанина.

Четвертая заповѣдь.

„Помни день субботній, чтобы святить его. Шесть дней работай, и дѣлай (въ нихъ) всякія дѣла твои; а день седьмый суббота Господу Богу твоему“.

Богъ сотворилъ міръ въ шесть дней, и, въ седьмой, почилъ. Седмичное число или недѣля (*la période septenaire ou semaine*) освящено такимъ образомъ волею и примѣромъ самого Бога. Шесть дней принадлежатъ труду, седьмой священному успокоенію въ религіи (*par le religion*).

Во времена закона Моисеева днемъ покоя былъ послѣдній въ недѣлѣ или суббота; въ Новомъ Завѣтѣ должно святить первый день (воскресенье), въ памятованіе воскресенія Иисуса Христа, которое было славнымъ увѣщаніемъ великаго дѣла освященія человѣка.

Это измѣненіе произошло (*fut fait*) со временъ апостольскихъ; ибо изъ Дѣяній (XX, 7) видно, что первые христіане собирались съ апостолами, *въ первый день недѣли*, дабы *преломлять хлѣбъ*, т. е. дабы совершать (*célébrer*) святую Евхаристію Вечерю. Съ того времени стали называть сей день Воскресеньемъ (*Dimanche*) ¹⁾. т. е. днемъ Господнимъ (Апок. I, 10).

Кромѣ покоя въ седьмой день, Богъ установилъ, въ Ветхомъ Завѣтѣ, праздники, дабы напоминать (*célébrer*) о событіяхъ, въ которыхъ Онъ открылъ Свое могущество въ чертахъ поразительно

¹⁾ Имя это взято отъ латинскаго *Dies Domini*. *Прим. перев.*

ясныхъ, и дни покаянія, дабы заставить свой народъ раскаяться въ содѣланныхъ прегрѣшеніяхъ.

Вѣрная симъ наставленіямъ Божественнымъ, Церковь Восточная установила праздники и дни покаянія, которые должны быть священными (*doivent être sanctifiés*), какъ воскресенье, для всѣхъ вѣрующихъ.

Главные праздники суть:

1. Рождество Пресвятой Дѣвы Богородицы.
2. Введеніе Пресвятой Дѣвы во храмъ.
3. Благовѣщеніе.
4. Рождество Христово.
5. Богоявленіе.
6. Срѣтеніе.
7. Преображеніе.
8. Вербная недѣля, или входъ Господень въ Іерусалимъ.
9. Пасха, или Воскресеніе Христово.
10. Вознесеніе.
11. Праздникъ Пятидесятницы.
12. Воздвиженіе Честнаго Креста.
13. Успеніе.

Дни покаянія, установленные Церковію, суть:

1. Великій постъ, который продолжается сорокъ дней, предшествующихъ празднику Пасхи, и который установленъ въ память сорокадневнаго поста Спасителя въ пустынѣ;

2. Среды и пятницы каждой недѣли, въ напоминаніе о предательствѣ Іуды и въ памятованіе о смерти Іисуса Христа (*en expiation de la Trahison de Judas et de la mort de Jésus-Christ*);

3. Посты Рождественскій, Успенскій и Петровъ установленные ради приготовленія къ праздникамъ Рождества Христова, Успенія Пресвятой Дѣвы и празднику первоверховныхъ апостоловъ, св. Петра и Павла.

Въ продолженіи воскресныхъ дней и дней праздничныхъ, установленныхъ Церковію, надлежитъ: 1) воздержаться отъ обычныхъ трудовыхъ занятій; 2) заниматься дѣлами благочестія (*oeuvres de religion*), ибо покой сей долженъ быть священнымъ (*sanctifié*), и законы Божіи и законы Церкви болѣе были-бы нарушены разсѣянностію и празднымъ покоемъ, чѣмъ трудомъ.

Дабы *святить* (*sanctifier*) воскресные и праздничные дни, надлежитъ: 1) присутствовать при литургіи, или другихъ молитвословіяхъ (*autres prières*), составляющихъ кругъ общественнаго бого-

служенія и при проповѣди слова Божія; 2) располагать себя въ частности къ молитвѣ и назидательному чтенію, особливо къ чтенію св. Писанія; 3) творить милостыню и другія дѣла любви христіанской.

Подобно тому какъ законъ Божій и законъ Церкви нарушаются, когда не святится день Господень и дни праздничные—такъ точно грѣшатъ противъ закона Божественнаго, проводя прочіе дни въ праздности. И поистинно, трудъ обязателенъ для всѣхъ въ теченіи дней посвященныхъ труду, точно также какъ покой, въ дни, когда сей покой долженъ быть священнымъ. Итакъ, каждый долженъ трудиться, сообразно положенію, въ которомъ божественное Провидѣніе его поставило, и освящать свой трудъ молитвою ежедневною и твердымъ намѣреніемъ исполнить волю Божию.

Пятая заповѣдь.

„Почитай отца твоего и мать твою“.

Почтеніе, обязательное въ отношеніи къ родителямъ, вмѣстѣ съ тѣмъ необходимо возлагаетъ долгъ любить ихъ, уважать ихъ (*les respecter*), повиноваться имъ, подавать имъ помощь при болезняхъ и въ старости, молиться, послѣ ихъ смерти, о спасеніи ихъ души и исполнять ихъ послѣдніе завѣты (*leurs dernières volontés*).

Во второмъ ряду заповѣдей, содержащихъ наши обязанности къ ближнему, Богъ первѣе всего указалъ заповѣдь, относящуюся къ родителямъ, для того чтобы заставить насъ уразумѣть, что семья должна имѣть первѣйшее мѣсто (*le premier rang*) въ нашемъ сердцѣ, и что къ ней именно относятся наши первыя обязанности послѣ тѣхъ, кои мы должны исполнять въ отношеніи къ Богу.

Господь, въ Ветхомъ Завѣтѣ, обѣтовалъ долготѣю тѣмъ, кои будутъ исполнять съ полною готовностію (*parfaitement*) свои обязанности въ отношеніи къ родителямъ (Быт. XXVII); и Онъ накажетъ смертію тѣхъ, кои будутъ оскорблять ихъ (Исх. XXI, 15).

Въ Новомъ Завѣтѣ, Богъ вознаграждаетъ и наказываетъ, обыкновенно только духовнымъ образомъ (*Dieu ne récompense et ne punit plus, ordinairement, que d'une manière spirituelle*). Итакъ тѣ достойны смерти духовной или осужденія, кои не исполняютъ своихъ обязанностей въ отношеніи родителей; а тѣ, кои заботятся объ исполненіи ихъ, будутъ вознаграждены жизнью вѣчною и блаженною, ибо Богъ благословитъ ихъ и подастъ имъ свою благодать для исполненія другихъ обязанностей ихъ.

Шестая заповѣдь.

„Не убивай“.

Заповѣдь общая. Ею воспрещается умерщвлять себя самого какъ умерщвлять другихъ. *Самоубійство* столь-же строго запрещается, какъ и *убіеніе другихъ*. Нужно разумѣть, подъ симъ послѣднимъ словомъ, смертоубійство преступное, учиненное однимъ человекомъ надъ другимъ, съ намѣреніемъ положительнымъ учинить его.

Богъ одинъ только имѣетъ право въ жизни и смерти человѣка. Но, установивши сей законъ, какъ основу общества человѣческаго, Онъ предоставилъ властямъ законнымъ пѣкоторыя права въ разсужденіи поддержанія основныхъ законовъ общества. Не должно поэтому взирать, какъ на недозволенное *человѣкоубійство*, на уголовную кару (*la condamnation capitale*), поражающую тѣхъ, кои нарушили основы общественнаго порядка извѣстными преступленіями, напр. преступленіемъ смертоубійства.

Также невозможно взирать, какъ на недозволенное смертоубійство, на умерщвленіе, которое совершается, въ случаѣ законной обороны себя самого, своего отечества, своего семейства и, вообще, своего ближняго, на котораго несправедливо сдѣлано нападеніе. Было-бы, скорѣе (*plutôt*), соучастіемъ въ смертоубійствѣ, если-бы, по малодушію (*lâcheté*), не было оказано помощи тѣмъ, кои находятся въ опасности, ибо такимъ образомъ давалось бы потворство преступленію смертоубійства.

Если, въ случаяхъ законной обороны, причиняютъ смерть нападающему, — нѣтъ вины смертоубійства; смерть эта можетъ быть разсматриваема какъ справедливое наказаніе за дѣйствіе, противъ котораго имѣли право защищать себя самого или другихъ.

Самоубійство есть истинное *человѣкоубійство*, ибо относительно собственной жизни мы имѣемъ не болѣе права какъ относительно жизни другихъ людей. Богъ, который даровалъ ее намъ, можетъ одинъ только отъять ее у насъ.

Посидинки (duel) противенъ шестой заповѣди Божіей, ибо въ этомъ случаѣ подвергаютъ опасности свою собственную жизнь и дѣлаютъ при этомъ посягательство на жизнь своего ближняго. Смерть, которая бываетъ слѣдствіемъ дуэли, есть умерщвленіе столь же преступное, какъ убійство.

Седьмая заповѣдь.

„Не прелюбодѣйствуй“.

Бракъ есть основной законъ семьи, и семейство есть основа цѣлаго

общества. Прелюбодѣяніе, расторгая узы брака, внося въ семейство принципъ беззаконія и безпорядка, тѣмъ самымъ посягаетъ на общество, въ его существѣ. Вотъ почему Богъ въ отношеніи къ прелюбодѣянью далъ особенное запрещеніе. Тѣ, кои пренебрегаютъ этимъ запрещеніемъ, возстаютъ въ то-же самое время и противъ точнаго (Formel) закона Божія, и противъ самыхъ основъ общества. Они учиняютъ преступленіе, которое, въ Ветхомъ Завѣтѣ, было наказываемо смертію по повелѣнію Божию. Въ Новомъ Завѣтѣ Богъ поставляетъ тѣхъ, кои окажутся виновными въ этомъ, такъ сказать, виѣ семейства и даже самого общества, такъ какъ имъ запрещается заключать новый бракъ, послѣ того какъ они постыдно нарушено свое первое обязательство, которое можетъ быть поэтому разрушено законно послѣ ихъ вины.

Восьмая заповѣдь.

„Не крадь“.

Запрещается этою заповѣдію присвоить, какимъ-бы то—ни было образомъ, то, что принадлежитъ другому.

Собственность помѣщена также въ разрядъ основныхъ началъ общества человѣческаго, и все то, что носить въ себѣ посягательство на собственность, есть злодѣяніе.

Грѣшатъ противъ этой заповѣди не однимъ только воровствомъ, собственно такъ называемымъ, т. е. отнятіемъ насильственнымъ или посредствомъ хитрости предметовъ или цѣнностей принадлежащихъ другому, но также и причиненіемъ убылей, давая мѣсто лихоимству; допуская обманы, въ отношеніи-ли вѣса, или цѣнности монетъ или товаровъ; не платя своихъ долговъ; не выполняя совѣстливо обязанностей званія, за которое получаютъ жалованье; считывая на какое-либо общественное бѣдствіе дабы возвысить до излишества цѣну нѣкоторыхъ товаровъ; употребляя обманные способы дабы произвести повышеніе или пониженіе государственныхъ цѣнностей и подучить отъ нихъ выгоду на счетъ потерь другихъ людей.

Наконѣцъ все то, что какимъ-бы то ни-было способомъ, заключаетъ въ себѣ посягательство на собственность другого, запрещено закономъ Божиимъ.

Девятая заповѣдь.

„Не произноси ложнаго свидѣтельства на ближняго твоего“.

Честъ ближняго ему принадлежитъ, и, въ этомъ отношеніи,

нельзя причинить ему большого вреда, какъ отнимая у него его собственность.

Вредить чести ближняго, когда совершаютъ противъ него лживое свидѣтельство предъ судомъ; когда споспобствуютъ завѣдомо несправедливому осужденію; когда приносятъ на судъ несправедливую жалобу; когда говорить или думать злое относительно кого-либо не обизываясь къ этому *въ совѣсти*. Обизываются въ совѣсти думать и говорить въ худомъ смыслѣ противъ тѣхъ, кои оказываются виновными въ преступленіяхъ противъ общества, когда это бываетъ необходимо для обнаруженія правды. Тогда выполняютъ обязанность къ обществу, и виновный, который допускаетъ преступленіе въ отношеніи къ обществу (*s'est attaqué à la société*), теряетъ всѣ права на честь, въ которой онъ самъ себя отказалъ своимъ преступленіемъ.

Десятая заповѣдь.

„Не желай жены ближняго твоего, не желай дома ближняго твоего; ни поля его, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ни всякаго скота его, ничего, что у ближняго твоего“.

Возжелать, это значить хотѣть пріобрѣсть средствами незаконными то, что принадлежитъ ближнему.

Такимъ образомъ помысленіе о злѣ столь-же строго воспрещается, какъ и дѣйствіе худое: грѣхъ, потому только, что онъ есть чисто внутренній, ни мало не перестаетъ отъ этого быть грѣхомъ. Всякая мысль, всякія чувствованія, кои направляются къ предмету недозволенному, пятнаютъ душу и сердце и дѣлаютъ виновнымъ въ очахъ Божіихъ.

Не должно желать жены ближняго, это значить, что воспрещается читать (*pousser*) мысли или чувства прелюбодѣйныя. Не должно желать добра ближняго, т. е. не должно искать недозволенными путями присвоить его себѣ.

Разности между церквами христіанскими относительно заповѣдей Божіихъ (*touchant la loi de Dieu*).

Церковь римская принимаетъ десять заповѣдей Божіихъ, но даетъ имъ другой внѣшній видъ, чѣмъ Церковь католическая восточная. Она дѣлаетъ всего одну изъ двухъ первыхъ, которыя относятся до истиннаго богопочтенія и богопочтенія запрещеннаго, и она дѣлитъ десятую на двѣ заповѣди: изъ которыхъ первую запрещается желать

жены ближняго, второю воспрещается желать его благи. Она такимъ образомъ имѣетъ лишь *три* заповѣди, кои имѣютъ отношеніе къ Богу, и *семь*, кои относятся къ ближнему.

Такое распредѣленіе—произвольно, и невозможно усмотрѣть, на какихъ основаніяхъ церковь римская можетъ опираться, дабы составить двѣ заповѣди изъ той, которая дана какъ десятая въ Десятисловіи. По Десятословію, *четыре* заповѣди относятся къ обязанности къ Богу, и *шесть* къ обязанностямъ въ отношеніи къ ближнему.

Церковь католическая восточная приняла эту классификацію въ такомъ видѣ, какъ она дана была Богомъ чрезъ Моисея.

Возможно утверждать, въ общемъ положеніи, что церковь римская преподаетъ *нравственное ученіе* сообразно съ ученіемъ Церкви православной. При всемъ томъ, должно замѣтить, что своими заблужденіями въ области вѣры и своими непозволительными новшествами въ совершеніи таинствъ, она погрѣшила противъ Богослуженія предписаннаго въ первой заповѣди. Она погрѣшила иначе своимъ новымъ догматомъ о непорочномъ зачатіи, логическое слѣдствіе (*la conséquence*) коего есть обоготвореніе Пресвятой Дѣвы. Многіе изъ ея теологовъ пользующихся авторитетомъ (*autorisés*), между прочимъ о. Ньюманъ и m-r Николя (Nicolas), сдѣлали это заключеніе, при одобреніи по крайней мѣрѣ подразумеваемомъ (*implicite*) папы и епископовъ.

Другое слѣдствіе этого лживаго догмата есть то, что почитаніе Пресвятой Дѣвы измѣнилось въ своемъ истинномъ характерѣ (*a changé de nature*) и сдѣлалось культомъ божескаго *служенія* или *поклоненія* (*culte de latrerie ou d'adoration*). Это не есть простое *призываніе* (*simple invocation*), которое, по доктринѣ римской *настоящей* (*actuelle*), должно быть обращено къ Пресвятой Дѣвѣ; это есть *молитва* (*la prière*), собственно такъ называемая, т. е. культъ основанный *на вѣрѣ* въ могущество Ея по отношенію къ Господу Богу; *на упованіи* (*l'Espérance*) въ посредничество Ея болѣе дѣйствительное, чѣмъ посредничество Иисуса Христа; *на любви*, которая признаетъ Пресвятую Дѣву какъ-бы непосредственною цѣлью всякой дѣятельности религіозной. Съ трудомъ можно вѣрить, до какихъ святотатственныхъ крайностей писатели церкви римской дошли въ рѣчахъ (*à propos*) о Пресвятой Дѣвѣ. Они не страшатся даже выдавать какъ *боговдохновенныя* (*inspirés*) произведенія самыя соблазнительныя въ этомъ отношеніи, каковы (напр.) произведенія Маріи Агреда или сестры Эммерихъ,—про-

изведенія, опирающіяся на *евангелія* *апокрифическихъ* и преисполненныя (*augmentés*) безпорядочнымъ бредомъ фантазіи и противорѣчіями людей не съ здравымъ разумомъ.

Церковь римская погрѣшила въ отношеніи всѣхъ заповѣдей безъ исключенія, потворствуя различеніямъ (*en autorisant les distinctions*), при помощи которыхъ *казуисты* увертываются отъ предписаній самихъ положительныхъ. Можно сказать, что не существуетъ даже одного какого-либо нравственнаго обязательства, отъ котораго не возможно было-бы увернуться при помощи этихъ *иезуитическихъ* различеній. Мы приведемъ одинъ лишь примѣръ дабы дать понятіе объ этомъ предметѣ: предположимъ человѣка, который, по ненависти къ одному изъ своихъ сосѣдей, желаетъ умертвить одно изъ его домашнихъ животныхъ; онъ ошибается и умерщвляетъ одно изъ животныхъ домашнихъ другаго сосѣда. Повиненъ-ли онъ вознаградить потерю? — „Нѣтъ, отвѣчаетъ *казуистъ*. Почему? — Потому, что онъ не имѣлъ намѣренія умертвить животное, которое онъ умертвилъ на самомъ дѣлѣ“. Въ церкви римской создали цѣлую гору фоліантовъ, направленныхъ къ рѣшенію всякихъ случаевъ совѣсти аналогичнымъ способомъ, и къ тому, чтобы разрушить, слѣдовательно, всѣ нравственныя предписанія и самый нравственный смыслъ.

Протестанты худо поняли первую заповѣдь, пытаясь доказать, что невозможно оказывать святымъ второстепенное почитаніе (*un culte secondaire*), состоящее въ *чествованіи* и *призываніи*. Они смѣшиваютъ призываніе (*l'invocation*) съ молитвою собственно такъ называемою, хотя эти два религіозные акта существенно различны. Черезъ *молитву* совершаютъ актъ *вѣры, надежды и любви*. Черезъ призываніе испрашиваютъ заступничества Пресвятой Дѣвы, ангеловъ и святыхъ предстоящихъ предъ Богомъ. На нихъ не взираютъ какъ на *посредниковъ* (*mediateurs*), ибо одинъ только есть посредникъ Иисусъ Христосъ; но ихъ просятъ быть для насъ ходатаями (*intermédiaiaires*), для того, чтобы, чрезъ заслуги Единаго Посредника, мы могли получить отъ Бога благодать (*les grâces*), которая необходима.

Церковь англиканская чтитъ святыхъ, но она не *призываетъ* ихъ поелику она допустила, въ отношеніи призыванія, спутанность и заблужденія протестантскія. Церкви англиканская и протестантская истолковываютъ худо вторую заповѣдь, которая воспрещаетъ идолопоклонство (*idololâtrie*), допуская несправедливую мысль, что всякій образъ (*image*) почитаемый есть идолъ. Онѣ поставляютъ себя та-

кимъ образомъ въ противорѣчіе съ самимъ Св. Писаніемъ, и онѣ стараются не замѣчать, что Богъ воспретилъ только изображенія, которые хотѣли-бы почитать какъ боговъ, т. е. запретилъ идоловъ собственно такъ называемыхъ.

Эти церкви противорѣчатъ въ то-же время Св. Писанію, ложно думая, что не должно почитать останки (reliques) святыхъ; ибо тѣла святыхъ всегда были, какъ въ Ветхомъ такъ и въ Новомъ Заветѣ, предметомъ великаго почтенія, будучи освященными Св. Духомъ и служивши органами для душъ святыхъ.

Что касается до нравственныхъ предписаній, содержащихся въ законѣ Божиѣмъ,—то церкви англиканская и протестантская принимаютъ ихъ въ ихъ смыслѣ точномъ и опредѣленномъ; онѣ не имѣютъ *казуистовъ* для того чтобы извратить ихъ.

III.

Евангельское раскрытіе Закона Божія.

Законъ евангельскій, возвѣщенный Иисусомъ Христомъ на горѣ Галилейской, не противорѣчитъ закону, данному іудеямъ и провозглашенному Моисеемъ на горѣ Синаѣ. Тотъ и другой законъ имѣютъ источникъ божественный. Возможно лишь сказать, что законъ евангельскій есть раскрытіе перваго и его приложение болѣе совершенное. Онъ есть краткое изложеніе (abrégé) всей нравственности христіанской, какъ законъ Синайскій есть сокращенное изложеніе всего правоученія Моисеева.

Иисусъ Христосъ возвѣстилъ свой законъ въ девяти евангельскихъ предписаніяхъ, которые называются *блаженствами*, поелику онѣ начинаются словомъ: *блаженни*. Спаситель началъ нагорную бесѣду этимъ словомъ для того, чтобы дать понять, что истинное благо, въ семъ мірѣ, состоитъ въ исполненіи добродѣтели, и что посредствомъ добродѣтели мы получимъ блаженство въ мірѣ будущемъ.

Вотъ эти девять блаженствъ:

1. Блаженны нищіе духомъ; ибо ихъ есть царство небесное.
2. Блаженны плачущіе; ибо они утѣшатся.
3. Блаженны кроткіе; ибо они наслѣдуютъ землю.
4. Блаженны алчущіе и жаждущіе правды; ибо они насытятся.
5. Блаженны милостивые; ибо они помилованы будутъ.
6. Блаженны чистые сердцемъ; ибо они Бога узрятъ.
7. Блаженны миротворцы; ибо они будутъ наречены сынами Божиими.

8. Блаженны изгнанные за правду; ибо ихъ есть царство небесное.
 9. Блаженны вы, когда будутъ поносить васъ и гнать, и всячески неправедно злословить за Меня.
 Радуйтесь и веселитесь; ибо велика ваша награда на небесахъ.

Первое блаженство.

„Блаженны нищіе духомъ; ибо ихъ есть царство небесное“.

Духъ самоотверженія, самоуниженія, есть главный добродѣтель христіанина, который не долженъ взирать ни на міръ, ни на блага временныя, какъ на цѣль, ради которой онъ сотворенъ; который не долженъ разсматривать себя самого какъ цѣль, ради которой міръ и его блага созданы. Духъ самоуниженія противоположенъ *эгоизму*, который есть порокъ наиболее несовмѣстимый съ христіанствомъ (*le plus antichretien*). Эгоистъ цѣнитъ себя самого и на себя смотритъ съ почтеніемъ въ своихъ мысляхъ: это есть гордость; онъ воображаетъ, что все создано для того, чтобы потворствовать его стремленіямъ и страстямъ; отселѣ беспорядочная любовь къ благамъ этого міра, — любовь, которая превращается въ порабощеніе чловѣка всѣмъ вѣщамъ, въ которыхъ онъ думаетъ найти счастье. Отъ этого порабощенія возникаетъ состояніе душевнаго разлада, которое можетъ быть для чловѣка лишь источникомъ печалей, бѣдствій физическихъ и нравственныхъ, *несчастіемъ*.

Христіанинъ, по духу смиренномудрія, приближается къ состоянію совершеннаго. Если Богъ далъ ему богатство, онъ имъ пользуется, но не съ эгоистическими намѣреніями и не для того, чтобы въ немъ полагать свое счастье, но пользуется имъ какъ *сокровищемъ* (*dépôt*), которой онъ долженъ быть милосерднымъ распорядителемъ. Если блага этого міра отдалены отъ него, онъ возноситъ свое сердце далеко выше земныхъ желаній и обращаетъ взоры къ міру лучшему, до котораго онъ можетъ достигнуть тѣмъ вѣриѣ, что не будетъ запутанъ въ тѣ узы, которые могли-бы привязать его къ міру земному. Будучи бѣднымъ или богатымъ, христіанинъ долженъ имѣть духъ самоотверженія, и подъ этимъ лишь условіемъ, онъ владѣетъ въ этомъ мірѣ *царствомъ небеснымъ*. Что такое это царство, какъ не истина и благодать? Ибо возможно-ли обладать сими благами, когда чтутъ себя въ своихъ собственныхныхъ мысляхъ, вмѣсто того чтобы подчинять силою вѣры свой духъ слову Божию? когда прилѣпляютъ свое сердце къ благамъ этого міра, вмѣсто того чтобы сдѣлать ихъ орудіями для его освященія?

Духъ міра,—слѣдуя словамъ св. апостола Іоанна (1 Іоанн. 2, 16), есть: „похоть плоти, похоть очей и гордость житейская“. Духъ христіанства есть совершенно иной, т. е. отреченіе отъ плотскихъ незаконныхъ удовольствій, отъ богатствъ временныхъ, кои плѣняютъ наше сердце при посредствѣ зрѣнія, отъ гордости, которая обнаруживается во всѣхъ дѣйствіяхъ *мірскаго характера* (du mondain) и которая есть не что-либо другое какъ поклоненіе себѣ или эгоизмъ.

Въ первомъ блаженствѣ Іисусъ Христосъ начерталъ однимъ словомъ существенный характеръ своего истиннаго ученика, въ противоположеніе со сторонникомъ *міра*. Этому послѣдній видитъ только *самого себя* какъ цѣль всего того, что существуетъ, и, желая воспользоваться всѣмъ какъ *средствомъ* къ счастью, дѣлается рабомъ всего и становится несчастнымъ. Христіанинъ, напротивъ, не видитъ ничего въ этомъ мірѣ, что было-бы достойнымъ привлекать къ себѣ его духъ и его сердце. Онъ имѣетъ всегда взоры устремленными къ міру будущему, въ которомъ онъ будетъ вполнѣ счастливымъ, и онъ пользуется нещами этого міра, лишь какъ *средствами* дабы достигнуть цѣли, ради которой онъ сотворенъ, т. е. неба. Отсебѣ этотъ духъ самоотверженія, который Спаситель нарекъ *духомъ нищеты*. Богатый и бѣдный могутъ обнаруживать его одинаково. Тотъ, который богатъ и возвеличенъ почестями, можетъ быть *бѣднымъ* по своимъ чувствованіямъ, съ тѣхъ поръ какъ онъ взираетъ на свои блага и свои почести лишь только какъ на средства, коими Промыслъ снабдилъ его дабы проявлять (pratiquer) христіанское милосердіе и справедливость. Съ другой стороны, тотъ который бѣденъ благами этого міра, можетъ быть корыстолюбивымъ и гордымъ (orgueilleux), по своимъ незаконнымъ похотствованіямъ, и взирая на блага, которыхъ онъ желаетъ, какъ на источникъ счастья. Итакъ, можно имѣть благословеніе бѣдныхъ (de la pauvreté) среди богатствъ и отверженіе богатыхъ (des richesses) среди своей нищеты (au sein de la pauvreté). Іисусъ Христосъ не возвышалъ бѣднаго надъ богатымъ *потому только что бѣдный лишенъ благъ* этого міра. Богатый и бѣдный суть равны въ очахъ Его съ тѣхъ поръ, какъ тотъ и другой имѣютъ *духъ* самоуничиженія и самоотверженія. Истинный *нищій духомъ христіанинъ* есть тотъ, который не прилѣпляетъ свое сердце къ благамъ этого міра, а не тотъ, который лишенъ ихъ.

„Бѣдный, говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ, (Весѣда, II, § 5), не тотъ, который не имѣетъ ничего и которому остается желать многого (qui desire beaucoup). Богатый не тотъ, который владѣетъ

имѣніемъ и сокращаетъ свои нужды. Только добрая воля, только образъ жизни дѣлаетъ богатыми или бѣдными, а не скудость или изобиліе въ благахъ этого міра“.

Блаженный Августинъ преподаетъ то-же самое ученіе: „учитесь, говорить онъ (на псалм. 85, 3), быть *нищими и въ бѣдности*, вы, которые владѣете чѣмъ-либо въ этомъ мірѣ, и вы также, которые не владѣете въ немъ ничѣмъ. Бываютъ бѣдные гордые въ своей бѣдности, и богатые смиренные среди богатства. Но *Богъ гордымъ противится*, одѣты-ли они въ шелкъ или покрыты рубищемъ; Онъ *дастъ благодать смиреннымъ*, владѣютъ-ли они богатствами этого міра, или не имѣютъ ихъ. Лишь на сердце взираетъ Богъ, его взвѣшиваетъ и оцѣниваетъ. Вы не видите вѣсовъ, которыми Онъ пользуется, но будьте увѣрены, что всѣ ваши помыслы взвѣшены на нихъ“.

Всѣ отцы Церкви, безъ исключенія, такъ истолковывали первое изъ девяти блаженствъ Іисуса Христа. Евангеліе въ цѣломъ есть вѣрный истолкователь его.

Христіанинъ, покорный духу самоотверженія и смиренномудрія, имѣетъ *царство Божіе* внутри себя, когда Богъ *царствуетъ* надъ всѣми его помыслами и чувствованіями. Вслѣдствіе этого являється, въ его духѣ и его сердцѣ, небесная гармонія, которая даетъ ему предъощущеніе того блаженства, которымъ онъ будетъ наслаждаться въ жизни безсмертной міра будущаго.

Но, хотя можно быть бѣднымъ въ лонѣ богатствъ, несомнѣнно, что эти богатства бываютъ часто искушеніемъ въ томъ отношеніи, что привязываютъ слишкомъ къ благамъ міра и располагаютъ терять духъ смиренномудрія. Вотъ почему Іисусъ Христосъ сказалъ, что богатымъ столь-же трудно войти въ царство небесное, какъ верблюду пройти чрезъ дверь для пѣшеходовъ (*par la porterie*), которая называлась въ Іерусалимѣ *мольнымъ узкомъ* (Мѡ. 19, 24). Онъ не могъ чрезъ нее пройти дѣйствительно, развѣ только съ трудомъ, даже освободившись отъ всего того, что онъ несъ ¹⁾. Вотъ почему Спаситель говорилъ богатому, который у Него спрашивалъ

¹⁾ Мы должны замѣтить, что иногда истолковываютъ слово *верблюда* въ смыслѣ *каната*, и *мольное узко* перестаетъ быть тогда метафорически употребленнымъ выраженіемъ. Ученіе одно и то-же въ сихъ двухъ толкованіяхъ. Въ самомъ дѣлѣ, канатъ, дабы пройти чрезъ узко иглы, долженъ быть уменьшенъ до самыхъ малыхъ размѣровъ. Во всякомъ случаѣ это служить выраженіемъ духа самоотверженія и смиренномудрія.

о правилъ къ совершенствованію (*une règle de perfection*): „если хочешь быть совершеннымъ, пойди, продай имѣніе свое, и раздай нищимъ; и будешь имѣть сокровище на небесахъ; и приходи, и слѣдуй за Мною“ (Мѡ. 19, 21). Но это правило относится лишь къ тѣмъ, которыхъ Богъ призываетъ къ исключительному состоянію полнаго самоотверженія, оно не есть правило общее, обязательное для всѣхъ.

Порокъ, противоположный предписанію содержащемуся въ первомъ блаженствѣ, есть эгоизмъ, который своимъ началомъ имѣетъ *гордость*, т. е. беспорядочную любовь къ себѣ самому. Порокъ этотъ дѣлаетъ то, что *во всемъ* мы имѣемъ въ виду самихъ себя (*garçons tout à nous—mêmes*); что мы обращаемъ взоръ на себя какъ на цѣль или конецъ всего того, что существуетъ; что ставимъ себя на высоту сравнительно съ другими.

Второе блаженство.

„Блаженны плачущіе; ибо они утѣшатся“.

Исусъ Христосъ не только завѣщалъ спокойствіе души въ скорбяхъ и непріятностяхъ, но Онъ возвысилъ скорбь и слезы на степень добродѣтели.

Со времени паденія первыхъ людей, скорбь сдѣлалась участію значительнѣйшей части людей. Философія, при помощи всякаго рода системъ, дѣлала безуспѣшныя попытки для исцѣленія этой раны, но она могла бы достигнуть этого только посредствомъ измѣненія самой природы въ человѣческомъ родѣ. Подобаешь,—и это наилучшее,—учиться у Спасителя освящать слезы и заботиться о томъ, чтобы онѣ были не безъ пользы для насъ.

Ради сего должно жить въ томъ состояніи *внутренняго воздыханія*, о которомъ часто говорится въ св. Писаніи, и которое заставляетъ взирать на несчастія этой жизни, какъ на нѣкоторую часть средствъ къ тому, чтобы отвлечь насъ отъ міра и внушить желаніе вѣчныхъ утѣшеній. Исусъ Христосъ, во второмъ блаженствѣ, не имѣлъ въ виду слезъ внѣшнихъ, кои текутъ по лицу, но именно (*bien*) настроеніе, которое служитъ источникомъ ихъ, т. е. сердце проникнутое сокрушеніемъ сердечнымъ и духомъ раскаянія.

Подобно тому какъ любовь къ богатствамъ можетъ сосуществовать съ бѣдностію дѣйствительною, и какъ богатые могутъ имѣть духъ смиренномудрія; такъ существуютъ и такіе люди, кои, будучи отягощены бѣдствіями въ этомъ мірѣ, стремятся съ пылкостью, въ

своихъ желанійхъ, къ радостямъ суетнымъ міра; какъ есть, напротивъ, такіе, кои, среди удовольствій, не прилѣпляются къ нимъ своимъ сердцемъ.

Во второмъ блаженствѣ, какъ и въ прочихъ, идетъ рѣчь главнымъ образомъ о чувствованіяхъ сердца. Иисусъ Христосъ столько же не осуждаетъ при этомъ радости дозволительныя, невинныя, какъ не одобряетъ скорбь сопровождаемую отчаяніемъ. Онъ учитъ только, что удовольствія, сами по себѣ, могутъ быть, подобно богатству, препятствіемъ къ совершенствованію христіанскому; что затруднительнѣе себя спасать среди удовольствій, чѣмъ въ скорби (affliction). И дѣйствительно, сердце отрывается болѣе легко отъ міра, когда удовольствія не могутъ отвлекать насъ отъ небеснаго и не побуждаютъ насъ взирать на землю какъ на обиталище наслажденій.

При отсутствіи привязанности къ этому міру (*dès ce monde*), духъ сердечнаго сокрушенія и раскаянія укрѣпляетъ насъ противъ тѣхъ золъ, которыя неожиданно ниспадаютъ на насъ и отъ которыхъ никто не можетъ обезпечить себя. Возможно утверждать такимъ образомъ, что тѣ, кои имѣютъ этотъ духъ, наслаждаются счастьемъ болѣе истиннымъ, чѣмъ тѣ, кои отдаютъ себя во власть любви къ удовольствіямъ, любви сопровождающейся столькими печальми и которая оставляетъ насъ покинутыми, одинокими, преданными безнадежности, въ день скорби. Самая смерть менѣе тяжка для тѣхъ, кои жили въ чувствѣ раскаянія; могила представляется имъ, какъ колыбель жизни болѣе счастливой; между тѣмъ какъ она является со всѣми своими ужасами взорамъ тѣхъ, кои привыкли взирать на суетныя радости міра, какъ на высшее благо.

Итакъ *nauchus* блаженны и въ (*dès*) этой жизни, поелику они въ ней бываютъ утѣшаемы и укрѣпляемы противъ испытаній. Посему-то и св. Павелъ, удрученный страданіями, избыточествовалъ утѣшеніями внутренними, кои Богъ ниспосылалъ ему по благодати (2 Корин. 7; 5, 6, 7). Но Спаситель имѣлъ наипаче въ виду безсмертное утѣшеніе, которое будетъ даровано тѣмъ, кои въ этомъ мірѣ воспріимутъ духъ раскаянія. Имъ именно Спаситель скажетъ: „хорошо, добрый и вѣрный рабъ; войди въ радость господина твоего“ (Мѡ. 25, 21). Это тогда именно, какъ „печаль обратится въ радость, которой никто не отниметъ“ (Іоанн. 16; 20, 22).

Порокъ, противоборствующій второму повелѣнію Іисуса Христа, есть безпорядочная привязанность къ удовольствіямъ міра, или *духъ міра (la mondanté)*.

Третье блаженство.

„Блаженны кроткіе; ибо они наслѣдуютъ землю“.

Кротость есть добродѣтель, которая располагаетъ насъ сохранять спокойствіе души среди событій счастливыхъ или несчастныхъ, кои неожиданно могутъ постигнуть насъ въ продолженіи нашего существованія въ этомъ мірѣ. Она не позволяетъ намъ въ счастіи предаваться радости, которая могла-бы заставить насъ забыть наше вѣчное предназначеніе; въ несчастіи ронять противъ Промысла, который опредѣляетъ въ потребное время послать намъ испытанія. Такимъ именно образомъ и блаженный Августинъ (Службо, 93, § 2) изъясняетъ третіе наставленіе Спасителя. „Научитесь отъ Меня, говоритъ Спаситель; ибо Я *кротокъ* и смиренъ сердцемъ“ (Мѣ. 11, 29). Слова эти вкратцѣ указываютъ на Его жизнь земную; во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ Онъ далъ намъ совершенный примѣръ того спокойствія души, которое должно быть однимъ изъ существенныхъ свойствъ христіанина.

Тотъ, который находится въ такомъ расположеніи, будетъ обнаруживать оное въ своихъ словахъ и своихъ дѣйствіяхъ. „Добро-рѣчивый языкъ умножитъ пріязнь“, говоритъ благочестивый писатель Вѣтхаго Завета (Прем. 6, 5). Исаи, начертывая пророчествомъ ликъ Мессіи, говорилъ: „(Онъ) не возопіетъ и не возвыситъ голоса Своего, и не дастъ услышать его на улицахъ. Трости надломленной не переломитъ, и льна курящагося не угаситъ“ (Исаи. 42; 2, 3; Мѣ. 12 18—21). „Иисусъ Христосъ, говоритъ св. Петръ (Петр. 2, 21), пострадалъ за насъ и оставилъ намъ примѣръ, дабы мы шли по слѣдамъ Его. Будучи злословимъ, Онъ не злословилъ взаимно, страдалъ, не угрожалъ; но предавалъ то Судіи праведному“.

Храненіемъ спокойствія духа люди возвышаются надъ всѣми земными вещами (*toutes les choses terrestres*); подчиняютъ ихъ себѣ; властвуютъ надъ ними; не позволяютъ себѣ быть во власти у нихъ. Вотъ почему Иисусъ Христосъ сказалъ, что тѣ, кои обнаруживаютъ сію добродѣтель, *наслѣдуютъ землю* и будутъ *блаженны*. И, подлинно, если житейскіе случаи располагаютъ насъ къ потерѣ спокойствія души, они тѣмъ самымъ причиняютъ намъ множество мученій, и завладѣваютъ нами настолько, что подчиняютъ себѣ (*absorbent*) наши помыслы и, такъ сказать, поглощаютъ все наше существованіе.

Можно также разумѣть подъ землею, которую наследуютъ кроткіе, *землю живыхъ*. Такимъ именно образомъ писатель псалмовъ называетъ небо, гдѣ мы будемъ *блаженны*, въ вознагражденіе за наши добродѣтели (*en récompense de nos vertus*).

Грѣхъ, состоящій въ противорѣчіи съ кротостію, есть гнѣвъ, который увлекаетъ насъ возмущаться противъ Бога или ближняго, когда мы не владѣемъ тѣмъ, чѣмъ по нашему мнѣнію имѣемъ право владѣть. Безъ сомнѣнія, свои права законныя можно защищать противъ тѣхъ, кои желали-бы нарушить ихъ несправедливо. Но кротость налагаетъ на насъ обязанность защищать ихъ лишь въ томъ случаѣ, когда невозможно дѣйствовать иначе, и обязываетъ сохранять свои сердца свободными отъ ненависти, злобы, желанія мщенія.

Четвертое блаженство.

„Блаженны алчущіе и жаждущіе правды; ибо они насытятся“.

Справедливость есть исполненіе воли Божіей, ибо все то, что находится въ сообразности съ существомъ божественнымъ (а *l'essence divine*), *справедливо* (*juste*), и все то, что хочетъ Богъ, сообразно съ Его существомъ. Іисусъ Христосъ сравнилъ съ пищею неусыпную заботу объ исполненіи воли Божіей. „Моя пища есть творить волю пославшаго Меня“. (Іоанн. 4, 34). Имѣть алканіе и жажданіе правды—это есть желать сердечно той жизни, о которой говоритъ Спаситель, т. е. исполненія воли Божіей въ насъ самихъ и въ остальномъ человѣчествѣ. Это есть та самая алчба и жажда правды, которую мы находимъ выраженною въ этомъ прошеніи молитвы Господней: „да будетъ воли Твоя яко на небеси, и на земли“. Если мы будемъ исполнять волю Божію, наши мысли, наши чувствованія, наши дѣйствія будутъ исполнены правды (*justes*); въ нихъ не окажется чего-либо не достаточнаго (*de defectueux*). Если-бы воля Божія исполнялась всѣми людьми,—слѣдствіемъ этого была-бы божественная гармонія, которая царствуетъ на небѣ.

Голодь и жажда, которые испытываются въ отношеніи этой правды, если они подлинно существуютъ, должны необходимо перейти въ непрекращающуюся заботу питать себя ею, т. е. сообразовывать всѣ наши дѣйствія, внутреннія и ви́шнія, съ волею Божіею, при исполненіи нашихъ обязанностей въ отношеніи къ Богу и ближнему. Пища эта укрѣпитъ нашу душу и *насытитъ* ее. Подобно тому какъ чувствуютъ благосостояніе тѣлесное, когда по-

средствомъ пищи утишили голодъ,—и душа чувствуетъ себя счастливою, напитавши себя волею Божіею или правдою.

Это счастье благой совѣсти ощущается и въ настоящей жизни; но оно будетъ полнымъ лишь въ жизни будущей; ибо тамъ единственно исполняется всецѣло воля Божія, безъ всякихъ уклоненій отъ нея по испорченности природы. Псалмопѣвецъ предъощущаетъ (*fait allusion*) это счастье, когда восклицаетъ: „Господи! милость Твоя до небесъ, истина Твоя до облаковъ! Сыны человѣческіе въ тѣни крылъ Твоихъ покойны: насыщаются отъ тука дома Твоего, и изъ потока сладостей Твоихъ Ты напояешь ихъ. Ибо у Тебя источникъ жизни; во свѣтъ Твоемъ мы видимъ свѣтъ“ (Псал. 35, 6—10).

Но,—слѣдуя псалмопѣвцу,—это *насыщеніе* счастьемъ не будетъ совершеннымъ ранѣе того дня, когда „ходящій въ правдѣ будетъ взирать на лице Господа, и *насыщаться* образомъ Его“. (Пс. 16, 15).

Порокъ, находящійся въ противорѣчій (*opposé*) съ любовью къ правдѣ, есть упорство въ неправдѣ или въ грѣхѣ; это есть *приверженность ко злу*. Очень вѣрно то, что человѣкъ можетъ впасть въ это плачевное состояніе, когда зло и неправда имѣютъ для него очаровательную силу (*des charmes*), когда онъ посягаетъ поставить себя во вражду съ волею Божіею. Поборники зла, истинные сподвижники діавола, бываютъ многочисленными во всѣ времена, и они встрѣчаются особливо среди тѣхъ, кои злоупотребляли благостію (*de la grâce*) Божіею. Ихъ сердце одевелѣваетъ, ихъ духъ омрачается; отселѣ они доходятъ до того что „зло называютъ добромъ, тьму почитаютъ свѣтомъ“ (Исаи, 5, 20), и ихъ душа сдѣлается какъ-бы *сокровищницею зла*. (Лук. 6, 45).

Пятое блаженство.

„Блаженны милостивые; ибо они помилованы будутъ“.

Въ этомъ изреченіи Іисусъ Христосъ повелѣваетъ прощеніе обидѣ. „Будьте милосерды, говоритъ Онъ, какъ и Отецъ вашъ милосердъ“. (Лук. 6, 36). Св. Павелъ, изъясняя то-же самое наставленіе, выражается такъ: „облекитесь въ *милосердіе*, благодать... снисходи другъ къ другу и прощаю взаимно, если и кто на кого имѣетъ жалобу: какъ Христосъ простилъ васъ, такъ и вы“. (Колосс. 3, 12 — 13). Изъясняя прошеніе молитвы Господней, которое имѣетъ отношеніе къ этому наставленію, мы напоминали, что Богъ подастъ

намъ прощеніе лишь въ той мѣрѣ, въ какой будемъ прощать другъ друга.

Когда получимъ отъ Бога прощеніе нашихъ грѣховъ, мы будемъ *счастливы*: и въ этой жизни чрезъ сердечное унованіе (*par l'intime confiance*) на милосердіе Божіе, и особенно въ мірѣ будущемъ, въ которомъ наши грѣхи, если мы будемъ милосердными къ нашимъ братьямъ, *убылятся какъ снѣгъ*, хотя-бы они были красны какъ пурпуръ. (Исаи, 1, 18).

Порокъ, составляющій противоположность добродѣтели милосердія, есть ненависть, непріязнь, зависть, мщеніе.

Порокъ этотъ лишаетъ насъ счастья въ этой жизни сильными волненіями, которыя онъ возбуждаетъ; онъ лишитъ насъ и вѣчнаго блаженства, ибо Богъ поступитъ съ человѣкомъ ненавистливымъ и мстительнымъ, какъ тотъ самъ будетъ обходиться съ другими.

Подобно какъ ненависть приводитъ человѣка къ тому, чтобы причинять всякаго рѣла зло своему ближнему, такъ точно милосердіе располагаетъ его совершать всякое благое дѣйствіе въ порядкѣ-ли духовномъ или въ порядкѣ мірскомъ (*temporel*).

Шестое блаженство.

„Блаженны чистые сердцемъ; ибо они Бога узрятъ“.

Подъ *чистотой сердца* разумѣется полное соотвѣтствіе чувствованій съ *закономъ добра* (*le bien*), искреннее и сердечное упражненіе въ добродѣтеляхъ, относительно дѣйствительнаго существованія которыхъ мы должны представить доказательства во внѣ. Тотъ, который имѣетъ сердце чистое, есть христіанинъ истинный. Ибо, — слѣдуя св. Павлу, — христіанинъ истинный имѣетъ *очи сердца просвѣщенны*, (Еф. 1. 18); итакъ онъ можетъ *видѣть Бога* съ болѣею легкостію, сначала въ этой жизни во всѣхъ тѣхъ дѣйствіяхъ (*oeuvres*), чрезъ которыя Онъ открываетъ себя, съ надеждою, что онъ узритъ Его *лицомъ къ лицу*, безъ покрова, въ жизни блаженной.

Богъ, будучи истина и благо по существу, есть, по отношенію къ нашему духу и нашему сердцу, то, что есть солнце для природы. Какъ облако помрачаетъ солнце и лишаетъ землю его благодѣтельныхъ лучей, также точно грѣхъ ставитъ преграду между Богомъ и нашею душою, которая оказывается такимъ образомъ лишенною свѣта и жизни. Если грѣхъ не находится въ насъ, нашъ духъ воспринимаетъ свѣтъ божественный, и наше сердце уподоб-

лиется небу безоблачному. Богъ дѣлаетъ Себя, такимъ образомъ, присутствующимъ въ насъ, просвѣщаетъ насъ, оживотворяетъ и открываетъ намъ возможность (*fait produire*) произрастать плоды обильные. Добро такимъ образомъ дѣлается тождественнымъ съ благомъ сердца (*avec le coeur*), которое бываетъ чисто (*pur*) отъ всякаго лицемерія (*hypocrisie*), отъ всякаго заблужденія, отъ всякаго зла; онъ обладаетъ тогда Богомъ въ себѣ самомъ; онъ видитъ и чувствуетъ Его. Отселѣ счастье несказанное, даже въ этой жизни.

Сердце, предавшее себя такимъ образомъ во власть Божію, отчуждено ото всѣхъ волненій, кои могли-бы осквернить его, т. е. отъ волненій беспорядочныхъ и незаконныхъ. „Сердце чистое сотвори во мнѣ, Боже, и духъ правый обнови внутри меня“ (Пс. 50, 12). Такое настроеніе по силѣ благодати открываетъ намъ Бога, какъ говоритъ Спаситель „если пребудете въ словѣ Моемъ; то вы истинно Мои ученики. И познаете истину. Кто соблюдаетъ заповѣди Мои, Я возлюблю его, и явлюсь ему Самъ“ (Іоанн. 8, 31—32; 14, 21). „Славлю, Тебя, Отче, Господи неба и земли, что Ты утаилъ сіе отъ мудрыхъ и разумныхъ и открылъ младенцамъ“ (Лук. 10, 21).

Седьмое блаженство.

„Блаженны миротворцы; ибо они нарекутся сынами Божіими“.

Миротворцы суть тѣ, кои любятъ миръ, кои ищутъ сохранить его со всѣми людьми, кои усиливаются возстановить его, когда онъ нарушенъ. Невозможно, говорить св. Григорій Нисскій (Бесѣд. 7 на Блаж.), быть миротворцемъ, если не прилагаются заботы имѣть его въ себѣ и если не стараются сохранить миръ съ ближними. Но дабы это произошло, должно первѣе всего имѣть миръ въ себѣ самомъ. „Къ чему тебѣ послужить умиротворять другихъ, говорить блаж. Іеронимъ, если внутри тебя самого пороки объявляютъ тебѣ войну?“ (Іеронимъ, толк. на Мѡ. кн. 1). Это внутренняя брань подлинно, какъ говоритъ св. Іаковъ, есть источникъ распрей, которыя обнаруживаются во внѣ: „откуда у васъ, говоритъ онъ, вражды и распри? Не отсюда-ли, отъ возжелѣній вашихъ воюющихъ въ членахъ вашихъ?“ (Іак. 4, 1). Вотъ почему св. Амвросій говорить: „начните имѣть миръ съ самими собою, дабы, приобрѣтши миръ въ себѣ самихъ, вы могли заботиться объ устроеніи его съ ближними“ (Толк. на Ев. отъ Лук. кн. 5).

Миръ Иисуса Христа и миръ людей—составляетъ два вида мира. „Миръ оставляю вамъ, говоритъ Спаситель ученикамъ, миръ

Мой даю; не такъ какъ міръ даетъ" (Іоанн. 14. 27). Миръ христіанскій есть истинный миръ; въ основѣ своей онъ имѣетъ миръ съ Богомъ и съ самимъ собою путемъ побѣды приобретенной надъ пороками. Миръ людской есть лишь кажущійся; онъ въ основѣ своей имѣетъ лишь интересъ, неискренность, коварство. Быть миротворцемъ, въ смыслѣ христіанскомъ, это значить бороться неослабно противъ *всего того, что есть зло*; ибо только этою борьбою и можно достигнуть мира божественнаго. Но тотъ, кто по человѣческимъ соображеніямъ закрываетъ глаза на пороки и заблужденія, тотъ не наполненъ мыслию о мирѣ христіанскомъ; онъ ищетъ только призрачнаго мира среди людей; онъ *миротворецъ* лишь въ смыслѣ неодобряемомъ Іисусомъ Христомъ. Поскольку миръ христіанскій, который имѣетъ свой источникъ въ истинѣ, есть благо возможное, настолько-же миръ въ суетно-мірскомъ смыслѣ, основанный на грѣховныхъ угожденіяхъ, долженъ внушать опасеніе: ибо онъ прикрываетъ пучину лицемерія и равнодушія. Онъ не есть миръ, но нѣкотораго рода духовное разслабленіе (*une paralysie spirituelle*).

Іисусъ Христосъ былъ *миротворецъ*, когда онъ изгналъ вервиемъ торгующихъ; а фарисей, который одобрялъ святотатственный торгъ, былъ *индифферентнымъ* къ почитанію, которымъ храмъ долженъ былъ быть окруженъ.

Миръ, разумѣемый во всей обширности его смысла, проистекаетъ изъ взаимнаго уваженія къ правамъ и обязанностямъ. Хотѣть мира, это значить трудиться надъ тѣмъ, чтобы всѣ права были уважаемы и всѣ обязанности были исполняемы; это значить трудиться для *всеобщаго порядка*. Такъ какъ этотъ порядокъ имѣетъ *виновникомъ* Бога самого, который есть источникъ всякаго права и всякаго блага, то человѣкъ, который старается утвердить порядокъ, показываетъ себя *чадомъ Божиимъ*. Вотъ почему Іисусъ Христосъ сказалъ, что *миротворцы* нарекутся *сынами Божиими*.

Миротворецъ, труждаясь для мира божественнаго или христіанскаго, находится въ борьбѣ со всѣми заблужденіями, всѣми пороками, всѣми мірскими интересами; онъ обязанъ выдерживать эту борьбу тѣмъ съ большимъ мужествомъ, чѣмъ болѣе желаетъ достигнуть плодотворной цѣли. Въ этомъ именно смыслѣ Іисусъ Христосъ сказалъ: „не думайте, что Я пришелъ принести миръ на землю; не миръ пришелъ Я принести, но мечъ" (Мѡ. 10, 34). Онъ принесъ *мечъ* противъ лживаго мира. Вступая въ борьбу съ заблужденіями и пороками міра, христіанинъ показываетъ себя истин-

но миротворцемъ, поелику онъ борется за миръ Божій, единственный миръ, который Иисусъ Христосъ имѣлъ въ виду.

Пороки, противоположеніе любви къ миру христіанскому, суть: податливость злу и заблужденію, притворство и лицемеріе, кои суть источники мира мірскаго (*paix du monde*); а это тоже самое, что безразличное отношеніе ко всему.

В. Тетте.

Священникъ и докторъ богословія
Православной русской Церкви.

(Продолженіе будетъ).

БУДДА И ХРИСТОСЪ.

Исторія Будды, которая дѣйствительно заслуживала-бы этого названія, въ индійской и вообще въ буддистической литературѣ не существуетъ ¹⁾. *Легенды* же о Буддѣ, или лучше сказать—безчисленное множество отдѣльныхъ, часто даже совершенно не согласныхъ между собою, *легендарныхъ* сказаній объ этой личности,—существуетъ несомнѣнно. И однако, находятся люди, выдающіе себя за ученыхъ, которые стараются провести параллель между этими, часто совсѣмъ бессмысленными, легендами—съ одной стороны—и несомнѣнно достоверными, историческими фактами, какіе находимъ мы въ евангельскихъ разсказахъ объ Иисусѣ Христѣ,—съ другой стороны, и не только проводятъ эту нелѣпую параллель, но даже рѣшаются утверждать, будто жизнь Иисуса Христа въ Евангеліяхъ составлена по образцу и путемъ заимствованій изъ легенды о Буддѣ. Конечно, подобная пустая затѣя является для человѣка, серьезно размышляющаго, болѣе комичною, чѣмъ обидною, и уже ни въ какомъ случаѣ не можетъ казаться научной попыткой къ разрѣшенію важнаго религіозно-историческаго вопроса. Но она можетъ быть и соблазнительной для людей, не твердыхъ въ своихъ христіанскихъ убѣжденіяхъ, но жадно хватающихся за всякія новомодныя теоріи въ научныхъ областяхъ. Поэтому, всякій, кто внут-

¹⁾ См. нашу статью въ журн. „Вѣра и Разумъ“, за 1887 годъ № 4, отд. I, стр. 239 и дал.

ренно глубоко убѣжденъ въ совершенной истинности Евангелій, долженъ, съ непроницаемымъ питомъ этой чистой и ясной истины въ рукахъ, отражать это новое нападеніе, принятое противъ подлинности Евангелій, собственнымъ оружіемъ врага, на основаніи самихъ буддистическихъ легендъ...

Итакъ, рассмотримъ тѣ частные факты, которые современные враги Библии приводятъ для доказательства своего утвержденія, что многія черты и дѣйствія, приписываемыя въ Евангеліяхъ Христу, заимствованы изъ буддайскихъ легендъ. При этомъ нельзя не замѣтить того важнаго обстоятельства, что прямыхъ свидѣтельствъ, которыя указывали-бы на такое заимствование, совершенно не существуетъ; слѣдовательно, ихъ невозможно и привести. А за недостаткомъ таковыхъ свидѣтельствъ, противники христіанства, естественно, вынуждены прибѣгать къ слишкомъ отдаленнымъ аналогіямъ, къ косвеннымъ доказательствамъ, или проще говоря,—къ натяжкамъ, а иногда и къ выдумкамъ. Такимъ образомъ, для того, чтобы сколько-нибудь обосновать свою теорію, они должны сперва показать, что извѣстный библейскій рассказъ становится понятнымъ только при предположеніи, что онъ перенесенъ съ чужой почвы. „Мы никогда не должны забывать, говоритъ касательно этого предмета профессоръ *Künen* въ своихъ „Hibbert Lectures“ за 1882 г. ¹⁾, мы никогда не должны забывать, что выводъ той или иной частности изъ посторонняго сагическаго цикла (выводъ, достовѣрность котораго еще не доказана, но именно должна быть сперва доказана) можетъ быть допущенъ только тогда, когда ясно доказано, что тотъ кругъ идей, въ которомъ несомнѣнно вращался писатель, не даетъ ничего или по крайней мѣрѣ ничего достаточнаго для того, чтобы объяснить подлежащія частности. Это и понятно: если непосредственно дано вполне достаточное основаніе для объясненія вещи, тогда было-бы просто не понятно желаніе искать въ чуждой дали какого-то другаго объясненія.

Но недостаточно еще доказать *необходимость* такого обра-

¹⁾ „National Religions und Universal Religions“, p. 361.

щенія къ сагическимъ сказаніямъ ипоземнаго народа. Коль скоро доказана такая необходимость, нужно далѣе ясно показать, что заимствованіе изъ сагическаго круга *известнаго* народа было исторически возможно. Но и предполагая историческую возможность заимствованія сагъ одного народа изъ круга сагъ другого народа, серіозный изслѣдователь еще не рѣшится утверждать *дѣйствительность* такого заимствованія. Чтобы подобное утвержденіе имѣло силу вѣроятности, необходимо доказать, что между сагами того и другого народа существуетъ такое внутреннее *согласіе*, что сама собой и по необходимости возникаетъ мысль о самой тѣсной внутренней взаимозависимости обоихъ сагическихъ круговъ. Наконецъ, послѣ всего этого остается еще хорошенько изслѣдовать, на какой сторонѣ—первоначальность возникновенія и на какой—подражательность и заимствованіе, т. е. какой изъ двухъ сагическихъ круговъ древнѣе по происхожденію и, слѣдовательно, могъ послужить источникомъ для состава другого круга сагъ, и какой—болѣе поздняго происхожденія и, слѣдовательно, могъ быть позаимствованъ изъ болѣе ранняго круга.

Попробуемъ-же дать посильные отвѣты на эти разнообразныя, но необходимыя вопросы всякаго серіознаго историческаго изслѣдованія. При этомъ считаемъ умѣстнымъ предупредить читателя, что мы будемъ отвѣчать на эти вопросы не въ ихъ логической послѣдовательности и раздѣльности, но по мѣрѣ того, какъ они сами собой могутъ возникать при сопоставленіи отдѣльныхъ сходственныхъ чертъ изъ легендъ о Буддѣ и изъ евангельскихъ разсказовъ о жизни І. Христа.

Мы отнюдь не отрицаемъ, что въ буддайскихъ легендахъ и въ евангельскихъ разсказахъ о жизни І. Христа есть нѣсколько чертъ, могущихъ казаться сходственными. Каково это сходство,—читатель самъ увидитъ изъ дальнѣйшаго нашего изложенія: во всякомъ случаѣ, на существованіе этого кажущагося сходства указываетъ уже самое возникновеніе вопроса о причинѣ и основаніи этого сходства. Только при этомъ нужно твердо помнитъ одинъ, весьма разумный, совѣтъ или—лучше сказать—предостереженіе, дѣлаемое имен-

но специалистами въ подлежащей области изслѣдованія: это именно совѣтъ—не придавать большой важности разнымъ кажущимся сходствамъ. Мы ограничимся здѣсь однимъ примѣромъ и приведемъ мнѣніе *Риса Дэвидса*, который пишетъ по этому поводу: „Безъ тщательнаго изслѣдованія могутъ придавать хотя очень незначительную цѣну кажущемуся столь великимъ, сходству между какимъ-либо мѣстомъ въ Пали-питакахъ и въ Новомъ Завѣтѣ. Это правда, что нѣкоторыя мѣста въ этихъ двухъ письменныхъ твореніяхъ носятъ сходственную печать. Но если нѣкоторые писатели на основаніи этихъ подобій заходятъ такъ далеко, что начинаютъ утверждать, будто между обоими (памятниками) должна была существовать историческая зависимость и что Новый Завѣтъ, какъ позднѣйшій, должно признать заимствователемъ; то я не сомнѣваясь утверждаю, что это—заблужденіе. Мнѣ кажется, что *даже и вида доказательства исторической зависимости не существуетъ*. Гдѣ дѣйствительно есть сходство (и часто оказывается, что оно менѣе всего важно тамъ, гдѣ на первый взглядъ оно казалось весьма великимъ, и въ дѣйствительности бываетъ весьма велико тамъ, гдѣ сперва оно казалось весьма незначительнымъ),—тамъ оно должно быть относимо не къ заимствованію съ одной или съ другой стороны, но лишь къ сходству тѣхъ условій, среди которыхъ возникли оба движенія... Если мы желаемъ понять, что сообщило такую жизнь и такую силу тому великому перевороту, который мы называемъ буддизмомъ: то мы должны также сравнивать его съ нашей собственной вѣрой не только касательно сходства, но и касательно различія. Я думаю, что съ моей стороны не было ошибкой прилагать при случаѣ этотъ методъ, хотя отсутствіе всякой исторической зависимости между Новымъ Завѣтомъ и Пали-текстами для меня всегда казалось столь яснымъ, что вовсе не требовалось настоятельно упоминать объ этомъ. Но если-бы какой критикъ пришелъ къ заключенію, что параллели, которые провелъ я этимъ путемъ, служатъ неопровержимымъ доказательствомъ того, что Новый Завѣтъ въ чемъ-либо обязанъ буддизму: то я долженъ просить позволенія—протестовать противъ выво-

да, который, мнѣ кажется, идетъ въ разрѣзъ съ правилами здоровой исторической критики“.

Подобнымъ образомъ говорятъ и другіе авторитеты въ указанной нами области. Дѣйствительно, еще и нынѣ можно съ смѣлостію повторять вопросъ *М. Мюллера*: „Высказывалъ ли когда либо спеціалистъ такое положеніе, какъ это: мы—христіане, по происхожденію арійцы, могли бы съ радостію сознать, что наша религія первоначально не была семитическою, но имѣть свой источникъ въ буддизмѣ или въ какой-либо иной индійской религіи, или философіи?“ Уже самый способъ тѣхъ сравненій, какія дѣлаются нѣкоторыми писателями касательно буддаическихъ легендъ и нашихъ христіанскихъ Евангелій, обнаруживаетъ въ нихъ или крайне поверхностныхъ дилетантовъ, или непримиримыхъ враговъ христіанства, которые уже въ силу своей враждебности предрасположены видѣть вещи въ ложномъ свѣтѣ...

Такъ, первое сходство, которое желаютъ видѣть между Буддой и Христомъ, и состоящее въ одномъ наименованіи, по нашему мнѣнію, можетъ казаться важнымъ только въ фантазіи полубразованнаго человѣка, слишкомъ полагающагося на свое жалкое полужнаніе. Это сходство указываютъ въ слѣдующемъ обстоятельствѣ: Мессія, говорятъ, у іудеевъ называется „грядущимъ“—*habba*, а это слово, очевидно, составлено по образцу буддистическаго слова „татгагата“ (*tathagata*), постоянно означающаго „приходящій“, „грядущій“ и вмѣстѣ съ тѣмъ служащаго другимъ именемъ для Будды, особенно когда Будда самъ о себѣ говоритъ въ третьемъ лицѣ. Задняя мысль этого сопоставленія—прозрачна: если самое слово *habba*, обычный эпитетъ Мессіи, заимствовано изъ буддистической литературы, то, понятно, и идея о грядущемъ Мессіи, т. е. Христѣ, перенесена въ іудейскую, а потомъ и въ христіанскую религію изъ того-же источника. Однако, мы скажемъ, что для подтвержденія этой мысли трудно бы было подобрать примѣръ, менѣе удачный приведеннаго. Въ самомъ дѣлѣ, ни въ Ветхомъ, ни въ Новомъ Завѣтѣ слово *habba* отнюдь не является постояннымъ прилагательнымъ для опредѣленія личности Христа. Несомнѣнно, что глаголъ „*eo*“—

идти, приходитъ“ (соотвѣтств. греческому: ἔρχεσθαι) часто употребляется съ ясностію о пришествіи Мессіи; но въ этомъ обстоятельствѣ рѣшительно ничего нѣтъ такого, для объясненія чего требовалось-бы непременно выйти изъ области Ветхаго и Новаго Завета и обратиться въ Индію, и именно къ буддизму. Выраженія съ указаннымъ глаголомъ встрѣчаются въ Ветхомъ Заветѣ уже за много столѣтій до Р. Христова, напримѣръ у Исаи, въ гл. 35, 4, говорится: „вотъ Богъ вашъ... прійдетъ, и спасетъ васъ“, или въ характерномъ мѣстѣ у пророка Аввакума, въ гл. 2, 3: „идый прійдетъ (bo jabo) и не умедлитъ“. Слова эти были записаны въ св. книгѣ въ срединѣ 8-го, или въ концѣ 7-го столѣтія до Р. Христова. Слѣдовательно, большаго вѣроятія заслуживаетъ выдумка, будто выраженіе касательно Мессіи заимствовано изъ чуждой религіи, если первые зачатки этой религіи, по всѣмъ соображеніямъ ученыхъ, должны восходить никакъ не дальше 4-го или 5-го вѣка до Р. Христова!... Но и помимо этой хронологической несообразности, въ самомъ значеніи слова *tathagata* вовсе нѣтъ никакого основанія для сравненія его съ словомъ *habba*. Слово *tathagata* буквально значитъ: „приходившій“ или „пришедшій“ (т. е. подобно другимъ Буддамъ). Болѣе точный смыслъ выраженія, впрочемъ, твердо не установленъ учеными еще и по сіе время. Такъ *Русъ Де-видсъ* и *Ольденбергъ* понимаютъ его въ такомъ смыслѣ: „пришедшій къ освобожденію“ (къ нирванѣ) или „совершенный“ ¹⁾. Другіе объясняютъ такъ: „*tathagata*—тотъ, который прошелъ поприще Будды“, или: „тотъ, который пережилъ, испыталъ участь прочихъ людей“ ²⁾ и т. д. Въ виду такой неясности этого слова, *Kellogg* имѣлъ полное право сказать: „Какое-бы изъ этихъ объясненій ни было правильно, во всякомъ случаѣ ни въ одномъ изъ нихъ нѣтъ достаточнаго основанія для того, чтобы слово *tathagata* поставлять въ связь съ еврейскимъ выраженіемъ о Мессіи „*habba*“ ³⁾).

¹⁾ Sacred Books of the East Vol. XIII, p. 32. N.

²⁾ Kellogg, цитов. сочин. S. 108.

³⁾ Ibid.

Конечно, противники Евангелія указываютъ на разбираемое нами „сходство“ въ наименованіи Будды и Мессіи-Христа вовсе не для того, чтобы просто только установить фактъ сродства двухъ словъ, свойственныхъ двумъ различнымъ языкамъ. Какъ мы уже замѣтили, при этомъ имѣется въ виду гораздо поважнѣе цѣль,—хочется доказать сродство, тожество религиозныхъ представленій древняго буддизма и христіанства, для того чтобы потомъ, на основаніи сравнительной древности буддизма, вывести заключеніе о заимствованіи религиозныхъ идей христіанствомъ у буддизма. Если мы посмотримъ на разбираемое нами „сходство“ съ этой послѣдней точки зрѣнія, то должны будемъ указать на изумительное невѣжество противниковъ Евангелія, какъ въ области буддизма, такъ и въ области христіанства. Буддисты не имѣли ни малѣйшаго понятія о Мессіи или Освободителѣ въ нашемъ смыслѣ этого слова. Ихъ Будда вовсе не имѣлъ цѣлю принести удовлетвореніе за грѣхи людей, да и не могъ сдѣлать это, по понятію самихъ буддистовъ. Вся его задача ограничивалась тѣмъ, что онъ ученіемъ и собственнымъ примѣромъ указалъ лишь путь къ достиженію нирваны. Въ этомъ отношеніи буддизмъ составляетъ самую рѣзкую противоположность христіанству, какую только можно себѣ представить. По христіанскому ученію, человѣкъ ничего не въ состояніи сдѣлать самъ отъ себя въ дѣлѣ избавленія отъ грѣха, но во всемъ долженъ положиться на милость и любовь своего Спасителя; напротивъ, по буддистическому представленію, человѣкъ всѣмъ обязанъ самому себѣ и ни въ чемъ не долженъ полагаться ни на другихъ людей, ни даже на Будду. Поэтому, если примѣнять къ Буддѣ названіе „Освободителя“ или „Спасителя“, безъ всякой предварительной оговорки, то это можетъ повести къ совершенно превратному пониманію буддизма. „Буддизмъ,—говоритъ Ольденбергъ ¹⁾, представилъ намъ величественную (?) попытку замыслить такое искупленіе, въ которомъ человѣкъ искупляетъ самъ себя, создать вѣру помимо Бога“.

¹⁾ См. цитован. сочин. Ольденберга стр. 45.

Христосъ, по ученію христіанства есть вѣчный Сынъ Божій и какъ такой, Онъ былъ уже прежде рожденія своего на землѣ. Правда, и Будда, по представленію буддистовъ, существовалъ уже прежде, чѣмъ онъ въ послѣдній разъ являлся на землѣ. Но какъ существовалъ? Совершенно на подобіе того, какъ существуетъ и всякій другой человѣкъ,—какъ малая капля въ великомъ морѣ *самсары*, т. е. вѣчнаго круговорота вещей. Такимъ образомъ, по буддайскимъ сагамъ позднѣйшаго происхожденія, Будда уже много разъ являлся на землѣ, въ самыхъ разнообразныхъ видахъ, напримѣръ,—восемьдесятъ три раза онъ являлся въ видѣ кающагося, пятьдесятъ восемь разъ—въ качествѣ цари, двадцать четыре раза—въ видѣ брамина, двадцать разъ—въ видѣ бога—*Сакки*, пять разъ—былъ рабомъ, два раза—крысой и два раза—свиньей. Есть также рассказы о Буддѣ, какъ о деревѣ-богѣ, или какъ о „бѣсѣ-танцовщикѣ“, о мудромъ зайчикѣ и т. п. Вообще, по буддистическимъ понятіямъ, Будда въ существѣ дѣла ничѣмъ не преимуществуетъ предъ остальными людьми, такъ какъ и всѣ прочіе люди, по буддизму, по крайней мѣрѣ со временемъ и мало по-малу, могутъ достигать той-же степени совершенства, какой достигъ Будда. Ему предшествовали двадцать четыре извѣстныхъ и безчисленное множество неизвѣстныхъ Буддъ, а множество другихъ Буддъ послѣдуютъ еще за нимъ.

Ольденбергъ ¹⁾, на основаніи древнѣйшихъ буддистическихъ источниковъ, ясно и сильно доказалъ, что Будда вовсе не происходилъ изъ царскаго рода. Такимъ образомъ, указаніе на то, будто евангельскій рассказъ о царственномъ происхожденіи Христа составляетъ подражаніе буддистической легендѣ, на взглядъ болѣе солидныхъ изслѣдователей представляется висящимъ на воздухѣ. Но еще болѣе жалкимъ представляется такому взгляду то, что именующіе себя „мужами науки“ дерзнули приложить къ Буддѣ совершенно не идущій къ нему эпитетъ „зачатаго отъ Духа Святаго“, „рожденнаго отъ дѣвы Майи“. Ибо первая половина этого эпитета есть

¹⁾ См. цитован. сочин. *Ольденберга*, стр. 84.

не что иное, какъ чистый продуктъ больного воображенія. Правда, у китайцевъ Будда еще до его рожденія называется „духомъ“, такъ что, сообразно съ этимъ воззрѣнiемъ, возможно было-бы сказать, что отъ Майи родился „духъ“, т. е. Будда, но очевидно, что здѣсь нѣтъ и слѣда понятія о рожденіи по наитію Св. Духа. Притомъ, не мѣшало бы „мужамъ науки“ принять къ свѣдѣнію и то обстоятельство, что это названіе Будды „духомъ“ встрѣчается только въ одномъ памятникѣ изъ пятого столѣтія послѣ Р. Христова!... ¹⁾ Что же касается второй половины того-же эпитета, то намъ извѣстно только, что ни одна изъ доселѣ открытыхъ легендъ о Буддѣ ничего не знаетъ о *дѣвствѣ* матери Буды — Майи, которая, напротивъ, вездѣ, гдѣ только упоминается объ ней, оказывается супругой Суддгоданы. Одинъ изъ недавнихъ изслѣдователей тибетской литературы, Венгерецъ Ксома Кёрёсъ, выражаетъ въ видѣ догадки, что въ тибетскихъ книгахъ говорилось нѣчто о дѣвѣ Майи. Но *Hardy* и другіе знатоки этой литературы увѣряютъ, что ничего подобнаго доселѣ не было отыскано во всѣхъ памятникахъ этой литературы, и при томъ опять не нужно забывать, что въ этомъ случаѣ рѣчь также идетъ только объ источникахъ послѣхристианскихъ. Древнѣйшая письменность почти совсѣмъ ничего не знаетъ о Майѣ вообще; въ легендахъ-же болѣе поздняго происхожденія она является женой, сорокъ пять лѣтъ состоявшей въ супружествѣ съ Суддгоданой, но постоянно сіявшей своею молодостію и красотой, постоянно и вѣрно сохранявшей свои супружескіе обѣты и полную послушность своему мужу, но до рожденія Будды остававшейся бездѣтной. Что рожденіе Будды сопровождалось многими чудесными событіями, — объ этомъ, конечно, разсказывается въ различныхъ легендахъ; но о рожденіи *отъ дѣвы*, все-таки, совсѣмъ нѣтъ рѣчи ²⁾. Первое письменное замѣчаніе касательно этого обстоятельства находится въ христіанской литературѣ, именно у блаженного Іеронима,

¹⁾ Sacred Books of the East, vol. XIX p. 2.

²⁾ См. Kellogg, цитован. сочин., § 113 и слѣд.

который говорить: „У гимнософистовъ Индіи эта басня сообщается въ изустномъ преданіи, будто Будду, основателя ихъ вѣры, родила изъ своего бока дѣва“ ¹⁾. Откуда позаимствоваль блж. Іеронимъ это извѣстіе,—совершенно неизвѣстно; во всякомъ случаѣ понятно, что само это извѣстіе въ устахъ Іеронима не можетъ имѣть никакой положительной важности въ вопросѣ о дохристіанской традиціи буддистовъ. Въ этомъ случаѣ, какъ само собой разумѣется, мы обязаны обращаться съ вопросомъ къ самимъ буддистическимъ источникамъ, а эти послѣдніе постоянно говорятъ намъ о Суддгоданѣ, какъ о дѣйствительномъ и собственномъ отцѣ Будды. Впрочемъ, и помимо всѣхъ этихъ соображеній, различіе между легендарными повѣствованіями о зачатіи Будды и евангельскимъ разсказомъ о зачатіи Христа на столько громадно, какъ это только вообще возможно. Мы приведемъ здѣсь легенду о зачатіи Будды въ томъ видѣ, какъ передается она, на основаніи первоисточниковъ у Керна: Въ мѣсяцъ Ашаду, въ день предъ полнолуніемъ, предалась Майя покою. Вотъ снилось ей, будто она небеснымъ существомъ была принесена на Гималаи, омыта и положена на постель. „Во мгновеніе Бодисаттва (Будда до своего просвѣтленія) принявъ образъ бѣлаго слона (по Лалитѣ-Висторѣ,—съ шестью клыками), оставилъ золотую кучу, на которой онъ находился, поднялся на серебряную кучу, пришелъ съ бѣлымъ лотосомъ на хоботѣ и съ дребезжащимъ ревомъ къ золотой ямѣ и, послѣ того какъ онъ трижды, въ знакъ своей почтительности, обошелъ направо мѣсто, гдѣ она (Майя) находилась, открылъ ей правую сторону и такимъ образомъ проникъ въ ее утробу. Когда, на слѣдующее утро, царица проснулась, то разсказала сонъ своему мужу, который тотчасъ велѣлъ призвать 64 брамина, чтобы услышать, что означаетъ этотъ сонъ. Брамины сказали: „не безпокойся, о царь! царица — въ доброй надеждѣ и родить сына, а не дочь. Если онъ останется въ мѣрѣ, онъ будетъ царемъ, который будетъ вла-

¹⁾ См. въ ж. „*Stimmen aus Maria-Laach*“, т. XXXI, стр. 508, ссылк. на „*Centra Jovin*“, I, 42. Migne, XXIII col. 273.

дычествовать надъ всей землей; если-же онъ отречется отъ міра, онъ сдѣлается Буддой, который разольетъ свой свѣтъ по цѣлой вселенной" ¹⁾. Мы не станемъ здѣсь приводить евангельскаго разсказа о зачатіи Присподѣвою Маріею Іисуса,—разсказъ этотъ у св. евангелиста Луки, безъ сомнѣнія, очень хорошо извѣстенъ нашимъ читателямъ. Мы скажемъ только, что ставить въ связь только-что приведенную басню съ разсказомъ св. Луки значить — безъ всякой причины и основанія насиловать исторію.

Если, по увѣренію буддайскихъ легендъ, сами боги благопріятствуютъ Буддѣ при его рожденіи, то это понятно само по себѣ; ибо по буддистическому представленію, сами боги суть существа, жаждущія искушенія, и радуются, когда, наконецъ, снова является нѣкто, кто въ состояніи указать путь къ нирванѣ. Поэтому, и едва успѣвшій показаться на свѣтъ, Будда не много оказываетъ любезности старымъ богамъ. Онъ поднимается предъ ними на собственные ноги, дѣлаетъ по семи шаговъ на каждую изъ четырехъ странъ свѣта и торжественно восклицаетъ: „Я—высочайшій въ этомъ мірѣ“. Въ это самое время мудрый Девала (или Азита) достигъ восьмой ступени познанія ²⁾. Когда онъ достигъ небесъ, то съ удивленіемъ спросилъ, что—за суматоха среди боговъ. Когда же ему объявили, что празднуется торжество въ честь Будды, онъ тотчасъ оставилъ небеса, чтобы привѣтствовать младенца. Принесли младенца, чтобы онъ поклонился достопочтенному Девалѣ. Но младенецъ протянулъ свои ножки вверхъ и положилъ ихъ аскету на вздерошенные косы, такъ какъ не приличествовало, чтобы Будисаттва колѣнопреклонился предъ кѣмъ-либо. По 32-мъ священнымъ знакамъ, которые имѣлъ мальчикъ на тѣлѣ, Девала заключилъ, что мальчикъ, навѣрное, будетъ Будда. И вотъ онъ началъ плакать „какъ разбитый горшокъ для воды“, что ему уже не прійдется созер-

¹⁾ Kern, Buddhismus, I, s. 26 дал.—Болѣе древніе источники,—каковы особенно пейлоновскіе *питаки* .—совсѣмъ не знаютъ имени матері Будды. Ср. у *Ольденберга*, стр. 81 и дал. и *Sacred Books of the East*, v. XIII, p. 208 N.

²⁾ По другимъ сказаніямъ, онъ всходилъ на небо просто для того, чтобы отдохнуть тамъ отъ полуденнаго зноя.

цать Будду въ его совершенствѣ. Поэтъ Арнольдъ и здѣсь приплетае къ были былицу, въ своемъ стихотвореніи влагая въ уста Азиты слѣдующія, украденныя поэтомъ у евангелиста Луки, слова къ отцу Будды: „ради этого дитяти мечъ пронзитъ твое сердце“. Этимъ Арнольдъ обогатилъ, конечно, буддистическую легенду, но за своевольную прибавку онъ долженъ понести отвѣтственность предъ неумолимымъ закономъ исторической правды...

Далѣе, какъ на примѣръ сходства между жизнію Будды и Христа, указываютъ на то, что и Будда, подобно Христу, былъ приносимъ въ храмъ для представленія Богу. Но о такомъ представленіи Будды ничего не говорится въ легендахъ дохристіанскихъ, такъ что даже Арнольдъ, для котораго не существуетъ исторической правды, не воспользовался этой сагой. Только уже въ позднѣйшихъ легендахъ стали рассказывать о Буддѣ, какъ сто тысячъ боговъ везли въ храму колесницу съ младенцемъ; какъ при этомъ небесныя нимфы сѣяли цвѣты по дорогѣ; какъ тряслась земля, а въ воздухѣ раздавалась музыка, и боги сходили съ своихъ пьедесталовъ, чтобы преклониться предъ дитятею и т. д. Но, очевидно, стоитъ лишь выслушать эти рассказы, чтобы придти къ заключенію, что находить въ нихъ какое-либо сходство съ евангельскимъ рассказомъ о представленіи Младенца Иисуса Господу можетъ развѣ только тотъ человѣкъ, который уже напередъ носилъ въ своей душѣ больше, чѣмъ простое желаніе открывать подобныя сходства. Здравому, непредубѣжденному уму невозможно понять того, почему для объясненія такого факта, какъ „принесеніе Иисуса въ храмъ для представленія Господу, считаютъ нужнымъ обращаться къ буддизму; ибо представленіе Иисуса было просто исполненіемъ закона, который предписывалъ, „чтобы всякій младенецъ мужескаго пола, разверзающій ложесна, былъ посвященъ Господу“ (Лук. 2, 23; ср. Исх. 13, 2). Неужели-же и приведеніе, на примѣръ, Самуила предъ Господа, о которомъ рассказывается въ первой книгѣ Царствъ (1 Цар. 1, 25), также было позаимствовано изъ буддизма? Такимъ образомъ, если ужъ необходимо предположить здѣсь заимствованіе,

то, очевидно, заимствователемъ былъ буддизмъ, а не христіанство.

Въ одной изъ легендъ, относящихся къ шестому столѣтію нашей христіанской эры, рассказывается, что нѣкоторый царь Бимбисара около времени дѣтства Будды былъ объятъ сильнымъ страхомъ, не явился-ли на землѣ кто-либо могущественнѣе самого Бимбисары, и не угрожаетъ-ли это появленіе его собственному могуществу. И вотъ онъ посылаетъ своихъ слугъ всюду развѣдывать, на сколько основательнъ этотъ страхъ. Они возвратились и, извѣстивши его о рожденіи Будды, совѣтовали ему — убить Будду. Но царь сказалъ въ отвѣтъ: будущаго Будду мы должны не убивать, а почитать. Что общаго имѣетъ эта сага съ извѣстнымъ евангельскимъ рассказомъ о виліемскомъ избіеніи младенцевъ, — это безъ затрудненія обсудить и рѣшить самъ читатель.

Будда, какъ говорятъ легенды, возросталъ въ богатствѣ, довольствѣ и среди наслажденій всякаго рода, въ то время какъ Христосъ съ самаго ранняго дѣтства находился въ бѣдности и въ удѣлъ себѣ избралъ строгую жизнь. Между тѣмъ какъ Христосъ былъ высокимъ и священнымъ образцемъ самой чистой дѣйственности, Готама жилъ брачною жизнію. Древнѣйшія извѣстія о его жизни ничего не говорятъ о томъ, имѣлъ-ли онъ одну или много женъ; но болѣе позднія легенды приписываютъ ему трехъ супругъ и шесть мириадъ побочныхъ женъ ¹⁾. Онъ владѣлъ тремя роскошными дворцами. „Сорокъ тысячъ молодыхъ танцовщицъ были назначены, чтобы служить принцу. Смотри по времени года, Бодисаттва проводилъ свое время среди удовольствій въ одномъ изъ этихъ дворцовъ, будучи окруженъ, подобно богу, небесными нимфами, пользуясь услугами пышно разодѣтыхъ танцовщицъ и услаждаемый тихо бряцающими звуками невидимой музыки“ ²⁾.

Впослѣдствіи Будда порвалъ всякую свою связь съ этою жизнію въ полной роскоши, чтобы собственными усиліями

¹⁾ См. у Kellogg'a, цитов. сочин. s. 73.

²⁾ См. у Kern'a „Buddhismus“, I, s. 43.

достигнуть знанія и чрезъ него — освобожденія отъ зла. Этимъ обстоятельствомъ пользуется теперь Арнольдъ и заставляетъ Будду говорить при этомъ такія слова, которыя имѣютъ поразительное сходство съ нѣкоторыми выраженіями Христа. Вотъ примѣры: „Я хочу идти, настала часъ. Для сего пришелъ я... Тѣ, которые мои, и которые будутъ моими, болѣе тысячи милліоновъ, должны быть искуплены жертвою, которую я приношу нынѣ... Ахъ, всѣ овцы мои, не имѣющія пастыря, бродятъ во мракѣ (ночью), не имѣя никого, кто водилъ-бы ихъ“ и т. д. Подумаешь, читатель, откуда—такое поразительное сходство, не только въ буквѣ выраженій, но въ самомъ тонѣ рѣчи, въ самомъ душенастроеніи, ею передаваемомъ. Но стоитъ вспомнить только, что это говоритъ Арнольдъ, поэтъ, несвязанный никакими требованіями правды, и загадка разрѣшается: вольный какъ птица, поэтъ просто схватилъ нѣсколько евангельскихъ выраженій и перенесъ ихъ въ уста ничего не подозревающаго Будды, хотя въ самихъ буддистическихъ книгахъ ничего подобнаго нѣтъ.

Предъ вступленіемъ въ общественную дѣятельность Будда, подобно Иисусу, постился. Но тогда какъ нашъ Спаситель и впослѣдствіи указывалъ своимъ ученикамъ и послѣдователямъ на постъ, какъ на дѣло полезное; Будда считалъ постъ, который онъ выдержалъ, промахомъ съ своей стороны и во всякомъ случаѣ бесполезной тратой времени, и потому впослѣдствіи онъ предостерегалъ своихъ учениковъ какъ отъ худыхъ похотей, такъ и отъ всякаго рода умерщвленій плоти. Тогда Великій сказалъ пяти монахамъ: „Есть двѣ крайности, избѣгать которыхъ обязанъ тотъ, кто ведетъ духовный образъ жизни. Какія-же это крайности? Одна—жизнь среди сладострастія, похотей, наслажденій: это низко, не благородно, не духовно, не достойно, ничтожно. Другая—жизнь среди самоистязаній: это грустно, не достойно, ничтожно“ ¹⁾. Такимъ образомъ, въ этомъ пунктѣ, при внѣшнемъ сходствѣ, оказывается громаднѣйшая внутренняя противоположность между буддизмомъ и христіанствомъ. Что-же ка-

¹⁾ Ольденбергъ, цитован. сочин., стр. 108.

сается вопроса о чисто внѣшнемъ заимствованіи самаго обычая поститься, то и въ этомъ отношеніи прообразами постащагося Спасителя были въ Вѣтхомъ Завѣтѣ такіе мужи, какъ Моисей и Ілія, которые также постились по 40 дней и жили гораздо раньше, чѣмъ Будда.

Предъ выступленіемъ на проповѣдь, Будда купался. „Послѣ купанья онъ надѣлъ на себя одежду Великаго учителя, которую носили многія тысячи буддъ, началъ дѣлать изъ купанья съ медомъ и молокомъ 49 шариковъ величиною съ круглый пальмовый плодъ, и ѣлъ это почти безъ всякаго питья“ ¹⁾. Послѣ такого предварительнаго подкрѣпленія пищей, Будда оставался погруженнымъ въ размышленіе, длившееся, по древнему преданію ²⁾, семь дней, а по извѣстіямъ позднѣйшимъ, трижды или даже седмижды семь дней. Какова-бы, впрочемъ, ни была продолжительность поста Будды, только этому посту предшествовало усиленное подкрѣпленіе пищею. О такомъ подкрѣпленіи ничего не сообщаютъ наши Евангелія, повѣствуя о постѣ Іисуса Христа послѣ крещенія. Да и это упоминаніе о купаньѣ Будды, или такъ называемое крещеніе Будды,—что въ немъ есть такого, что можно было-бы ставить въ параллель съ крещеніемъ Господа нашего Іисуса Христа, или даже—считать оригиналомъ для евангельской исторіи крещенія Іисуса?...

Гораздо поразительнѣе кажется на первый взглядъ то обстоятельство, что Будда, предъ своимъ публичнымъ учительствомъ, долженъ былъ выдержать нѣкоторую борьбу съ злымъ духомъ, устоять противъ его искушеній. Но при этомъ прежде всего нужно строго различать древніе *палійскіе* тексты и позднѣйшіе рассказы и не смѣшивать одни съ другими. „Вездѣ, гдѣ въ священныхъ палійскихъ текстахъ говорится о достиженіи достоинства Будды, ни слова не упоминается о Марѣ. Нѣкоторыя мѣста текстовъ рассказываютъ, однакожь, о встрѣчахъ Будды съ Марой, причемъ одни относятъ ихъ ко времени, непосредственно предшествовавшему достиженію буд-

¹⁾ Kern „Buddhismus“, I, s. 80.

²⁾ Ольденбергъ, стр. 100.

дѣйства, другія—къ послѣдовавшей затѣмъ порѣ“. Но отъ первоначальнаго образа пониманія необходимо строго отличать „волшебную сказку, въ которую тотъ древнѣйшій разсказъ превращенъ чудолобивымъ вкусомъ позднѣйшаго времени“ ¹⁾. Однако, даже и въ этой позднѣйшей формѣ исторія искушенія Будды не имѣетъ и слѣда подобія съ исторіей искушенія Христа. Мара является во главѣ цѣлаго полчища злыхъ духовъ, которое тянется на нѣсколько миль впереди и сзади его, надъ нимъ и подъ нимъ, по правую и по лѣвую сторону его. Онъ ѣдетъ на слонѣ, въ полторасти миль ростомъ. Собравшіеся было около Будды боги съ ужасомъ убѣгаютъ отъ него. Нагнать такой-же точно страхъ на Будду и помѣшать ему въ его размышленіи—вотъ единственная цѣль Мары. Поэтому, демоны, которыхъ привелъ онъ противъ Будды, низвергаютъ потоки огня, вырываютъ съ корнями деревья, производятъ страшныя бури, мечутъ молніи, бросаютъ пылающія глыбы льда, цѣлый каменный дождь, обсыпаютъ Будду горячей золой, раскаленнымъ пескомъ и проч. Но Будда не допустилъ себя до малодушія и трусости; сосредоточилъ свои духовныя очи всецѣло на десяти совершенствахъ, и демоны принуждены были отступить отъ него. Впослѣдствіи, когда Готама сдѣлался уже Буддой, Мара еще разъ пытался отвратить его отъ его призванія, и съ этою цѣлію послалъ къ нему троихъ своихъ сестеръ, по имени—вождедѣніе, безпокойство, наслажденіе,—чтобы поласкать и соблазнить Будду. Но тотъ не обращалъ никакого вниманія на то, что онѣ говорили, не взиралъ на нихъ и неизмѣнно пребывалъ въ состояніи своего блаженнаго размышленія, между тѣмъ какъ его освобождавшійся духъ парилъ въ превысшихъ сферахъ. Тогда сказали нимфы: отецъ (Мара) правду сказалъ, что добраго учителя нельзя плѣнить страстію, и съ этими словами они отправились обратно къ своему отцу.

Во всемъ этомъ разсказѣ, какъ очевидно всякому, нѣтъ и тѣни сходства съ исторіей искушеній Господа нашего Іисуса Христа. Но въ болѣе древней формѣ, въ какой разсказъ

¹⁾ Ольденбергъ, стр. 74.

этотъ передается въ Мага - Параниббана - Сутта, искушеніе Будды Марой представляется проще. Здѣсь самъ Будда рассказываетъ о своемъ искушеніи ученику своему Анандѣ слѣдующимъ образомъ: „Однажды сидѣлъ я подѣ пастушымъ деревомъ—Нигродга, на берегу рѣки Нерангары, непосредственно послѣ того, какъ я достигъ великаго просвѣтленія. Тогда подошелъ Мара, злой духъ, къ мѣсту, гдѣ я паходился, сталъ подлѣ меня и сказалъ слѣдующія слова: „Погрузись теперь въ нирвану, владыко! Пусть умереть теперь Святій! Нынѣ пришло время для Святаго—погрузиться въ нирвану“. Въ отвѣтъ на это искушеніе, Будда сказалъ злему духу, что онъ не желаетъ умереть, прежде чѣмъ возвѣститъ чрезъ проповѣдь свое ученіе,—и съ этимъ возраженіемъ искушеніе кончилось ¹⁾. *Ольденбергъ* замѣчаетъ на этотъ рассказъ: „Едва ли нужно прибавлять, что сходство мотивовъ дѣйствія вызвало въ обоихъ случаяхъ (т. е. въ буддаическихъ *суттахъ* и въ христіанскихъ Евангеліяхъ) появленіе соотвѣтствующихъ разсказовъ; о вліяніи буддійскаго преданія на христіанское повѣствованіе, конечно не можетъ быть и рѣчи“ ²⁾. Это и понятно, потому что христіанское преданіе основывается просто на историческомъ фактѣ.

У Арнольда, какъ того и слѣдовало ожидать, искуситель Мара употребляетъ оборотъ, на подобіе евангельскаго: „Если ты Будда,—говоритъ онъ Готамѣ, то оставь другихъ бродить оцупью въ темнотѣ“. Но для насъ это не имѣетъ ровно никакой важности; ибо это кажущееся сходство съ евангельскимъ оборотомъ: „Если ты—Сынъ Божій“ имѣетъ свой источникъ не въ самомъ буддизмѣ, но въ *сочиняющемъ* перѣ Арнольда, который также и характеръ искушеній воспроизводитъ совершенно фальшиво. Единственное дѣйствительное сходство обоихъ разсказовъ состоитъ въ томъ, что въ обоихъ случаяхъ злой духъ старается воспрепятствовать избавленію рода человѣческаго; но эта борьба добра и зла, свѣта и тьмы не со-

¹⁾ Sacred Books of the East. vol. XI. p. 52 слѣд.

²⁾ *Ольденбергъ*, цитов. соч., стр. 99 примѣч.

ставляетъ собственно исключительной идеи ни буддизма, ни христіанства, но такъ-же стара, какъ и самъ міръ.

Между первыми учениками Христа былъ, какъ извѣстно, Нааанаиль, котораго Іисусъ Христосъ привлекъ въ число своихъ послѣдователей тѣмъ, что напомнилъ ему, что Онъ видѣлъ его подъ смоковницей. Смоковница (*Bodhi*) играетъ большую роль также и въ жизни Будды (*Buddha*), какъ и вообще всѣхъ индѣйскихъ аскетовъ; слѣдовательно,—заключаютъ ученые поклонники Будды,—евангельское извѣстіе о призваніи Нааанаила составлено въ подражаніе буддійской легендѣ, даже больше того,—разсуждаютъ эти остроумные ученые,—безъ помощи буддизма разсказъ у евангелиста Іоанна былъ бы абсолютно непонятенъ. Этотъ примѣръ, дѣйствительно, служить хорошимъ пробнымъ камнемъ научной состоятельности тѣхъ нѣмецкихъ ученыхъ, о которыхъ справедливо замѣчаетъ д-ръ *Kellogg*: Если этотъ разсказъ у Іоанна для нихъ столь непонятенъ, то пусть бы уже они обратились за объясненіемъ его къ первому встрѣтившемуся изъ лучшихъ дѣтей христіанской школы ¹⁾.

Тѣ же ученые считаютъ вполне доказаннымъ свое утвержденіе, будто исторію о слѣпородженномъ (Іоан. 9 гл.) нужно признать позаимствованною изъ буддаическихъ легендъ. Доказательство ихъ состоитъ въ слѣдующемъ умствованіи: Ученики Христа обращаются къ Нему съ вопросомъ: „Учитель! кто согрѣшилъ,—онъ или родители его, что онъ родился слѣпымъ?“ Слѣдовательно,—заключаютъ ученые,—по понятію учениковъ, слѣпота можетъ быть слѣдствіемъ грѣха, содѣяннаго человѣкомъ до его рожденія. А это—такая идея, которая соотвѣтствуетъ не іудейскимъ, но только буддистическимъ воззрѣніямъ, такъ какъ она предполагаетъ въ своемъ основаніи ученіе о переселеніи душъ. Такова сущность ученическихъ аргументовъ. Но вмѣсто того, чтобъ пускаться въ далекій и малоизвѣстный путь странствованія по Индіи, съ цѣлію разузнать тамъ отъ буддистовъ, въ какомъ смыслѣ должно разумѣть вопросъ простаго, необразованнаго рыбака изъ

¹⁾ Kellogg, цитов. сочин., з. 129.

Галилеи, гораздо лучше-бы сдѣлали, если-бы сперва хорошенько обсудили, дѣйствительно-ли нельзя отыскать другой болѣе близкой опоры для этого вопроса? И тогда взгляды на какое-либо экзегетическое „руководство“ даль-бы гораздо болѣе простое объясненіе подлежащаго вопроса, указавъ на ошибочное мнѣніе іудеевъ, будто всякій недугъ есть непременно слѣдствіе личной вины и что, слѣдовательно, дитя, которое рождается на свѣтъ съ какимъ-нибудь недугомъ, непременно или само согрѣшило еще до рожденія, или-же оно претерпѣваетъ на себѣ послѣдствія грѣха своихъ родителей. Такъ объясняется вопросъ апостоловъ, безъ всякой помощи буддизма.

Во введеніи къ своему стихотворенію Арнольдъ говоритъ о чудесахъ, которые дѣлаютъ священною память о Буддѣ. Безъ сомнѣнія, о Буддѣ разсказывается очень много чудесъ; но годится-ли большинство изъ нихъ для того, чтобы „to consecrate his record“ (освятить его память), — это уже иной вопросъ. Пусть говорятъ за себя сами факты. Когда однажды, родственники *Сиддарты* ¹⁾ подумали о томъ, что они не обязаны оказывать ему почтеніе, такъ какъ онъ младшій между всѣми ими, тогда Будда подумалъ про себя: „Мои родственники не желаютъ оказывать мнѣ никакой чести, такъ я же тотчасъ научу ихъ этому“. Онъ поднялся на воздухъ и началъ сыпать имъ на головы пыль съ своихъ ногъ. Тогда всѣ преклонились въ благоговѣйномъ страхѣ. Когда такимъ способомъ онъ научилъ своихъ старѣйшихъ родственниковъ—кланяться ему, онъ снова спустился съ воздушнаго пространства. Въ другой разъ, чтобы опровергнуть своихъ противниковъ, онъ совершалъ „по небесному небосклону неизмѣримый путь, который простирался отъ восточнаго до западнаго горизонта, и когда онъ пробѣгалъ этотъ путь, то металъ огонь изъ своего праваго глаза и струи воды изъ лѣваго, его волосы свѣтились, а изъ всего его тѣла исходили также лучи. Такъ какъ на этомъ уединенномъ поднебесномъ

¹⁾ *Сиддарта* или *Сиддханта* — первоначальное имя Будды, данное ему при рожденіи въ семействѣ Шакіевъ, изъ котораго онъ происходилъ.

пути ему недоставало спутника, то онъ оставлялъ по себѣ тѣнь, которая, казалось, шла съ нимъ по одной и той-же дорогѣ: то онъ садился, тогда какъ его спутникъ дѣлалъ шагъ впередъ, то, наоборотъ, онъ идетъ впередъ, тогда какъ его товарищъ стоитъ неподвижно“¹⁾. Во время одного атлетическаго состязанія онъ отбросилъ слона на разстояніе шестнадцати миль. Въ Сравасти Будда, чтобы дать понятіе о чудесахъ, приказалъ устроить четырехъугольную горницу, каждая сторона которой имѣла въ длину 100,000 локтей, и въ ней, въ виду многочисленной публики, онъ совершалъ такія удивительныя чудеса, что одинъ изъ его противниковъ, въ отчаяніи за свое пораженіе, утонулъ въ болотѣ. Таково большинство тѣхъ чудесъ, которыя рассказываются о Буддѣ; всѣ они составляютъ вопіющую противоположность по сравненію съ непритязательными, скромными рассказами нашихъ Евангелій, общій характеръ которыхъ можно выразить этими словами: „И ходилъ Иисусъ“..., проповѣдуя Евангеліе, и исцѣляя всякую болѣзнь и всякую немощь въ людяхъ“ (Мат. 4, 23). Правда, исцѣленія болѣзней случались и во время жизни Будды; но эти исцѣленія почти всегда совершались не непосредственно самимъ индійскимъ чудотворцемъ, но происходили какъ-бы сами собой въ природѣ: при его зачатіи, при его рожденіи, при его просвѣтленіи и т. д. Kellogg обозрѣваетъ различные роды и классы чудесъ, приписываемыхъ легендами Будды, и въ заключеніе высказываетъ такое сужденіе касательно ихъ аналогій съ чудесами Иисуса Христа: „Мы смѣло можемъ сказать, что по правилу, изъ котораго, навѣрное, нѣтъ исключенія, все согласіе между рассказами обоихъ сторонъ (т. е. буддаистскихъ легендъ и Евангелій) ограничивается единственно тѣмъ голымъ обстоятельствомъ, что Будда также точно какъ и Христу, приписываются чудеса. Но это самое имѣетъ силу не только въ отношеніи къ буддизму, но и ко всѣмъ значительнымъ историческимъ религіямъ. Летописи этихъ религій всегда заключаютъ въ себѣ извѣстія о мнимыхъ чудесахъ, которыя будто-бы совершаемы

¹⁾ Kern, Buddhismus, I, s. 184 и дал.

были основателями или провозвѣстниками каждой религіи. Но основанія для такого, общаго всѣмъ религіямъ, явленія должно искать, безъ сомнѣнія, совсѣмъ уже не въ заимствованіи одной религіи у другой ¹⁾).

Заслуживаетъ вниманія, между прочимъ, разсказъ о томъ, что однажды Будда проповѣдывалъ на одномъ языкѣ, между тѣмъ какъ его слушатели, происходившіе изъ разныхъ національностей, совершенно понимали его, такъ какъ будто онъ говорилъ на ихъ собственномъ языкѣ. Такимъ образомъ здѣсь мы имѣемъ предъ собою нѣчто въ родѣ буддистической пятидесятницы. Но если, для достаточнаго объясненія такого совпаденія буддизма съ христіанствомъ, не видятъ иного выхода, кромѣ предположенія заимствованія одною изъ сторонъ ²⁾, то необходимо допустить, что заимствована была буддистическая легенда изъ какого-либо христіанскаго источника, потому что этотъ разсказъ находится только въ буддистическомъ сочиненіи изъ тринадцатаго столѣтія послѣ Р. Христова (въ „Пудшавалійя“). Что-же касается до исторіи буддизма, несомнѣнно предшествовавшей христіанскому времени, то изъ ея области нельзя указать ни единственнаго разсказа о чудесахъ Будды, который могъ бы похвалиться сколько-нибудь замѣчательнымъ сходствомъ съ извѣстіемъ Новаго Завѣта. Не нужно только никогда забывать, что всѣ китайскіе, тибетскіе, сіамскіе и бирманскіе переводы буддаистическихъ легендъ происходятъ изъ времени послѣ-христіанскаго. Для характеристики-же сагъ въ дохристіанскомъ буддизмѣ, достаточными свидѣтельствами можно признать развѣ только показанія текстовъ палийскихъ.

Указываютъ еще двѣ черты изъ буддаистическихъ легендъ, поставляемыя въ связь съ событіями изъ исторіи Христа. Когда Будда уже лежалъ во гробѣ,—разсказываетъ одна китайская сага,—сошла съ неба его мать Майя, чтобы оплакать своего сына. Тогда открылся самъ собою гробъ, и Будда по-

¹⁾ Kellog, цитован. сочин., с. 143.

²⁾ Ризъ Девидсъ, впрочемъ, отрицаетъ необходимость такого предположенія. *Sacr. B. of the East.* vol. XI p. 142.

клонился своей матери, чтобы показать своимъ послѣдователямъ добрый примѣръ сыновней любви. Этотъ случай необходимо—будто-бы поставить въ параллель съ событіемъ воскресенія Христа!... Далѣе, по позднѣйшимъ буддайскимъ сагамъ, каждый Будда, прежде чѣмъ отойти въ нирвану, долженъ былъ обозначить ближайшаго будущаго Будду ¹⁾. Какъ на такового, Будда, о которомъ мы говоримъ, указываетъ на Майтрею Бодисата (Maitreya Bodhisat), который теперь обитаетъ на небѣ *тусита*, т. е. на первомъ небѣ. Это указаніе опять считается параллелью для евангельскаго посланія Духа Святаго!... Что-же? Sapiienti sat!

Итакъ, сколько-бы мы ни открывали общихъ между буддизмомъ и христіанствомъ чертъ, по крайней мѣрѣ, на первый взглядъ кажущихся подобными, все-таки, при болѣе точномъ разсмотрѣніи, мы безъ особеннаго труда убѣждаемся, что несходство и противоположности между обоими религіозными системами берутъ рѣшительный перевѣсъ. Невольно при этомъ является мысль, что писколько не труднѣе было-бы провести параллель между жизнію всякаго другаго основателя религіи и жизнію Христа, чѣмъ провести параллель между жизнію Будды и Христа. Напротивъ, кажется, что ни въ какомъ случаѣ всякаа другая параллель не можетъ быть произвольнѣе и неосновательнѣе, чѣмъ параллель съ буддизмомъ, въ томъ видѣ, какъ проведена она въ послѣднее время для опроверженія Евангелій.

Но допустимъ на минуту, что между Евангеліями и буддайскими легендами дѣйствительно существуютъ такіа подобія, которыя всего естественнѣе и проще могутъ быть объяснены только однимъ обстоятельствомъ, именно тѣмъ, что буддайскія легенды послужили первоначальной закладкой для Евангелій. Все-таки, по правиламъ разумной исторической критики, и тогда нужно было - бы доказать, что и въ дѣйствительности существовала историческая связь между авторами тѣхъ и другихъ письменныхъ памятниковъ, другими словами,—что Евангелисты хорошо знали буддайскія легенды. Но это знакомство могло бы быть лишь въ томъ случаѣ, если бы ко времени Христа или непосредственно послѣ Него

буддизмъ и его басни принадлежали въ Палестинѣ къ числу такихъ предметовъ, съ которыми знакомъ былъ даже и обыкновенный, простой іудей. Ибо, какъ бы высоко ни поднимали мы степень образованія Евангелистовъ, во всякомъ случаѣ мы не можемъ-же признать за ними какихъ-либо чрезвычайныхъ, превышающихъ обычный уровень образованія, историческихъ или этнологическихъ изслѣдованій, или позваній въ области древнихъ, иноязычныхъ и отдаленныхъ литературъ. Но, вѣдь, ничего нѣтъ достовѣрнѣе того, что ко времени составленія нашихъ Евангелій буддизмъ не былъ извѣстенъ іудейскому народу; слѣдовательно, о заимствованіи отъ него не можетъ быть и рѣчи.

Позднѣйшіе буддистическіе лѣтописцы, правда, много говорятъ о миссіяхъ буддистическихъ монаховъ въ отдаленныхъ странахъ; но ихъ миссіонерская ревность постоянно обращалась лишь къ сѣверу и востоку, и никогда—къ западу. О какой-либо буддистической миссіи среди народовъ, жившихъ вдоль береговъ Средиземнаго моря, не упоминается нигдѣ и никогда. Одно только мѣсто обыкновенно приводятъ, изъ котораго, полагаютъ, можно заключать о знакомствѣ Запада съ буддизмомъ. Именно, авторъ Магавамсы, по имени Маганама (въ 5 в. по Р. Хр.), рассказываетъ, что во второмъ до-христіанскомъ вѣкѣ изъ города Аласадды въ Явапѣ (Yavana) 30,000 буддистическихъ монаховъ отправились въ Индію, чтобы присутствовать при закладкѣ святилища въ Руанвели. Здѣсь важно, конечно, опредѣлить географическое положеніе упоминаемыхъ въ этомъ извѣстіи, мѣстностей. И вотъ, это положеніе объясняютъ такъ: Явана, говорятъ, есть Греція, а Аласадда—Александрія, тогдашняя столица греческаго царства. Такимъ образомъ во второмъ столѣтіи до Р. Хр. въ Александріи проживало 30,000 буддистическихъ монаховъ. Такое пониманіе приведеннаго мѣста, на чемъ-бы оно ни основывалось, даетъ, однако, нѣкоторымъ мыслителямъ смѣлость видѣть въ этомъ извѣстіи историческое свидѣтельство въ пользу того, что уже задолго до рожденія Христа буддизмъ пользовался на Западѣ широкою распространенностію. Но какъ легковѣр-

по бываетъ иногда самое невѣріе! Чтобы только не вѣрить Евангелистамъ, очертя голову бросаются въ руки какого-то Маганамы. На чемъ, спрашивается, основывается приведенное толкованіе этого мѣста изъ Магавамсы? Этого не знаемъ не только мы, но такъ-же точно не знаютъ и тѣ, которые приводятъ его. А между тѣмъ, по мнѣнію другихъ, довольно значительныхъ ученыхъ, историческій элементъ, заключающійся въ этомъ извѣстіи Магавамсы, относится къ городу Аласаддѣ на Кавказѣ. Да и стоитъ-ли вообще труда—обстоятельно изслѣдовать всякое выраженіе писателя, который, по общему признанію, болѣе способенъ писать басни, чѣмъ достовѣрную исторію!

Если-бы буддизмъ ко времени появленія христіанства былъ значительно распространенъ гдѣ-либо на Западѣ, тогда латинскіе, или греческіе писатели должны были-бы это знать, и не могли-бы обойти молчаніемъ это обстоятельство. Но они не единымъ словомъ не упоминаютъ объ этомъ. Съ увѣренностію можно указывать слѣды упоминанія о буддизмѣ впервые только у христіанскихъ писателей изъ третьяго вѣка и позднѣе; да и они выражаются объ этомъ предметѣ такимъ образомъ, что ясно видно, что они говорятъ о явленіи, слишкомъ отъ нихъ отдаленномъ и потому мало-извѣстномъ.

Кромѣ того не нужно забывать, что Евангелисты повѣствовали о жизни Іисуса Христа вскорѣ послѣ Его смерти. Если-бы, теперь, буддаискія легенды были тогда общеизвѣстны, то какъ осмѣлились-бы Евангелисты—старыя саги связывать съ какою-либо историческою личностію изъ столь недавняго прошлаго, и приписывать Христу дѣла, которыя древній міръ рассказывалъ нѣкогда про Будду? Слѣдовательно, или буддистическія легенды тогда еще не были извѣстны среди народа, и въ такомъ случаѣ Евангелисты также не знали ихъ; или-же онѣ были и общеизвѣстны, то даже и тогда Евангелисты не могли перенести ихъ на извѣстное всѣмъ Лице Іисуса Христа. Третье предположеніе, которое могутъ при этомъ указать намъ противники Евангелія, разумѣется, можетъ состоять лишь въ слѣдующемъ: четыре

евангелиста имѣли свѣдѣніе о буддистическихъ легендахъ, еще не извѣстныхъ ихъ современникамъ, такъ что эти послѣдніе не могли замѣтить подлога. Но мы увѣрены, что всякій, кто вздумалъ-бы приводить это предположеніе для доказательства заимствованія евангельской исторіи Христа изъ буддайскихъ легендъ, въ глубинѣ души смѣялся-бы надъ простодушіемъ того, кто сталъ-бы придавать серьезное значеніе такому доказательству и старался-бы еще опровергать его... Мы уже не говоримъ о томъ, что называть евангелистовъ обманщиками было-бы несмыслаемымъ позорнымъ пятномъ для всякой науки...

Послѣ всего, нами сказаннаго, насъ нисколько не удивляетъ то обстоятельство, что люди, которые отнюдь не предрасположены въ пользу христіанства, но которые, по крайней мѣрѣ, вполне уважаютъ свое собственное научное достоинство, рѣшительно отрицаютъ всякую историческую связь между буддизмомъ и Евангеліями. Такъ о попыткахъ—доказать такую связь—профессоръ *Кипен* говоритъ: „Одного взгляда на эти попытки достаточно, чтобы убѣдить насъ, что главное участіе въ нихъ принадлежитъ изобрѣтательной (въ худомъ смыслѣ) силѣ воображенія (*Hibbert Lectures*, 1882. p. 250). Сужденія-же такихъ лицъ, какъ *Риссъ* *Девидсъ* и *Ольденбергъ*, мы уже знаемъ. Итакъ, если мы прислушаемся не къ тенденціознымъ умствованіямъ враговъ христіанства, но къ увѣреніямъ людей науки, специалистовъ въ подлежащей области, и если не захотимъ довольствоваться однимъ только внѣшнимъ видомъ, но пожелаемъ основательно изслѣдовать предметъ; то должны будемъ сказать: историческая зависимость Евангелія отъ буддайскихъ легендъ до сихъ поръ не была доказана, да и никогда не можетъ быть доказана.

Свящ. А. Балазовскій.

ГИМНЫ ПРУДЕНЦІА

ВЪ РУССКОМЪ ПЕРЕВОДѢ.

(Продолженіе *).

VI.

Гимны предъ сномъ.

1. Пребудь (съ нами) и Ты, Вышній Отче, Котораго никто нигдѣ не видалъ ¹⁾, и Ты, Христе—Слово Отчее, и Ты, Душо Благій!

5. О Единая Сила, Единный Свѣтъ сей Троицы: Вѣчный Богъ (Сынъ) отъ Бога (Отца), Богъ (Духъ Святый) отъ Того и Другаго посланный!

9. Окончилась дневная работа; возвращается часъ отдыха; въ свою очередь тихій сонъ возстановляетъ усталые члены.

13. Умъ, волновавшійся (доселѣ) страстями и истерзаннй заботами, пьетъ всѣмъ существомъ своимъ (въ это время) чашу забвенія.

17. Сила Леты ²⁾ проникаетъ все тѣло и не допускаетъ, дабы у несчастливцевъ оставалось какое либо чувство мучительной скорби.

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1887 г. № 11.

¹⁾ Иоан. 1. 18.

²⁾ Летою (Λήθη, Lethe) называлась, по греко-римской мифологіи, рѣка въ подземномъ царствѣ, вкупеніе воды которой приносило забвеніе прошедшаго. Посему выраженіе „сила Леты“ значитъ: „сила забвенія“. Ср. ст. 16.

21. Тлѣнные члены наши такъ устроены повелѣніемъ Божиимъ для того, чтобы врачующее удовольствіе умѣряло трудъ.

25. Когда-же сладостный отдыхъ распространяется по вѣмъ жиламъ и умиротворяетъ освѣжающимъ сномъ чуждую заботу грудь,

29. Тогда внутренняя сущность (человѣка), свободная, стремительно носится по воздуху и въ различныхъ образахъ видитъ сокрытое.

33. Ибо умъ, отечество котораго—небо и чистый источникъ (бытія)—эфиръ, не можетъ, даже и будучи чуждъ заботъ, пребывать въ бездѣйствіи ³⁾.

37. Онъ создаетъ себѣ различные образы, подражая видѣнному (имъ) и, быстро переносясь отъ одного образа къ другому, наслаждается (своею) пустою дѣятельностію.

41. Впрочемъ, и различные ужасъ томятъ сновидящихъ; хотя бываетъ и озареніе (свыше), позволяющее уразумѣвать будущее,

45. Но, болѣею частію, лживые образы, при удаленіи истины, (своею) темной загадочностію обманываютъ души и удрочаютъ страхомъ.

49. Кто рѣдко осквернялъ себя преступленіемъ, того (теперь) ясный свѣтъ, притекающій свыше, научаетъ вещамъ сокровеннымъ.

53. А тотъ, чье сердце осквернено пороками, видитъ страшные образы и объемлется страхомъ.

57. Это доказалъ праотецъ нашихъ ⁴⁾, изъяснившій въ темничномъ заключеніи сновидѣнія двумъ, вмѣстѣ съ нимъ заключенныхъ, царедворцамъ:

61. Изъ нихъ одинъ, возвращенный (изъ темницы) подаетъ пить царю, а другаго пожираютъ на висѣлицѣ хищныя птицы ⁵⁾.

65. (Оный праотецъ) потомъ и самого царя, видѣвшаго во снѣ

³⁾ Выраженіе въ стих. 13—16, что „умъ вѣмъ существомъ пьетъ чашу забвенія“ надобно понимать такъ, что умъ забываетъ о тревогахъ, которыя доселѣ испытывалъ.

⁴⁾ Иосифъ.

⁵⁾ Быт. XI.

нѣчто странное, научилъ предотвратить будущій голодъ заблаговременно приготовленными хлѣбными запасами.

69. Тогда онъ назначается властителемъ и тетрархомъ ⁶⁾, и опредѣляется совправителемъ и поселяется во дворецъ царя ⁷⁾.

73. А какія глубокія, какія славныя, какія великія тайны даетъ Христосъ во снѣ видѣть праведнымъ!

77. Вѣрнѣйшій евангелистъ Небеснаго Учителя ⁸⁾ въ разверстыхъ облакахъ видитъ то, что оставалось скрыто подъ печатями:

81. (Видитъ даже) Самого Агнца Вседержителя, Облагреннаго кровію, Который одинъ распечатываетъ книгу будущаго ⁹⁾.

85. Въ Его мощной рукѣ находится обоюдоострый мечъ; сверкая, какъ молнія, съ той и другой стороны, сей мечъ грозитъ двоякимъ пораженіемъ ¹⁰⁾.

89. Онъ есть единственный Судія души и тѣла, а мечъ, дважды разящій, есть первая и вторая смерть ¹¹⁾.

93. Но, по милости Своей, Онъ Мститель смягчаетъ (Свой) гнѣвъ и лишь немногихъ нечестивцевъ допускаетъ погибнуть на вѣки.

⁶⁾ Тетрархъ (tetrarches или tetrarcha)—собственно „четвертовластникъ“, или владѣтель четвертой части страны. Но около времени рождества Іисуса Христа этотъ титулъ отъ Римлянъ давался властителямъ цѣлыхъ небольшихъ странъ, пользовавшимся нѣкоторою самостоятельностью, наприм. властителямъ Галатіи и Іудей. И въ нашемъ мѣстѣ это слово употреблено въ смыслѣ „правитель“ или „властелинъ“.

⁷⁾ Быт. XLI.

⁸⁾ Разумѣется Іоаннъ Богословъ. Въ Апокал. I, 10 (ср. IV, 2) говорится, что онъ получилъ откровеніе, когда „былъ въ духѣ“, между тѣмъ, по Пруденцію, это откровеніе сообщено ему было во снѣ (ст. 113: sorore; ср. ст. 77: per sororem; Намарт 910 и сл.). Но Аревалъ справедливо замѣчаетъ, что поэтъ говоритъ тузісе и „состояніе въ духѣ“ или экстазъ называетъ сномъ. Въ Ditt. 185 и слѣд. Пруденцій говоритъ и о видѣніи Апостола Петра (Дѣян. X, 1, и слѣд.), что оно получено было во снѣ.

⁹⁾ Апок. VI, 1 и др. м.

¹⁰⁾ Апок. I, 16. Должно, впрочемъ, замѣтить, что въ Апокалипсисѣ обоюдоострый мечъ представляется находящимся въ устахъ, а не въ десницѣ Подобнаго Сыну Человѣческому.

¹¹⁾ Ср. Апок. XX, 14.

97. Ему Преславный Отецъ предоставилъ вѣчный судъ; Ему далъ Имя, превысшее всякаго имени ¹²⁾.

101. Онъ есть Всемогушій Побѣдитель лютаго антихриста, торжествующій славный триумфъ надъ (симъ) яростнымъ чудовищемъ.

105. Проклятiю предаетъ Іоаннъ сего хищнаго звѣря, пожирающаго народы, пролившаго кровь многихъ ¹³⁾,—

109. Сего, Который осмѣлился присвоить священное имя ¹⁴⁾, но пораженный истиннымъ Христомъ ¹⁵⁾, низвергается въ глубину геенны ¹⁶⁾.

113. Въ таковомъ снѣ праведный мужъ освѣжаетъ умъ и прозорливымъ духомъ обтекаетъ все небо ¹⁷⁾.

117. Мы-же, которыхъ часто увлекаетъ заблужденіе, которыхъ оскверняетъ сильное стремленіе къ худому, не заслуживаемъ ничего такого.

121. Довольно (для насъ) сладкимъ покоемъ оживить усталое тѣло; довольно, если пустыя тѣни (сновидѣній) не грозятъ намъ несчастіемъ.

125. Читатель Бога! помни, что на тебѣ была святая роса воднаго очищенія и что ты запечатлѣнъ помазаніемъ ¹⁸⁾.

¹²⁾ Филипп. II, 9.

¹³⁾ Въ подлинникѣ: sanguinis charybdem.

¹⁴⁾ II Солун. II, 4.

¹⁵⁾ „Истинный Христосъ“ противопоставляется здѣсь „антихристу“.

¹⁶⁾ Поэтъ имѣетъ въ виду Апок. XIII, XIV, XVII.

¹⁷⁾ Іоаннъ Богословъ.

¹⁸⁾ Въ подлинникѣ стихи эти читаются такъ:

Cultor Dei memento
te fontis et lavacri
rorem subisse sanctum
te chrismate innotatum.

Дрессель полагаетъ, что въ этихъ стихахъ говорится объ одномъ только таинствѣ крещенія, съ которымъ, конечно, соединялось помазаніе (unctio). Но, по Аревалу, поэтъ имѣетъ здѣсь въ виду не только таинство крещенія, но и таинство миропомазанія (confirmatio), на что указываетъ прямой смыслъ словъ: te chrismate innotatum.

129. Когда сонъ призоветъ тебя и ты устремимъ на чистое ложе, пусть знакъ креста запечатлѣтъ чело и грудь (твою)!

133. Крестъ прогоняетъ всякое преступленіе; тьма ѡблѣтитъ отъ креста ¹⁹⁾; умъ, освященный симъ, столь могущественнымъ знаменіемъ, не разсѣвается.

137. Дальше, дальше (отъ насъ) будьте вы, чудища пустынь сновидѣній! дальше будь ты, оболститель, увлекающій настойчивымъ коварствомъ!

141. О многоизвилистый змѣй, о ты, который тысячу изверговъ и хитросплетенныхъ обмановъ возмущаешь спокойныя сердца!

145. Удались! здѣсь Христосъ находится! Христосъ здѣсь находится: исчезни! Знаменіе, извѣстное тебѣ ²⁰⁾, прогоняетъ твои скопища!

149. Пусть утомленное тѣло немного отдохнетъ, возлежа на одрѣ; но и во время самого сна будемъ помышлять о Христѣ!

VII.

Гимнъ постящихся.

1. О Назарянинъ, Свѣтъ изъ Вифлеема, Слово Отца, (и вмѣстѣ съ тѣмъ) Проншедшій изъ утробы Дѣвы, Христе! Соприсутствуй (нашему) цѣломудренному воздержанію и, какъ Царь (нашъ), свѣтлыми очами призри на праздникъ нашъ, въ который мы приносимъ жертву поста ¹⁾.

6. По истиннѣ, нѣтъ ничего чище этого таинства, которымъ очищается опьяненное сердце и укрощается неводержанная утроба, такъ что охмѣляющее пресыщеніе не стѣсняетъ (уже) остроту задавленного (нимъ) ума.

¹⁹⁾ „Тьма“ и въ этомъ мѣстѣ, какъ въ Cath. II, 1. 86 означаетъ „грѣховное“, „преступное“.

²⁰⁾ Разумѣется знаменіе креста.

¹⁾ Пруденцій въ этомъ мѣстѣ, а равно въ Cath. VIII, 14, постъ называя праздникомъ (festum), можетъ быть, имѣть въ виду постановленія императора Феодосія Великаго объ отмѣнѣ судопроизводства во дни Четырехдесятины, подобно какъ оно отмѣнялось въ дни праздничныя (Аревалъ).

11. Имъ смиряется роскошь и гнусное объяденіе; недостойная лѣньность, порождаемая виномъ или сномъ, мерзкая похоть, безстыдная шпривость и различныя язвы разслабленныхъ чувствъ не буйствуютъ уже, бывъ подчинены воздержанію.

16. Если ты, роскошествуя на своей волѣ въ питъѣ и пищѣ, не станешь сдерживать подобающимъ воздержаніемъ тѣлесныя члены, то благородная искра ума, слабѣя отъ частыхъ наслажденій, охлаждается и облѣнившійся духъ засынаетъ.

21. Итакъ, пусть будутъ обуздываемы желанія тѣлесныя и пусть блистаетъ внутри насъ благоразуміе, освобожденное отъ нечистоты: духъ вслѣдствіе сего болѣе прозорливый и острый, равно какъ болѣе свободный и вольнодышащій, будетъ правѣе молиться Отцу вселенной.

26. Таковымъ воздержаніемъ возвысился (въ духовной жизни) Ілія, древній священникъ ²⁾, гость изсушенной (знюемъ) страны, который, какъ повѣствуется, презрѣвъ грѣшный міръ, удалился отъ всякаго шума (мірскаго) и сталъ наслаждаться святымъ молчаніемъ пустыни.

31. Но вскорѣ былъ вознесенъ въ воздухъ огненными конями на быстроходной колесницѣ ³⁾, дабы лютый міръ не повѣялъ изблизи заразою нечистоты на (сего) чуждаго треволненій мужа. нѣкогда отличившагося угоднымъ Богу постомъ.

36. Моисей, вѣрный истолкователь (воли) Грознаго Божества, могъ увидѣть Властителя седмичастнаго неба ⁴⁾ не прежде, чѣмъ солнце, въ теченіи сорока дней обходя звѣзды, видѣло его отказывавшимся отъ всякой пищи ⁵⁾.

²⁾ Пророкъ Ілія названъ здѣсь священникомъ, можетъ быть, потому, что принесъ жертву всесоженія Богу (III Царствъ. XVIII, 29 и сл.), или просто какъ исполнитель Божественныхъ велѣній.

³⁾ IV Царствъ. II, 11.

⁴⁾ Небо названо здѣсь седмичастнымъ потому, что древніе представляли его состоящимъ изъ семи концентрическихъ круговъ, изъ коихъ каждый выше земли, и, такимъ образомъ, какъ-бы состоящимъ изъ семи частей (ср. Cicero: Somn. Scipion. c. IV).

⁵⁾ Исх. XXXIV, 28.

41. Слезы были единственнымъ подтвержденіемъ его во время молитвы: въ теченіи цѣлыхъ ночей онъ пребывалъ плача, припавъ лицомъ къ орошенной (слезами его) землѣ, доколѣ, воздвигнутый голосомъ говорящаго Бога, не ужаснулся огня, на который нельзя было взирать очами (тѣлесными).

46. Іоаннъ, не менѣе великій въ этомъ отношеніи, былъ предтечею Сына Вѣчнаго Бога, исправилъ кривыя стези и, выпрямляя извилины, показалъ правый путь, которымъ должно слѣдовать ⁶⁾.

51. Таковымъ благоугожденіемъ (Богу) ⁷⁾ приготовлялся (сей) вѣстникъ, устроая путь вслѣдъ за нимъ грядущему Богу, дабы утесистое превращено было въ ровное, шероховатое въ гладкое и дабы никакого уклоненія не нашла Истина, сошедши на землю ⁸⁾.

56. Рожденіе его было необыкновенное; позднее дитя, онъ припадалъ къ груди матери уже увядшей и забывшей о молокѣ, и не прежде явился на свѣтъ отъ старческой утробы, какъ предвозвѣстилъ грядущее рожденіе Бога отъ Дѣвы ⁹⁾.

61. Впослѣдствіи-же, трепеща быть зараженнымъ и оскверненнымъ нечистыми нравами городовъ, онъ удалился въ пустыню, облекшись въ грубую звѣриную шкуру и власяницу и прикрывшись жесткою шерстяною одеждою.

65. Здѣсь, посвятивъ себя воздержанію, сей мужъ велъ столь строгую жизнь, что не принималъ до самаго поздняго вечера ни пищи, ни питья; пищею-же его были акриды и дикий медъ, и то въ маломъ количествѣ ¹⁰⁾.

71. Онъ былъ первымъ провозвѣстникомъ и проповѣдникомъ новаго спасенія; ибо въ священной рѣкѣ омывалъ знаки древнихъ заблужденій, такимъ образомъ изглаждавшихъ, и, послѣ того, какъ очищаемые были (струями рѣки) члены, Духъ (Святый)

⁶⁾ Лук. 1, 15—17. 67 и слѣд.; Матѳ. III, 3.

⁷⁾ Т. е. постомъ.

⁸⁾ Лук. III, 3—6.

⁹⁾ Лук. I, 44.

¹⁰⁾ Матѳ. III, 4.

нисходилъ въ сіяніи съ неба (на тѣхъ, чьи члены были очищены ¹¹⁾).

76. Изъ этой бани, удалявшей язву грѣховъ, возрожденные выходили такими прекрасно блистающими, какимъ выходитъ изъ горнила грубое золото или какимъ, по очисткѣ, бываетъ ярко блестящее серебро ¹²⁾.

81. Теперь я повѣдаю о славномъ примѣрѣ поста въ древности, сохраненномъ въ достовѣрномъ писаніи ¹³⁾, (именно) какъ молнія Благаго Отца (Небеснаго) пошадилъ умиловившихъ (Его) жителей города, обреченнаго разрушенію ¹⁴⁾, и какъ Онъ, по любви Своей, удержалъ пламя.

86. Былъ пѣкогда могущественный народъ, отличавшійся наглѣмъ высокопріемъ; пагубная развращенность обуяла этотъ народъ, жившій въ нечистотѣ, и вотъ дерзкій, въ грубомъ надмѣніи, онъ началъ презирать почитаніе Верховнаго Божества.

91. Наконецъ оскорбленный Судія, непрестанно снисходительный, исполняется справедливымъ гнѣвомъ, вооружается десницу (Свою) пламеннымъ мечемъ, потрясаетъ облакомъ гремящихъ молній, ниспосылая шумящіе вѣтры и сокрушительные вихри.

96. Замедляется, однако, ударъ (сего) грознаго, но умолимаго Судіи и состоявшееся рѣшеніе нѣсколько укосиаетъ; дается краткое время на покаяніе, дабы обуздать и сломить, если-бы явилось желаніе, нечистую похоть и застарѣлое развращеніе.

101. Милосердый Мститель повелѣваетъ пророку Іонѣ идти и возвѣстить объ угрожающей казни; но тотъ зналъ, что грозный

¹¹⁾ Эти слова должно разумѣть не въ томъ смыслѣ, будто на крещаемыхъ отъ Іоанна сходилъ въ видимомъ образѣ Духъ Святый, но въ томъ, что благодатію Духа Святаго подавалось крещаемымъ отъ Іоанна отпущеніе грѣховъ, о чемъ говорится въ послѣдующихъ стихахъ.

¹²⁾ Изъ этихъ словъ нельзя выводить, что крещеніе Іоанново позѣ признавалъ равносильнымъ крещенію христіанскому; слова его имѣютъ тотъ смыслъ, что крещеніе Іоанново, вызывая покаяніе, содѣйствовало отпущенію грѣховъ, почему и Евангелистъ Лука (III, 3) говоритъ, что Іоаннъ проповѣдывалъ *крещеніе покаянія во отпущеніе грѣховъ* (Аревалъ).

¹³⁾ Разумѣется книга пророка Іоны.

¹⁴⁾ Ниневія.

Судія желаетъ болѣе спасать, чѣмъ поражать и наказывать и тайно бѣжалъ въ Фарсисъ.

106. По приготовленному мостикъ онъ входитъ на высокій корабль; отчаливаетъ судно, (доселѣ) прикрѣпленное мокрой веревкой; уже достигли глубины; (вдругъ) море дѣлается бурнымъ; изыскивается причина столь великой опасности и брошенный жребій указываетъ на бѣжавшаго пророка (какъ на причину опасности).

111. Одинъ изъ всѣхъ обреченный гибели, какъ виновный,—ибо его преступленіе изобличила сотрясенная урна,—онъ брошенъ стремглавъ и погружается въ море; но, схваченный звѣремъ ¹⁵⁾, сохраняется живымъ въ его пространномъ чревѣ.

116. Быстро поглощенная добыча избѣгаетъ узавленія недѣйственныхъ зубовъ, минуетъ безнаказанно и не окровавившійся языкъ; (за тѣмъ) дабы покрытые слюною коренные зубы не потерли попавшее на нихъ, проходитъ (безостановочно) всю глотку и оставляетъ уже назади (себя) небо.

121. Три дня и три ночи пробылъ проглоченный (пророкъ) въ пасти звѣря; блуждая по сокровеннымъ углубленіямъ утробы и, проходя извилины чрева, онъ едва дышалъ отъ внутренняго жара.

126. Потомъ, по прошествіи третьей ночи, невредимый извергается чудовищемъ, и тамъ, гдѣ съ шумомъ разбивается о—берегъ волна и ослѣпительная пѣна покрываетъ соленныя береговыя скалы, выходитъ и дивится своему спасенію.

131. Вынужденный, онъ послѣшно идетъ къ Ниневитянамъ; строго укоривъ за постыдныя дѣла, онъ сказалъ имъ: „вѣрите! „надвигается (на васъ) гнѣвъ Небеснаго Мстителя; пламя скоро „пожжетъ вашъ городъ“.

136. Вслѣдъ за тѣмъ устремляется на вершину крутой горы, намѣреваясь оттуда смотрѣть на клубящійся дымъ разрушающагося города и на груды ужасныхъ развалинъ, будучи при-

¹⁵⁾ Т. е. китомъ (Іон. II, 1). Поэтъ приписываетъ сему звѣрю зубы (dentes, ст. 116, molares, ст. 119).

крыть листьями тыквы ¹⁶⁾ и наслаждаясь внезапно выросшей тѣнью.

141. Между тѣмъ жители города почувствовали необычную (имъ) скорбь и пришли въ крайній трепетъ; толпами бѣгаютъ по широкимъ стогнамъ простолюдины, сенаторы, граждане всѣхъ возрастовъ, блѣдые юноши, плачущія женщины.

146. Составляется рѣшеніе умиловить разгнѣваннаго Христа ¹⁷⁾ общимъ постомъ: забывается пища; матроны, снявъ ожерелья, облакаются въ траурныя одежды и, вмѣсто, драгоценныхъ камней и шелка, грязный пепелъ покрываетъ распущенные (ихъ) волосы.

151. Облакаются въ трауръ, снявъ (драгоценныя) одежды, украшенные буллою вельможи ¹⁸⁾; съ воплемъ надѣваютъ власяницу простолюдины; дѣвцы съ неразчесанными волосами, въ грубыхъ звѣриныхъ шкурахъ, покрываютъ чело свое чернымъ покрываломъ; въ прахъ повергаются отроки.

156. Самъ царь, сорвавъ застѣжку, сбрасываетъ шерстяную одежду, блистающую Косскимъ багрянцемъ, снимаетъ роскошную діадему съ прекрасными перлами и вшитыми драгоценными камнями, и посыпаетъ голову грязнымъ пепломъ ¹⁹⁾.

¹⁶⁾ Въ подлинникѣ: *tectus flagellis multinodis germinis*.

¹⁷⁾ Нѣкоторые толкователи полагаютъ, что въ упоминаніи о Христѣ здѣсь, равно какъ въ Cath. IV, 68 надобно видѣть оборотъ или фигуру упрежденія (*prolepsis*). Но не должно, также, опускать изъ вниманія, что Пруденцій вообще, усволяетъ Иисусу Христу роль Посредника во всѣхъ отношеніяхъ Бога къ людямъ.

¹⁸⁾ Аревалъ читаетъ: *pullati patres*, но Дрессель (равно какъ Оббарій): *bullati patres*. Такъ какъ въ древнемъ Римѣ булла т. е. небольшой медальонъ носили на груди мальчики, а не взрослые, то Альяръ (см. его статью: *Le symbolisme chretien au IV siècle d'apres les poemes de Prudence*, напечатанную въ *Revue de l'art chretien*, 1885. livr. 2. p. 153 и слѣд.) высказываетъ предположеніе, что поэтъ начертываетъ дѣйствительный образъ, ибо въ древней Ассиріи, какъ доказываютъ новѣйшія раскопки, вельможи были отличаемы особаго рода медальонами.

¹⁹⁾ Въ книгѣ пророка Іоны (III, 6) говорится: *и воста царь съ престола своего и сверже ризы своя съ себе, и облечеся во вретище, и сиде на пепелѣ*. Въ древности славился багрянецъ (пурпуровая краска) Тирскій; о Косскомъ багрянцѣ говоритъ только здѣсь Пруденцій и очень можетъ быть, что онъ имѣеть въ виду вообще драгоценныя ткани, изъ коихъ не послѣднее мѣсто въ древности занимали ткани Косскія.

161. Никто не памятуеть о пищѣ; никто (не памятуеть) о питѣ; юношество, оставивъ вечера, пребываетъ въ воздержаніи; даже колыбели младенцевъ стали влажны отъ слезъ; (ибо) и имъ отказано было въ молокѣ: пребывавшія въ постѣ кормилицы не давали имъ (свою) грудь.

166. Въ строгой заботливости (о сохраненіи поста) не выпускаетъ народъ изъ стойлъ и стада выючныхъ животныхъ, дабы скотъ, бродя по пастбищамъ, не коснулся росистой травы и не напился изъ журчащаго источника; жалобные звуки оглашаютъ пустыя ясли ²⁰⁾.

171. Смягченный снѣгъ и подобнымъ Богъ умѣряетъ краткій (Свой) гнѣвъ, благосклонно сдерживаетъ опредѣленіе о гибели; ибо (Его) милосердіе легкопреклонимо и охотно прощаетъ виновность смиренно-молящихся смертныхъ и дѣлается благимъ для плачущихъ.

176. Но зачѣмъ я привожу древній народъ въ примѣръ? Зачѣмъ, когда недавно еще постился, отказавшись отъ желаній сердца, обремененный тѣлесными членами Иисусъ,—Который, по слову пророка, есть Еммануи́ль или „Съ нами Богъ“ ²¹⁾,

181. Который это тѣло, по природѣ слабое и плѣняемое разслабляющимъ ярмомъ удовольствій, тѣснымъ закономъ добродѣтели содѣлалъ свободнымъ, (Который есть по сему) Избавитель рабствовавшего созданія и Побѣдитель господствовавшей прежде похоти.

186. Ибо сокрывшись въ пустынномъ мѣстѣ Онъ въ теченіи сорока дней отказывался отъ пріятной пищи ²²⁾, укрѣпляя по истиннѣ спасительнымъ постомъ легкопреклонный къ радостямъ сосудъ плоти ²³⁾.

191. Врагъ, удивляясь, что можетъ тѣльное брѣніе выдержать и перенести такой трудъ, коварно вывѣдываетъ, искушая, не Богъ

²⁰⁾ Іоан. III, 7.

²¹⁾ Исаіа: VII, 14; ср. Матѣ. I, 23.

²²⁾ Матѣ. IV, 2; Лук. IV, 2.

²³⁾ 1 Солун. IV, 4.

ли находится въ (сихъ) смертныхъ членахъ, а когда коварство его было посрамлено, удаляется вспать.

196. Будемъ-же нынѣ, каждый по своимъ силамъ, слѣдовать тому, что Ты, Христе—Провозвѣстниче святаго ученія, заповѣдалъ Твоимъ послѣдователямъ, дабы имѣющій преобладаніе (надъ тѣломъ) духъ, побѣдивъ стремленіе къ обжорству, имѣлъ полный триумфъ.

201. Вотъ то, что возбуждаетъ ненависть темнаго врага; вотъ то, что одобряетъ Властитель міра и неба; вотъ то, что дѣлаетъ умиловительнымъ алтарный жертвенникъ ²⁴⁾, что вызываетъ вѣру въ спящей душѣ, чѣмъ изглаживаются недуги и ржавчина сердца.

206. Не такъ скоро потухаетъ отъ воды разгорѣвшееся пламя, не такъ скоро таютъ снѣга отъ согрѣвающего солнца, какъ исчезаетъ гнусная нива буйствующихъ преступленій, раздавленная постомъ—пѣстуномъ, если сюда постоянно присоединяется любвеобильная щедрость.

211. Ибо великая добродѣтель есть, также, одѣвать нищихъ, кормить не имущихъ, благосклонно оказывать помощь просящимъ, уравнивать жребій богатыхъ и бѣдныхъ.

216. Достаточно блаженъ каждый, кто простираетъ десницу, не щадя денегъ, стремясь къ похвалѣ (отъ Отца Небеснаго), а лѣвую руку оставляетъ въ невѣденіи о сладкомъ дѣяніи ²⁵⁾! Скоро вѣчныя блага будутъ даны ему въ обиліи и сторицный плодъ обогатитъ заимодавца ²⁶⁾.

П. Уфимковъ.

(Продолженіе будетъ).

²⁴⁾ Въ подлинникѣ: altaris aram quod facit placabilem. Поэтъ здѣсь, какъ и въ Perist. X, 49 представляетъ жертвенникъ (aram) частью алтари (altare).

²⁵⁾ Матѣ. VI, 4: *тебѣ-же творящу милостыню, да не узетъ шуйца твоя, что творитъ десница твоя. Яко да будетъ милостыня твоя въ тайнѣ, и Отецъ твой, видя въ тайнѣ, воздастъ тебѣ явь.*

²⁶⁾ Матѣ. XIX, 29.

РАЗЛИЧНЫЯ НАПРАВЛЕНІЯ НѢМЕЦКОЙ ФИЛОСОФІИ ПОСЛѢ ГЕГЕЛЯ

ВЪ

ОТНОШЕНІИ ЕЯ КЪ РЕЛИГІИ.

(Продолженіе *).

Въ религіи Фейербахъ различаетъ основаніе, предметъ и цѣль ея. Основаніемъ религіи по Фейербаху служитъ чувство зависимости; предметомъ—природа и человѣкъ, а цѣль ея заключается въ эгоизмъ человѣческому и есть свобода отъ чувства зависимости и стремленіе человѣка къ удовлетворенію своихъ желаній.

Нѣтъ нужды останавливаться на томъ, какъ доказываетъ Фейербахъ свою мысль, что въ основаніи религіи лежитъ чувство зависимости, такъ какъ въ этомъ отношеніи онъ не говоритъ ничего, что служило-бы къ разъясненію эго взгляда на религію. Для насъ болѣе интереса представляетъ вопросъ: какъ понимаетъ это чувство зависимости Фейербахъ, когда признаетъ его основаніемъ религіи? Извѣстно, что Шлейермахеръ также признавалъ чувство зависимости основаніемъ и сущностію религіи. Несмотря на то, пониманіе религіи у Шлейермахера существенно отличается отъ взгляда на нее Фейербаха. Вотъ что говоритъ Фейербахъ: „чувство зависи-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1887 г. № 12.

мости есть единственное имя или понятие, обозначающее психологическое основаніе религіи. Конечно въ дѣйствительности не бываетъ чувства зависимости въ чистомъ видѣ, по опыту намъ извѣстны только такія состоянія, въ которыхъ разнообразно проявляется названное чувство, въ которыхъ человѣкъ чувствуетъ свою зависимость (напр. чувство голода, чувство страха смерти и т. д.). Но повинуюсь природѣ мышленія и языка мы обыкновенно частныя явленія дѣйствительности возводимъ къ общимъ названіямъ и понятіямъ ¹⁾ "... „Я далеко отъ того, говорить онъ въ другомъ мѣстѣ, чтобы объяснять религію, какъ и вообще какой-либо предметъ, изъ односторонне абстрактнаго понятія. Я имѣю постоянно предъ глазами предметъ во всей его цѣлости, когда обдумываю его въ головѣ. Мое чувство зависимости не есть теологическое, Шлейермахеровское, туманное, абстрактное чувство. Мое чувство зависимости имѣетъ глаза и уши, руки и ноги; оно есть чувствующій, знающій свою всестороннюю зависимость, человѣкъ" ²⁾. Такимъ образомъ не чувство зависимости вообще, а тѣ частныя проявленія его, которые возбуждаются въ человѣкѣ разнообразными отношеніями его къ природѣ и обратно природы къ нему, по взгляду Фейербаха, составляютъ основаніе религіознаго настроенія, или вообще религію. Чувство зависимости для Фейербаха не есть начало, изъясняющее факты религіознаго настроенія, а только общее названіе этихъ фактовъ, изъ которыхъ непосредственно происходитъ религія. Въ этомъ пунктѣ ясно обнаруживается несостоятельность основной точки зрѣнія Фейербаха. Въ самомъ дѣлѣ, если не чувство зависимости вообще, которое, по его мнѣнію, какъ такое не существуетъ, а отдѣльныя частныя проявленія или факты его служатъ основаніемъ религіи: то почему-же каждый такой фактъ чувства зависимости не переходитъ въ религіозное настроеніе человѣка? Каждое проявленіе чувства зависимости въ своей непосредственности

¹⁾ См. Vorlesungen über das Wesen der Religions. S. 59.

²⁾ См. Ibid. S. 55.

ближайшимъ образомъ направляетъ дѣятельность человѣка противъ предполагаемой имъ непосредственной причины, возбудившей въ немъ это проявленіе чувства. Нельзя однакожъ отрицать, что иногда дѣйствительно чувство зависимости переходитъ въ чувство религіозное, но если разсматривать то и другое чувство, каждое въ его эмпирической опредѣленности въ данный моментъ: то мы не нашли-бы между ними никакого соотношенія, изъ котораго былъ-бы понятенъ переходъ въ другое. Такое соотношеніе будетъ для насъ ясно только тогда, когда мы предположимъ въ основаніи даннаго проявленія чувства зависимости, переходящаго въ чувство религіозное, цѣлый рядъ уже пережитыхъ подобныхъ состояній чувства зависимости и кромѣ того представленіе о Богѣ, отъ котораго мы чувствуемъ себя въ зависимости. Потому-то, какъ скоро извѣстный психологическій фактъ чувства зависимости переходитъ въ религіозное чувство, то онъ терлетъ тогда характеръ своей непосредственно эмпирической опредѣленности... Фейербахъ могъ-бы сказать: каждое данное чувство зависимости служитъ основаніемъ религіи вслѣдствіе того, что побуждаетъ наше мышленіе къ объективированію общаго понятія о человѣкѣ. Но вѣдь чувство зависимости въ каждомъ данномъ случаѣ имѣетъ ясное и опредѣленное отношеніе къ извѣстному эмпирическому предмету. И пусть Фейербахъ не говоритъ, что вначалѣ самыя эти предметы и обоготворяются. Человѣкъ, чувствующій голодъ, нуждается въ пищѣ, но не пищу онъ считаетъ божествомъ, а нѣчто иное, чему онъ усвоитъ власть надъ собою и могущество давать пищу, въ которой онъ нуждается. Чувство зависимости въ каждомъ данномъ случаѣ не само по себѣ имѣетъ религіозное значеніе, а чрезъ посредство извѣстнаго представленія о предметѣ религіознаго почитанія. Между тѣмъ не самое чувство зависимости рождаетъ такое понятіе, или по крайней мѣрѣ не одно это чувство, но и сознаніе причинной связи между предметомъ, возбуждающимъ чувство зависимости и тѣмъ, чему или кому усвоится могущество производить эти предметы. Безъ такой мысли о причинной связи не было-бы и религіознаго чувства; чувство за-

вѣсѣмостѣ оставалось-бы исключительно патологическимъ состояніемъ, что мы видимъ у животныхъ.

Что касается далѣе предмета или содержанія религіи, то въ этомъ отношеніи, замѣчаетъ Фейербахъ, вообще признано, что первую религію человѣчества была религія натуральная, христіанство-же есть позднѣйшая. И затѣмъ какъ ту, такъ и другую рассматриваетъ онъ сообразно тому, что было сказано имъ объ отношеніи нашего сознанія къ чувственнымъ предметамъ и къ самому себѣ. Религія вообще есть отношеніе нашего сознанія къ самому себѣ, или самосознаніе. Въ религіяхъ натуралистическихъ такое отношеніе сознанія къ себѣ или самосознаніе посредствуется отношеніемъ его къ предметамъ чувственнымъ; поэтому нельзя вполнѣ отрицать объективной истины въ натуралистическихъ религіяхъ: объектомъ или предметомъ для сознанія въ этихъ религіяхъ служатъ чувственные предметы, которые, хотя человѣкъ и познаетъ въ нихъ свое существо, имѣютъ независимое отъ него дѣйствительное бытіе. Относительно-же христіанской религіи можно сказать, что здѣсь человѣкъ вполнѣ и исключительно сознаетъ самого себя; предметъ христіанской религіи есть самосознаніе человѣка, и только самосознаніе. Поэтому вѣра въ бытіе независимое отъ человѣка здѣсь не имѣетъ и той доли истины, по Фейербаху, какую она имѣетъ въ религіяхъ натуралистическихъ.

Природа, говоритъ Фейербахъ, какъ прежде служила, такъ и теперь для народовъ, живущихъ непосредственною жизнію, служить предметомъ религіознаго почитанія какъ она есть, а вовсе не какъ символъ, или орудіе скрывающагося за нею существа. Религія врождена человѣку, или же существенна ему, но не въ смыслѣ вѣры въ Бога, а настолько, насколько она ничего иного не выражаетъ, какъ только чувство конечности и зависимости человѣка отъ природы. (Теперь слѣдовательно Фейербахъ уже признаетъ, что кромѣ отдѣльныхъ проявленій чувства зависимости, существуетъ еще *общее* чувство зависимости отъ природы). Первоначально въ религіи человѣкъ выражаетъ только чувство своей связи, чувство единства своего съ природою, или міромъ. Посему тайна ре-

лигіи не только въ антропологіи, но также въ *патологіи* находятъ свое разрѣшеніе. Дѣйствительно, что иное представляетъ намъ натуралистическая религія въ своихъ, постоянно привязанныхъ къ важнѣйшимъ явленіямъ природы праздникахъ и обрядахъ, какъ не патологію эстетическую, а во многихъ случаяхъ даже противоэстетическую. Что другое представляютъ эти праздники весны, лѣта, зимы и осени, которые мы находимъ въ древнихъ религіяхъ, какъ не различныя впечатлѣнія на человѣка отъ различныхъ явленій и дѣйствій природы.

Въ частности, такъ какъ человѣкъ въ своемъ существованіи и существѣ зависитъ отъ опредѣленной природы, извѣстной страны: то справедливо онъ обращаетъ къ ней свое религіозное почитаніе. Отсюда сколько народовъ, столько - же божествъ, или лучше религій. „Если чувство зависимости есть основаніе религіи, а предметомъ этого чувства служить природа, какъ существо, отъ котораго зависитъ жизнь, существованіе человѣка: то естественно, что не природа вообще, а природа извѣстной страны есть предметъ религіознаго почитанія. Ибо только этой странѣ я обязанъ моимъ существомъ, такъ какъ я не вообще человѣкъ, а только опредѣленный особенный человѣкъ. Я человѣкъ, извѣстнымъ образомъ говорящій, мыслящій, потому что въ дѣйствительности нѣтъ языка вообще, существуютъ только этотъ или тотъ языкъ. И эта опредѣленность характера моего существа вполне зависитъ отъ этой почвы, этого климата“. Всякаго рода поражающія или возбуждающія человѣческое чувство явленія природы могутъ быть предметомъ религіознаго почитанія, однако человѣкъ находится еще внѣ почвы исторіи, въ состояніи младенчества до тѣхъ поръ, пока съ своимъ чувствомъ почитанія религіознаго не обратится къ такимъ предметамъ природы, которые постоянно ему напоминаютъ о зависимости его отъ природы. Здѣсь онъ возвышается уже до дѣйствительной, имѣющей историческое значеніе, являющейся въ формѣ культа, религіи. Такъ солнце только тогда становится предметомъ культа, когда оно почитается не по причинѣ своего блеска, ослѣпляющаго глаза, но какъ принципъ зем-

ледѣтельной культуры, какъ мѣра времени, какъ причина натурального и гражданскаго порядка, какъ открыто свѣтящее основаніе человѣческой жизни, однимъ словомъ, когда служить предметомъ религіознаго почитанія ради своей благодѣтельности и необходимости.

Но не только въ практическомъ отношеніи природа есть первое для человѣка, стоящаго на точкѣ зрѣнія натуралистической религіи, т. е., потому что безъ нея не можетъ онъ существовать, а также и въ отношеніи теоретическомъ она есть первое существо, отъ котораго онъ производитъ свое бытіе. Такъ индійцы до сихъ поръ почитаютъ землю какъ общую свою мать; мифологія у грековъ и древнихъ германцевъ даже боговъ производила отъ природы.

Итакъ природа есть первый предметъ религіи. Въ почитаніи природы, въ признаніи ея существомъ первоначальнымъ, не происшедшимъ состоитъ истина натуралистическихъ религій. При этомъ должно однакожь замѣтить, что природа служить первоначально предметомъ религіи не такъ, какъ она есть объектъ науки, а какъ представляетъ ее фантазія человѣка, такъ что, почитая природу, человѣкъ почитаетъ въ ней свое собственное существо. Посему, говоритъ Фейербахъ, если я признаю истину натуралистическихъ религій, то конечно только въ томъ смыслѣ, что вмѣстѣ съ ними я признаю свою безусловную зависимость отъ природы... Какъ въ религіи я признаю природу первымъ предметомъ почитанія религіознаго: такъ точно въ философіи чувственное есть для меня то, что существуетъ первоначально, не можетъ быть выводимо изъ чего-либо инаго. Какъ чувственное не можетъ происходить изъ духовнаго, такъ природа не могла произойти отъ Бога. Духъ есть эссенція чувственнаго и *существуетъ* только въ чувственномъ. А Богъ есть не что иное, какъ духъ, *мыслимый* вообще, духъ, отрѣшенный отъ всякихъ различій между твоимъ и моимъ. Истинѣ и существенности, или божественности природы, признаваемой философіею и исторіею религій, соответствуетъ истина и существенность чувствъ, (какъ будто чувства что нибудь говорятъ о духѣ; не черезъ чувства же духъ, о которомъ сейчасъ сказано, познается).

Первое Евангеліе суть чувства; они же и первые боги, потому что вѣра въ чувственныхъ боговъ зависитъ отъ вѣры въ истину и божественность чувствъ ¹⁾).

Для того, чтобы оправдать точку зрѣнія, которую Фейербахъ находить въ основѣ натуралистическихъ религій, онъ усиливается доказать невозможность существа духовнаго, которое-бы стояло выше природы, господствовало-бы надъ нею... Христіанство, говоритъ онъ, не отличается существенно (по принципу) отъ язычества и всѣ доказательства, придуманныя имъ въ пользу сверхъчувственного бога, не основательны... Христіане, по крайней мѣрѣ разумные, осуждаютъ язычниковъ не за то, что они наслаждаются всѣмъ, что есть прекраснаго въ природѣ, и цѣнятъ ея полезность, а за то, что причину того и другаго видятъ въ природѣ-же и потому приносятъ жертвы солнцу, огню, землѣ, водѣ и ихъ почитаютъ, между тѣмъ какъ все это произошло отъ Бога, Котораго одного, по мнѣнію христіанъ, должно почитать. Солнце, земли, вода, говорятъ они, конечно, причины того, что растенія и животныя произрастаютъ и живутъ, но причины вѣро-рожденныя, истинная-же причина есть только первая причина. Но я спрашиваю: существуетъ-ли первая причина, какъ ее представляютъ христіане, и рѣшаю этотъ вопросъ примѣромъ, взятымъ изъ круга христіанскихъ представленій. Такъ, Адамъ есть первый человѣкъ и слѣдовательно, по отношенію къ людямъ онъ тоже, что первая причина относительно природы. Но, какъ родоначальникъ всего человѣчества, онъ не можетъ быть поэтому причиною моего существованія. Причина моего существованія необходимо есть индивидуальная, такъ какъ я не вообще человѣкъ, но человѣкъ опредѣленный и такою причиною были ближайшіе ко мнѣ предки мои. (Развивая далѣе эти разсужденія слѣдовало-бы придти къ заключенію, что не только предки, но даже родители наши не причина нашего существованія, такъ какъ жизнь наша поддерживается тѣмъ, что мы употребляемъ пищу, питье одежду и другими ближайшими причинами). Я есмь то, что есмь,

¹⁾ Vorlesungen über das Wesen der Religions. S. 112.

только въ этой, окружающей меня природѣ. Только тѣмъ существамъ, которыхъ я вижу, осязаю, или по крайней мѣрѣ существамъ видимымъ, осязаемымъ, вообще чувственнымъ я обязанъ своимъ существованіемъ. Положимъ, что есть первая причина въ смыслѣ теологіи, однакожъ только солнце, земля, вода, коротко—только природа, въ которой я теперь живу, была прежде меня, и безъ нихъ я ничто. Зачѣмъ-же я долженъ идти далѣе этой природы, если я по своему существованію не превышаю природы, не превышаю даже земли, потому что земля есть абсолютная мѣра моего существованія, я не только стою на ней своими ногами, но я также чувствую и мыслю сообразно съ положеніемъ земли въ универсѣ. Я, конечно, возвышаю свой взоръ къ небу, но созерцаю всѣ вещи соразмѣрно съ положеніемъ земли. Однимъ словомъ, что я есмь земное существо, а не житель Венеры, или Меркурія—это составляетъ, какъ говорятъ философы, мою субстанцію, мое существо. Земля есть планета, человѣкъ существо планетное, но она отличается отъ другихъ планетъ. Это различіе обосновываетъ, или составляетъ особенное, самостоятельное существо ея, индивидуальность ея, которая есть соль земли. Если и согласимся, что одна и та же сила, или причина произвела различныя планеты, то эта сила однакожъ иначе произвела Землю, иначе Венеру, и иначе Меркурія, слѣдовательно, по отношенію къ каждой планетѣ она есть иная, различная сила, такъ какъ при образованіи изъ нея каждой планеты она была настроена такъ, что могла произвести только эту, а не другую ¹⁾. Этой индивидуальной причинѣ человѣкъ обязанъ своимъ существованіемъ. Первая причина есть причина общая для всѣхъ вещей безъ различія; но причина, которая производитъ все безъ различія, на самомъ дѣлѣ ничего не производитъ, она есть только отвлеченное понятіе, существо мысли,

¹⁾ Какъ будто одна и та-же сила не можетъ проявляться въ различныхъ дѣйствіяхъ, не оставаясь при этомъ тождественною. Фейербахъ очевидно усиливается, во что-бы ни стало, удержаться на принятой имъ точкѣ зрѣнія, но это ему не удастся, ибо чтобы быть вѣрнымъ себѣ, ему не слѣдовало-бы вовсе мыслить, а только чувствовать и созерцать. *Азм.*

имѣющее метафизическое, а не физическое значеніе. Этимъ понятіемъ первой причины наша мысль, будучи не въ состояніи прослѣдить весь рядъ причинъ, продолжающійся въ безконечность, прерываетъ этотъ рядъ, дабы поставить на мѣсто безконечности причинъ первую причину.—Мы сдѣлали эту длинную выписку изъ сочиненія Фейербаха потому, что она ясно характеризуетъ образъ воззрѣній его. Дѣйствительно существуетъ, по его мнѣнію, только то, что имѣетъ непосредственное ближайшее отношеніе къ нашему существованію, отношеніе притомъ основывающееся на чувственно наблюдаемомъ бытіи, между тѣмъ все то въ нашихъ представленіяхъ, что основывается на природѣ мышленія, Фейербахъ отвергаетъ. Но если строго держаться точки зрѣнія Фейербаха, то надобно отвергнуть всякую причинную связь въ дѣйствительно существующемъ, не только отдаленнѣйшую, но и ближайшую, какъ связь существующую не въ дѣйствительности, а только въ нашихъ понятіяхъ. Въ самомъ дѣлѣ, отдаленнѣйшія причины по Фейербаху не имѣютъ никакого значенія по отношенію къ своимъ отдаленнѣйшимъ слѣдствіямъ, потому что своимъ образомъ существованія, всѣмъ тѣмъ, что въ немъ есть, каждое слѣдствіе обязано ближайшей своей причинѣ, съ которою оно связывается непосредственно; но бытіе предмета непосредственное постоянно измѣняется отъ дѣйствія на него множества постоянно измѣняющихся причинъ, и слѣдовательно, какъ скоро окончилось дѣйствіе на него одной причины, а на мѣсто его является дѣйствіе другой: то вмѣстѣ съ тѣмъ первая причина перестаетъ быть причиною по отношенію къ этому непосредственному бытію. Познаніе предмета въ такомъ случаѣ невозможно, потому что познаніе его, приобрѣтенное нами въ данный моментъ, въ другое время не приложимо къ нему. Какъ шатка, какъ даже не естественна точка зрѣнія, на которой хочетъ установиться Фейербахъ, видно изъ того, что самъ-же онъ постоянно измѣняетъ ей. Такъ онъ говоритъ, что причина моего существованія есть планетная жизнь. Но развѣ планетная жизнь не есть также общее отвлеченное понятіе,—развѣ она не есть столь-же отдаленнѣйшая причина бытія че-

ловѣка, какъ и Адамъ? Фейербахъ не спрашиваетъ, почему же природа нашего мышленія такова, что оно не останавливается на текучести явленій и существъ, стоящихъ во взаимной причинной связи, но стремится познать такой твердый пунктъ въ бытіи, къ которому можно было-бы свести непрерывную связь причинъ и слѣдствій, если въ дѣйствительности не возможенъ, не существуетъ такой пунктъ, не спрашиваетъ объ этомъ потому, что иначе неизбежно было-бы подвергнуть сомнѣнію основательность своей точки зрѣнія. Потому-то, далѣе, вся его критика доказательствъ бытія Божія направлена къ тому, чтобы только показать, что эти доказательства основываются на природѣ нашего мышленія и что потому въ заключеніи ихъ дано только отвлеченное понятіе, а не познаніе дѣйствительнаго существа. Такъ относительно космологическаго доказательства бытія Божія Фейербахъ говоритъ: если допущеніе въ дѣйствительности безконечнаго ряда причинъ бытія человѣка или существованія земли противорѣчитъ разуму въ томъ смыслѣ, что мы, разсматривая этотъ рядъ причинъ, необходимо должны остановиться на одной, какъ первой причинѣ: то въ примѣненіи къ природѣ, или міру вообще, такой безконечный рядъ причинъ не противорѣчитъ разуму, просвѣщенному созерцаніемъ міра. Только по ограниченности своей и ради удобства человѣкъ опредѣляетъ безконечное продолженіе времени, какъ вѣчность, безконечный переходъ отъ причины къ причинѣ, какъ безконечность, на мѣсто природы поставляетъ божество, на мѣсто вѣчнаго движенія—покой. Безъ сомнѣнія, для меня, привязаннаго къ настоящему, невозможно представить безначальность и безконечность міра, потому я предполагаю начало и конецъ существованія міра, но это не доказываетъ, что дѣйствительно міръ имѣетъ начало и нѣкогда окончится. Такъ въ историческихъ изслѣдованіяхъ для большаго удобства представленія вмѣсто многихъ именъ мы указываемъ только на одно. Итакъ Богъ есть только родовое понятіе. Потому-то говорятъ о Немъ, что Онъ есть существо, содержащее въ себѣ всю полноту совершенствъ. Каждое божественное свойство потому именно, что Богъ

есть родовое, коллективное понятіе, можетъ быть представлено какъ отдѣльное существо, и слѣдовательно, нѣтъ существеннаго различія между монотеизмомъ и политеизмомъ. Древніе богословы, мистики и философы говорили, что Богъ объемлетъ въ себѣ все, что есть въ мірѣ, и такимъ образомъ ясно выразили ту мысль, что человѣкъ въ понятіи Бога соединяетъ существенныя свойства многихъ различныхъ вещей и существъ, что первоначально человѣкъ представляетъ подъ именемъ Бога не отличное отъ міра существо, но тотъ-же міръ, и только отличнымъ отъ чувственного созерцанія образомъ. Что въ чувственномъ созерцаніи человѣкъ представляетъ временнымъ, пространственнымъ, тѣлеснымъ, то въ Богѣ онъ мыслитъ какъ вѣчное, безтѣлесное и безконечное. Отъ природы мышленія и языка зависитъ то, что мы всегда полагаемъ вмѣсто созерцанія понятіе, на мѣсто предмета—знакъ его, слово, на мѣсто конкретнаго—абстрактное, вмѣсто многаго—единое. Но какъ мы общимъ понятіямъ и словамъ, обозначающимъ многіе предметы, не даемъ объективнаго значенія (?!), точно также необходимость мыслить вмѣсто многихъ существъ одно,—необходимость представлять Бога—мы признаемъ имѣющею значеніе только субъективное.—Согласимся съ Фейербахомъ, что понятіе Бога есть отвлеченное родовое понятіе и въ такомъ случаѣ оно должно быть поставлено наравнѣ съ другими такими-же понятіями и представлять одинаковыя съ ними условія. Каждое родовое понятіе по Фейербаху есть совокупное представленіе множества однородныхъ предметовъ, такъ что оно можетъ быть удобно замѣнимо въ каждомъ частномъ случаѣ просто названіемъ того предмета, который имъ обозначается. Мы, слѣдовательно, можемъ разлагать содержаніе каждаго общаго понятія и такимъ образомъ изслѣдовать самый процессъ образованія этого понятія и видѣть откуда оно произошло и чтѣ имъ обозначается. Такъ если мы излагаемъ содержаніе понятія „человѣкъ“ раздѣляя, по разнымъ отношеніямъ, людей на извѣстныя группы: то мы знаемъ, что въ этихъ группахъ людей дано въ дѣйствительности то, что мыслится въ абстрактномъ понятіи человѣка.

Какъ понятіе родовое, понятіе Бога также выражало-бы совокупность множества предметовъ, а поелику это понятіе безграничностью своего содержанія превышаетъ всё другія, то, если оно есть понятіе общее, родовое, — ему можетъ соответствовать только цѣлость всего существующаго. Между тѣмъ для обозначенія всего существующаго мы имѣемъ уже понятіе „міръ“. Но кто-же не различаетъ этого понятія отъ понятія Бога? Могутъ-ли эти два понятія замѣнить другъ друга? Даны-ли они въ нашемъ сознаніи, какъ тождественныя, а если не даны, то почему? Фейербахъ говоритъ, что въ понятіи Бога мы представляемъ міръ отличнымъ отъ чувственнаго созерцанія образомъ, т. е. отвлеченно. Но таково-же и общее понятіе о мірѣ, и это понятіе есть понятіе отвлеченное. И если, какъ родовое общее понятіе, понятіе Бога, служитъ только къ тому, чтобы представить въ цѣлости все существующее, міръ, а не имѣетъ иного какого-либо значенія: то не понятно, почему человѣческое сознаніе не безразлично относится къ двумъ тождественнымъ между собою понятіямъ, къ понятію „Бога“ и понятію „міра“, значить въ понятіи Бога дано для него иное содержаніе, нежели въ понятіи міръ и иное значеніе имѣетъ для него это понятіе, нежели понятіе міръ. На чемъ-же утверждается это особенное значеніе понятія о Богѣ, что особенное имъ выражается? Этого вопроса Фейербахъ не касается просто потому, что съ его точки зрѣнія оны не разрѣшимъ.

Что касается телеологическаго доказательства бытія Божія, то Фейербахъ, такъ какъ это доказательство основывается на понятіи цѣлесообразности, замѣчаетъ относительно этого понятія слѣдующее: что мы называемъ цѣлесообразностью природы, то въ дѣйствительности есть не что иное, какъ единство міра, гармонія причинъ и дѣйствій, вообще связь, въ которой все въ природѣ существуетъ и дѣйствуетъ. Подобно тому, какъ слова имѣютъ смыслъ тогда, когда они стоятъ въ необходимой связи между собою, такъ и то отношеніе, въ которомъ находятся между собою различныя существа и дѣйствія природы, производятъ на человѣка впечатлѣніе намѣренности и разумности. Стоики возражали

противъ случайности происхожденія природы, что это было-бы похоже на то, какъ если-бы кто нибудь захотѣлъ изъ случайной связи буквъ объяснить происхожденіе Иліады. Но если міръ произошелъ не случайно, то, говоритъ Фейербахъ, однакожь мы не имѣемъ нужды предполагать для него чело-вѣкоподобнаго виновника. Чувственныя существа — не буквы, не имѣющія между собою никакой необходимой связи; существа эти имѣютъ влеченіе или стремленіе другъ къ дру-гу, соединяются, нуждаются взаимно одно въ другомъ, свя-зываются между собою собственною силою, какъ напр. водо-родъ и кислородъ, по природѣ своей соединяясь, образуютъ воду, а потому та удивительная связь, которая представ-ляется произведеніемъ существа, дѣйствующаго по планамъ и цѣлямъ, основывается на необходимо существующихъ си-лахъ и свойствахъ природы. Не только, впрочемъ, продол-жаетъ Фейербахъ, на внутреннюю органическую цѣлесо-образность, но и на внѣшнюю, по которой неорганическая природа служитъ мѣстомъ и средствомъ для жизни людей и животныхъ, указываютъ какъ на доказательство бытія разум-наго виновника природы. Противъ этого онъ замѣчаетъ, что между органическою и неорганическою природою сущест-вуетъ необходимая связь. Въ этой связи состоитъ основа-ніе, существо жизни. Конечно, жизнь на землѣ погибла-бы, если-бы земля заняла мѣсто Меркурія, но тогда она не была-бы землею. Земля есть то, что есть, только на томъ мѣстѣ, какое принадлежитъ ей въ солнечной системѣ; и не для того она находится на этомъ мѣстѣ, дабы люди и жи-вотныя могли существовать на ней, но потому именно, что она занимаетъ это мѣсто, произошли и живутъ на ней тѣ органическія существа, которые мы здѣсь видимъ. Мы знаемъ, что даже на землѣ отдѣльныя страны и особенныя свойства земли производятъ только свойственныя имъ животныя и растенія. Не должно, слѣдовательно, удивляться тому, что на землѣ мы находимъ соотвѣтствующія людямъ и живот-нымъ условія и средства жизни. Если хотятъ удивляться этому, то прежде слѣдуетъ удивляться существованію Земли. Условія, или лучше начало существованія индивидуумовъ

даны въ индивидуальности Земли, въ первоначальныхъ ея свойствахъ, отличающихъ ее отъ другихъ планетъ. Но въ чемъ заключается основаніе индивидуальности Земли? Въ притягательной и отталкивающей силахъ, существенно принадлежащихъ матеріи, которая есть основной матеріалъ природы и которую человѣкъ только въ разсудкѣ своемъ отдѣляетъ отъ нея. Эту матерію не должно мыслить какъ нѣчто безразличное, потому что только опредѣленное, индивидуальное существо есть дѣйствительное. Такимъ образомъ все объясненіе цѣлесообразности природы основывается у Фейербаха на предположеніи первоначально существующихъ свойствъ и силъ матеріи, содержащихся въ индивидуальномъ существѣ каждой части міра.—Но кому неизвѣстно, что цѣлесообразныя явленія и существа природы производятся тѣми силами и средствами, которыя даны въ ней? Если поэтому спрашиваютъ о цѣлесообразности природы: то имѣютъ въ виду объяснить и то, откуда произошли въ природѣ эти первоначальныя силы и свойства, по которымъ она является осуществляющею многоразличныя, опредѣленныя цѣли? Фейербахъ находитъ даже глупымъ вопросъ о томъ, почему что либо существуетъ такъ, какъ существуетъ. Дѣло въ томъ, что фактъ существованія вещей именно въ этой опредѣленной связи ихъ между собою, образующей гармоническую цѣлость природы, имѣетъ для него абсолютное значеніе. Но остановиться на этомъ фактѣ и признать его объясняющимъ все дальнѣйшее развитіе жизни и въ тоже время такимъ, который для себя не требуетъ объясненія, было-бы умѣстно только тогда, если-бы возможно было мыслить, что такой фактъ имѣетъ въ самомъ себѣ достаточное основаніе для своего бытія. Если вещи стоятъ въ опредѣленной связи между собою на основаніи своей натуры: то какъ возможна самая эта натура вещей? Сказать только, что такъ она существуетъ, недостаточно; матерія, или то, что Фейербахъ называетъ первооснованіемъ міра, хотя и обладаетъ извѣстными силами и свойствами, но, какъ неспособная къ самоопредѣленію, не объясняетъ сама себя и, слѣдовательно, предполагаетъ причину своего бытія. Если даже ограничен-

пое сознаніе, свободно опредѣляющее себя къ дѣйствию, потому именно, что оно ограничено, не существуетъ само по себѣ, не само себя опредѣляетъ къ существованію, то тѣмъ менѣе можетъ быть усвоено такое безусловное могущество безсознательной матеріи. Вотъ почему здравое мышленіе съ непреодолимою силою понуждается въ этомъ случаѣ къ предположенію существа, владѣющаго безграничнымъ самосознаніемъ и безграничнымъ творческимъ могуществомъ. Необходимость такой вѣры не можетъ быть отрицаема предположеніемъ вѣчности природы, потому что эта вѣчность бытія удобно можетъ быть отнесена къ существу свободно разумному, но притомъ безграничному и неизмѣняемому, а никакъ не можетъ быть принадлежностію измѣняющейся, не свободной и безсознательной природы.

Наконецъ для подтвержденія своей мысли о томъ, что природа есть первоначальное, не происшедшее существо и что поэтому вѣра въ Бога, какъ существо независимое отъ природы, создавшее ее,—несостоятельна, Фейербахъ усиливается доказать, что такая вѣра не совмѣстима съ признаніемъ существованія природы, такъ какъ Богъ и природа взаимно исключаютъ себя.

Вѣра въ Бога, какъ Виновника и Правителя міра, говоритъ Фейербахъ, основывается на незнаніи законовъ природы. Только тогда вѣра въ Бога является живою, когда человѣкъ все существующее объясняетъ теологически, а не физически. Потому-то такую вѣру мы находимъ не только у древнихъ народовъ, но также у древнихъ христіанъ, вообще же у христіанъ благочестивыхъ, у которыхъ просвѣщеніе не одержало побѣды надъ религіозными представленіями. Различіе между обыкновеннымъ порядкомъ вещей и чудомъ для нихъ состоитъ только въ томъ, что при совершеніи чуда дѣйствіе Божественной воли явно, непосредственно, между тѣмъ какъ обыкновенный порядокъ природы, хотя также предполагаетъ чудесное дѣйствіе Божества, но по причинѣ своей обыкновенности, не кажется таковымъ. Въ совершеніи чудесъ Богъ дѣйствуетъ несогласно съ природою, между тѣмъ какъ въ обыкновенныхъ явленіяхъ ея Онъ открываетъ свою

волю согласно съ общими законами природы. Но такой взглядъ на природу, замѣчаетъ Фейербахъ, очевидно разрушаетъ связь, необходимо существующую между явленіями природы. Между органомъ глаза, или средствомъ зрѣнія, и цѣлю глаза, или самымъ актомъ зрѣнія, въ природѣ существуетъ необходимая связь, но Богъ нарушаетъ эту связь, потому что Онъ, если захочетъ, даетъ человѣку возможность видѣть безъ глазъ. Мы имѣемъ здѣсь явное доказательство того, какъ природа и Богъ взаимно уничтожаютъ себя. Если Богъ существуетъ, къ чему тогда природа, зачѣмъ міръ? Не исключаетъ-ли существованіе совершеннаго Существа бытіе несовершеннаго? Несовершенное стремится къ совершенному, въ которомъ оно находитъ свою цѣль, свой смыслъ; какъ могу я поэтому производить первое изъ послѣдняго? Говорятъ, что міръ не изъяснимъ безъ вѣры въ Бога. Напротивъ: если Богъ есть, то существованіе міра не понятно, потому что въ такомъ случаѣ оно излишне. Наоборотъ: если міръ есть истина, если онъ дѣйствительно существуетъ, то Богъ есть только мечта, воображаемое, а не дѣйствительное существо. Но міръ, или природа есть нѣчто непосредственное, чувственно вѣрное и несомнѣнное. Отъ существованія предмета заключать къ необходимости и существенности его разумнѣе и безопаснѣе, нежели отъ необходимости существа къ бытію его, потому что эта необходимость, быть можетъ, только субъективна. Рационалисты думаютъ примирить бытіе Бога съ существованіемъ міра тѣмъ, что признаютъ Бога только посредствующею причиною происходящихъ въ природѣ явленій и существъ, между тѣмъ какъ, по ихъ мнѣнію, природа заключаетъ въ себѣ причины только непосредственныя. Но такое примиреніе показываетъ лишь нерѣшительность, безхарактерность примирителей. Послѣдовательнѣе ихъ теисты, которые все происходящее въ природѣ прямо относятъ къ Богу, какъ причинѣ всего. Но и для нихъ неизбѣжно противорѣчіе, которое состоитъ въ томъ, что при такой вѣрѣ они однакожъ признаютъ самостоятельность вещей и существъ природы и которое происходитъ отъ того, что вѣра никогда не можетъ совершенно подчинить себѣ разсудокъ въ человѣкѣ. Итакъ

Богъ и міръ невозможны, какъ два другъ подлѣ друга существующія существа. Если существуетъ Богъ, то міръ не имѣетъ самостоятельности и есть ненужное для него орудіе; если же міръ самостоятеленъ, то излишне существованіе Бога. Какъ цѣлесообразность природы есть только теологическое выраженіе, существующей въ природѣ связи между существами и явленіями ея: такъ зависимость человѣческихъ дѣйствій отъ Бога въ сущности есть зависимость ихъ отъ природы. Вѣра въ бытіе Бога ведетъ къ той непослѣдовательности, что все доброе производятъ отъ Бога, между тѣмъ какъ только злое относятъ къ человѣку; признавая-же исключительную зависимость человѣка отъ природы, мы спасаемъ свободу его, а вмѣстѣ съ тѣмъ причину дурныхъ дѣйствій полагаемъ внѣ его. Далѣе непонятно существованіе зла въ мірѣ, если есть Богъ—существо премудрое, всеблагое. Теисты говорятъ, что безъ зла не было-бы и добра, а какъ-же возможны въ Богѣ однѣ только совершенства безъ несовершенствъ?

Чтобы показать что дѣйствительно Богъ и міръ исключаютъ другъ друга, Фейербахъ долженъ былъ доказать прежде, что природа есть бытіе безусловное, абсолютно самостоятельное, въ такомъ случаѣ въ самомъ дѣлѣ было-бы два безусловныхъ существа что невозможно. Но Фейербахъ не доказываетъ этого и не въ состояніи доказать. Мы можемъ представлять природу только конечною, потому что она является намъ въ конечныхъ формахъ и въ такомъ случаѣ послѣднее условіе ея есть Богъ, создавшій ее. Но не ограничивается-ли Богъ существованіемъ міра? И этого мы не можемъ допустить. Если Богъ, по существу своему, не тождественъ съ міромъ, не есть то, что міръ: то своею волею Онъ участвуетъ въ судьбахъ міра или точнѣе устраиваетъ эту судьбу не только непосредственно въ чудесныхъ дѣйствіяхъ, но преимущественно посредствомъ законовъ природы, такъ какъ они въ сущности представляютъ не что иное, какъ осуществленіе предначертаній божественнаго ума. Не сообразность такого представленія о законахъ природы Фейербахъ видитъ въ томъ, что будто имъ разрывается связь яв-

лений, необходимо существующихъ въ природѣ. Но воля божественная не подлежитъ измѣняемости; поэтому, необходимая связь явленій и существъ ни мало не противорѣчитъ вѣрѣ въ бытіе Бога. Напротивъ—самая эта необходимость непонятна и необъяснима, если не признать, что основаніе ея заключается въ непреложной и всемогущей волѣ Божіей безъ противурѣчія себѣ можетъ имѣть и дѣйствительно имѣетъ свое основаніе въ волѣ божественной. Накопецъ если бы даже Богъ и міръ дѣйствительно представлялись намъ противорѣчащими, (чего нѣтъ на сам. дѣлѣ) включающими себя взаимно, то и это не можетъ еще служить основаніемъ для отрицанія бытія Бога. Мы имѣемъ твердыя не пререкаемыя основанія для вѣры въ Бога, а потому и объясненія такого противорѣчія скорѣе слѣдовало бы искать въ условіяхъ нашихъ представленій.—А какъ существенно необходима человѣку вѣра въ Бога, какъ живое, могущественное существо—это показываютъ уже натуралистическія религіи и именно въ томъ, что Фейербахъ признаетъ истиннымъ въ этихъ религіяхъ и что, по его мнѣнію, составляетъ преимущество ихъ предъ христіанствомъ.—Разумѣемъ чувство зависимости отъ природы, которое Фейербахъ находитъ въ основаніи натуралистическихъ религій. Само собою очевидно, что это чувство потому могло относиться къ природѣ, какъ послѣднему своему основанію, что тогда человѣкъ представляетъ природу существомъ живымъ, знающимъ его потребности и способнымъ добровольно удовлетворить ихъ.

И. Петровъ.

(Продолженіе будетъ).

„ТЕОДИЦЕЯ“ Ч) ЛЕЙБНИЦА.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Во всѣ времена можно видѣть, что огромное число людей поставляетъ свое богопочтеніе въ формальныхъ дѣйствіяхъ; и что *истинное благочестіе*, т. е. свѣтъ ²⁾ и разумъ, никогда не были удѣломъ большинства людей. Этому не должно удивляться, потому что ничто столько не согласно съ человеческою слабостью; внѣшность насъ поражаетъ, напротивъ

Ч) Выраженіе „*Теодицея*“ происходитъ отъ двухъ греческихъ словъ: Θεός — Богъ и δίκη — оправданіе, и собственно значить *богооправданіе*. Слово это въ первый разъ употребилъ Лейбницъ въ томъ смыслѣ, что различныя недостатки, бѣдствія и сгряданія, встрѣчающіяся въ мірѣ физическомъ и нравственномъ, не колеблютъ правильнаго значенія идеи Бога и божественнаго міроуправленія и не противорѣчатъ высочайшимъ совершенствамъ Божиимъ. Слово это неупотребительно теперь въ наукѣ. Оди только французы до нашихъ дней этимъ словомъ обозначаютъ ту часть метафизики, которая въ прежнія времена называлась естественнымъ богословіемъ. Что-же касается немцевъ, то ихъ системы абсолютнаго идеализма не имѣютъ теодицеи: потому что самыя эти системы и составляютъ теодицею, разнообразно понимаемую. У насъ, русскихъ, теодицею частію замѣняетъ, такъ называемое, „Основное богословіе“.

²⁾ Лейбницъ часто употребляетъ въ этомъ сочиненіи слово *свѣтъ* (Lumière). Слово это заимствовано изъ Новаго завіта, отсюда перешло къ св. Отцамъ и затѣмъ къ схоластикамъ; оно означаетъ истинное знаніе вообще, главнымъ-же образомъ истинное знаніе религиозныхъ предметовъ, сообщенныхъ человечеству посредствомъ сверхъестественнаго откровенія и усвоенныхъ нами естественными силами души при посредствѣ благодати. Лейбницъ тоже часто говоритъ о божественномъ свѣтѣ, подъ которымъ разумѣетъ полное согласіе нашего совершеннаго знанія съ божественнымъ разумѣніемъ.

внутренній духъ требуетъ углубленія, къ которому не многіе оказываются способными. Такъ какъ истинное благочестіе состоитъ въ вѣрованіи и въ осуществленіи его въ практической жизни, то формальныя дѣйствія богопочтенія лишь подражаютъ всему этому и бываютъ двухъ родовъ: одни состоятъ въ *обрядовыхъ дѣйствіяхъ*, другія въ *въроисповѣдныхъ формулахъ*. Обряды уподобляются добродѣтельнымъ дѣйствіямъ, а формулы служатъ какъ-бы тѣнью истины, и болѣе или менѣе приближаютъ насъ къ чистому свѣту. Всѣ эти формальныя дѣйствія заслуживаютъ одобренія, если установившіе ихъ сдѣлали ихъ пригодными для сохраненія и выраженія того, чему дѣйствія эти служатъ уподобленіемъ; если религіозные обряды, церковная дисциплина, правила общественныхъ союзовъ, законы человѣческіе служатъ всегда какъ-бы оградой для закона божественнаго, чтобы удалить отъ прираженій порока, приучить насъ къ добру и сдѣлать добродѣтель обычною для насъ. Это было цѣлю Моисея и другихъ хорошихъ законодателей; это было цѣлю мудрыхъ основателей религіозныхъ обществъ и преимущественно Іисуса Христа, божественнаго основателя религіи самой чистой и самой свѣтоносной. То-же самое происходитъ съ формулами вѣрованій; ихъ надобно принимать, если они не заключаютъ въ себѣ ничего несообразнаго съ спасительною истиною; хотя-бы даже и не содержали всей истины, о которой идетъ дѣло. Но очень часто случается, что богопочтеніе подавляется внѣшними дѣйствіями, а божественный свѣтъ омрачается человѣческими мнѣніями.

Язычники, населявшіе землю прежде распространенія христіанства, имѣли только одинъ видъ формальныхъ дѣйствій; они обладали обрядами при своемъ богослуженіи, но они не имѣли членовъ вѣры и никогда не думали твердо устанавливать формулъ своего догматическаго богословія. Они не знали, суть-ли ихъ боги дѣйствительныя личности, или символы силъ природы, какъ-то: солнца, планетъ, элементовъ. Ихъ мистеріи состояли не изъ трудно понимаемыхъ догматовъ, но изъ извѣстныхъ тайныхъ дѣйствій, при которыхъ профаны, т. е. люди непосвященные, никогда не должны

были присутствовать. Эти дѣйствія часто были смѣшными и безразсудными и ихъ надо было совершать тайно для предохраненія отъ презрѣнія. Язычники имѣли свои предразсудки, тщеславились чудесами, все было у нихъ наполнено изреченіями оракуловъ, птицегаданіями, предзнаменованіями, вдохновеніями; жрецы нашли примѣты гнѣва и расположенія боговъ, которыхъ истолкователями они себя выдавали. Все это припоровлено было къ тому, чтобы внушеніемъ страха предъ грядущими событіями или надежды на эти событія властвовать надъ умами людей; но они мало обращали вниманія на великое будущее загробной жизни, они не заботились сообщать людямъ правильныя воззрѣнія на Бога и на душу.

Изъ всѣхъ древнихъ народовъ извѣстны только евреи, которые въ своей религіи имѣли общественныя догматы. Авраамъ и Моисей установили вѣрованіе въ единого Бога, источника всякаго добра, виновника всѣхъ вещей. Евреи выражались о Немъ, весьма достойнымъ верховной Субстанціи образомъ, и невольно удивляешься, когда видишь обитателей малаго клочка земли болѣе просвѣщенными, чѣмъ вся остальная часть рода человѣческаго. Мудрецы другихъ народовъ, быть можетъ, говорили иногда среди этихъ народовъ то-же; но они не были на столько счастливы, чтобы пріобрѣсть достаточное число послѣдователей и чтобы ихъ ученіе стало закономъ. Однако Моисей не внесъ въ свои законы ученія о безсмертіи душъ; оно было сообразно съ его вѣрованіями, оно передавалось отъ одного человѣка къ другому, но оно не было авторизовано общепароднымъ образомъ, пока Іисусъ Христосъ не снялъ съ него покрывала, и не имѣя въ своихъ рукахъ (человѣческихъ) законодательныхъ правъ, однако-же съ полною властію Законодателя училъ, что безсмертныя души перейдутъ въ другую жизнь, гдѣ они должны получить вознагражденіе за свои дѣянія. Уже Моисей высказалъ прекрасныя представленія о величій и благодати Божіей, съ которыми многіе образованные народы теперь согласны; но только Іисусъ Христосъ установилъ всѣ слѣдствія, вытекавшія отсюда, и далъ уразумѣть, что божественная благодать и правосудіе въ совершенномъ видѣ открываются лишь изъ

того, что Богъ уготовалъ для душъ (въ будущей жизни). Я не касаюсь здѣсь другихъ пунктовъ христіанскаго ученія; я хочу только показать, какъ Иисусъ Христосъ возвелъ естественную религію ¹⁾ въ законъ и сообщилъ ей авторитетъ общественнаго догмата. Онъ одинъ сдѣлалъ то, что тщетно старались сдѣлать столь многіе философы; и когда христіане распространились по римской имперіи, которая властвовала надъ лучшей частью извѣстной тогда земли, то религія мудрецовъ стала религіею народа. И Магометъ, позже этого, не отдалился отъ этихъ великихъ догматовъ естественнаго богословія; его послѣдователи распространили то-же ученіе среди самыхъ отдаленныхъ народовъ Азіи и Африки, куда и христіанство не достигало; они уничтожили во многихъ странахъ языческіе предрассудки, противоположные истинному ученію о единствѣ Божіемъ и безсмертіи душъ.

Очевидно, что Иисусъ Христосъ, восполняя начатое Моисеемъ, хотѣлъ, чтобы Божество было предметомъ не только нашего страха и нашего почитанія, но еще и нашей любви и нашей привязанности. Этимъ Онъ заблаговременно дѣлалъ

¹⁾ Понятіе „Естественной религіи“ составлено схоластиками, именно Томою Аквинскимъ. Но уже Оккамъ (жившій въ началѣ XIV в.) отвергаетъ возможность подобнаго понятія; тѣмъ не менѣе Лейбницъ твердо держится его. Подъ *естественною религіею* разумѣютъ такое содержаніе религіи, которое, какъ полагаютъ, доступно естественнымъ силамъ человѣка, составляетъ собою религіозное зерно всякой положительной религіи и должно быть воспринято всякою положительною религіею, а поэтому существуетъ и въ христіанскомъ вѣроученіи. По воззрѣнію реалистовъ, понятіе естественной религіи есть ложное понятіе; потому что человѣкъ можетъ пріобрѣтать знаніе (понятіе) о содержаніи всего существующаго только посредствомъ ощущенія и самонаблюденія; между тѣмъ какъ будто-бы содержаніе религіи, касающееся предметовъ и фактовъ, превышающихъ всякое человѣческое наблюденіе, не есть собственно знаніе (понятіе), а есть только созданіе фантазіи, возбужденной удивленіемъ высокому. Въ новѣйшее время понятіе это, по крайней мѣрѣ въ германскомъ богословіи и германской литературѣ, вышло изъ употребленія. Но въ обыкновенной жизни люди охотно пользуются имъ, разумѣя подъ нимъ ту сторону христіанской религіи, которая не противорѣчитъ современной наукѣ или-же ихъ собственнымъ убѣжденіямъ, признаваемымъ ими за научныя. Эту сторону христіанской религіи они признаютъ естественною, несомнѣнною, хотя и не даютъ себѣ отчета, какиимъ путемъ они усваиваютъ себѣ ее—естественнымъ или сверхъестественнымъ.

людей счастливыми и давалъ имъ здѣсь на землѣ предвкушеніе будущаго блаженства. Потому что нѣтъ ничего радостнѣе, какъ любить того, кто достоинъ любви. Любовь есть такое расположеніе духа, которое заставляетъ насъ находить удовольствіе въ совершенствахъ того, кого мы любимъ, и нѣтъ никого болѣе совершеннаго, болѣе прекраснаго, какъ Богъ. Чтобы любить Бога, достаточно созерцать Его совершенства; а это легко, потому что представленіе о Его совершенствахъ мы находимъ въ себѣ самихъ. Совершенства Божіи тѣ-же, что и нашихъ душъ, только Богъ обладаетъ ими въ безграничной степени. Онъ есть океанъ, отъ котораго мы получаемъ только капли; мы обладаемъ нѣкоторою силою, нѣкоторою мудростію, нѣкоторою добротою; но въ Богѣ все это пребываетъ во всей полнотѣ. Порядокъ, соразмѣрность, гармонія восхищаютъ насъ; живопись и музыка служатъ выраженіемъ ихъ; но Богъ есть всецѣло порядокъ, Онъ всегда сохраняетъ правильность соотношеній и производитъ всеобщую гармонію. Все прекрасное есть изліаніе Его лучей.

Отсюда очевидно, что истинное благочестіе, равно какъ и истинное счастье состоятъ въ любви къ Богу, но въ любви разумной, которой сила освѣщена соотвѣтственнымъ свѣтомъ. Этотъ видъ любви производитъ ту расположенность къ добрымъ дѣйствіямъ, которая служитъ опорой добродѣтели и, относя все къ Богу, какъ къ центру, возвышаетъ все человѣческое къ божественному. Потому что, когда люди исполняютъ свой долгъ, повинуются разуму, тогда они покоряются требованіямъ высочайшаго разума, и направляютъ всѣ свои стремленія къ общественному благу, которое не отличается отъ славы Божіей ¹⁾. Тогда находятъ, что ничто столько не сообразно съ нашими личными интересами, какъ

¹⁾ Выраженіе *слава Божія* перешло въ духовную литературу изъ Новаго Заветъ и означаетъ не всегда то, что обыкновенно въ общественной жизни называютъ славой (т. е. признаніе превосходства одного человѣка со стороны другихъ людей);—выраженіе это означаетъ еще, въ какомъ смыслѣ употребляется его здѣсь и Лейбницъ, самыя превосходныя качества и самыя дѣйствія, за которыми слѣдуетъ слава.

стремленіе къ интересамъ общимъ, и, что съ радостію служа истиннымъ пользамъ челоѣчества, мы въ тоже время заботимся и о себѣ самихъ. Пусть наши усилія будутъ успѣшны или не успѣшны, мы всегда будемъ довольны тѣмъ, что случается съ нами, отдавая себя въ волю Божию и зная, что попускаемое Богомъ есть наилучшее для насъ. Но прежде чѣмъ Богъ откроетъ свою волю въ событіяхъ, мы будемъ стараться узнать ее, исполняя то, что кажется наиболѣе сообразнымъ съ Его повелѣніями. Когда мы будемъ пребывать въ этомъ расположеніи духа, мы никогда не будемъ поражаться неудачами и будемъ лишь сожалѣть о нашихъ недостаткахъ; никогда неблагодарность людская не ослабитъ нашей расположенности къ благодѣяніямъ другимъ. Наша любовь будетъ скромна и полна умѣренности; она никогда не будетъ домогаться господства. Равно внимательные къ собственнымъ недостаткамъ и къ совершенствамъ другихъ, мы склонны будемъ къ испытанію нашихъ поступковъ и къ извиненію проступковъ другихъ людей, и все это для нашего собственнаго усовершенствованія и для избѣжанія несправедливости въ отношеніи къ другимъ. Нѣтъ благочестія, гдѣ нѣтъ благорасположенности къ другимъ, и нельзя проявить истиннаго богопочтенія, когда мы не будемъ являться милосердыми и благотворительными.

Добрыя расположенія, счастливое воспитаніе, общеніе съ людьми благочестивыми и добродѣтельными могутъ сильно способствовать къ тому, чтобы наша душа достигла подобнаго прекраснаго настроенія; но то, что преимущественно укрѣпляетъ ее въ этомъ, такъ это добрыя начала (принципы). Я уже сказалъ, что при любви надобно соединять силу съ разумностію, надобно, чтобы совершенства разума восполняли совершенства воли. Добродѣтельныя дѣйствія такъ-же точно, какъ и дѣйствія порочныя, могутъ быть проявленіемъ только привычки; можно приобрѣсть къ нимъ вкусъ; но если добродѣтель бываетъ разумна, если она относится къ Богу, верховной причинѣ всѣхъ вещей, тогда она основывается на сознаніи. Нельзя любить Бога, не зная Его совершенствъ, и это познаніе заключаетъ въ себѣ начала (принципы) истин-

наго благочестія. Цѣль истинной религіи должна состоять въ запечатлѣніи этихъ началъ въ нашихъ душахъ; но страннымъ образомъ случается, что люди и даже учителя религіи часто удаляются отъ этой цѣли. Вопреки намѣренію нашего Божественнаго Учителя, богопочтеніе замѣняютъ обрядами и ученіе обременяютъ формулами. Очень часто эти обряды бывають устроены не для того, чтобы помочь упражненію въ добродѣтели, да и самыя формулы часто бывають не ясны и не вразумительны. Повѣрятъ-ли? Христіане вообразили, что можно быть преданнымъ Богу, не любя своего ближняго, и можно быть благочестивымъ, не любя Бога; или думаютъ, что можно любить ближняго, не будучи ему полезнымъ, и можно любить Бога, не зная Его. Прошли цѣлые вѣка, пока общественное мнѣніе замѣтило эти ошибки, да и теперь еще существуетъ громаднй остатокъ царства тьмы. Часто можно видѣть людей, громко говорящихъ о благочестіи, о преданности Богу, о религіи, даже обязанныхъ учить всему этому: и однакоже ихъ находятъ очень мало знакомыми съ божественными совершенствами. Они очень мало знаютъ благость и правосудіе верховнаго Владыки вселенной; они не представляютъ себѣ Бога достойнымъ любви и подражанія. Это, по моему мнѣнію, сопровождается опасными послѣдствіями, потому что чрезвычайно важно, чтобы самый источникъ благочестія не былъ отравленъ. Древнія заблужденія, когда хулили Божество и вмѣстѣ съ этимъ признавали Его злымъ Владыкою, возобновлены въ наше время; и теперь указываютъ на непреодолимую силу Божію, между тѣмъ какъ дѣло идетъ скорѣе о томъ, чтобы видѣть Его высочайшую благость; выставляютъ деспотическую власть, гдѣ должны были-бы признавать всемогущество, управляемое совершеннѣйшею мудростію. Эти укоры ¹⁾, способные причинить столь

¹⁾ Упоминаемые здѣсь укоры были распространяемы во Франціи, Голландіи и Англіи. Лейбницъ разумѣетъ при этомъ сочиненія Спинозы, Гоббеса, тогдашнихъ французскихъ естествоиспытателей, соціанъ и въ особенности сочиненія Бела, о которомъ мы скажемъ подробнѣе нѣсколько ниже. Это были первыя раціоналистическія возмущенія челоѣческаго духа противъ церковнаго ученія, причемъ, для ниспроверженія его, старались отыскивать противорѣ-

большой вредъ, сколько я могъ замѣтить, преимущественно основываются на спутанныхъ понятіяхъ, которыя составляютъ себѣ о свободѣ, необходимости и судьбѣ, и я при удобныхъ случаяхъ неоднократно брался за перо, чтобы выяснитъ эти важныя понятія. Теперь-же наконецъ я признаю себя вынужденнымъ собрать всѣ мои мысли, находящіяся въ связи съ этимъ предметомъ и обнародовать ихъ во всеобщее свѣдѣніе. Именно это я предпринялъ сдѣлать въ предлагаемомъ здѣсь опытѣ о *благости Божіей, о свободѣ человека, и о началѣ зла.*

Есть два знаменитые лабиринта, въ которыхъ нашъ умъ очень часто блуждаетъ: одинъ касается великаго вопроса о *свободѣ и необходимости*, преимущественно-же происхожденія и начала зла; другой состоитъ въ соображеніяхъ о *непрерывности и недѣлимыхъ предметахъ*, составляющихъ, повидимому, элементъ этой непрерывности, куда должно входить также изслѣдованіе и о *безконечномъ* ¹⁾. Первый лабиринтъ запутываетъ почти весь родъ человѣческій, второй же затрудняетъ

чія въ немъ. Отсюда возникъ въ XVIII вѣкѣ періодъ германскихъ просвѣтителей, или германскаго просвѣщенія. Лейбница неоднократно пытались представить предтечею этого просвѣщенія, но совершенно напрасно; онъ былъ во многихъ отношеніяхъ искренній христіанинъ и стремился не къ испроверженію христіанства, а къ выясненію его согласія съ разумомъ и нравственною стію. Эту задачу онъ и рѣшаетъ въ своей „Теодицѣ“.

¹⁾ Подъ *непрерывностію*, или связною послѣдовательностію (Continuité) Лейбницъ разумѣетъ естественный законъ сплошной послѣдовательности всѣхъ вещей въ томъ смыслѣ, что нѣтъ скачковъ въ возникающихъ предметахъ и нѣтъ непроходимой пропасти между отдѣльными родами и видами органической и неорганической природы. Всѣ роды и виды, посредствомъ самыхъ незначительныхъ отличій, переходятъ одни въ другіе, хотя человѣкъ не всегда можетъ замѣчать ихъ тонкія отличія. Это одно изъ важнѣйшихъ положеній философіи Лейбница, которому онъ самъ усвоилъ большое значеніе и посредствомъ котораго думаетъ рѣшить многіе вопросы. Ученіе о самыхъ незначительныхъ отличіяхъ и привело его къ дифференціальному исчисленію. *Недѣлимыми предметами* (indivisibles) Лейбницъ называетъ свои монады. Они отличаются отъ атомовъ тѣмъ, что не вещественны, не занимаютъ никакого пространства, суть только силы и не оказываютъ никакого вліянія другъ на друга. Демокритъ и Левкиппъ хотя тоже признавали свои вещественные атомы недѣлимыми, но такъ какъ они усвоили имъ опредѣленную величину, то Лейбницъ и не хотѣлъ признавать ихъ атомы недѣлимыми, полагалъ напротивъ, что всѣ вещественныя тѣла дѣлимы до безконечности.

однихъ только философовъ. Быть можетъ я буду имѣть случай когда-либо высказаться о второмъ затрудненіи и показать, что въ слѣдствіе лишь ложнаго пониманія природы субстанціи и матеріи создаютъ ложныя положенія, приводящія къ подобнымъ необоримымъ затрудненіямъ; между тѣмъ какъ истинное знаніе этихъ затрудненій должно было бы приводить къ отверженію самыхъ положеній. Но если пониманіе непрерывности имѣетъ важное значеніе при философскихъ изслѣдованіяхъ, то пониманіе необходимости не менѣе важно для нашей дѣятельности и поэтому выясненіе этого пониманія, вмѣстѣ съ соединенными съ нимъ изслѣдованіями о свободѣ людей и праведности Божіей, составляетъ *предметъ* этого сочиненія.

Почти во всѣ времена люди были смущаемы софизмомъ, названнымъ древними *лѣнивымъ разумомъ*, потому что онъ приводитъ лишь къ тому, чтобы ничего не дѣлать, или, по крайней мѣрѣ, ни о чемъ не заботиться и лишь слѣдовать склонности къ наслажденію встрѣчающимися удовольствіями. Говорятъ, если будущее необходимо, то произойдетъ то, что должно произойти, какъ-бы я ни поступалъ. Но будущее, говорятъ, необходимо, или потому что божество, управляющее всѣми предметами міра, все предвидитъ и даже все предопредѣляетъ; или потому что все совершается необходимо по связи причинъ; или наконецъ по самой природѣ истины, которая обнаруживается возможнымъ для насъ предугадываніемъ будущихъ событій, какъ обнаруживается она и во всѣхъ другихъ нашихъ предугадываніяхъ, такъ какъ всякое предугадываніе должно быть или истиннымъ или ложнымъ, хотя мы и не всегда знаемъ истинно-ли оно, или ложно въ себѣ самомъ ¹⁾. А всѣ эти причины, несмотря на кажущееся раз-

¹⁾ Указанія здѣсь основанія *необходимости* всего случающагося, по замѣчанію Кирхмана, приведены у Аристотеля въ его второй апалитикѣ. Лейбницъ, какъ читатель увидитъ, прекрасно опровергаетъ ихъ въ своей „Теодицѣ“. Что-же касается двухъ противоположныхъ сужденій: утвердительныхъ и отрицательныхъ, соединяемыхъ вмѣстѣ, изъ которыхъ одно будто-бы должно подтвердиться, напимѣръ: „завтра враждующіе или вступятъ въ борьбу, или не вступятъ“; то въ нихъ нѣтъ предсказанія, а слѣдовательно и истины; потому что въ подобныхъ сужденіяхъ одна половина сужденія уничтожаетъ другую.

личіе, сводятся въ концѣ концовъ какъ линіи къ одному центру, дающему бытіе необходимости; потому что истина открывается въ тѣхъ будущихъ событіяхъ, которыя предопредѣлены причинами, и такъ какъ Богъ предопредѣляетъ эти причины, то Онъ же устанавливаетъ и будущія событія.

Дурно составленное понятіе о необходимости, будучи при-мѣнено къ дѣятельности, породило то, что я называю *fatum mahimetanum*, судьбою турокъ; потому что турокъ обвиняютъ въ томъ, что они не избѣгаютъ опасностей и даже не оставляютъ мѣстностей, зараженныхъ чумой, по соображеніямъ, подобнымъ выше приведеннымъ. То же, что называютъ *fatum stoicum* (судьбою стоиковъ), не столь мрачно, какъ полагаютъ, оно не лишаетъ людей заботы о своихъ дѣлахъ; оно стремится только сообщить намъ спокойствіе въ отношеніи къ событіямъ, посредствомъ сознанія ихъ необходимости, которая дѣлаетъ бесполезными наши заботы и печали. Въ этомъ пунктѣ философы эти не вполне удаляются отъ ученія нашего Господа, Который тоже запрещаетъ заботы о слѣдующемъ днѣ и сравниваетъ эти заботы съ бесполезными усиліями, которымъ предаются люди, желающіе увеличить свой ростъ.

Справедливо то, что ученіе стоиковъ (и быть можетъ, нѣкоторыхъ славныхъ философовъ нашего времени), успокоивающихъ себя этою мнимою необходимостію, доставляетъ имъ лишь вынужденное спокойствіе; между тѣмъ какъ нашъ Господь внушаетъ мысли болѣе возвышенныя, и даже учитъ насъ находить средства къ нашему довольству, увѣряя насъ, что Богъ, всеблагій и всемудрый, заботится о всѣхъ, такъ что не пренебрегаетъ и единымъ волосомъ на нашей головѣ; а потому наше успокоеніе въ Немъ должно быть полнымъ. Если бы мы въ состояніи были понять это, тогда мы увидѣли бы, что ничего лучшаго (въ безусловномъ смыслѣ) мы не могли бы пожелать для себя, какъ только то, что Господь дѣлаетъ для насъ. Это совершенно тоже, какъ если бы сказать людямъ: исполняйте вашъ долгъ и будьте довольны тѣмъ, что случится, не только потому, что вы не можете воспротивиться божественному Промыслу или природѣ вещей (что

можетъ быть достаточнымъ для нашего спокойствія, но не для нашего довольства), но еще и потому, что находитесь подъ управленіемъ благаго Господа. Это можно назвать *fatum christianum* (христіанскою судьбою).

И однако-же оказывается, что большинство людей и даже христіанъ приносятъ въ свою дѣятельность нѣкоторую примѣсь турецкой судьбы, хотя они и не сознаютъ этого достаточно. Конечно, при очевидныхъ опасностяхъ, или при явныхъ и сильныхъ надеждахъ, они не остаются недѣтельными и небрежными; потому что они не преминутъ, напримѣръ, выйти изъ дому, который готовъ разрушиться или отойти отъ пропасти, которая открывается на ихъ пути; они будутъ также откапывать въ землѣ кладъ полуоткрытый и не будутъ ожидать пока сама судьба откроетъ его вполне. Но когда ожидающее ихъ счастье или несчастье отдалено и сомнительно, а средство для пріобрѣтенія счастья или удаленія несчастья затруднительно или не по нашему вкусу, лѣнивый разумъ кажется намъ правильнымъ; напримѣръ, когда дѣло идетъ о сохраненіи своего здоровья и даже самой жизни правильнымъ образомъ поведенія, люди, которымъ даютъ потребный совѣтъ, очень часто отвѣчаютъ, что наши дни сочтены и что напрасно сопротивляться тому, что Богъ назначилъ намъ. Но эти самые люди прибѣгаютъ къ средствамъ даже самымъ смѣшнымъ, когда несчастье, которымъ они пренебрегали, приближается. Почти подобнымъ-же образомъ разсуждаютъ, когда размышленіе нѣсколько затруднительно; напримѣръ, когда спрашиваютъ себя, *quod vitae sectabor iter?* какую надобно избрать карьеру; или когда дѣло идетъ о заключеніи брака, о войнѣ, которую надобно предпринять, о сраженіи, которое надобно дать. Въ этихъ случаяхъ многіе склопны избѣгать затрудненій размышленія и отдаютъ себя своему жребію, какъ если-бы разумъ долженъ былъ употребляемъ только при легкихъ случаяхъ. Часто разсуждаютъ по-турецки, хотя это неправильно называютъ упованіемъ на Провидѣніе, которое на самомъ дѣлѣ бываетъ лишь при исполненіи своего долга, и пользуются *лѣнивымъ разумомъ*, ссылаясь на преоборимую судьбу, лишь для того, чтобы осво-

бодить себя отъ надлежащаго размышленія, не принимая во вниманіе, что если-бы подобнос соображеніе противъ употребленія разума было основательно, то оно должно было-бы имѣть мѣсто всегда, было-ли бы размышленіе для насъ легко или же затруднительно. Эта *мнотость* служитъ также частію источникомъ суевѣрныхъ дѣйствій гадателей, на которыхъ люди столько-же полагаются, какъ и на скалу мудрости; потому что люди эти хотятъ кратчайшимъ путемъ и безъ затрудненій достигнуть своего благополучія.

Я не говорю здѣсь о тѣхъ людяхъ, которые слѣпо вѣрятъ въ свое счастье, потому что они были счастливы прежде, какъ будто въ этомъ есть что либо постоянное. Ихъ заключеніе отъ прошедшаго къ будущему столько-же основательно, какъ заключенія астрологовъ и другихъ предсказателей. Они не думаютъ о томъ, что счастье имѣетъ свой приливъ и отливъ, *una marea*, какъ обыкновенно выражаются италіанцы при игрѣ въ бассетъ. И при этомъ они обращаютъ вниманіе на свои особые признаки, на которые я никому не посовѣтовалъ-бы очень много полагаться. Однакоже подобная увѣренность въ своемъ счастьи часто сообщаетъ мужество людямъ, преимущественно-же солдатамъ. Въ дѣйствительности часто особенное счастье приносить то, чего они ожидаютъ, какъ и предсказанія часто оправдываются наступленіемъ событій. Думаютъ также, что вѣра магаметанъ въ судьбу дѣлаетъ ихъ храбрыми. Въ этомъ отношеніи самыя заблужденія бывають иногда полезны, но только тогда, когда ими исправляются другія заблужденія; истина же имѣетъ безусловно бѣольшую цѣну.

Но преимущественно злоупотребляютъ этою мнимою необходимостію судьбы, когда ею пользуются для извиненія нашихъ пороковъ и распущенности нашей жизни. Я часто слышалъ, какъ молодые люди съ живымъ темпераментомъ, но выдающіе себя за достаточно крѣпкихъ духомъ, горорятъ, что нѣтъ надобности учить добродѣтели, порицать порокъ, надѣяться на награды и бояться наказаній; потому что о книгахъ судебъ можно сказать, что написанное въ нихъ—написано, и что наше поведеніе ничего не измѣнитъ въ нихъ;

и что такимъ образомъ лучше всего слѣдовать своей склонности и держаться только того, что удовлетворяетъ насъ въ настоящее время. Они не задумываются о тѣхъ страшныхъ слѣдствіяхъ, которыя вытекаютъ изъ этого аргумента, доказывающаго слишкомъ много; потому что аргументъ этотъ доказываетъ, напримѣръ, что надобно проглотить пріятное питье, хотя бы извѣстно было, что оно отравлено ядомъ. На томъ же самомъ основаніи (если бы только оно имѣло силу) я могъ бы сказать: если написано въ книгахъ Паркъ, что въ настоящую минуту меня убьетъ ядъ, или причипитъ мнѣ вредъ, то это должно случиться, хотя бы я не принялъ этого питья; а если это не написано, то оно не случится, даже когда я прииму это питье; и слѣдовательно я могу безнаказанно удовлетворить своему желанію принять то, что пріятно, какъ бы ни было оно опасно; между тѣмъ подобное заключеніе содержать въ себѣ очевидное безразсудство. Это возраженіе нѣсколько останавливаетъ подобныхъ людей, но они снова возвращаются къ своимъ положеніямъ, повторяя ихъ на различные лады, пока наконецъ не выяснятъ имъ въ чемъ собственно состоитъ ложь софизма. Именно ложно то, что событіе совершится какъ-бы люди ни поступали; оно совершится, но лишь именно потому, что люди вызовутъ его своими поступками, и если въ той книгѣ судебъ событіе это написано, то въ ней написана также и причина, которая вызоветъ наступленіе событія. Такимъ образомъ связь дѣйствій и причинъ, вмѣсто того, чтобы подтверждать ученіе о необходимости вредной для дѣятельности, ведетъ скорѣе къ отрицанію этого ученія ¹⁾.

¹⁾ Вопросъ о необходимости или неизбѣжности событій, котораго Лейбницъ касается въ предисловіи лишь мимоходомъ, будетъ разсмотрѣнъ имъ подробно въ самомъ сочиненіи; въ предисловіи-же Лейбницъ не столько рѣшаетъ его, сколько намѣчаетъ; а потому и предложенное имъ здѣсь рѣшеніе вопроса представляется мало удовлетворительнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, тѣ, которые вѣрятъ въ слѣдную судьбу или въ общую необходимость всего существующаго, вѣрятъ также, что человѣческая воля тоже подчинена необходимости; т. е., согласно съ приведенными у Лейбница примѣрами, они думаютъ, что отъ человѣческаго произвола не зависитъ испытъ ядъ, или не испытъ его; но что во-

Но даже не принимая во вниманіе дурныхъ склонностей и расположеній къ распущенности, можно видѣть и другія странныя слѣдствія, вытекающія изъ допущенія роковой необходимости, если разсудить о томъ, что необходимость эта уничтожаетъ свободу воли, столь существенную для нравственныхъ поступковъ; потому что справедливое и несправедливое, похвала и порицаніе, наказаніе и награда не будутъ имѣть мѣста въ отношеніи къ необходимымъ поступкамъ и никого нельзя обязать дѣлать невозможное, или не дѣлать того, что абсолютно необходимо. Подобными соображеніями быть можетъ не будутъ злоупотреблять для усиленія безнравственности, но неизбѣжно встрѣтятся съ затрудненіями въ тѣхъ случаяхъ, когда дѣло будетъ касаться произнесенія сужденія о поступкахъ другихъ людей, или когда встрѣтятся съ возраженіями, среди которыхъ существуютъ и касающіяся дѣйствій Божественныхъ, о которыхъ я скоро буду говорить. И такъ какъ непреоборимая необходимость открываетъ дверь нечестію, вслѣдствіе ли безнаказанности, которая ею оправдывается, или вслѣдствіе бесполезности сопротивленія всеулекающему потоку; то важно намѣтить различныя степени необходимости и показать, что существуютъ степени ея безвредныя, какъ существуютъ другія, которыя не должны быть допускаемы, если не хотятъ дать мѣста дурнымъ послѣдствіямъ ¹⁾.

Нѣкоторые идутъ еще дальше и, не довольствуясь тѣмъ, что пользуются необходимостію, какъ предлогомъ для доказательства того, что добродѣтель и порокъ не приносятъ ни добра, ни зла, въ то-же время являются на столько смѣлыми, что дѣлаютъ самаго Бога соучастникомъ своей безпо-

ля побуждаетъ ихъ пить или не пить ядъ съ такою-же необходимостію, съ какою смерть соединена съ принятіемъ яда, а сохраненіе жизни съ безвреднымъ питьемъ.

¹⁾ Это основаніе противъ необходимости всѣхъ человѣческихъ дѣйствій, заимствованное изъ соображеній о вѣроятныхъ послѣдствіяхъ ихъ, будетъ подвергнуто обстоятельному обсужденію въ соответственномъ мѣстѣ „Теодицеи“. Тамъ яснѣе будутъ изложены и два вида необходимости, при посредствѣ которыхъ Лейбницъ рѣшаетъ затрудненія.

рядочной жизни. Они подражаютъ въ этомъ отношеніи древнимъ языческимъ народамъ, которые усвоили богамъ причину своихъ преступленій, какъ будто-бы боги влекли ихъ къ злодѣяніямъ. Христіанская философія, которая лучше, чѣмъ философія древнихъ, знаетъ зависимость всѣхъ вещей отъ перваго Виновника и признаетъ содѣйствіе Его во всѣхъ дѣйствіяхъ тварей, кажется, только увеличила это затрудненіе. Нѣкоторые ученые люди нашего времени дошли даже до отрицанія всякой активной дѣятельности въ тваряхъ, а Бель ¹⁾, склоняясь частію къ этому необычному мнѣнію, воспользовался имъ для возстановленія отвергнутаго догмата о

¹⁾ Пьеръ Бель родился въ Лангедокѣ въ 1647 г. и былъ сыномъ реформатскаго проповѣдника; въ Тулузѣ перешелъ въ католицизмъ, но позже снова возвратился въ реформаторство и избѣгалъ преслѣдованій за свое отступничество, ушелъ сначала въ Женеву, потомъ въ Роттердамъ, гдѣ и былъ учителемъ философіи и исторіи. Въ 1693 году онъ потерялъ свою должность за свои сочиненія, въ которыхъ защищалъ свои противорелигіозныя положенія и умеръ въ 1706 г., раньше Лейбница десятию годами. Замѣчательнѣйшія произведенія его суть: 1) „Историческій и критическій лексиконъ“ (*Dictionaire historique et critique*, Rotterdam (1695—1697); 2) „Отвѣтъ на вопросы провинціала“ (*Reponse aux questions d'un Provincial*) и 3) „Собраніе писемъ“, Rotterdam 1712. Бель принадлежитъ къ числу замѣчательнѣйшихъ писателей, доказывавшихъ противорѣчіе между христіанскою вѣрою и разумомъ. Такъ какъ онъ всегда преимущественно защищалъ дѣло разума, то его признавали скептикомъ, даже свободомыслящимъ, хотя въ заключеніи всѣхъ своихъ сочиненій онъ покорно подчинился догматамъ вѣры. Лейбницъ справедливо признавалъ въ немъ опаснѣйшаго литературнаго противника. Наибольшая и интереснѣйшая часть „Теодицеи“ занята опроверженіемъ возраженій Беля противъ христіанскаго вѣроученія. Кирхмалъ замѣчаетъ, что Бель заслуживаетъ тщательнаго изученія и въ наше время. Самая интересная монографія о Белѣ принадлежитъ Фейербаху; она носитъ названіе: „Пьеръ Бель въ своихъ любопытныхъ моментахъ для исторіи философіи и челоуѣчества“ (*P. Bayl nach seinen für die Geschichte der Philosophie und der Menschheit interessanten Momenten*, 2. Aufl. Leipzig 1844). И Лейбницъ въ своемъ сочиненіи тоже предлагаетъ очень мѣткія, хотя всегда умѣренные сужденія о Белѣ. Фейербахъ признаетъ Белевы возраженія противъ христіанства за строгообдуманныя, а его заключительный выводъ, что несмотря на противорѣчіе вѣры съ разумомъ, все-же надобно подчиниться христіанскому вѣроученію,—за простую пронию. Тѣмъ не менѣе это мнѣніе подлежитъ большому сомнѣнію, такъ какъ Бель именно въ послѣднемъ, послѣ его смерти появившемся, сочиненіи, очень серьезно и очень опредѣленно объявляетъ себя за вѣру, хотя возраженія разума противъ вѣры, по его мнѣнію, и не могутъ быть ничѣмъ опровергнуты. Если бы здѣсь скрывалась пронию, то Лейбницъ, конечно указалъ-бы на это.

двухъ началахъ или о двухъ богахъ, добромъ и зломъ, какъ будто-бы этотъ догматъ лучше разрѣшаетъ затрудненія о началѣ зла ¹⁾; хотя, съ другой стороны, онъ признаетъ, что дуалистическое возрѣніе не можетъ быть правильно защищено и что положеніе о существованіи лишь одного начала безспорно коренится въ разумѣ *a priori*. Онъ хочетъ только вывести отсюда слѣдствіе, что нашъ разумъ путается, не можетъ оспаривать возраженій и что поэтому надобно твердо держаться откровенныхъ истинъ, по которымъ существуетъ только одинъ Богъ, премудрый, всемогущій и всеблагій. А между тѣмъ многіе изъ его читателей, будучи убѣждены въ неопровержимости этихъ возраженій, или, по крайней мѣрѣ, признавая ихъ столько-же сильными, какъ сильны доказательства въ пользу религіозной истины, вели отсюда опасныя слѣдствія.

Не допуская даже божественнаго содѣйствія въ отношеніи къ порочнымъ дѣйствіямъ, встрѣчаются съ новыми затрудненіями, состоящими въ томъ, что Богъ ихъ предвидитъ и все-же допускаетъ, хотя Онъ могъ-бы уничтожить ихъ своимъ всемогуществомъ. Поэтому нѣкоторые философы и даже нѣкоторые богословы соглашались лучше отказать Богу въ знаніи всѣхъ подробностей о предметахъ, преимущественно-же относительно будущихъ событій, чѣмъ допустить то, что представляется ниспровергающимъ божественную благость. Социніане и именно Конрадъ Ворстіи (Vorstius) скло-

¹⁾ Лейбницъ говоритъ въ этомъ мѣстѣ объ ученіи *манихеевъ*, христіанскихъ еретиковъ IV вѣка, принимавшихъ согласно съ персидскою религіею два начала доброе и злое. По ихъ мнѣнію, оба эти начала находятся въ борьбѣ между собою; видимый міръ и человекъ служатъ лишь ареною этой борьбы. Манихеи принимали Новый Заветъ въ условномъ смыслѣ и имѣли свои священныя книги. Основателемъ манихейской секты былъ одинъ персидскій священникъ, ижемо Манесъ; сектанты имѣли своихъ послѣдователей и на Западѣ. Даже такой церковный писатель, какъ Августинъ, нѣкоторое время былъ послѣдователемъ манихейства. Такъ какъ христіанское богословіе встрѣчаетъ величайшее затрудненіе въ примѣненіи существующаго зла съ всемогуществомъ и всевѣденіемъ Божиимъ; то Бель воспользовался дуалистическимъ ученіемъ манихеевъ для объясненія распространенія въ мірѣ зла, о чемъ и говоритъ здѣсь Лейбницъ.

няются къ этому воззрѣнію; и Тома Бонартъ (Bonartes), псевдонимъ одного англійскаго іезуита, очень ученый человѣкъ, написавшій книгу *о согласеніи науки съ вѣрою* (De concordia scientiae cum fide), о которой я буду говорить ниже, кажется, тоже держится этого воззрѣнія ¹⁾.

Безъ сомнѣнія, люди эти сильно ошибаются; но не менѣе ихъ ошибаются другіе, которые, будучи убѣждены, что ничто не совершается безъ воли и всемогущества Божія, приписываютъ Богу цѣли и дѣйствія столь недостойныя величайшаго и лучшаго изъ существъ, что можно предположить, что эти писатели на самомъ дѣлѣ отказались отъ догмата о правосудіи и благодати Божіей. Они признаютъ, что Богъ, какъ Владыка вселенной, безъ всякаго оскорбленія для своей святости, можетъ согрѣшить, если только Ему это заблаго-разсудится, или если Ему угодно будетъ этимъ наказать другихъ; и что Онъ можетъ даже находить удовольствіе въ осужденіи на вѣчныя мученія людей невинныхъ, не совершая этимъ несправедливости, потому что никто не имѣетъ права или власти контролировать Его дѣйствія ²⁾. Нѣкоторые даже доходятъ до утвержденія, что Богъ дѣйствительно такъ поступаетъ и подъ предлогомъ, что мы ничто въ сравненіи съ Нимъ, уподобляютъ насъ землянымъ червякамъ, ко-

¹⁾ *Социніанами* называются послѣдователи христіанской религіозной секты, которая въ XVI и XVII вѣкахъ была распространена въ Польшѣ, Семиградіи и Восточной Пруссіи. Въ наше время она извѣстна только по литературнымъ воспоминаніямъ. Основателями этой секты были Лелій и Фаустъ Социнъ, два итальянца, которые во времена реформаціи прибыли въ Германію и выступили врагами римско-католическаго ученія, болѣе рѣшительными, чѣмъ реформаторы. Вмѣстѣ съ *Арминіанами*, близкими къ нимъ по ученію и явившимся въ Голландіи нѣсколько позже, они были предшественниками рационалистовъ. *Ворстій* былъ ревностный послѣдователь ихъ ученія. О *Бонартѣ* мы скажемъ въ другомъ мѣстѣ, когда Лейбницъ подробнѣе будетъ говорить объ его ученіи.

²⁾ Лейбницъ говорить здѣсь о сочиненіяхъ, обнародованныхъ въ то время англійскими деистами. Впрочемъ, уже среди схоластиковъ существовалъ споръ о томъ, нравственный законъ выше или ниже Бога, т. е. подчиненъ ли нравственному закону самъ Богъ, или Онъ устанавливаетъ его свободно? Принятіе перваго предположенія противорѣчитъ всемогуществу и безусловности Божіей, принятіе же втораго предположенія противорѣчитъ здравому человѣческому чувству, признающему нравственный законъ безусловнымъ.

торыхъ люди не боятся раздавить на своемъ пути, и вообще уподобляютъ насъ животнымъ не нашего рода, съ которыми мы не затрудняемся поступать дурно.

Полагаю, что подобные люди, вообще ученые, соглашаются съ этими мнѣніями потому, что недостаточно сознаютъ слѣдствія, вытекающія отсюда. Они не видятъ, что именно этимъ уничтожается правосудіе Божіе; ибо что надобно думать о томъ правосудіи, которое правиломъ своимъ имѣетъ произволъ, т. е. волю, не руководимую закономъ добра и даже стремящуюся именно къ злу; не будетъ ли это пониманіе совершенно согласно съ опредѣленіемъ тираніи Тразимаха у Платона ¹⁾, который признаетъ *справедливымъ* только то, что правится наиболѣе сильнымъ? Къ этому необдуманно возвращаются всѣ тѣ, которые обязанности основываютъ на принужденіи и сообразно съ этимъ силу признаютъ масштабомъ права. Но люди эти поспѣшаютъ отказаться отъ столь странныхъ положеній и столь мало способныхъ сдѣлать людей добрыми и любвеобильными чрезъ подражаніе Богу, когда размышлятъ, что Богъ, радующійся несчастьемъ другихъ, не могъ-бы быть отличенъ отъ злаго начала манихеевъ, если предположить, что это начало стало-бы единственнымъ Владыкою міра. Поэтому надобно усвоить истинному Богу цѣли, которыя дѣлали-бы Его достойнымъ называться добрымъ началомъ.

По счастью, подобныя крайнія положенія почти не существуютъ уже среди богослововъ; однако-же нѣкоторые даровитые люди, находящіе удовольствіе въ возбужденіи затрудненій, снова возобновляютъ ихъ. Они стараются увеличить наше затрудненіе, просоединя спорныя положенія, существовавшія въ христіанскомъ богословіи, къ философскимъ препирательствамъ. Философы рѣшали вопросы о необходимости, о свободѣ и началѣ зла; богословы присоединили къ нимъ вопросы о первородномъ грѣхѣ, о благодати и предопрѣленіи. Первоначальное поврежденіе человѣческаго рода,

¹⁾ Мѣсто это находится въ началѣ Платоновой „Республики“, о которой говорить Лейбницъ.

вслѣдствіе первороднаго грѣха, кажется, налагаетъ на всѣхъ естественную необходимость грѣшить, разумѣется, внѣ помощи божественной благодати; а такъ какъ необходимость эта не мирится съ наказаніемъ, то отсюда заключаютъ, что всѣмъ людямъ должна быть сообщена довлѣющая благодать, что однакоже не кажется особенно согласнымъ съ опытомъ.

Это затрудненіе очень велико, преимущественно въ отношеніи къ божественному предопредѣленію о спасеніи людей. Немного есть спасающихся или избранныхъ; итакъ Богъ не имѣлъ рѣшительнаго желанія спасти многихъ. И поелику признаютъ, что избранные заслуживаютъ спасенія столько-же, какъ и другіе и въ сущности даже столько-же грѣховны какъ и тѣ, такъ какъ все то, что они имѣютъ добраго, есть даръ Божій: то этимъ еще болѣе увеличивается затрудненіе. Ибо гдѣ тогда пребываетъ благодать Божія? Исключительность, или избраніе лишь отдѣльныхъ лицъ противорѣчитъ правосудію, и кто ограничиваетъ безъ очевиднаго основанія свою доброту, тотъ не владѣетъ ею въ достаточной степени. Справедливо то, что оставшіеся неизбранными гибнуть по своей собственной винѣ, они не имѣютъ доброй воли или доброй вѣры для жизни, но вѣдь отъ Бога зависитъ дать имъ все это. Извѣстно, что, кромѣ внутренней благодати, обыкновенно внѣшнія условія различаютъ людей, и что воспитаніе, общеніе съ другими, примѣры часто улучшаютъ или ухудшаютъ наши естественныя расположенія. Если-же Богъ устрояетъ обстоятельства благопріятныя для однихъ, и оставляетъ другихъ среди условій, приводящихъ ихъ къ несчастію, то можно-ли этому не удивляться. Недостаточно (какъ кажется) сказать съ нѣкоторыми писателями, что *внутренняя благодать* простирается на всѣхъ и равна для всѣхъ; потому что и эти писатели должны повторить восклицаніе святаго Павла и сказать, *о, глубина!* когда подумаютъ сколь многіе люди, такъ сказать, различаются внѣшнею благодатію, т. е. живутъ среди различныхъ обстоятельствъ, устроаемыхъ Богомъ, не зависящихъ отъ власти людей, но все же имѣющихъ огромное вліаніе по отношенію къ ихъ спасенію.

Не болѣе успѣваютъ, когда говорятъ съ святымъ Авгу-

стиномъ, что Богъ могъ бы всѣхъ людей, подпавшихъ осужденію черезъ грѣхъ Адама, оставить въ ихъ бѣдственномъ состояніи и что единственно по своей чистой благодати Онъ спасаетъ нѣкоторыхъ изъ нихъ. Потому что, не говоря уже о томъ, что странно наказывать кого либо за грѣхи другого, все-же остается нерѣшеннымъ вопросъ, почему Богъ не спасаетъ всѣхъ, почему Онъ спасаетъ меньшую часть и почему Онъ однихъ предпочитаетъ другимъ? Онъ есть владыка ихъ, это правда; но Онъ владыка ихъ благой и праведный; конечно Его власть безусловна, по Его премудрость не позволяетъ Ему пользоваться ею произвольно, деспотическимъ образомъ, что поистинѣ было-бы тираніею.

Кромѣ того, если паденіе перваго человѣка совершилось по божественному допущенію и Богъ допустилъ это паденіе, предвидя всѣ послѣдствія его, именно предвидя поврежденіе массы человѣческаго рода и спасеніе небольшого числа избранныхъ, съ исключеніемъ всѣхъ остальныхъ; то бесполезно маскировать затрудненіе указаніемъ на массу людей уже поврежденную грѣхомъ; потому что надобно восходить, какъ-бы ни была велика эта масса, къ предвѣднѣю послѣдствій перваго грѣха, предшествовавшему опредѣленію, которымъ Богъ допустилъ грѣхъ и которымъ въ тоже время допустилъ, чтобы оставшіеся внѣ избранія были причислены къ массѣ погибающихъ и не были изъяты изъ этой массы; потому что Богъ, да и мудрый человѣкъ не опредѣляетъ ничего, не принявши предварительно во вниманіе послѣдствій своего опредѣленія.

Мы надѣемся побороть всѣ эти трудности. Мы покажемъ, что *абсолютной необходимости*, которую также называютъ логическою и метафизическою, а иногда геометрическою, и которой одной надобно страшиться, нѣтъ въ свободныхъ дѣйствіяхъ; и такимъ образомъ свобода изъята не только отъ принужденія, но и отъ дѣйствительной необходимости. Мы покажемъ, что самъ Богъ, хотя всегда избираетъ лучшее, не дѣйствуетъ по абсолютной необходимости; что законы соотношенія (*coenapace*), предписанные Богомъ природѣ, занимаютъ средину между истинами геометрическими, абсолютно

необходимыми, и произвольными рѣшеніями, чего не поняли достаточно Бель и другіе новые философы. Мы покажемъ также, что существуетъ безразличіе (индифференція) въ свободѣ, потому что въ ней нѣтъ абсолютной необходимости какъ въ отношеніи къ одной, такъ и въ отношеніи къ другой сторонѣ рѣшенія, да кромѣ того не бываетъ никогда безразличія съ одинаковою силой и для обѣихъ сторонъ. Мы покажемъ также, что при свободныхъ дѣйствіяхъ существуетъ совершеннѣйшее самоопредѣленіе, возвышающееся надъ тѣмъ пониманіемъ его, какое существуетъ доселѣ. Наконецъ, мы выяснимъ, что необходимость условная и необходимость нравственная, остающаяся въ свободныхъ дѣйствіяхъ, не содержать въ себѣ ничего несообразнаго съ свободою, и что *мнѣніи* разумъ въ сущности есть софизмъ.

Что-же касается начала зла, въ его отношеніи къ Богу, то мы предложимъ апологію божественныхъ совершенствъ, не менѣе доказывающую Его святость, Его правосудіе и Его благодать, какъ и Его величіе, Его могущество и Его независимость. Мы пояснимъ, какъ возможно то, что все зависитъ отъ Бога, что Его содѣйствіе существуетъ при всѣхъ дѣйствіяхъ тварей, и что Онъ даже, если угодно, непрерывно создаетъ твари; и тѣмъ не менѣе Онъ не есть виновникъ грѣха, причемъ покажемъ также какъ надобно понимать разрушительную природу зла. Мы сдѣлаемъ даже больше: мы покажемъ, какъ зло проистекаетъ изъ другаго источника, а не изъ воли Божіей, и что поэтому справедливо говорятъ о нравственномъ злѣ, что Богъ его не желаетъ, а только допускаетъ. Вмѣстѣ съ этимъ мы покажемъ также, и это особенно важно, что Богъ могъ допустить грѣхъ и всѣ бѣдствія, и могъ даже содѣйствовать имъ и споспѣшествовать, безъ ущерба однако-же для Своей святости и для Своей высочайшей благодати, хотя абсолютно говоря, Онъ могъ и не допустить всѣхъ этихъ золъ.

Относительно-же благодати и предопредѣленія мы оправдаемъ положенія наиболѣе принятія, напримѣръ, о томъ, что наше обращеніе совершается посредствомъ предварающей благодати Божіей и мы творимъ добрыя дѣла только

при ея присутствіи; что Богъ хочетъ спасенія всѣхъ людей и осуждаетъ ихъ только за злую волю, что Онъ даруетъ всѣмъ людямъ довлѣющую благодать по мѣрѣ ихъ желанія пользоваться ею, что Іисусъ Христосъ есть начало и основаніе избранія и самъ Богъ предопредѣляетъ избранныхъ ко спасенію; потому что Онъ предвидитъ преданность ихъ ученію Іисуса Христа посредствомъ живой вѣры; хотя въ то-же время вѣрно то, что эта причина избранія не есть основная причина и что это самое предвидѣніе есть лишь слѣдствіе Его предшествовавшего опредѣленія, такъ что вѣра есть даръ Божій и Богъ предопредѣляетъ имѣть вѣру силою еще высшаго опредѣленія, распредѣляющаго благодать и обстоятельства нашей жизни сообразно съ глубиной своей высочайшей Премудрости.

Такъ какъ одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ людей нашего времени, котораго краснорѣчіе столько-же велико, какъ и глубокомысліе и который представилъ несомнѣнныя доказательства своей весьма обширной учености, вслѣдствіе непонятнаго направленія мысли, съ удивительнымъ искусствомъ возобновилъ всѣ затрудненія по этому предмету, намѣченному нами лишь въ общихъ чертахъ; то мы воспользуемся прекраснымъ случаемъ попытаться войти съ нимъ въ подробности. Мы соглашаемся, что Бель (легко понять, что мы о немъ говоримъ) имѣетъ всѣ преимущества на своей сторонѣ, если только не обращать вниманія на глубочайшія основы дѣла; но мы надѣемся, что истина, (существующая по его собственному признанію на нашей сторонѣ) доставитъ намъ побѣду надъ всѣми украшеніями краснорѣчія и учености, если только эта истина будетъ выяснена надлежащимъ образомъ. Мы надѣемся достигнуть этого тѣмъ болѣе, что мы отстаиваемъ дѣло Божіе и одно изъ защищаемыхъ нами здѣсь положеній приводитъ къ убѣжденію въ содѣйствіи Божіемъ тѣмъ людямъ, которые не лишены доброй воли. Авторъ этого разсужденія думаетъ, что онъ доказалъ здѣсь это, представивши свои доводы по поводу этого предмета. Онъ размышлялъ объ этомъ предметѣ съ самой юности своей, онъ разсуждалъ о немъ съ нѣкоторыми умнѣйшими людьми

своего времени и онъ познакомился съ предметомъ посредствомъ изученія хорошихъ писателей. Успѣхъ, которымъ Богъ его наградилъ (по мнѣнiю многихъ компетентныхъ судей) при нѣкоторыхъ другихъ его изслѣдованiяхъ, въ числѣ которыхъ нѣкоторые имѣютъ близкое отношенiе и къ разсуждаемому предмету, быть можетъ, даетъ ему нѣкоторое право льстить себя надеждою на вниманiе со стороны читателей, любящихъ истину и расположенныхъ къ изысканiю ея.

Писатель имѣлъ еще особенныя и довольно важныя причины, побуждавшiя его взять въ руки перо для изслѣдованiя этого предмета. Часто склоняли его къ этому предварительныя бесѣды, которыя онъ велъ по этому предмету съ учеными и придворными въ Германiи и Францiи и въ особенности съ величайшею и совершеннѣйшею государынею ¹⁾. Онъ имѣлъ честь высказывать этой государынѣ свои воззрѣнiя на многiя мѣста превосходнаго лексикона Беля, гдѣ разумъ и религiя представляются въ борьбѣ между собою и гдѣ Бель хочетъ заставить разумъ замолчать послѣ того какъ предварительно позволяетъ говорить ему слишкомъ громко. Бель называетъ это торжествомъ вѣры. Авторъ уже заявилъ, что онъ держится иного взгляда, но онъ радъ тому, что столь прекрасный генiй предоставилъ ему случай углубиться въ предметъ столько-же важный, какъ и трудный. Онъ заявилъ также, что былъ занятъ изслѣдованiемъ предмета уже съ очень давнихъ поръ и неоднократно задумывалъ обнародовать объ этомъ предметѣ свои мысли, главною цѣлю которыхъ должно быть познанiе Бога, необходимое для возбужденiя благочестiя и поддержанiя добродѣтели. Упомянутая государыня сильно увѣщевала насъ исполнить наше давнишнее намѣренiе, да и нѣкоторые друзья присоединялись къ этому; и мы тѣмъ болѣе поддавались искушенiю исполнить ихъ желанiе, что можно было надѣяться, что вслѣд-

¹⁾ Государыня эта была Софiя Шарлотта, супруга перваго прусскаго короля Фридриха, ганноверская принцесса, очень интересовавшаяся богословскими и философскими вопросами. Она вела съ Лейбницемъ оживленную переписку и часто проводила время въ личныхъ бесѣдахъ съ нимъ, когда онъ бывалъ въ Берлинѣ. Она умерла въ 1705 году, гораздо раньше обнародованiя „Теодицеи“.

ствіе нашего изслѣдованія, Бель много помогъ-бы намъ изложить предметъ на столько ясно, на сколько это возможно при нашихъ взаимныхъ усиліяхъ. Но многія препятствія шли наперекоръ нашему желанію; а въ числѣ ихъ смерть несравненной королевы не была самымъ меньшимъ препятствіемъ. Случилось однако-же, что Бель подвергся возраженіямъ со стороны выдающихся людей, которые занялись изслѣдованіемъ того-же самого предмета. Бель отвѣчалъ имъ пространно и всегда умно. Мы слѣдили за этимъ споромъ и почти сами вмѣшались въ него. Вотъ какъ это случилось:

Я издалъ въ свѣтъ новую систему, которая казалась мнѣ пригодною для объясненія связи души и тѣла ¹⁾. Она встрѣтила одобреніе даже со стороны тѣхъ людей, которые не были согласны съ нею вполне, и многіе умные люди увѣряли меня, что они тоже приходили къ подобнымъ воззрѣніямъ, хотя и не достигали столь опредѣленнаго объясненія, прежде чѣмъ прочли написанное мною. Бель подвергъ изслѣдованію мое сочиненіе въ своемъ историческомъ и критическомъ лексиконѣ въ статьѣ *Rogatus*. Онъ думалъ, что мои объясненія заслуживаютъ дальнѣйшей разработки; онъ показывалъ полезность ихъ во многихъ отношеніяхъ и указывалъ мѣста, при которыхъ должны были возникнуть недоумѣнія. Я не могъ не отвѣтить на подобныя обязательныя заявленія и поучительныя замѣчанія, и въ видахъ большей пользы для себя, я обнародовалъ нѣкоторыя поясненія въ „Исторіи произведеній ученыхъ людей“, іюля 1680 г. ²⁾. Бель отвѣтилъ на это во второмъ изданіи своего лексикона. Послѣ этого я послалъ ему возраженіе ³⁾, которое еще не появлялось въ печати и я не знаю отвѣтилъ ли онъ на него въ третій разъ.

¹⁾ Система эта изложена въ статьѣ Лейбница подъ названіемъ: *Eclaircissement du nouveau System de la communication des substances etc.*, помѣщена въ апрѣльской книжкѣ *Journal des Savans* за 1696 г.; къ этой статьѣ Лейбницъ присоединилъ потомъ два приложенія въ томъ-же году. Въ изданіи Эрдмана см. стр. 130.

²⁾ Это сочиненіе помѣщено у Эрдмана, стр. 150 и озаглавлено: *Lettre à l'auteur de l'histoire* и т. д.

³⁾ Возраженіе это помѣщено въ изданіи Эрдмана (см. стр. 191) и есть собственно письмо къ Белью отъ 1702 г.

Между тѣмъ случилось, что Ле-Клеркъ ¹⁾ въ своей „Избранной библіотекѣ“ помѣстилъ отрывокъ изъ „Интеллектуальной системы“ покойнаго Кудварта ²⁾ и въ этомъ отрывкѣ старался выяснить извѣстныя пластическія (образовательныя) натуры, которыми этотъ превосходный писатель пользовался въ ученіи о происхожденіи животныхъ. Бель возразилъ (см. его продолженіе „Нѣкоторыхъ мыслей“ гл. 21, стат. 11), что такъ какъ эти натуры лишены сознанія; то допущеніемъ ихъ ослабляется доводъ, который посредствомъ удивительнаго устройства всѣхъ вещей подтверждаетъ, что міръ долженъ имѣть разумную причину. Клеркъ отвѣтилъ (стат. 4, ч. V его „Избранной библіотеки“), что эти натуры нуждаются въ управленіи божественной мудростію. Бель снова возразилъ (ст. 7 „Избран. Библиот.“, августъ 1704), что простаго управленія не достаточно для причины лишенной разума, по-крайней мѣрѣ, если только не хотятъ признать ее простымъ орудіемъ Бога, въ какомъ случаѣ она оказывается уже бесполезною. Бель коснулся при этомъ мимоходомъ моего воззрѣнія и это подало мнѣ поводъ послать знаменитому автору „Исторіи произведеній ученыхъ людей“ замѣтку ³⁾, которую онъ обнародовалъ въ маѣ 1705 въ статьѣ 9, и въ которой я старался показать, что въ дѣйствительности одного механизма достаточно для образованія органическихъ тѣлъ животныхъ, не прибѣгая къ какимъ-то пластическимъ натурамъ, если только допустить при этомъ предварительное совершенно органическое *предобразованіе* (*préfor-*

¹⁾ *Ле-Клеркъ*, свободомыслящій богословъ, родился въ Женевѣ 1657 г. Сначала онъ былъ проповѣдникомъ въ Лондонѣ, а потомъ профессоромъ въ Амстердамской гимназіи. Онъ принадлежалъ къ сектѣ арминіанъ, родственной съ соцініанами, и обнародовалъ множество богословскихъ сочиненій, а въ числѣ ихъ и полемическія противъ Веля.

²⁾ *Ральфъ Кудвартъ* (1617—1688) былъ замѣчательнѣйшимъ платоникомъ среди англійскихъ философовъ своего времени. Онъ оспаривалъ атеизмъ Гоббеса, признавалъ не только дѣйствующія, но и конечныя причины въ природѣ, и для объясненія организма допускалъ образовательную силу или пластическую природу.

³⁾ Замѣтка эта озаглавлена: *Considerations sur le principe de la vie*, помѣщена въ изданіи Эрдмана, см. стр. 429.

mation) сѣмянъ въ возникающихъ тѣлахъ, каковое преобразование въ тѣлахъ, гдѣ являются сѣмена, находится въ связи съ первоначальными сѣменами. Все это можетъ проистекать только отъ безконечно всемогущаго и безконечно премудраго Виновника всѣхъ вещей, Который съ самаго начала установилъ все это, а вмѣстѣ съ этимъ предопредѣлилъ будущій порядокъ и всякое будущее художество. Нѣтъ хаоса внутри предметовъ, и организмъ повсюду состоитъ изъ матеріи, которой расположеніе происходитъ отъ Бога. Все это откроется тѣмъ съ большею ясностію, чѣмъ большіе успѣхи будутъ дѣлать въ анатоміи; чѣмъ больше будутъ замѣчать все это, если-бы только можно было простирается въ безконечность, какъ это происходитъ въ природѣ; и чѣмъ больше будутъ продолжать въ своихъ познаніяхъ дальнѣйшее подраздѣленіе организмовъ, какъ это совершается въ природѣ на самомъ дѣлѣ.

Такъ какъ для объясненія этого удивительнаго образованія тварей я пользовался предустановленной гармоніею, то-есть, тѣмъ средствомъ, которымъ я пользовался для объясненія другаго чуда, именно соотношенія души съ тѣломъ, гдѣ я показалъ однообразіе и плодотворность припятыхъ мною началъ; то кажется это напомнило Белью мою „Систему“, которая содержитъ основанія для этого соотношенія и которую онъ подвергалъ критикѣ еще прежде. Онъ объявилъ (въ главѣ 180 своего отвѣта на „Вопросы провинціала“, стр. 1253, ч. 3), что ему кажется, что Богъ не могъ сообщить матеріи или какой-либо другой причинѣ органическую силу; и что онъ не можетъ вѣрить, чтобы Богъ, при всемъ Своемъ могуществѣ надъ природою и при всемъ Своемъ предвидѣніи всѣхъ возможныхъ послѣдствій, могъ расположить вещи такимъ образомъ, чтобы, напримѣръ, при помощи однихъ механическихъ законовъ, корабль могъ прибыть къ назначенной ему пристани, не нуждаясь во время своего плаванія въ разумномъ кормчѣмъ. Я былъ пораженъ тѣмъ, что полагають границы Божественному могуществу, не представляя для этого никакихъ доказательствъ и не замѣчая, что при этомъ нельзя опасаться сопротивленія со стороны пред-

мета или какого либо несовершенства со стороны Божіей, хотя въ своемъ возраженіи я еще прежде показалъ, что и люди устрояютъ автоматовъ и посредствомъ ихъ производятъ движенія, подобныя протекающимъ изъ разума; и что даже умъ ограниченный, но конечно болѣе сильный чѣмъ нашъ, можетъ совершать то, что Бель считаетъ невозможнымъ для Божества; не говоря уже о томъ, что Богъ съ самаго начала и въ одинъ разъ привелъ въ порядокъ всѣ вещи и потому сохраненіе этимъ кораблемъ прямого пути представляется не болѣе удивительнымъ, какъ и сохраненіе пути ракетой, идущею длинною веревкою при потѣшномъ огнѣ, такъ что установленіе порядка всѣхъ вещей сохраняетъ совершенную гармонію между вещами посредствомъ взаимнаго ихъ ограниченія.

Это возраженіе Беля обязывало меня отвѣчать ему, и я думалъ ему сказать, что если не хотятъ утверждать, будто самъ Богъ образуетъ органическія тѣла посредствомъ продолжающагося чуда, или будто Богъ поручилъ это образованіе разумнымъ духамъ, которыхъ могущество и мудрость въ такомъ случаѣ были-бы почти равны съ Божественными; тогда должны принять то, что Богъ *изначала создалъ* вещи въ такомъ видѣ, что новые организмы суть только механическія послѣдствія предшествовавшаго органическаго устройства, подобно тому какъ мотылекъ возникаетъ изъ шелко-вичнаго червя, и при этомъ, по свидѣтельству Швамердама, совершается только простое развитіе его. Я присовокупилъ къ этому, что именно преднамѣренное устройство планетъ и животныхъ болѣе чѣмъ что-либо другое подтверждаетъ мою систему предустановленной гармоніи между душою и тѣломъ, по которой тѣла по своему первоначальному устройству приспособлены, посредствомъ внѣшнихъ предметовъ, исполнять все то, что требуется волею души, подобно тому какъ сѣмена, по своему первоначальному устройству, естественнымъ образомъ выполняютъ намѣренія Божіи еще съ большимъ чудомъ, чѣмъ чудно то, что въ нашихъ тѣлахъ все совершается согласно съ рѣшеніями нашей воли. Такъ какъ Бель въ организаціи животныхъ совершенно вѣрно находитъ болѣе

художества, чѣмъ въ наилучшемъ стихотвореніи во всемъ мірѣ, или въ прекраснѣйшемъ изобрѣтеніи, къ какому только способенъ человѣческій гений; то отсюда слѣдуетъ, что моя система о соотношеніи между душою и тѣломъ столько же удобопонятна, какъ и обыкновенное мнѣніе объ образованіи животныхъ, потому что это мнѣніе (кажущееся мнѣ истиннымъ) на самомъ дѣлѣ признаетъ то, что божественная мудрость образовала природу такъ, что природа, силою своихъ законовъ, способна формировать животныхъ. Я только поленилъ это мнѣніе и представилъ возможность его болѣе понятно, допустивши положеніе о *предобразованіи* (*préformation*). Послѣ этого не будутъ уже удивляться тому, что Богъ создалъ тѣло такъ, что оно силою своихъ собственныхъ законовъ можетъ выполнять рѣшенія разумной души; потому что все, что разумная душа можетъ приказывать тѣлу, менѣе затруднительно, чѣмъ та организація, которую Богъ заключилъ въ сѣменахъ. Бель говоритъ (Отвѣтъ на вопросы провинціала, гл. 182, стр. 1294), что только съ недавняго времени стали появляться люди понявшіе, что формація тѣла не можетъ быть дѣломъ естественнымъ. Именно это онъ могъ сказать на основаніи своихъ началъ о соотношеніи души съ тѣломъ, потому что по системѣ окказіоналистовъ ¹⁾, усвоенной этимъ писателемъ, самъ Богъ производитъ это соотношеніе. Я же допускаю здѣсь сверхъ естественное только въ началѣ вещей, въ отношеніи къ перво-

¹⁾ Теорія, извѣстная подъ именемъ *окказіонализма*, составлена Малебраншемъ. Согласно съ этою теоріею, Малебраншъ отвергалъ непосредственное взаимодействіе между душою и тѣломъ и для объясненія этого взаимодействія, принималъ гипотезу, по смыслу которой Богъ, при каждомъ волевои движеніи души, тотчасъ-же чудеснымъ образомъ производилъ въ тѣлѣ соответственное исполненіе того, чего желаетъ душа. Лейбницъ отвергъ эту гипотезу; но онъ въ состояніи былъ сдѣлать это, допустивши иное чудо, по смыслу котораго Богъ, при самомъ созданіи міра, установилъ такую гармонію между душою и тѣломъ, что вслѣдъ за волевымъ движеніемъ души, безъ всякаго вліянія со стороны души, единственно по причинѣ предустановленной гармоніи, совершается въ тѣлѣ соответственное тѣлесное исполненіе волевого движенія. Лейбницъ признавалъ свою теорію болѣе правильною, потому что одна допускала *едииничное* чудо, между тѣмъ какъ окказіонализмъ признавалъ непрерывное чудо. Лейбницъ будетъ занятъ разъясненіемъ своей теоріи въ этомъ сочиненіи.

му формированію животныхъ, или въ отношеніи къ первоначальному установленію предустановленной гармоніи между душою и тѣломъ; послѣ-же того какъ это совершилось, я признаю, что формированіе животныхъ и соотношеніе между душою и тѣломъ является уже дѣломъ столько-же естественнымъ, какъ и другія естественныя дѣйствія, самыя обыкновенныя. Это почти тоже, что обыкновенно думаютъ объ инстинктѣ или объ удивительныхъ постройкахъ животныхъ. Признаютъ въ этомъ существованіе разума, но не въ животныхъ, а въ Томъ, Кто ихъ создалъ. Итакъ я держусь въ этомъ отношеніи общепринятаго мнѣнія; но я думаю, что мое объясненіе сообщаетъ ему большую понятность, ясность и даже широту.

А чтобы оправдать мою систему противъ новыхъ замѣчаній Бея, я въ тоже время принялъ намѣреніе сообщить ему мысли, уже давно возникавшія у меня по поводу возраженій, высказанныхъ имъ противъ всѣхъ, старавшихся примирить вѣру съ разумомъ въ отношеніи къ существованію зла. Въ самомъ дѣлѣ, быть можетъ не много найдется людей, которые болѣе меня занимались этимъ предметомъ. Едва я выучился съ трудомъ понимать латинскія книги, какъ случай предоставилъ мнѣ возможность рыться въ библіотекѣ; я переходилъ отъ одной книги къ другой, и такъ какъ предметы, требовавшіе углубленія, мнѣ нравились столько-же, какъ исторія и басни, то я былъ восхищенъ произведеніемъ Лаврентія Валлы ¹⁾ противъ Боэція и сочиненіемъ Лютера ¹⁾

¹⁾ *Лаврентій Валла* (1414—1465) переподилъ многихъ греческихъ и латинскихъ писателей, порицалъ тогдашніе приемы составленія исторіи, лишеныя всякой критики, и отвергалъ схоластическія тонкости въ философіи. Онъ написалъ также сочиненіе противъ аристотеликовъ и, кажется, объ этомъ сочиненіи говорить здѣсь Лейбницъ.

²⁾ Это сочиненіе Лютера носитъ названіе: *De servo arbitrio* и было написано въ опроверженіе Эразмова сочиненія: *De libero arbitrio*; Эразмъ отвѣчалъ на него новымъ сочиненіемъ подъ названіемъ *Hyperaspistes* (сверхъ-вѣроятное). Эразмъ (родился въ 1467 г. въ Роттердамѣ, умеръ въ 1536 г. въ Базелѣ) былъ католикомъ, но свободомыслящимъ, и долгое время помогалъ Лютеру въ его реформаторскихъ дѣйствіяхъ. Позже однако-же онъ отдѣлился отъ Лютера, потому что призналъ строгую лютеранскую ортодоксію съ нѣко-

противъ Эразма, хотя я видѣлъ, что сочиненія эти требуютъ нѣкотораго смягченія. Я не оставлялъ безъ чтенія и полемическихъ сочиненій, а въ числѣ сочиненій подобнаго рода и акты Монбельярскаго диспута (*Actes de colloque Montbéliart* ¹⁾), снова оживившаго этотъ споръ, мнѣ представлялись поучительными. Я не пренебрегалъ чтеніемъ произведеній нашихъ богослововъ; а чтеніе ихъ противниковъ, вмѣсто того чтобы приводить меня въ смущеніе, только укрѣпляло меня въ принятіи руководственного ученія церковей Авгсбургскаго вѣроисповѣданія. Я имѣлъ случай во время моихъ путешествій сноситься съ нѣкоторыми превосходными людьми различныхъ партій, какъ напримѣръ съ Пьеромъ де Валленбургомъ, епископомъ—суффраганомъ Майнцскимъ, съ Петромъ Людвигомъ Фабриціемъ, первымъ богословомъ Гейдельбергскимъ и наконецъ съ знаменитымъ Арнольдомъ ²⁾), которому я даже сообщилъ латинское разсужденіе въ моемъ духѣ объ этомъ предметѣ. Это случилось около 1673 г., и уже тогда я признавалъ, какъ фактъ, что Богъ, избравши совершеннѣйшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ, по Своей премудрости допустилъ зло, соединенное съ этимъ міромъ, что однако-же не мѣшаетъ, чтобы этотъ міръ, разсматриваемый и взвѣшивае-

тыми ея догматами гробомъ для наукъ. Въ числѣ многихъ сочиненій онъ издалъ въ свѣтъ одно, подъ названіемъ: „Похвала глупости“ (*Epsomium moriae*)

¹⁾ Лейбницъ разумѣетъ при этомъ религіозный диспутъ, происходившій въ Монбельярѣ въ 1586 г., и касавшійся вопроса о свободѣ человѣческой воли. Въ другомъ мѣстѣ своей „Теодицеи“ Лейбницъ еще разъ упоминаетъ объ этомъ диспутѣ. Подобные диспуты происходили въ тѣ времена очень часто и имѣли нѣкую привязку къ единомыслію послѣдователей реформациі. Монбельяръ былъ главнымъ городомъ монбельярскаго владѣнія. Въ 1535 г. герцогъ Георгъ Вюртембергскій ввелъ здѣсь реформацію; но позже владѣніе это присоединено было къ Франціи. И теперь въ столицѣ этого владѣнія живетъ до 4000 реформатовъ.

²⁾ *Антоанъ Арнольдъ* (1612—1698) знаменитый французскій богословъ. Онъ преимущественно извѣстенъ своею борьбою съ іезуитами, послѣ того какъ примкнулъ къ яansenистамъ, врагамъ іезуитовъ. Вслѣдствіе своего литературнаго и религіознаго спора съ іезуитами, онъ принужденъ былъ оставить Парижъ, удалился въ Нидерланды, гдѣ сталъ главою яansenистовъ. Лейбницъ во время своего пребыванія въ Парижѣ въ 1672—1676 г.г. находился въ общеніи съ нимъ. У Орманди и у другихъ издателей сочиненій Лейбница помѣщены многія письма Лейбница къ нему.

мый во всѣхъ своихъ частяхъ, не былъ наилучшимъ изъ всѣхъ достойныхъ быть избранными. Съ тѣхъ поръ я прочелъ еще разнаго рода хорошихъ писателей по этому предмету и старался усвоить себѣ всѣ тѣ свѣдѣнія, при помощи которыхъ можно было-бы опровергнуть все затемнявшее идею высочайшаго совершенства, каковое совершенство надобно признавать въ Богѣ. Я не пренебрегалъ писателями самыми суровыми, признававшими необходимость вещей въ самомъ строгомъ смыслѣ, каковы Гоббесъ ¹⁾ и Спиноза ²⁾. Первый изъ нихъ защищалъ эту абсолютную необходимость въ своихъ „Физическихъ элементахъ“ и въ другихъ статьяхъ, преимущественно-же въ сочиненіи исключительно направленномъ противъ епископа Брамбала. А Спиноза почти утверждаетъ (какъ древній перипатетикъ Стратонъ), что все происходитъ отъ первой причины или отъ первичной природы, но необходимости слѣпой и совершенно геометрической, не признавая, чтобы это первичное начало вещей было способно къ выбору, къ благодати или къ разумности.

¹⁾ Гоббесъ, современникъ Бекона, замѣчательный англійскій философъ (1588—1679). Онъ оставилъ послѣ себя нѣсколько философскихъ сочиненій. Въ 1656 г. появились его „Вопросы о свободѣ, необходимости и случаѣ“ (Quaestiones de libertate, necessitate ei casu), въ которыхъ онъ отвергалъ свободу человеческой воли. По этому поводу у него возникъ продолжительный литературный споръ съ англійскимъ епископомъ Брамбалемъ. Лейбницъ признавалъ Гоббесса своимъ сильнѣйшимъ противникомъ. Въ своей „Теодицеѣ“ онъ приводитъ выдержки изъ указаннаго нами сочиненія о свободѣ воли и подвергаетъ ихъ критикѣ.

²⁾ Спиноза голландскій еврей и философъ (1632—1677). Самое замѣчательное философское сочиненіе его носитъ названіе: „Этика“. Что Лейбницъ говорить о Спинозѣ въ данномъ мѣстѣ, то не вполнѣ можетъ быть прилично къ этому еврейскому мыслителю. Спиноза признавалъ существованіе во вселенной; одною только субстанціи съ ея двумя модусами—мысленіемъ и протіяженіемъ между тѣмъ какъ Лейбницъ принималъ рядомъ съ Богомъ безчисленное множество индивидуальныхъ субстанцій или монадъ, изъ которыхъ состоитъ весь міръ, и которыя, какъ силы, не занимаютъ никакого пространства и протяженія. При этомъ онъ думалъ, что одна монада не имѣетъ никакого вліянія на другую и обладаетъ лишь своимъ собственнымъ представленіемъ или отраженіемъ другихъ монадъ. Во время своего возвращенія изъ Лондона въ Германію Лейбницъ посѣтилъ Спинозу въ Гаагѣ, но это посѣщеніе не вызвало однако-же сближенія между двумя философами.

И нашелъ возможность, какъ мнѣ кажется, доказать противоположное ученіе въ такомъ видѣ, что оно высплетъ дѣло и въ тоже время вводитъ во внутренней смыслъ вещей. Когда я сдѣлалъ новыя открытія о природѣ активной силы и о законахъ движенія; то я показалъ, что они не подчинены геометрической необходимости, какъ думаетъ, повидимому, Спиноза, а также не подчинены совершенному произволу, какъ утверждаетъ это Бель и нѣкоторые новые философы; но что они зависятъ отъ *соотношенія* (*convenance* ¹⁾), какъ и замѣтилъ уже выше; или зависятъ отъ того, что я называю *принципомъ наилучшаго*; а въ этомъ, равно какъ и во всѣхъ другихъ явленіяхъ, узнають существенные признаки первой субстанціи ²⁾, которой произведенія являютъ высочайшую премудрость и производятъ совершеннѣйшую гармонию. И показалъ также, что именно эта гармонія производитъ связь, какъ будущаго съ прошедшимъ, такъ и настоящаго съ не настоящимъ. Первый видъ связи объединяетъ времена, а второй—мѣста. Эта вторая связь обнаруживается въ единеніи души съ тѣломъ, и вообще въ соотношеніи дѣйствительныхъ (истинныхъ) субстанцій между собою и съ матеріальными явленіями. Но первая связь имѣетъ мѣсто въ преобразованіи органическихъ тѣлъ, или лучше всѣхъ тѣлъ, потому что повсюду существуетъ организація, хотя всѣ массы не составляютъ органическихъ тѣлъ; подобно тому какъ

¹⁾ Подъ „соотношеніемъ“ (*Convenance, Angemessenheit, Posslichkeit*) Лейбницъ разумѣетъ взаимную условливаемость существованія предметовъ. Напримеръ, появленіе облаковъ на небѣ возможно только тогда, когда воздухъ достаточно насыщенъ парами, при извѣстной температурѣ. При этомъ мыслится извѣстная связь однихъ предметовъ съ другими, а также подчиненіе ихъ высшему упорядочиванію или предопредѣленному теченію. Но соотносительное по одному этому не становится еще строго или логически необходимымъ. Лейбницъ пользуется этимъ понятіемъ для освобожденія человѣческой свободы отъ безусловной необходимости; но въ то-же время онъ не усюжетъ нашей свободѣ и произвола или полной неопредѣленности. Въ своей „Теодицѣ“ Лейбницъ разъясняетъ намъ это очень важное для его философіи, но все-же сомнительное понятіе.

²⁾ Подъ „первою субстанцію“ Лейбницъ разумѣетъ Бога,—и этимъ выраженіемъ онъ часто пользуется въ „Теодицѣ“. Богъ есть первый, т. е. высочайшая субстанція или монада, сравнительно съ монадами міра, которыя тоже суть субстанціи, но только ограничанныя и созданныя Богомъ.

прудъ очень хорошо можетъ быть наполненъ рыбами или другими органическими тѣлами, хотя самъ въ себѣ онъ не есть животное, или органическое тѣло, а только масса поддерживающая ихъ. И поелику я старался на подобномъ основаніи, доказанномъ демонстративнымъ способомъ, выстроить законченное зданіе основныхъ познаній, какъ ихъ даетъ понять чистый разумъ,—зданіе, говорю я, въ которомъ всѣ части были-бы связаны и которое могло-бы разрѣшить важнѣйшія недоумѣнія и древнихъ и новыхъ людей, то поэтому я составилъ также нѣкоторый видъ системы о человѣческой свободѣ и о божественномъ содѣйствіи ¹⁾. Эта система представляется мнѣ примиряющею вѣру и разумъ и я намѣренъ былъ предложить её Белю и всѣмъ тѣмъ, которые при нашемъ спорѣ стоятъ на его сторонѣ. Но онъ уже умеръ и конечно потеря такого писателя, котораго ученость и глубокомысліе не имѣли равныхъ себѣ, не маловажна. Но такъ какъ предметъ продолжаетъ разрабатываться, ученые люди продолжаютъ трудиться надъ нимъ, а публика внимательна ко всему этому; то я подумалъ, что надобно воспользоваться случаемъ, чтобы представить образчикъ и моихъ мыслей.

Предъ окончаніемъ этого предисловія, быть можетъ, философобразно будетъ замѣтить еще, что отвергалъ физическое вліяніе души на тѣло, или тѣла на душу, т. е., вліяніе, допускающее возмущеніе законовъ одной законами другаго, я однакожъ не отвергаю поэтому единенія ихъ обоихъ, составляющаго изъ нихъ единое существо; но это единство ихъ есть нѣчто метафизическое, которое ничего не измѣняетъ въ явленіяхъ. Это я уже показалъ достопочтенному о. Турнемену, котораго умъ и познанія не были обыкновенными, ког-

¹⁾ „Содѣйствіе Божіе“ (Concursus) въ человѣческихъ дѣйствіяхъ есть богословское понятіе, возникшее изъ желанія выяснить, какимъ образомъ всемогущество Божіе и Его непрерывное управленіе міромъ можетъ быть соединено съ человѣческой свободой и человѣческою-же вѣнчаемостію поступковъ. Такъ какъ думаютъ, что Богъ при каждомъ человѣческомъ дѣйствіи являетъ свое содѣйствіе; то подвергаются опасности признать Бога совиновникомъ зла. Въ рѣшеніи этой проблемы состоитъ одна изъ важнѣйшихъ задачъ „Теодицеи“.

да я отвѣчалъ на его возраженія, высказанныя противъ меня въ мемуарахъ *Trévoux*. И на этомъ основаніи могу также сказать въ метафизическомъ смыслѣ, что душа дѣйствуетъ на тѣло и тѣло на душу. Вѣрно также и то, что душа есть *интелекція*, или дѣятельное начало, между тѣмъ какъ все чисто тѣлесное, или-же просто матеріальное находится лишь въ страдательномъ состояніи, и слѣдовательно дѣятельное начало заключено лишь въ душахъ. Я неоднократно выяснялъ это въ Лейпцигскомъ журналѣ, а еще опредѣленнѣе въ своемъ отвѣтѣ покойному Штурму, философу и математику Альсторфскому, въ каковомъ отвѣтѣ я даже показалъ, что если-бы въ тѣлахъ не существовало ничего, кромѣ страдательнаго состоянія, то ихъ разныя состоянія не могли бы быть *различаемы* ¹⁾. Скажу также при этомъ случаѣ, что я послалъ отвѣтъ въ Парижъ ученому автору сочиненія, *о познаніи самого себя*, гдѣ онъ высказалъ нѣсколько возраженій противъ моей системы о предустановленной гармоніи, и въ этомъ отвѣтѣ я показалъ, что онъ усвоитъ мнѣ мысли, отъ которыхъ я очень далекъ. Позже тоже самое приписалъ мнѣ анонимный докторъ Сорбонны по поводу другаго предмета; его недоразумѣнія тѣмъ болѣе бросаются въ глаза читателямъ, что авторъ приводитъ мои собственные слова, на которыхъ онъ признаетъ возможнымъ утверждаться ²⁾.

Эта человѣческая склонность къ дурному пониманію и изложенію чужихъ мыслей подаетъ мнѣ кстати случай замѣтить, что если я гдѣ либо сказалъ, что человѣкъ пользуется помощію благодати Божіей при своемъ обращеніи, то

¹⁾ Сочиненія, о которыхъ Лейбницъ упоминаетъ въ этомъ мѣстѣ лишь мимоходомъ, не могутъ быть пояснены болѣе подробно, такъ какъ это потребовало-бы довольно обширнаго изложенія философіи Лейбница. Обстоятельное изложеніе Лейбницевои философіи читатели найдутъ въ журналѣ „В. и Р.“ въ статьѣ профессора П. И. Линицкаго: „Идеализмъ и реализмъ“. Впрочемъ упоминаемыя сочиненія частію будутъ пояснены въ самомъ текстѣ „Теодицеи“ Лейбница.

²⁾ Этотъ писатель былъ *Францискъ Лами*. Онъ и братъ его *Бернардъ Лами*, два французскіе ученые XVIII-го столѣтія, въ своихъ сочиненіяхъ подвергали критикѣ философію Лейбница. Упоминаемый здѣсь Лейбницевъ отвѣтъ помѣщенъ въ изданіи Эрмана ст. 458.

я разумѣлъ только то, что онъ пользуется ею чрезъ прекращеніе *преодолимаго* сопротивленія ей, но безъ всякаго содѣйствія съ своей стороны; это совершенно подобно тому, какъ нѣтъ содѣйствія со стороны льда, когда его ломаютъ; потому что обращеніе есть дѣло чисто одной благодати Божіей, которой человѣкъ содѣйствуетъ только степенью сопротивленія; такъ какъ это сопротивленіе можетъ быть болѣе или менѣе велико, смотря по лицамъ и обстоятельствамъ ¹⁾. Обстоятельства тоже помогаютъ нашей внимательности (къ благодати) и нашимъ движеніямъ, возникающимъ въ душѣ. Сов-

¹⁾ Очевидно Лейбницъ держится протестантскаго ученія объ обращеніи. откуда потомъ возникло кальвинское ученіе о безусловномъ предопредѣленіи однихъ къ спасенію, а другихъ къ вѣчной гибели. Православные богословы не идутъ такъ далеко, т. е. не смотрятъ на естественнаго человѣка, ни христіанской благодати, какъ на одно лишь силошное зло, или какъ на ледъ, по выраженію Лейбница. Они допускаютъ и въ естественномъ человѣкѣ нѣкоторый остатокъ первобытнаго добра, къ которому и прививается благодатное содѣйствіе. По нашему мнѣнію, всего лучше можно понять православное воззрѣніе на этотъ предметъ изъ слѣдующихъ словъ одного нашего богослова. „Начало и конецъ христіанскаго обращенія равно принадлежитъ, говоритъ онъ, *преимущественному* дѣйствію благодати, только въ началѣ обращенія благодатное дѣйствіе состоитъ въ призваніи къ подвигу, а въ концѣ обращенія—въ наградѣ за подвигъ,—тамъ благодать составляетъ человѣка только въ состояніи среднее между жизнью плотскою и духовною, хотя и съ возраженіемъ отъ жизни плотской къ жизни духовной, а здѣсь она даетъ уже вкусить всю сладость жизни по духу, всю радость о Духѣ Святомъ. Что-же касается средины между этими двумя крайними пунктами обращенія, то она принадлежитъ и свободному употребленію силъ человѣка или склоненію его произволенія. Св. Отцы утверждаютъ это не потому, чтобы въ этой срединѣ между двумя крайними пунктами человѣкъ рѣшительно былъ оставленъ самому себѣ (ибо въ это-то время особенно и нужна ему благодатная помощь, когда по всемъ существъ его происходитъ коренная перемѣна),—но потому, что благодать здѣсь всегда послѣдуетъ за движеніями произволенія; поколику желаетъ человѣкъ Духа, поколику исполняется Имъ, и чѣмъ болѣе желаетъ, тѣмъ болѣе исполняется, такъ что когда возжелаетъ всецѣло, всецѣло и исполняется: возжелаетъ склониться на добро и благодать даетъ сіе склоненіе; возжелаетъ отрѣшиться отъ всего, и отрѣшается; возжелаетъ сейчасъ начать дѣло исправленія и благодать воскресяетъ эту рѣшимость. Если иначе представлять дѣятельность души въ это время: то въ перемѣнѣ жизни, въ обращеніи ничего уже не останется нашей свободѣ. Макарій Великій настойчиво и рѣшительно учитъ, что въ промежуточные моменты обращенія благодать даетъ только то, что желаетъ и чего ищетъ душа“. (См. его слово о храненіи сердца, гл. 12 и 13 „Письма о христіанской жизни“ 1860. В. I. стр. 187—8).

мѣстное существованіе всѣхъ этихъ условій въ связи съ силою впечатлѣнія и состояніемъ воли и опредѣляютъ дѣйствія благодати, но всѣ эти условія не дѣлаютъ однако же дѣйствіе (эффектъ) благодати неизбѣжнымъ. Я при другихъ случаяхъ достаточно выяснилъ, что въ отношеніи къ спасающимъ обстоятельствамъ человѣкъ невозрожденный долженъ быть разсматриваемъ какъ-бы мертвымъ, и я вполне согласенъ съ ученіемъ объ этомъ предметѣ богослововъ Авгсбургскаго вѣроисповѣданія. Однако-же поврежденіе первороднымъ грѣхомъ нисколько не мѣшаетъ человѣку невозрожденному совершать иногда дѣйствительно нравственные поступки и проявлять иногда добрыя дѣйствія въ жизни гражданской, проистекающія изъ добраго начала, безъ всякаго злаго намѣренія и безъ всякой примѣси дѣйствительнаго грѣха. Надѣюсь, что меня извинятъ, если я въ этомъ отношеніи удаляюсь отъ св. Августина, безъ сомнѣнія, человѣка великаго, съ удивительнымъ умомъ, но, кажется, впадавшего иногда въ крайнія воззрѣнія, преимущественно въ жару спора. Я питаю большое уваженіе къ нѣкоторымъ людямъ, объявляющимъ себя учениками св. Августина и между ними къ доетопочтенному о. Кене (Quesnel), достойному преемнику Арнольда по продолженію спора, начатаго ими съ славнѣйшимъ обществомъ ¹⁾. Тѣмъ не менѣе я нахожу, что при спорахъ между людьми съ выдающимися достоинствами (а таковыя, безъ сомнѣнія, существуютъ при настоящемъ спорѣ въ обѣихъ партіяхъ) правда находится на той и на другой сторонѣ, и скорѣе на сторонѣ защищающейся, чѣмъ нападающей,

¹⁾ Подъ этимъ обществомъ надобно разумѣть іезуитовъ, которые въ тѣ времена пользовались во Франціи преобладающимъ вліяніемъ въ духовныхъ дѣлахъ. Противниками ихъ были янсенисты, державшіеся свободныхъ убѣжденій. Янсенистомъ былъ и *Насканий Кене* (Quesnel), о которомъ Лейбницъ упоминаетъ здѣсь. Онъ родился въ Парижѣ въ 1634 г. и ради своихъ свободныхъ мнѣній долженъ былъ бѣжать въ Нидерланды. Его переводъ Новаго Завета съ приищаніями къ нему былъ запрещенъ папою въ 1711 г. по интригамъ іезуитовъ. Изъ перевода извлечены были 101 положеніе и объявлены еретическими, хотя многія изъ этихъ положеній были заимствованы у блаженнаго Августина. Къ этому-то спору относится и все сказанное здѣсь Лейбницемъ.

хотя дурная природа человеческого сердца дѣлаетъ болѣе пріятнымъ для человѣка нападеніе, чѣмъ защищеніе. Я надѣюсь, что достопочтенный о. Птолемей, украшеніе своего общества, съ честію занимающій праздное мѣсто, оставшееся послѣ знаменитаго Беллярмина, дастъ намъ относительно всего этого разъясненія, какихъ можно ожидать отъ его глубокомыслия, его познаній и, смѣю прибавить, отъ его умѣренности. Надобно также ожидать, что и между богословами Авгсбургскаго вѣроисповѣданія появятся новые Хемницы или Калликсты, какъ есть также основаніе полагать, что между реформатами оживутъ Уссеріи или Daillé—и, и всѣ они будутъ трудиться надъ болѣе и болѣе разсѣяніемъ недоразумѣній, которыми этотъ предметъ окруженъ ¹⁾. Наконецъ я буду очень радъ, если мнѣ укажутъ ошибки, когда прочтутъ всѣ возраженія съ моими отвѣтами на нихъ, которые я свелъ подъ одну рубрику въ небольшомъ сочиненіи, приложенномъ мною въ концѣ этого труда, чтобы представить какъ-бы общій перечень ихъ ²⁾. Въ этомъ перечнѣ я старался предупредить нѣкоторые новыя возраженія, объясненія напримѣръ, почему я приписалъ предшествоющую и послѣдующую волю, въ смыслѣ предварительной и окончатель-

¹⁾ Что говорятъ здѣсь Лейбницъ въ общихъ выраженіяхъ о необходимости содѣйствія божественной благодати при обращеніи человѣка на путь добра,—все это требуетъ болѣе подробнаго разъясненія, которое и будетъ предложено Лейбницемъ въ текстѣ „Теодицеи“. Что же касается упоминаемыхъ имъ личностей, то *Птолемей* и *Беллярминъ* были иезуитами. Последний родился въ 1542 г. и занималъ высокія духовныя должности въ Римѣ. Противъ его сочиненій выступили противниками Калликстъ и Хемницъ, два знаменитые протестантскіе богословы XVII вѣка. *Уссерій*, или James Usher, былъ извѣстнымъ англійскимъ богословомъ (1580—1656). Онъ во многихъ своихъ сочиненіяхъ защищалъ англиканскую церковь противъ католиковъ и старался доказывать, что ученіе и устройство древней апостольской Церкви не было отличнo отъ Кальвинскихъ нововведеній. Поэтому Лейбницъ признавалъ его послѣдователемъ реформаторовъ. Daillé или Dalläus былъ реформатскимъ богословомъ (1594—1670). Онъ оставилъ послѣ себя много сочиненій и въ числѣ ихъ: „О наказаніи и удовлетвореніи“ (De poenis et satisfactionibus humanis). Это-то послѣднее сочиненіе Лейбницъ и разумѣетъ въ настоящемъ случаѣ.

²⁾ Лейбницъ говоритъ здѣсь о первомъ приложеніи къ своей „Теодицее“ изъ числа четырехъ.

ной, по примѣру Томи ¹⁾, Скота ²⁾ и другихъ; почему надобно признавать несравненно больше блага въ славѣ всѣхъ спасаемыхъ, чѣмъ зла въ страданіи всѣхъ осуждаемыхъ; почему, говоря, что зло допущено какъ *condicio sine qua non* добра, я понимаю однако это не въ смыслѣ необходимости, а въ смыслѣ соотносительномъ; почему допускаемое мною предопредѣленіе всегда надобно понимать въ смыслѣ побужденія и никогда въ смыслѣ принужденія; почему Богъ не отказывается въ необходимомъ новомъ свѣтѣ тѣмъ, которые хорошо воспользовались уже даннымъ имъ свѣтомъ. Я не говорю уже о другихъ разъясненіяхъ, которыя я старался предложить по поводу нѣкоторыхъ возраженій, высказанныхъ мнѣ въ недавнее время. Я послѣдовалъ также совѣту нѣкоторыхъ друзей, которые находили полезнымъ присоединеніе къ моему труду двухъ *приложеній*: одного по поводу спора, воз-

¹⁾ Лейбницъ разумѣетъ Тома Аквината (1224 — 1274), который былъ ученикомъ схоластика Альберта Великаго, и самъ былъ учителемъ философіи и богословія. Онъ пользовался такою славою въ католическомъ мірѣ, что названъ былъ еще при жизни *вселенскимъ* и *ангельскимъ* докторомъ (*Doctor universalis* или *angelicus*). Въ свое время онъ былъ лучшимъ знаткомъ Аристотеля и строгимъ реалистомъ. При его содѣйствіи реализмъ одержалъ побѣду надъ номинализмомъ въ средневѣковой схоластической философіи и въ богословіи. Замѣчательнѣйшее его сочиненіе носитъ названіе „*Summa theologiae*“; оно пользовалось въ католическомъ мірѣ святоотеческимъ авторитетомъ въ теченіи цѣлыхъ столѣтій. Да и пышнѣйшій папа Левъ XIII усвоилъ ему этотъ-же авторитетъ. Его философія, по распоряженію того-же папы, преподается въ католическихъ университетахъ, какъ наиболѣе здравомысленная.

²⁾ Скотъ или Дунс Скотъ, знаменитый схоластикъ конца XIII и начала XIV вѣка; за свое глубокое мысліе онъ названъ былъ *возмущеннымъ докторомъ* (*Doctor subtilis*). Происходя изъ Шотландіи, онъ обучался въ Оксфордѣ, позже перешелъ въ Парижъ, гдѣ выступилъ противникомъ ученія Томи и Бонавентуры съ такимъ успѣхомъ, что средневѣковый схоластическій міръ долго дѣлился на томистовъ и скотистовъ. Лейбницъ часто говоритъ о Скотѣ и о Томѣ. Оба они были реалистами, но Скотъ принималъ, что всеобщія понятія, *universalia*, содержатся въ вещахъ не только въ возможности (*potentia*), но и въ действительности (*actu*), какъ это признаетъ и современный намъ реализмъ. Кромѣ того, Скотъ производилъ начало (происхожденіе) нравственности изъ субъективной воли Божіей; между тѣмъ какъ Лейбницъ признавалъ нравственность абсолютною, а потому думалъ, что воля Божія только тождественна съ этою абсолютною нравственностію. И въ этомъ отношеніи Скотъ приближается къ современному намъ реализму.

никаго между Гобессомъ и епископомъ Брамбаллемъ, относительно свободы и необходимости; и другаго по поводу ученаго сочиненія, недавно обнаруженнаго въ Англіи, о *началь зла* ¹⁾.

Наконецъ я старался все свести къ назиданію, и если я удовлетворялъ нѣсколько любопытству, то лишь потому, что признавалъ необходимымъ оживить предметъ, который своею серьезностію можетъ оттадживать читателей. Именно въ этихъ видахъ я привелъ въ этомъ разсужденіи забавные вымыслы извѣстнаго астрономическаго богословія, такъ какъ я не думалъ, чтобы вымыслы эти могли ввести кого-либо въ заблужденіе, и я полагалъ, что простое изложеніе ихъ есть уже и опроверженіе. Въ этомъ богословіи измышленія нагромождены на измышленія. Въмѣсто мнѣнія о томъ, что планеты были когда-то солнцами, скорѣе надобно думать, что они были массами расплавленными въ солнцѣ и потомъ изверженными оттуда, а вмѣстѣ съ этимъ рушатся самыя основы этого гипотетическаго богословія. Древнее заблужденіе о двухъ началахъ, которыхъ восточные называли Ормуздомъ и Ариманомъ, привело меня къ догадкѣ относительно древнѣйшей исторіи народовъ; такъ какъ, повидимому, эти имена принадлежали двумъ одновременно жившимъ великимъ правителямъ, изъ коихъ одинъ владѣлъ частію верхней Азіи, гдѣ потомъ многіе монархи назывались этимъ именемъ; а другой былъ государемъ Кельто-скиѣскимъ, нападалъ на области перваго и его имя встрѣчается затѣмъ въ числѣ именъ германскихъ божествъ. Въ самомъ дѣлѣ, кажется, что Зороастръ ²⁾ воспользовался именами этихъ двухъ государей какъ символа-

¹⁾ Лейбницъ разумѣетъ здѣсь второе и третье приложеніе къ „Теодицѣи“ изъ четырехъ. Третье приложеніе разсматриваетъ сочиненіе англичанина В. Книга, архіепископа Дублинскаго. Сочиненіе Книга, появившееся въ Лондонѣ въ 1702 году, было первымъ возраженіемъ противъ высказаннаго Шеромъ Белемъ сомнѣнія въ Божественномъ правосудіи.

²⁾ Зороастра признають основателемъ персидской религіи, которая принимала два верховныя начала, доброе и злое, Ормузда и Аримана. По ученію этой религіи, міръ произошелъ отъ обѣихъ началъ совмѣстно. Гипотеза Лейбница объ историческомъ происхожденіи Ормузда и Аримана не подтвердилась позднѣйшими научными изслѣдованіями.

ми незримыхъ силъ, такъ какъ дѣянія этихъ государей, по мнѣнію азіатскихъ народовъ, были подобны божественнымъ. Между тѣмъ, кажется, что Зердустъ или Зороастръ, бывшій современникомъ великаго Дарія, какъ свидѣтельствуютъ объ этомъ арабскіе писатели, которые лучше греческихъ могли знать нѣкоторыя частности древней исторіи Востока,—не признавалъ этихъ двухъ началъ совершенно первичными и независимыми, а считалъ ихъ зависимыми отъ единого высочайшаго начала, —и согласно съ космогоніею Моисея думалъ, что Богъ, не имѣющій отца, создалъ все и отдѣлилъ свѣтъ отъ тьмы; что явленіе свѣта соотвѣтствовало изначальному плану Божію, а тьма явилась впоследствии, какъ тѣнь слѣдуетъ за тѣломъ, и есть не иное что какъ лишеніе свѣта. Все это дѣлаетъ этого древняго писателя свободнымъ отъ заблужденій, усвоенныхъ ему Греками. Ради его обширныхъ свѣдѣній восточные сравнивали его съ Меркуріемъ или Гермесомъ Египтянъ и Грековъ; точно также, какъ сѣверные народы сравнивали съ тѣмъ-же Меркуріемъ своего Водана или Одина. Вотъ почему среда (по французски *mercredi*), или день Меркурія, у сѣверныхъ народовъ называется днемъ Водана (*Wodans dag*), а у азіатскихъ народовъ днемъ Зердуста; потому что Турки и Персы называютъ этотъ день *Заршамба* (*Zarschamba*) или *Дзаршамбъ* (*Dsearschambe*), Венгерцы, пришедшіе съ сѣверо-востока, называютъ его зерда (*Zerda*), а Славяне отъ крайнихъ предѣловъ Великороссіи до Вендовъ, Люнебургской земли называютъ этотъ день *среда*; Славяне тоже заимствовали свое названіе отъ восточныхъ народовъ. Подобныя замѣчанія, быть можетъ, будутъ не безъ интересны для любознательныхъ людей; и я льщу себя надеждою, что маленький діалогъ, присоединенный въ концѣ къ моему сочиненію противъ Беля ¹⁾, удовлетворитъ тѣхъ читателей, которые интересуются истинами хотя трудными, но важными и изложенными въ легкой и удобопонятной формѣ.

¹⁾ Лейбницъ разумѣетъ разговоръ, которымъ заключается „Теодицелъ“, начиналъ съ § 406.

Мы писали наше сочиненіе на иностранномъ для насъ языкѣ (на французскомъ) съ опасностію допустить многія погрѣшности; но мы сдѣлали это потому, что и другіе на этомъ-же языкѣ недавно разсуждали о томъ-же самомъ предметѣ; да на этомъ самомъ языкѣ скорѣе прочитаютъ насъ тѣ, которымъ мы хотѣли бы быть полезными этимъ небольшимъ сочиненіемъ. Надѣмся, что ошибки языка, зависѣвшія не только отъ переписки и печатанія, но и отъ поспѣшности автора, который часто былъ отвлекаемъ отъ дѣла, будутъ прощены намъ. Если-же ошибки проскользнули и въ самыя мысли; то авторъ первый исправить ихъ, когда ему укажутъ лучшія мысли. Представивши столько доказательствъ своей любви къ истинѣ, онъ увѣренъ, что это заявленіе его не пріймутъ за одинъ лишь вѣжливый оборотъ рѣчи.

Ж. Истоминъ.

(Продолженіе будетъ).



ЛИСТОКЪ

Д Л Я

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

15 Іюля № 13. 1887 года.

Содержаніе: Указъ Его Императорскаго Величества изъ Святѣйшаго Правительствующаго Синода.—Опредѣленія Святѣйшаго Синода.—Отъ хозяйственнаго управленія при Св. Синодѣ.—Отъ С.-Петербургскаго Комитета духовной цензуры.—Отъ Харьковской духовной Консисторіи.—Отъ Харьковскаго Епархіальнаго училищнаго Совѣта.—Извлеченіе изъ журнала сѣзда духовенства Кулинскаго уѣзда.—О сборѣ пожертвованій въ Харьковскихъ церквахъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и заѣтки.—Объявленія.

Указъ ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА, Самодержца Всероссійскаго, изъ Святѣйшаго Правительствующаго Синода, о мѣрахъ къ устраненію вмѣшательства сельскихъ и волостныхъ сходовъ въ дѣла церковнаго управленія.

По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали предложенный г. Синодальнымъ Оберъ-Прокуроромъ, отъ 23-го апрѣля текущаго года за № 1758, печатный циркуляръ Министра Внутреннихъ Дѣлъ, отъ 21-го марта сего-же года за № 7, состоявшійся вслѣдствіе сдѣланнаго съ нимъ сношенія о принятіи мѣръ къ устраненію вмѣшательства сельскихъ и волостныхъ сходовъ въ дѣла церковнаго управленія. Въ циркулярѣ этомъ, разосланномъ губернаторамъ, изложено: „Оберъ-Прокуроръ Святѣйшаго Синода сообщаетъ, что по доходящимъ до него свѣдѣніямъ сельскіе и волостные сходы нерѣдко постановляютъ приговоры объ избраніи и удаленіи священнослужителей и въ такихъ-же приговорахъ заявляютъ жалобы на нихъ или ходатайство о награжденіи священниковъ указанными въ приговорѣ наградами, при чемъ составленіе подобныхъ приговоровъ сопровождается иногда пьянствомъ, ссорами и драками, а во многихъ случаяхъ въ нихъ допускаются даже формальныя неправильности. Не смотря на это и въ прямое нарушеніе постановленія за-

кона, изъемяющаго дѣла этого рода изъ круга вѣдомства сельскаго и волостнаго сходовъ, такіе приговоры безпрепятственно свидѣлствуются должностными лицами сельскаго и волостнаго общественнаго управленія и получаютъ дальнѣйшее направленіе. Вслѣдствіе сего и по соглашенію съ Оберъ-Прокуроромъ Святѣйшаго Синода, я признаю необходимымъ разъяснить, что за исключеніемъ дѣлъ, въ статьѣ 178 Общаго Положенія указанныхъ, т. е. назначенія сборовъ на устройство и поддержаніе церквей, и случаевъ отвода земли или пожертвованія мірскихъ капиталовъ въ пользу церкви, церковно-приходскія дѣла, какъ не относящіяся, по силѣ существующихъ узаконеній (статьи 51 и 78 Общаго Положенія), къ кругу вѣдомства сельскихъ и волостныхъ сходовъ, не могутъ быть предметомъ сужденія послѣднихъ. Кромѣ того, означеннымъ сходамъ не представляется и повода къ вмѣшательству въ дѣла этого рода, такъ какъ прихожане каждой сельской церкви составляютъ сами отдѣльное приходское общество, которое въ предѣлахъ предоставленной ему компетенціи можетъ обсуждать всѣ дѣла, сопряженныя съ интересами церкви и самихъ прихожанъ, и отъ себя представлять всякую свою нужду или жалобу подлежащему епархіальному начальству. По симъ основаніямъ и въ виду примѣчанія 3 къ статьѣ 51 и примѣчанія къ статьѣ 78 Общаго Положенія всѣ приговоры сельскихъ и волостныхъ сходовъ по означеннымъ дѣламъ должны быть признаваемы ничтожными, а должностныя лица, допускающія составленіе такихъ приговоровъ, подлежатъ привлеченію къ законной отвѣтственности. Сообщая о вышеизложенномъ, имѣю честь покорнѣйше просить Ваше Превосходительство распорядиться, чтобы приведенное разъясненіе преподано было для обязательнаго руководства какъ сельскимъ и волостнымъ сходамъ и должностнымъ лицамъ крестьянскаго общественнаго управленія, такъ и мѣстнымъ по крестьянскимъ дѣламъ учрежденіямъ, въ порядкѣ, указанномъ въ статьяхъ 147 и 148 положенія объ этихъ учрежденіяхъ". Приказали: О содержаніи означеннаго циркуляра Министра Внутреннихъ Дѣлъ дать знать циркулярными-же указами, для свѣдѣнія и должнаго въ потребныхъ случаяхъ руководства, Синодалнымъ Конторамъ, Епархіальнымъ Преосвященнымъ, Управляющему Гвардейскимъ Духовенствомъ, Главному Священнику Арміи и Флотовъ и Завѣдывающему придворнымъ духовенствомъ, Духовнику Ихъ Императорскихъ Величествъ. Мая 31 дня 1887 года.

Опредѣленія Святѣйшаго Синода.

Отъ 26 марта — 17 июня 1887 г., за № 593, о мѣрахъ къ возвышенію успѣховъ семинарскихъ воспитанниковъ по предмету церковнаго пѣнія.

По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали: предложенный г. синодальнымъ Оберъ-Прокуроромъ, отъ 28 февраля сего года, за X 243, журналъ Учебнаго Комитета, за № 20, съ заключеніемъ Комитета, по представленному однимъ изъ епархіальныхъ преосвященныхъ ходатайству правленія мѣстной духовной семинаріи о мѣрахъ къ возвышенію успѣховъ семинарскихъ воспитанниковъ по предмету церковнаго пѣнія. Приказали: Правленіе одной духовной семинаріи, изыскивая мѣры къ возвышенію успѣховъ учениковъ семинаріи по разнымъ предметамъ семинарскаго курса, обратило вниманіе на то, что наибольшій процентъ неуспѣвающихъ воспитанниковъ падаетъ на церковное пѣніе. Относя это явленіе къ тому особому положенію церковнаго пѣнія въ ряду другихъ предметовъ семинарскаго курса, по коему неудовлетворительный баллъ по предмету церковнаго пѣнія не препятствуетъ переходу воспитанниковъ въ слѣдующіе высшіе классы, правленіе постановило ходатайствовать о дозволеніи подвергать учениковъ семинаріи, не оказавшихъ въ теченіе года успѣховъ по церковному пѣнію, вслѣдствіе дознанной лѣности, переккзаменовкѣ, а въ случаѣ неудовлетворительной сдачи оной, оставлять лѣнивыхъ и небрежныхъ на повторительный курсъ въ тѣхъ-же классахъ. Сообразивъ это ходатайство съ требованіями устава духовныхъ семинарій и училищъ и существующими по сему предмету разъясненіями высшаго духовно-учебнаго начальства, Святѣйшій Синодъ находитъ, что хотя вопросъ о значеніи успѣховъ учениковъ по церковному пѣнію сравнительно съ успѣхами ихъ по другимъ предметамъ семинарскаго курса синодальнымъ опредѣленіемъ 24 марта—2 апрѣля 1885 г. („Церков. Вѣстн.“ № 16) разрѣшенъ въ томъ смыслѣ, чтобы баллу по церковному пѣнію, при переводѣ воспитанниковъ изъ класса въ классъ и при окончаніи ими полнаго курса ученія, не придавалось одинаковаго значенія съ баллами по наукамъ, такъ какъ пѣніе, по существу его, относится къ разряду искусствъ, а не наукъ, и способность къ изученію этого искусства находится въ тѣсной зависимости отъ состоянія здоровья и устройства физическихъ органовъ учащихся (груди, горла, слуха); тѣмъ не менѣе опредѣленіе это отнюдь не освобож-

даетъ семинарскія и училищныя начальства отъ обязанности бдительно слѣдить за занятіями учениковъ по предмету церковнаго пѣнія и принимать соотвѣтствующія понудительныя мѣры къ возвышенію успѣховъ ихъ по этому предмету. Церковное пѣніе имѣетъ особенно важное значеніе въ православномъ богослуженіи; оно возбуждаетъ благочестивое чувство православнаго народа, присутствующаго при богослуженіи. Велико также значеніе присущее и церковному чтенію. При благоговѣйномъ и вразумительномъ чтеніи, священныя тексты молитвъ глубоко запечатлѣваются въ сердцахъ и умахъ вѣрующихъ. Поэтому тѣмъ опытиѣе и свѣдущѣе въ своемъ дѣлѣ пѣвцы и чтецы, тѣмъ полнѣе и плодотворнѣе вліяетъ богослуженіе на молящихся. Духовно-учебныя заведенія, призванныя для приготовленія юношества къ служенію православной церкви (§ 1 уст. дух. сем., § 1 уст. дух. учил.), имѣютъ прямой и непремѣнный долгъ дать православной церкви искусныхъ пѣвцовъ и чтецовъ и свѣдущихъ въ этомъ дѣлѣ пастырей-руководителей. Въ виду сего и принимая во вниманіе особое значеніе церковнаго пѣнія и чтенія въ педагогическомъ отношеніи, какъ дѣйствительныхъ средствъ къ религіозно-нравственному воспитанію обучающагося въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ юношества, Святейшій Синодъ, по выслушаніи заключенія Учебнаго Комитета, опредѣляетъ: вмѣнить правленіямъ духовныхъ семинарій и училищъ въ *непремѣнную* обязанность строго слѣдить за успѣхами учениковъ по церковному пѣнію и чтенію, и тѣхъ изъ нихъ, которые будутъ замѣчены въ лѣности и въ небрежномъ отношеніи къ занятіямъ по означеннымъ предметамъ, подвергать дисциплинарнымъ взысканіямъ, въ случаѣ-же безуспѣшности мѣръ взысканія, малоуспѣшность учениковъ, происходящую не отъ состоянія ихъ здоровья, удостовѣреннаго свидѣтельствомъ врача, а отъ упорнаго равнодушія, принимать во вниманіе при составленіи разрядныхъ списковъ, давая высшее мѣсто тѣмъ изъ воспитанниковъ, которые, при совершенно равномъ съ другими количествѣ балловъ по предметамъ учебнаго курса, имѣютъ преимущество по успѣхамъ въ церковномъ пѣніи и чтеніи, упорно-же лѣнивыхъ и небрежныхъ въ изученіи столь необходимыхъ въ церковномъ служеніи предметовъ не переводить въ высшіе классы, впродъ до исправленія; о чемъ, для исполненія и руководства правленіямъ духовныхъ семинарій и училищъ, напечатать настоящее опредѣленіе въ журналѣ „Церковный Вѣстникъ“.

Отъ Хозяйственнаго Управленія при Св. Синодѣ.

Въ № 7 „Церковнаго Вѣстника“ за текущій годъ были объяснены причины, по коимъ пенсіи, назначенныя Святѣйшимъ Синодомъ духовнымъ лицамъ за епархіальную службу и ихъ семействамъ, не производятся имъ по нѣсколько лѣтъ (изъ нихъ главная — недостатокъ ассигнуемаго въ распоряженіе Святѣйшаго Синода пенсіоннаго кредита); причемъ было сообщено и о мѣрахъ, принятыхъ духовнымъ правительствомъ къ устраненію такого ненормальнаго положенія дѣла о пенсіяхъ, именно — о внесеніи Оберъ-Прокуроромъ Святѣйшаго Синода въ Государственный Совѣтъ представленія объ отнесеніи на будущее время пенсій духовнымъ лицамъ за епархіальную службу на счетъ общихъ средствъ государственнаго казначейства, съ прекращеніемъ ассигнованія въ распоряженіе Святѣйшаго Синода особаго пенсіоннаго кредита. Не смотря на это сообщеніе, жалобы со стороны духовныхъ пенсіонеровъ на невысылку имъ назначенныхъ пенсій во множествѣ продолжаютъ поступать въ Святѣйшій Синодъ и къ Оберъ-Прокурору онаго и понынѣ.

Нынѣ Хозяйственное Управленіе при Святѣйшемъ Синодѣ имѣетъ возможность объявить, что по вышеозначенному представленію г. Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода воспослѣдовало Высочайшее утвержденное, во 2-й день сего іюня, мѣніе Государственнаго Совѣта, которымъ постановлено: пенсіи духовнымъ лицамъ за епархіальную службу и ихъ семействамъ производить на будущее время изъ общаго пенсіоннаго кредита департамента государственнаго казначейства.

На основаніи этого Высочайшаго повелѣнія, списки всѣхъ тѣхъ пенсіонеровъ, коимъ пенсіи назначены еще въ 1885, 1886 и текущемъ году, сообщаются нынѣ-же департаменту государственнаго казначейства для зависящихъ распоряженій о выдачѣ таковыхъ изъ мѣстныхъ казначействъ, списки-же пенсіонеровъ, коимъ пенсіи имѣютъ быть вновь назначаемы, будутъ сообщаемы департаменту государственнаго казначейства вслѣдъ за назначеніемъ таковыхъ пенсій Святѣйшимъ Синодомъ, причемъ пенсіи, причитающіяся каждому пенсіонеру за прежнее время, со дня выхода въ отставку или подачи прошенія и проч., будутъ выданы изъ казначействъ разомъ, а на будущее время будутъ производиться установленнымъ порядкомъ помѣсячно. Такимъ образомъ, съ настоящаго времени уже не будетъ происходить той задержки въ выдачѣ пенсій, какаѣ имѣла мѣсто доннѣ.

При этомъ Хозяйственное Управленіе покорнѣйше просить духовныя консисторіи прекратить представленіе въ Управленіе третьихъ вѣдомостей объ убыли пенсіонеровъ, такъ какъ въ этихъ вѣдомостяхъ не представляется отнынѣ никакой надобности.

Хозяйственное Управленіе приглашаетъ редакціи всѣхъ епархіальныхъ вѣдомостей перепечатать настоящее объявленіе.

Отъ Спб. комитета духовной цензуры.

Указомъ Святѣйшаго Правительствующаго Синода отъ 29 мая сего 1887 года, за № 1717, предписано С.-Петербургскому комитету духовной цензуры, „по силѣ 2 п. 6 ст. уст. о герб. сборѣ и № 26 алфавитнаго перечня документовъ и актовъ, подлежащихъ гербовому сбору и отъ него изъятыхъ, опубликованнаго въ № 118 собран. узакон. и расп. прав. за 1883 годъ, взимать установленный (съ 1 іюля 1887 года по 80 коп.) гербовый сборъ за надписаніе цензурнаго дозволенія на напечатаніе разсмотрѣннаго комитетомъ сочиненія, независимо отъ оплаты тѣмъ сборомъ прошенія, если при немъ подлежащее цензурѣ литературное произведеніе представлено въ комитетъ“.

Духовно-цензурный комитетъ проситъ редакціи епархіальныхъ вѣдомостей перепечатать это объявленіе въ своихъ вѣдомостяхъ.

Отъ Харьковской духовной консисторіи.

Харьковская духовная консисторія, на основаніи журнальнаго опредѣленія своего, утвержденнаго Его Высокопреосвященствомъ 24 іюня сего 1887 года, давая знать благочиннымъ епархіи о томъ, что вслѣдствіе доклада Совѣта Харьковскаго епархіальнаго женскаго училища Его Высокопреосвященствомъ назначенъ на 21 сентября н. г. епархіальный съѣздъ духовенства для обсужденія вопроса объ открытіи при училищѣ параллельныхъ классовъ, избранія членовъ Совѣта училища отъ духовенства по случаю истекающаго трехлѣтняго срока службы ихъ по выбору и для провѣрки смѣты прихода и расхода суммъ по содержанію училища, предписываетъ благочиннымъ епархіи и настоятелю Харьковскаго кафедральнаго Успенскаго собора сдѣлать распоряженіе объ избраніи, посредствомъ закрытой баллотировки, для явки на съѣздъ, одного достойнаго священника отъ cadaго благочинническаго округа и Харьковскаго

соборнаго причта съ тѣмъ, чтобы избранный на сѣздъ снабженъ былъ письменнымъ уполномочіемъ за подписью всѣхъ избирателей священно-церковнослужителей округа, каковое онъ и обязанъ представить на сѣздъ.

Отъ Харьковского епархіальнаго училищнаго Совѣта.

I.

Съ разрѣшенія Его Высокопреосвященства епархіальный училищный Совѣтъ симъ объявляетъ, что приходскіе священники и другія лица, завѣдующіе церковно-приходскими школами въ епархіи, могутъ выписать журналъ „Русскій Паломникъ“, по уменьшенной цѣнѣ, а именно—вмѣсто 5-ти рублей, за 3 р. 50 к., если обратятся съ своими заявленіями въ Совѣтъ непосредственно отъ себя или чрезъ окружныхъ наблюдателей съ приложеніемъ, кромѣ 3 р. 50 к. за годовое изданіе, соотвѣтствующей разстоянію пересылочной суммы и указаніемъ точнаго адреса, по которому названный журналъ могъ-бы посылаться подписчикамъ непосредственно изъ редакціи.

II.

Епархіальный училищный Совѣтъ, согласно постановленію своему, утвержденному Его Высокопреосвященствомъ, имѣетъ честь выразить искреннюю благодарность приходскимъ священникамъ слободы Боромли Ахтырскаго уѣзда за поступившее отъ нихъ пожертвованіе въ пользу церковно-приходскихъ школъ Харьковской епархіи въ количествѣ *ста пятидесяти рублей серебромъ* (150 р.).

ИЗВЛЕЧЕНІЕ ИЗЪ ЖУРНАЛА

Сѣзда духовенства Купинскаго училищнаго округа, бывшаго 4 и 5 іюня 1887 г.

Уполномоченные отъ духовенства Купинскаго училищнаго округа, собравшись въ числѣ 26 лицъ (два члена явились позже) въ засѣданіе къ 10 часамъ утра, по молитвѣ, избрали посредствомъ закрытой баллотировки предсѣдателямъ священника о. Михаила Чернявскаго и дѣлопроизводителями священниковъ: Андрея Базилевича и Стефана Коханова. Изъ дѣлъ, подлежащихъ разсмотрѣнію сѣзда, заслуживаютъ особеннаго вниманія слѣдующія: 1) Слушали смѣты прихода и расхода суммъ по содержанію Купинскаго духовнаго училища въ 1888 г., изъ которыхъ видно, что на покрытіе смѣтныхъ расходовъ въ томъ же году ожидается къ поступленію 9695 р. 73 к., а расходъ предполагается въ 8837 р. 73 к. При этомъ вниманіе сѣзда было обращено на пунктъ 2-й отдѣла 2-го смѣты расхода, которымъ 3 пол-

ныхъ стипендій опредѣляются въ 125 руб. каждая, вмѣсто 100 руб., на содержаніе 3-хъ учениковъ-сиротъ Купянскаго училищнаго округа, обучающихся въ Харьковскомъ духовномъ училищѣ. Находя сѣбѣ такое назначеніе правленія Купянскаго духовнаго училища по отдѣлу 2-му и пункту 2-му расхода не согласнымъ съ постановленіемъ сѣзда духовенства 1886 года, утвержденнымъ Его Высокопреосвященствомъ, по которому на содержаніе учениковъ-сиротъ Купянскаго училищнаго округа, обучающихся въ Харьковскомъ духовномъ училищѣ, должно высылать только 100 р., а требованіе правленія Харьковскаго духовнаго училища на содержаніе одного ученика то 125 р., то 115 р., то 100 р. не только несогласнымъ съ прописаннымъ постановленіемъ, но и неяснымъ, — постановили: „Сѣзду расхода на 1888 г. уменьшить на 75 руб., а правленіе Купянскаго духовнаго училища просить выслать въ правленіе Харьковскаго духовнаго училища на содержаніе каждаго ученика сироты не болѣе и не менѣе какъ 100 р. изъ суммъ, ассигнованныхъ на 30 полныхъ стипендій по содержанію сиротъ, всего на шесть учениковъ 600 р.“; 2) слушали краткую вѣдомость о суммахъ, поступившихъ на устройство общежитія при Купянскомъ духовномъ училищѣ, изъ которой видно, что къ 1887 г. состояло 14317 р. 23 к., а съ 1 января по 1 июня 1887 г. поступило 3679 р. 44 к. При семъ уполномоченные пожелали знать, отъ какихъ причинъ зависитъ небольшое поступленіе суммъ, собранной по подписнымъ листамъ въ н. г., а именно: 78 р. 76 к., сравнительно съ прошлымъ годомъ, давшимъ 442 руб. 8 к. По разсмотрѣніи этихъ причинъ, сѣздъ постановилъ: „просить правленіе училища отпечатать потребное количество подписныхъ листовъ, разослать ихъ благочиннымъ училищнаго округа, и ежегодно высылать имъ таковыя а благочинныхъ просить выказать съ своей стороны особое попеченіе къ расположенію подлѣжаго имъ духовенства собирать пожертвованія по листамъ на устройство общежитія при Купянскомъ духовномъ училищѣ и присылать таковыя въ правленіе училища къ 1 января каждаго года вмѣстѣ съ подлежащими взносу суммами на содержаніе училища и отнюдь не удерживать сихъ подписныхъ листовъ у себя на неопредѣленное время“. 3) Слушали представленіе правленія Купянскаго духов. училища Его Высокопреосвященству о средствахъ, какия имѣются на устройство общежитія при Купянскомъ духовномъ училищѣ, съ резолюціею на ономъ Его Высокопреосвященства слѣдующаго содержанія: „Рекомендую правленію предложить будущему сѣзду собрать свѣдѣнія о церквахъ округа, въ которыхъ есть свободные капиталы и просить у настоятелей и церковныхъ старостъ пожертвованія на устройство общежитія“. При обсужденіи означеннаго предложенія и прописанной резолюціи уполномоченными были высказаны заявленія о томъ, что, какъ извѣстилось они, купечество слоб. Ново-Екатеринославля, Купянскаго уѣзда, жертвуетъ духовенству Купянскаго училищнаго округа каменное зданіе о 26 комнатахъ, весьма прочное и довольно обширное, которое можетъ быть легко приспособлено для общежитія, а крестьяне той-же слоб. жертвуютъ въ вѣчное владѣніе 3 десятины земли, примыкающей къ означенному зданію съ тѣмъ, чтобы Купянское духовное училище было переведено изъ г. Купянска въ сл. Ново-Екатеринославль, Купянскаго уѣзда. Постановили подтвердить этотъ вопросъ тщательному разсмотрѣнію въ новомъ собраніи.

4) Читанъ журналъ правленія училища отъ 14 апрѣля 1887 г. съ резолюціею на немъ Его Высокопреосвященства, которою рекомендуется правленію помѣщать въ кредитныя учрежденія суммы поступающія на устройство общежитія. на сроки менѣе 5 лѣтняго, въ виду того, что, въ случаѣ приступленія къ устройству общежитія ранѣе 5 лѣтъ, правленіе училища можетъ быть поставлено въ затрудненіе при полученіи отъ тѣхъ учреждений необходимыхъ денегъ. Принимая во вниманіе, что отъ болѣе продолжительнаго срока нахожденія суммъ въ банкахъ увеличивается чрезъ % и самый строительный капиталъ, постановили: смиреннѣйше просить архипастырскаго соизволенія Его Высокопреосвященства на то, чтобы правленіе училища дѣлало вклады имѣющихъ поступать строительныхъ суммъ въ банкъ на пятилѣтній срокъ. 5) При внимательномъ обсужденіи въ новомъ, т. е. вечернемъ собраніи, вопроса объ общежитіи уполномоченные, созная настоящую необходимость и принимая во вниманіе давнѣйшее желаніе всего окружнаго духовенства скорѣе имѣть при Кулянскомъ дух. училищѣ приличное помѣщеніе для общежитія, пришли къ единогласному заключенію, что всѣ имѣющіеся въ распоряженіи округа источники для постройки общежитія исчерпаны. А между тѣмъ, по приблизительному расчету, на этотъ предметъ потребна сумма до 100 тысячъ руб. Поэтому большинство уполномоченныхъ невольно оставило свое вниманіе на предложеніи ново-екатеринославскаго общества духовенству Кулянскаго округа принять отъ него въ даръ зданіе и участокъ находящейся подъ нимъ земли, чрезъ что самъ собою вытекалъ вопросъ о переводѣ училища изъ г. Кулянска въ слоб. Ново-Екатеринославль. Принявъ во вниманіе достойное признательности сочувствіе Ново-Екатеринославскаго общества и равнодушное отношеніе общества Кулянскаго къ нуждамъ училища, съѣздъ обратилъ также свое вниманіе на значительную цѣнность и, какъ-бы, варочитую приспособленность жертвуемаго обществомъ сл. Ново-Екатеринославля зданія къ потребностямъ общежитія, которая (приспособленность) съ имѣющимися уже на лицо суммами можетъ быть доведена до желательной степени, и приступилъ къ рѣшенію посредствомъ закрытой баллотировки вопроса о томъ желаетъ-ли духовенство перевода училища изъ г. Кулянска въ сл. Ново-Екатеринославль? Большинствомъ 21 противъ 7 голосовъ вопросъ рѣшенъ въ положительномъ смыслѣ. Наконецъ, послѣ повторительнаго краткаго обзорія и обсужденія поставленнаго вопроса, постановили: „для того, чтобы дать прочную постановку и имѣть успѣхъ въ этомъ дѣлѣ смиреннѣйше просить архипастырскаго соизволенія и содѣйствія Его Высокопреосвященства къ осуществленію этого желанія духовенства, для чего и послать въ г. Харьковъ депутацію состоящую изъ трехъ лицъ, по одному представителю отъ cadaго изъ входящихъ въ округъ уѣздовъ, давъ на то полномочіе Священникамъ Іоанну Попову, Стефану Коханову и Махаялу Сѣкирскому и вручивъ имъ для представленія Его Высокопреосвященству подлинныя журналы сего съѣзда“. Временемъ собранія будущаго съѣзда назначено 7 іюня 1888 г., засѣданіе закрыто въ 2½ час. по полудни, при чемъ постановлено для окончательнаго редактированія и подписанія журналовъ съѣзда собраться уполномоченнымъ въ училище въ 8 часамъ утра 5 сего іюня. На этомъ журналъ резолюція Его Высокопреосвященства такая: „Іюня 12. 1) Резолю-

цію мою о вкладѣ въ кредитныя учрежденія денегъ собираемыхъ на устройство общежитія оставить въ силѣ, на что я имѣю причины настаивать. 2) Вопросъ о переводѣ училища въ Ново-Екатеринославль возникаетъ не въ первый разъ. По всѣмъ какъ изъ прежнихъ попытокъ займствованнымъ, такъ и вновь добытымъ мною свѣдѣніямъ и соображеніямъ означенный переводъ училища не признаю ни удобнымъ, ни полезнымъ. Остальное утверждается".

О сборѣ пожертвованій въ Харьковскихъ церквяхъ.

Въ помощь пострадавшимъ отъ землетрясенія жителямъ города Вѣрнаго въ Харьковскихъ церквяхъ собрано добровольныхъ пожертвованій *восемьсотъ сорокъ шесть рублей 22 к.* Именню: въ Успенскомъ кафедральномъ соборѣ 164 р., въ приходскихъ церквяхъ: Дмитріевской 60 р. 60 к., Троицкой 59 р. 10 к., Христорождественской 52 р. 70 к., Воскресенской 50 р., Благовѣщенской 50 р., Михайловской 47 р. 10 к. Всѣхсвятской 40 р., Николаевской 35 р. 73 к., Свято-Духовской 31 р. 85 к., Крестовоздвиженской 35 р. 44 к., Вознесенской 28 р., Петро-Павловской 25 р., Преображенской 25 р., Пантелеймоновской 22 р., Александро-Невской 15 р., Рождество-Богородичной 7 р. 38 к., Кладбищной и Усѣкновенской 12 р., въ церквяхъ 1-й гимназіи 43 р. и Дѣтскаго пріюта 24 р. Въ подгороднихъ селахъ: Основы 6 р. 55 к., Ивановки 5 р. 27 к., Алексѣевки 4 р. 50 к. и Малой Даниловки 2 р.

ЕПАРХІАЛЬНЫЯ ИЗВѢЩЕНІЯ.

Законоучителемъ земскаго училища въ деревнѣ Николаевкѣ, Сумскаго уѣзда, Его Высокопреосвященствомъ, 10 іюля и. г., утвержденъ священникъ Пророко-Ильинской церкви села Ульяновки, Сумскаго уѣзда, *Димитрій Эннатскій*.

— Псаломщикъ Изюмскаго Преображенскаго собора *Андрей Пивоваровъ* рукоположенъ во діакона на вакансію псаломщика при томъ-же соборѣ.

— Псаломщикъ *Константинъ Сокальскій* опредѣленъ штатнымъ діаконъ къ Свято-Духовской церкви, сл. Ново-Осиновой, Купянскаго у.

— Посвящены въ стихарь псаломщики: Ильинской церкви с. Угройдъ, Ахтырскаго у., *Михаилъ Строевскій* и Рождество - Богородичной церкви слободы Вороили, того-же уѣзда, *Митрофанъ Македонскій*.

— Утвержд. псаломщикомъ къ Рождество-Богородичной церкви г. Бѣлополя, Сумскаго уѣзда, окончившій курсъ въ Харьк. дух. семинаріи *Николай Моценко*.

— Псаломщики: Покровской церкви села Матѣевки, Богодуховск. уѣзда, *Петръ Подмукий* и Архангело-Михайловской церкви слободы Тарановки, Зміевского уѣзда, *Андрей Приходимъ* перемѣщены одинъ на мѣсто другого.

— Окончившій курсъ ученія въ Харьковскомъ духовномъ училищѣ *Теодоръ Буниковскій* опредѣленъ псаломщикомъ къ Сорокамученической церкви села Мирнаго, Богодуховскаго уѣзда.

— Сверхштатный псаломщ. Николаевской церкви сл. Деркачей, Харьковского уѣзда, *Андрей Васютинскій* утвержденъ штатнымъ псаломщикомъ при той-же церкви.

— Возмѣстный псаломщикъ *Андрей Насѣдкинъ* опредѣленъ псаломщикомъ къ Казанско-Богородичной церкви сл. Таровѣровка, Купинскаго у.

Утверждены церковными старостами къ церквямъ: къ Пророко-Ильинской села Ульяновки, Сумскаго уѣзда, крестьянинъ *Иванъ Григоріевъ Панасовскій*; къ Покровской, с. Ободовъ, Сумскаго уѣзда, крест. *Іоаннъ Григоріевъ Мирченко*; Ахтырскаго уѣзда: Георгіевской с. Дерновой, крестьянинъ *Михаилъ Сильвестровъ Чернашенко* и Покровской с. Пожни крестьянинъ *Косма Александровъ Масалитинъ*, къ Владимирск-Богородичной, села Кочетка, Зміевского уѣзда, шевронистъ *Василій Ивановъ*; къ Богодуховской соборной Успенской купецъ *Іосифъ Лукьяновъ* — оба на первое трехлѣтіе; къ Димитріевской села Тарасовки, Богодуховскаго уѣзда, крестьянинъ *Яковъ Щетининъ* на четвертое трехлѣтіе, и Николаевской села Ляхачевки, того-же уѣзда, крест. *Павелъ Перепелца* на первое трехлѣтіе; къ Архангело-Михайловской сл. Казачьей Лопани, Харьковского уѣзда, крестьянинъ *Иванъ Терентьевъ Винникъ* на второе трехлѣтіе, къ Воскресенской сл. Гороховатки крест. *Гавріиль Семеновъ Скрипниченко*, къ Покровской сл. Радьковки *Григорій Сарганъ*, къ Вознесенской сл. Радьковскихъ Песокъ *Емельянъ Гелуненко*, Купинскаго уѣзда.

— Награждены похвальными листами старосты Архангело-Михайловской церкви слоб. Олышаной, Лебединскаго уѣзда, крест. *Илиита Крылатовъ* и Варваровской церкви с. Искрисовщины, Сумскаго уѣзда, крестьянинъ *Петръ Солянникъ*.

В а н а н т н ы я м ѣ с т а .

Священническія: При Георгіевской церк. сл. Ольховатки, Волчан. уѣзда.

Діаконскія: При Николаевской ц. с. Коломаки, Валков. уѣзда; при Успенской ц. с. Климовки, Сумскаго уѣзда; при Питниц. ц. с. Вакировки, Ахтырск. уѣзда; при Преображенской ц. с. Котельвы того-же уѣзда; при Покровской ц. с. Шаровки, Староб. у.; при Покровской ц. с. Трехъизбянска того-же уѣзда; при Успенской ц. с. Вблокуракиной, того-же у.

Псаломщичьіе: При Георгіевской ц. с. Барвенковой, Изюмск. уѣзда.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе: Образованіе комиссій при Киевской Духовной Академіи для составленія программы празднованія 900-лѣтія крещенія Руси.—Украшеніе Владимірскаго собора и ремонтровка церквей въ Кіевѣ ко дню празднованія.—Число монастырей въ Имперіи.—Количество богомольцевъ въ Соловецкомъ монастырѣ.—Учрежденіе общежительнаго монастыря на мѣстѣ Макарьевской пустыни.—Постриженіе въ монашество студента Киевской Академіи.—Процессъ Іоанно-Богословской обители на Афонѣ съ греками.—Положеніе напства и процессъ Мушинскихъ.—Движеніе въ православіе.—Постройка церкви на о. Вормсѣ.—Сѣздъ въ Москвѣ противораскольниковъхъ миссіонеровъ.—Депутатъ секты часовниковъ Щедринъ.—Посѣщеніе самоѣдовъ на Новой Землѣ священниками.—Тиражъ 1-го внутренняго съ выигрышами займа, произведенный 1-го іюля 1887 года.

Газеты сообщаютъ, что Св. Синодомъ для составленія подробной программы торжественнаго церковнаго празднованія девятисотлѣтней годовщины крещенія Руси, имѣющей наступить въ будущемъ году, учреждается специальная комиссія при Киевской духовной академіи изъ высшихъ чиновъ Киевскаго епархіальнаго духовенства и профессоровъ мѣстной духовной академіи.

— Академикъ В. Д. Полѣновъ и художники В. М. Васнецовъ и В. И. Суриковъ, какъ сообщаютъ изъ Кіева, за послѣдніе дни ведутъ усиленныя живописныя и фресковыя работы во вновь отстраивающемся въ Кіевѣ Владимірскомъ соборѣ, рассчитывая окончить ихъ къ предстоящему торжеству 900-лѣтія крещенія Руси. Кромѣ того, къ этому торжеству ремонтируются снаружи многія мѣстныя церкви, напр., церковь Андрея Первозваннаго и др.

— Изъ собранныхъ свѣдѣній о монастыряхъ по всей Имперіи видно, что изъ общаго числа 667 монастырей, большая часть падаетъ на долю Европейской Россіи, именно 613, на Кавказѣ находится 31 монастырь, а во всѣхъ азіатскихъ владѣніяхъ всего лишь 23, причемъ въ Амурской и Приморской областяхъ и степной полосѣ губернаторствъ Степного и Туркестанскаго ихъ совсѣмъ нѣтъ.

— „Сп. В.“ пишутъ изъ Соловецкаго монастыря, что тамъ въ нынѣшнюю навигацію замѣчается такое стеченіе богомольцевъ, какого давно не запомнятъ. Въ Троицынъ день, напримѣръ, одновременно молилось тамъ болѣе 5,000 человекъ, прибывшихъ изъ дальнихъ мѣстъ, такъ что во время литургіи церковь не вмѣстала и половины молящихся. Возрастающему наплыву въ монастырь богомольцевъ много способствуетъ, повидимому, нынѣшнее благоустройство сообщенія между Соловецкими островами и Бѣломорскими портами, лежащими на пути къ внутреннимъ губерніямъ. Монастырская братія приобрѣла за послѣдніе годы еще два новыхъ (кромѣ четырехъ прежнихъ) превосходныхъ парохода, построенныхъ на из-

вѣстномъ мотальскомъ заводѣ въ Швеціи. Послѣдній изъ нихъ, „Михайль Архангель“, прибывшій съ завода въ началѣ іюня и отличающійся не только прочностью конструкціи, но и внутреннею отдѣлкою (съ электрическимъ освѣщеніемъ), совершить въ нѣмѣшнюю навигацію, между прочимъ, два или три экстренныхъ рейса въ возобновляемый на Мурманѣ Печенегскій монастырь.

— „Нов.“ слышали, что высокопреосвященный митрополитъ Исидоръ разрѣшилъ іеромонаху Валдайскаго Иверскаго монастыря Серафиму постройку новаго общежительнаго монастыря въ ближайшей къ Петербургу мѣстности, близъ станціи Любань по Московско-Петербургской желѣзной дорогѣ, на мѣстѣ существовавшей въ началѣ XVII вѣка Макарьевской пустыни. При новой обители предположено основать на ея счетъ домъ трудолюбія, по образцу заведеннаго о. Іоанномъ въ Кронштадтѣ, а также училище для бѣдныхъ дѣтей, съ преподаваніемъ въ немъ лѣсоводства, садоводства и полеводства. О. Серафимъ намѣренъ всю мѣстность Макарьевской пустыни осушить и обратить въ дачную и этимъ увеличить предложенныя ему отъ нѣкоторыхъ благотворителей значительныя пожертвованія на устройство обители. Самая пустынь Макарьевская, упраздненная по штатамъ 1764 года, расположена по берегу рѣчки Лезны. Въ ней доселѣ сохранились деревянныя часовня и церковь, въ которой почиваютъ мощи Новгородскаго чудотворца Макарія. Не смотря на прекращеніе въ Макарьевской пустынѣ богослуженія и причисленія ея церкви къ сосѣднему приходу мѣстные обыватели, а также Новгородскіе и Петербургскіе, до сихъ поръ ходятъ на богомолье въ эту церковь.

— „Кіевлянинъ“ сообщаетъ, что высокопреосвященный митрополитъ Кіевскій Платонъ утвердилъ недавно прошеніе студента III курса Кіевской духовной академіи Лонгина Окропеидзе о постриженіи въ монашество, причемъ г. Окропеидзе возведенъ въ санъ іеродіакона. Изъявившій желаніе принять монашество уроженецъ Кавказа, сынъ сельскаго священника Тифлисскаго губерніи. По окончаніи въ 1884 году курса въ Ставропольской духовной семинаріи, онъ былъ назначенъ въ Кіевскую академію, какъ одинъ изъ лучшихъ студентовъ. Отъ роду ему 26 лѣтъ. Изъ 47 студентовъ IV курса, державшихъ окончательныя испытанія и подавшихъ кандидатскія диссертациі, 45 человѣкъ удостоены степени кандидата богословія, изъ нихъ 7 человѣкъ съ правомъ полученія степени магистровъ богословія, при подачѣ однихъ сочиненій безъ устнаго испытанія; 2 студента выпущены со степенью дѣйствительнаго студента Академіи. Совѣтомъ Кіевской духовной академіи получено

сѣнодальное распоряженіе о сокращеніи при Кіевской духовной Академіи казеннокоштныхъ вакансій на первомъ курсѣ съ 45 на 30, такъ что въ будущемъ учебномъ году на казенный счетъ будетъ принято 22 студента изъ разныхъ семинарій по назначенію (вмѣсто 30) и 8 волонтеровъ (вмѣсто 15). Другіе-же желающіе получить высшее богословское образованіе могутъ поступать въ Академію пансіонерами. Сокращеніе, какъ утверждаютъ, вызвано трудностью распредѣленія окончившихъ курсъ Академіи въ послѣдніе выпуски по духовно-учебному вѣдомству, за неимѣніемъ вакантныхъ мѣстъ.

— Въ „Новостяхъ“ читаемъ: Въ Св. Синодѣ разсматривается нѣсколько дѣлъ касательно нуждъ православныхъ монастырей на Аѳонѣ, вслѣдствіе чего туда недавно былъ командированъ помощникъ управляющаго Синодальною канцеляріей С. В. Керскій. Прибывъ на Аѳонъ, г. Керскій, по словамъ „Новостей“, посѣтилъ русскій Пантелеимоновскій монастырь и Ново-Иверскую обитель Св. Апостола Іоанна Богослова и лично познакомился съ положеніемъ православнаго монашества, гонимаго греческимъ чернымъ духовенствомъ. Въ настоящее время Іоанно-Богословская обитель на Аѳонѣ ведетъ противъ грековъ процессъ, обвиняя послѣднихъ въ захватѣ древняго Иверскаго монастыря, который былъ основанъ грузинскими царями и принадлежалъ грузинамъ вплоть до послѣдняго времени. Въ разрѣшеніи этого вопроса принимаетъ участіе и наше Министерство Иностранныхъ Дѣлъ, а также Императорское русское посольство въ Константинополь. Къ какимъ приемамъ прибѣгаетъ греческое духовенство для доказательства своихъ правъ на Иверскій монастырь, можно видѣть изъ слѣдующаго факта. Въ Министерствѣ Иностранныхъ Дѣлъ, въ числѣ другихъ документовъ относящихся къ упомянутому процессу, находилась грамота послѣдняго грузинскаго царя Ираклія II, подтверждающая права иверцевъ на церковь Св. Стефана и имѣнія къ ней принадлежащія въ городѣ Сигнахъ, Тифлисской губерніи. Такъ какъ грамота эта писана на грузинскомъ языкѣ, то управляющему Закавказскими имѣніями Иверскаго монастыря греческому архимандриту Панарету поручено было перевести ее на русскій языкъ, что послѣдній и исполнилъ. Вскорѣ, однако, явилось сомнѣніе въ точности этого перевода, и когда подлинная грамота была предъявлена знатокамъ грузинскаго языка, то оказалось, что самый важный ея пунктъ, имѣющій рѣшающее значеніе въ процессѣ грузинъ съ греками, былъ переведенъ такимъ образомъ будто имѣнія Св. Стефана пожертвованы царемъ Иракліемъ „греческому Иверскому монастырю“, а на са-

момъ дѣлѣ въ грамотѣ сказано, что царь Ираклій II подтверждаетъ слова своего отца царя Теймуроза, который „преклонилъ“ означенныя имѣнія „грузинскому Иверскому монастырю въ Греціи“. Можно поэтому судить насколько измѣняется смыслъ и значеніе грамоты въ двухъ различныхъ редакціяхъ перевода. Тексты переводовъ засвидѣтельствованы Азіятскимъ Департаментомъ Министерства Иностранныхъ Дѣлъ и хранятся при дѣлахъ послѣдняго.

— Папство переживаетъ трудныя времена. Въ Италіи общественное мнѣніе продолжаетъ заниматься обсужденіемъ послѣдней аллокуціи папы Льва XIII, которая произвела на всѣхъ сильное впечатлѣніе. Изъ этого обсужденія нельзя не видѣть, что общество крайне утомилось отъ неопредѣленности существующихъ отношеній между правительствомъ и папствомъ и всѣ жаждаютъ скорѣйшаго разрѣшенія римскаго вопроса. Рѣшеніе вопроса затрудняется однако политическими соображеніями. Такъ либеральная „Пармская газета“ прямо говоритъ, что трудный римскій вопросъ можно рѣшить только возвращеніемъ Рима папству. Нѣмецкія газеты, вдохновляемыя другомъ папы канцлеромъ Бисмаркомъ, выражаются въ этомъ отношеніи еще энергичнѣе, и одна изъ нихъ (Reichszeitung) недвусмысленно замѣчаетъ, что съ папствомъ борется лишь „легальная“ Италія, а дѣйствительная Италія, т. е. вся масса народа стоитъ на сторонѣ папства. Во Франціи скоро будетъ рѣшенъ вопросъ объ отѣнѣннѣ конкордата съ Римомъ, т. е. о полномъ отдѣленіи церкви отъ государства.

— Общественное безпокойство, возбуждаемое нынѣшнимъ положеніемъ папства, всего лучше объясняется характеромъ папства. Для иллюстраціи этого характера приводимъ новѣйшій фактъ, сообщаемый „Нов. Времен.“ о Виленскомъ процессѣ супруговъ Мушинскихъ. Хотя этотъ процессъ касается собственно гражданскаго иска, какихъ, вѣроятно, бываетъ не мало въ практикѣ нашихъ судовъ, но обстоятельства, при которыхъ предъявленъ искъ, совершенно необычны и самый процессъ оттого представляется вполне исключительнымъ.

Г. Мушинскій, отвѣтчикъ, оказывается двоеженцемъ *на законномъ основаніи*. Какъ это могло случиться, читатель узнаетъ изъ приводимыхъ ниже подробностей дѣла. Одна изъ женъ его, г-жа Вольмеръ, — для краткости назовемъ ее № 1, — какъ разведенная жена, прожившая 13 лѣтъ вдали отъ мужа, не признается женою г. Мушинскаго гражданскимъ судомъ, а другая, г-жа Харичкова, или № 2, повѣнчанная съ г. Мушинскимъ по всѣмъ церковнымъ пра-

видамъ, не признается женою духовнымъ судомъ. А такъ какъ для пользованія полными правами жены необходимо признаніе ихъ какъ свѣтскимъ, такъ и духовнымъ судами, то и выходитъ въ результатъ, что каждая изъ женъ г. Мушинскаго является, такъ сказать, полу-женою.

Такое курьезное и едва ли завидное положеніе супруга получилось отъ того, что въ настоящемъ дѣлѣ столкнулись подтасовка фактовъ и произвольное истолкованіе католическихъ каноническихъ законовъ съ справедливыми требованіями дѣйствительной жизни, которыхъ католическое духовенство, повидимому, не признаетъ когда ему вадумается изъ какихъ-либо политическихъ видовъ проявить попавшую въ его руки власть. Если же присоединить сюда еще его слишкомъ субъективное, чтобы не сказать хуже, отношеніе къ настоящему процессу, то этимъ только и можно объяснить почти сказочный характеръ всей исторіи съ двоеженствомъ г. Мушинскаго и съ какимъ-то вымогательнымъ искомъ противъ него.

На судовомъ разслѣдованіи отвѣтчикъ Мушинскій объяснилъ, что обстоятельства дѣла роковымъ образомъ и помимо его воли горько отразились на его семейномъ положеніи. По милости бывшаго виленскаго епископа Гриневецкаго, онъ силою вещей очутился съ двумя женами. Обѣ здравствуютъ, обѣ хотятъ быть законными женами и обѣ же домогаются его состоянія. Не зная закулисной стороны настоящаго дѣла, нельзя не надивиться всѣмъ дѣйствіямъ епископа Гриневецкаго, почему Мушинскій на судѣ разоблачилъ всю суть дѣла. Послѣ послѣдняго польскаго возстанія правительство признало нужнымъ, въ числѣ другихъ, удалить изъ Вильны тамошняго католическаго епископа Красинскаго, причемъ вслѣдъ за симъ расторгнуть былъ конкордатъ, заключенный нашимъ правительствомъ съ римскимъ дворомъ въ 1848 году. Такъ какъ римскій папа не соглашался назначить новаго епископа на открывшуюся въ Вильнѣ вакансію, то наше правительство само назначило для сего лицо, для чего и избранъ былъ прелатъ Жилинскій. Въ совѣсти католиковъ епископъ Жилинскій не пользовался обаяніемъ надлежащаго епископа, какъ правительственный, такъ сказать, епископъ, тѣмъ болѣе, что за принятіе этой должности онъ проклятъ былъ папою. Несмотря на это, г. Жилинскій правилъ виленскою епархіею съ полною властію епископа до 1882 года, когда правительство наше сошлось опять съ римскимъ дворомъ и заключенъ былъ съ нимъ новый конкордатъ. Согласно этому конкордату, папа назначилъ въ Россію епископовъ на

всѣ вакантныя мѣста, а въ томъ числѣ для виленской епархіи назначилъ г. Гриневецкаго. По вступленіи въ санъ епископа, первымъ дѣломъ г. Гриневецкаго было засадить г. Жилинскаго въ монастырь, а затѣмъ онъ сталъ разрушать всѣ прежнія распоряженія г. Жилинскаго. Г-жа Мушинская весьма ловко воспользовалась такимъ политическимъ направленіемъ епископа Гриневецкаго: ей достаточно было заявить, что разводъ съ Мушинскимъ далъ епископъ Жилинскій и онъ-же разрѣшилъ ему второй бракъ, и отвѣтчикъ явился козломъ отпущенія увлеченій г. Гриневецкаго и его антагонизма съ предшественникомъ его г. Жилинскимъ. Это тотъ самый епископъ Гриневецкій, котораго правительство признало впоследствии необходимымъ удалить изъ Вильны и сослало въ г. Ярославль.

Дѣло съ самаго начала было поставлено на ложную дорогу, а разъ оно приняло неправильное теченіе, то при чрезчуръ страстномъ къ нему отношеніи каждая ошибка влекла за собою новую ошибку и, такимъ образомъ, оно приняло характеръ скандальной беззаконности, которая, какъ бы въ насмѣшку надъ каноническими правами, бывшимъ епископомъ, Гриневецкимъ прикрывалась этими правами и которая, къ счастью, не восторжествовала только благодаря безпристрастному и справедливому отношенію свѣтскаго суда къ курьезному и въ то же время вопіющему по беззаконности иску.

— Въ прибалтійскомъ краѣ продолжается движеніе мѣстныхъ жителей лютеранъ въ православіе. Такъ, по сообщенію мѣстныхъ газетъ, въ приходахъ Юуру, Гаагеръ и Рапла съ 15 февраля по 2 мая на пространствѣ 35 верстъ 1,013 душъ лютеранъ оставили свое прежнее исповѣданіе и пожелали быть вмѣстѣ съ великимъ русскимъ народомъ исповѣдниками православной вѣры. Сверхъ того, въ теченіе упомянутого времени крещено въ православіе 4 малолѣтнихъ. Такимъ образомъ присоединено въ означенное время 1,017 душъ. Движеніе этимъ не ограничилось. Многія семейства сдѣлали вновь заявленіе о своемъ желаніи перейти въ православіе: слышно также о движеніи въ этомъ направленіи въ сосѣднихъ съ приходами Юуру, Гаагеръ и Рапла волостяхъ.

— Газеты сообщаютъ, что Святѣйшимъ Синодомъ разрѣшенъ кредитъ въ 10,000 р. для постройки въ нынѣшнемъ-же году православной церкви на о. Ворсмѣ въ Прибалтійскомъ краѣ.

— 29 іюня, въ Москвѣ, въ единовѣрческомъ монастырѣ, что въ Преображенскомъ, открылся съѣздъ противораскольничьихъ миссіонеровъ. По сообщенію „Совр. Изв.“, изъ разныхъ мѣстъ имперіи съѣхалось болѣе 50 лицъ. Открытіе съѣзда началось молебномъ въ

7 часовъ вечера, который былъ отслуженъ викариемъ преосвященнымъ Мисаиломъ, соборне съ священниками миссіонерами. Среди многочисленной публики присутствовалъ тов. оберъ-прокурора Св. Синода Владиміръ Карловичъ Саблеръ. По совершеніи молебствія, миссіонеры изъ храма отправились въ залу Хлудовской библіотеки, гдѣ и происходило первое засѣданіе, при закрытыхъ дверяхъ, подъ предсѣдательствомъ епископа Мисаила. Съѣздъ продолжится, какъ жется, не менѣе недѣли.

— Недавно, какъ передаютъ „Совр. Изв.“, былъ въ Москвѣ, добравшись до нея частью по чугункѣ, частью пѣшкомъ, съ котомкой за спиной, Томской губ., Борнолынского округа, Колуншинской волости, деревни Ключей, престарѣлый горнозаводскій рабочій, уроженецъ Томской губерніи, Егоръ Ильичъ Щедринъ. Направлялся онъ въ Петербургъ, въ качествѣ депутата отъ общества горнозаводскихъ рабочихъ, чтобы просить у высшаго правительства, какъ особой милости, разрѣшенія на свободное отправленіе богослуженія. Щедринъ и его довѣрители принадлежатъ, по его словамъ, къ сектѣ часовниковъ (или стариковской), не приѣмлющихъ священства, но отъ еодосѣвцевъ-бракоборовъ отличающихся тѣмъ, что они: 1) молятся за Царя, считая Его особо священной, а Его власть Божиимъ закономъ; 2) признаютъ бракъ, совершая его во имя Божіе, и въ происходящемъ отъ него потомствѣ видятъ Божіе благословеніе. Вообще эта секта, по мнѣнію компетентныхъ лицъ, весьма походить по своему чтенію на Рогожскій толкъ, лишь безъ свадценства.

По словамъ Щедрина, хотя они и имѣютъ документы отъ мѣстныхъ священнослужителей, удостовѣряющіе, что они болѣе 50 лѣтъ не ходятъ въ православную церковь, ихъ все-таки записываютъ въ исповѣдныя книги, а дѣтей въ метрику, какъ-бы крещенныхъ по уставамъ православной Церкви. На этотъ счетъ у Щедрина въ рукахъ письменныя доказательства отъ лицъ, записанныхъ воспріемниками, не смотря на то, что они въ дѣйствительности таковыми никогда не были.

Вмѣстѣ съ ходатайствомъ о свободномъ отправленіи богослуженія ему поручено и другое — объ освобожденіи сектантовъ объ обязательной въ пользу православнаго духовенства руги (по 30 фунтовъ пшена съ души) и сбора на церковь (по 4 р. 32 коп. съ тягла). Въ Петербургъ депутатъ отправился тоже пѣшкомъ. Увѣнчается или нѣтъ его миссія успѣхомъ, во всякомъ случаѣ самоотверженное паломничество Щедрина, при его маститомъ возрастѣ (подъ 70 лѣтъ), являетъ рѣдкій примѣръ нравственной энергіи и силы духа.

Почтенный депутат-паломникъ—средняго роста плотный старикъ съ сѣдою бородою и живыми глазами. Бодръ онъ на столько, что несетъ за спиною дорожный багажъ вѣсомъ по крайней мѣрѣ въ 2½ пуда; одѣтъ въ длинную плисовую свитку, съ поярковою шляпой на головѣ, по обычаю сибиряковъ. Московскіе старообрядцы отзываются о Щедринѣ съ почтеніемъ, рассказываютъ про него, что онъ по обѣту, съ 20-лѣтняго возраста не вкушаетъ ни рыбы, ни мяса, а равно не пьетъ никакого вина, также чаю, ограничивая прихоти вкуса водой и квасомъ; только по большимъ праздникамъ разрѣшаетъ онъ себѣ, какъ нѣчто особенно лакомое, масло, яйца и молоко. Щедринъ не только грамотный, но даже хорошій наче-чикъ по церковнымъ книгамъ.

Изъ Москвы Щедринъ отправился еще 14 іюня, не прямо въ Петербургъ, а на поклоненіе мощамъ преподобнаго Сергія. На вопросъ—какъ-же онъ, не признавая священства, вѣруетъ Сергію, бывшему тоже священно-иноку, Щедринъ отвѣчалъ стереотипною старообрядческою фразой, что за грѣхи наши Господь отнялъ отъ насъ благодать свою со времени Никона и лишилъ свою паству пастырей и учителей, оставивъ наемниковъ. Замѣчательно, что какъ только рѣчь заходитъ о религіозныхъ вопросахъ, Щедринъ преображается: станъ его выпрямляется, глаза загораются огнемъ.

— На обширномъ пространствѣ великой русской земли есть уголокъ, въ которомъ жители могутъ пользоваться духовными благами церкви лишь въ теченіе лѣта. Это именно самоѣды Новой земли, почти круглый годъ окруженной льдами. Теперь, благодаря попеченію высшаго начальства, самоѣдовъ на Новой землѣ уже второй годъ сряду посѣщаетъ священникъ для исполненія духовныхъ требъ и религіозныхъ бесѣдъ. Но пребываніе тамъ священника бываетъ весьма непродолжительно вслѣдствіе отдаленности Новой земли и трудности къ ней доступа. Въ прошлую навигацію протоіерей архангельскаго кафедральнаго собора, о. Филитеръ Павловскій, въ сопровожденіи дьякона, два раза пытался на пароходѣ „Великій князь Владиміръ“ достигнуть Новой земли и только во второй разъ ему удалось попасть въ Малыя Кармакулы — центръ новоземельскихъ самоѣдовъ. О. Филитеромъ окрещены два самоѣдскихъ ребенка и обвинчаны двѣ самоѣдскія четы. По собраннымъ о. Филитеромъ свѣдѣніямъ оказывается, что самоѣдовъ на Новой землѣ 52 челов. обоюго пола. Въ нынѣшнюю навигацію также предполагается отправить къ нимъ священника изъ Архангельска.

Тиражъ 1-го внутренняго 5% съ выигрышами займа, произведенный 1 июля 1887 года. Главные выигрыши пали на слѣдующіе №№:

№ сери.	№ билета.	Выигр.	№ сери.	№ билета.	Выигр.	№ сери.	№ билета.	Выигр.	№ сери.	№ билета.	Выигр.
7096	12	200000	16550	39	80000	341	48	1000	7466	20	1000
15940	6	75000	9913	13	80000	8495	25	1000	16158	41	1000
9920	18	40000	11497	13	50000	10336	25	1000	8547	20	1000
13613	11	25000	15313	19	50000	12806	9	1000	7824	38	1000
14696	42	10000	4760	28	50000	14544	1	1000	14554	11	1000
12093	7	10000	10579	22	50000	9562	49	1000	13013	13	1000
5884	11	10000	9764	17	50000	18328	23	1000	8209	16	1000
2072	21	8000	4234	32	50000	4995	39	1000	13938	28	1000
15143	15	8000	11557	38	50000	4326	7	1000	8082	48	1000
5329	32	8000	8573	35	50000	12137	30	1000	9549	20	1000

Выигрыши въ ПЯТЬСОТЪ РУБЛЕЙ пали на слѣдующіе билеты:

№ сери.	№ билета.	№ сери.	№ билета.	№ сери.	№ билета.	№ сери.	№ билета.	№ сери.	№ билета.	№ сери.	№ билета.	№ сери.	№ билета.
131	42	2015	6	3905	36	6830	22	9524	38	11953	7	14384	9
213	49	2166	11	4034	15	6906	45	9527	31	12109	24	14411	29
275	32	2250	37	4232	26	6954	23	9596	4	12214	46	14565	46
379	2	2348	13	4332	43	7058	8	9682	9	12216	39	14728	19
418	6	2349	50	4340	1	7062	32	9693	43	12241	37	14819	46
526	50	2447	6	4392	53	7134	1	9902	12	12333	38	14901	24
574	43	2494	33	4412	25	7202	36	9933	48	12398	25	15044	12
644	18	2528	42	4458	34	7261	18	10103	31	12515	45	15093	46
690	46	2587	4	4500	17	7307	35	10108	15	12565	32	15144	25
722	50	2595	18	4516	10	7318	22	10142	27	12598	19	15188	23
737	48	2688	49	4599	29	7326	3	10219	2	12754	47	15191	39
787	35	2752	1	4700	8	7528	37	10235	28	12793	23	15703	1
875	45	2785	29	4874	42	7633	19	10237	44	12793	42	15732	26
877	24	2937	8	4910	12	7640	8	10343	30	12952	28	15859	44
912	38	2986	26	5005	16	7794	18	10480	38	13036	37	16124	41
947	41	2996	47	5007	19	7968	4	10618	16	13094	12	16214	23
977	17	3008	31	5139	31	8114	43	10672	12	13253	39	16234	45
1032	40	3061	30	5203	40	8149	8	10758	4	13277	48	16262	38
1035	24	3080	3	5319	58	8191	2	10805	10	13353	2	16291	8
1098	50	3128	5	5510	7	8234	50	10827	41	13373	25	16364	12
1133	20	3161	6	5521	50	8253	13	10851	31	13430	9	16386	44
1182	27	3276	32	5560	24	8530	45	10908	32	13458	30	16487	23
1185	25	3315	50	5597	50	8562	18	10986	39	13493	7	16531	34
1213	15	3372	42	5631	46	8567	32	11060	23	13570	15	16612	33
1402	28	3569	10	5635	4	8713	13	11122	5	13630	17	1	813
1429	18	3633	44	6254	29	8842	36	11334	33	13657	38	16891	4
1614	46	3650	34	6270	10	9100	27	11356	13	13770	43	16924	38
1638	16	3661	41	6335	39	9117	22	11358	37	13880	28	17015	3
1707	36	3685	40	6378	48	9194	16	11534	30	13931	1	17186	36
1772	27	3730	41	6636	17	9315	42	11604	50	13958	17	17351	38
1833	23	3742	32	6641	49	9412	48	11841	7	14038	26	17380	7
1880	20	3832	9	6704	29	9474	22	11900	2	14174	15	17459	18
2012	35	3842	16	6737	9	9513	18	11904	38	14335	47	17467	22

Всего 300 выигрышей на сумму 600,000 рублей.

Уплата выигрышей будет производиться исключительно въ Банкѣ, въ С.-Петербургѣ, съ 1 октября 1887 года.

Таблица серий билетовъ 1-го внутреннего 5% съ выигрышами займа 1864 г., вышедшихъ въ тиражъ погашенія, произведенный въ правленіи Государственного Банка 1 іюля 1887 г.

Нумера серий.

186	1620	3184	4691	7419	8932	11096	13247	15024	16747	18550
272	1622	3194	5142	7593	9600	11269	13408	15316	17037	18820
360	1641	3415	5540	7630	9617	12246	13604	15694	17758	19250
636	2269	3532	6114	8058	10012	12465	13643	16293	17982	19271
673	2696	3602	6115	8234	10483	12915	13682	16375	18157	19397
1073	2843	3854	6140	8293	10502	13139	13711	16560	18197	19626
1252	2978	4038	6934	8388	10694	13198	14047	16640	18357	
1500	3114	4682	7107	8700	10963	13211	14542	16706	18410	

Всего 86 серий, составляющихъ 4,300 билетовъ, на сумму 537,500 рублей.

Уплата капитала по вышедшимъ въ тиражъ билетамъ по 125 руб. за билетъ, будетъ производиться съ 1 октября 1887 г. въ Государственномъ Банкѣ, его конторахъ и отдѣленіяхъ.

По Высочайше утвержденнымъ положеніямъ о билетахъ внутреннихъ съ выигрышами займовъ, выигрыши нашіе на билеты выдаются владѣльцамъ билетовъ чрезъ три мѣсяца отъ дня тиража. Для полученія выигрышей въ установленные сроки, владѣльцы билетовъ на которые пали выигрыши приглашаются предъявлять въ Государственный Банкъ билеты по крайней мѣрѣ за двѣ недѣли до наступленія установленныхъ трехмѣсячныхъ сроковъ, чтобы дать Государственному Банку время исполнить необходимыя формальности обуславливающія выдачу выигрышей.

О Б Ъ Я В Л Е Н І Я.

ВЪ НЕПРОДОЛЖИТЕЛЬНОМЪ ВРЕМЕНИ ВЫЙДУТЪ ВЪ СВѢТЪ

Бесѣды на всѣ воскресные дни, расположенныя по порядку воскресныхъ ев. чтеній. Сельскаго священника **Андрея Лядскаго.** Цѣна 2 руб., съ пер. 2 руб. 50 коп.

Поученія о семи таинствахъ Православной Церкви. Его же. Цѣна 50 коп. съ пер. Обращаться въ гор. Старобѣльскъ Алексѣю Андр. Лядскому, д. Яновичъ.

ВЫШЛИ ВЪ СВѢТЪ СЛѢДУЮЩІЯ КНИГИ:

Путь ко Господу или краткія бесѣды съ своимъ приходомъ

Священника Харьковской Вознесенской церкви **Григорія Томашевскаго.** Выпускъ 4-й. Цѣна 35 к. Кромѣ сего можно приобрести и другія сочиненія того-же автора: **Криница духовная** 75 коп.; **Слово правды** 75 к.; **Великій постъ** 25 коп., за всѣ четыре книги—1 р. 80 к.; обращаться къ автору: Старо-Московская ул., д. № 97, а также въ Епарх. книжн. лавку при Соборѣ и въ свѣчную лавку при монастырѣ.

Уроки теоріи словесности. (Примѣнительно къ программѣ для духовныхъ семинарій). Составилъ **А. Радонежскій.** Учебнымъ Комитетомъ при Святѣйшемъ Синодѣ книга одобрена къ употребленію въ духовныхъ семинаріяхъ въ качествѣ руководства. Спб. 1887. Цѣна 75 коп.

Святый храмъ и его краткая исторія. Общепонятное изложеніе для народныхъ чтеній въ церковно-приходскихъ, земскихъ и другихъ школахъ. Священника **Григорія Копѣйчинова.** Цѣна 25 коп. съ пересылкою. Съ требованіями обращаться: въ городъ Верхнедніпровскъ, Екатеринославской губерніи, на имя автора книги.

ВЪ ХАРЬКОВСКУЮ ЕПАРХІАЛЬНУЮ КНИЖНУЮ ЛАВКУ,

что въ колокольнѣ Кафедральнаго Собора *)

ПОСТУПИЛИ ВЪ ПРОДАЖУ СЛѢДУЮЩІЯ КНИГИ:

Библия на русскомъ языкѣ. Ц. 2 р., Псалтырь на слав. языкѣ въ 4 д., крупной печати на белой бумагѣ, въ кожѣ. Ц. 2 р. 50 к. Новый заветъ въ 32 д. церк. печ. въ шатрен. папкѣ. Ц. 30 к., тоже, въ бум. Ц. 18 к., тоже, на русскомъ яз. въ бум. Ц. 28 к., тоже, съ указателемъ еванг. и апост. чтеній въ папкѣ. Ц. 30 к., тоже, съ псалтырью. Ц. 25 к., Евангеліе на слав. яз. въ 16 д. Ц. 20 к., тоже, на русскомъ яз. отдѣльными частями, по 2 к. каждая, а за 4 ч. Ц. 8 к. Служебникъ церк. печ., въ кожѣ, въ 4 д. Ц. 1 р. 90 к., тоже, въ бум. Ц. 1 р. 55 к., тоже, въ 32 д. въ бум. Ц. 30 к., Гречинъ въ 8 д. безъ кинон. въ кожѣ. Ц. 55 к., Акакисты: св. Митрофану. Ц. 12 к., Сергію. Ц. 10 к., Чинъ литургіи св. Іоанна Златоустаго въ 32 д. Ц. 30 к., тоже, въ 16 д. въ кор. Ц. 38 к., Литургіи св. Григорія Двоеслова въ 32 д., въ коленк. Ц. 40 к., Литургіи св. Василия Великаго, въ коленк. Ц. 45 к., Молитвословъ сокрыщ., въ кожѣ. Ц. 22 к., тоже, въ шагр. Ц. 17 к., тоже, въ бум. Ц. 12 к., Молитвословъ гражд. печати въ 36 д., въ кожѣ 23 к., тоже, въ кор. Ц. 18 к., въ бум. Ц. 8 к. тоже въ 24 д., въ кор. Ц. 20 к., въ бум. Ц. 8 к., Миссалесловъ всего лѣта въ 8 д., въ бум. Ц. 25 к., Св. Ефрема Сиріана цвѣты. Ц. 6 к., Толкованіе на воскресныя евангелія Ц. 2 р. 55 к., Толкованіе на воскресные апостолы, томъ 1-й Ц. 90 к., т. 2-й Ц. 1 р. 45 к., Толкованіе на псалтырь. Ц. 2 р., О подражаніи Христу Оныи Кем. переводъ К. И. Побѣдоносцева Ц. 70 к., Начальное ученіе (азбука). Ц. 6 к., Молитвы и церковныя чтенія. церк. печ. Ц. 3 к., Начатки христіанск. ученія. Ц. 9 к. Пространный катехизисъ. Ц. 15 к., Акакисты гражд. печати съ рисунк. Божествен. страстямъ, Покрову Пресв. Богородицы и живоносному гробу, по 20 к. каждый, Великій пятокъ и Великая суббота гр. печ. Ц. 1 к., Послѣдованіе на первый день Пасхи, въ бум. Ц. 3 к., Акакисты: Успенія Пресв. Богородицы, гражд. печ., препод. Сергію, великом. Варнарь, по 10 к. каждый, Пресв. Троицы и св. Митрофану, по 20 к. каждый, Историческое чтеніе изъ книгъ ветхаго завета Ц. 12 к., Послѣдованіе Парастаса Ц. 20 к., Жизнь Господа нашего Іисуса Христа Святи. Т. Вуткевича, изд. 2-е испр. и дополненное 1887 г. Ц. 4 р. его-же. Спиритизмъ, его историческое развитіе, религіозно-философское воззрѣніе и отношеніе къ Христіанству 1887 г. Ц. 50 к., Какъ живутъ наши умершіе и какъ будемъ жить и мы по смерти, въ 2-хъ част. Ц. 4 р. 50 к. съ перес. за обѣ части. Сверхъ сего поступили въ продажу сочиненія и переводы протоіерей А. Ковальницкаго: Материнская любовь у животныхъ. Ц. 20 к., Происходили-ли человѣкъ отъ обезьяны? Ц. 35 к., Много-ли знаетъ человѣкъ о вселенной. Ц. 35 к., Состояніе рода человѣческаго предъ явленіемъ въ міръ Христа Спасителя. Ц. 30 к., Отче нашъ Іже еси на небесахъ: Отецъ, небеса, діти. Ц. 20 к., Проповѣдь Іисуса Христа, какъ доказательство Его божественности. Ц. 15 к., Іисусъ Христосъ, какъ основатель Своей Церкви Ц. 20 к., Смерть Іисуса Христа, какъ доказательство Его божественности. Ц. 10 к., Причины невѣрія въ наше время. Ц. 6 к., О величій Божіемъ на небѣ Ц. 6 к., О воспитаніи дѣтей матерями. Ц. 10 к., О поствѣ на основаніи вѣры и науки. Ц. 6 к., Преподобная Марія Египетская, какъ образецъ борьбы самой съ собою. Ц. 8 к., Примѣры святости христіанъ, бывшихъ ремесленниками. Ц. 20 к., Примѣры святости христіанъ, бывшихъ врачами. Ц. 20 к.; Надгробныя надписи, выраженныя словами священныхъ книгъ. Ц. 15 к.; Теоретическое богословіе евреевъ талмудистовъ. Ц. 30 к.; Нравственное богословіе евреевъ талмудистовъ. Ц. 25 к.; Вѣчный жить, легенда. Ц. 10 коп.

*) Требованіе адресовать „въ харьковскій епархіальный комитетъ, заведующему продажѣ духовно-нравственныхъ книгъ и учебниковъ для церковно-приходскихъ школъ“; на пересылку прилагать на каждый рубль по 10 к. и четко прописывать свой адресъ.

Заглавие

Вера и разум

Подзаголовочные данные и сведения об ответственности

Журнал богословско-философский

Страна и место издания

Харьков

Издатели

Период издания

1884-1917

Периодичность

Два раза в месяц

Приложения

Примечание: С 1884-1914 гг. журнал выходит в 3-х отд.: 1. Церковный отдел ; 2. Отдел философский ; 3. Листок для Харьковской епархии 1915, № 1-8 вышел в 2-х отд.: 1. Отдел богословско-философский ; 2. Известия и заметки по Харьковской епархии С 1915, № 19 - 1917 2-й отд. Известия и заметки по Харьковской епархии преобразуется в отдельный журн. "Пастырь и паства" Изд. выходит с прил

Место хранения оригинала, шифр

ФГУ " Российская государственная библиотека "

1 8/2; Р 36/11

802-17
205

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ

1887.

№ 14.

ЮЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Окружнаго Штаба, Нѣмецкая, № 26.

1887.

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1887.

№ 14.

ІЮЛЬ.—КНИЖКА ВТОРАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

- / Язычество и іудейство во времени земной жизни Господа нашего Іисуса Христа (продолженіе). Святиц. **Т. Вуткевича** 49— 68
- √ Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству. Историческое изслѣдованіе (продолженіе). **А. Вертеловскаго** 69— 86
- Гимны Пруденція въ русскомъ переводѣ (продолженіе). Профессора Московской духовной академіи **Петра Цвѣткова** 87—100

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

- Идеализмъ и реализмъ (продолженіе). Профессора Кіевской духовной академіи **П. Линицкаго** 61— 81
- Ученіе Платона о матеріи. **А. Шостыни** 82—109

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе: Высочайшее утвержденное мнѣніе Государственнаго Совѣта о расходѣ на выдачу пособій по устройству и содержанію церковно-приходскихъ школъ.—Указъ Его Императорскаго Величества Святѣйшему Правительствующему Синоду по поводу солнечнаго затмѣнія.—Постановленіе Харьковской духовной Консисторіи.—Слѣдствіе о суммѣ запаснаго капитала духовенства Харьковской епархіи за первую половину 1887 года.—Отъ Харьковскаго комитета Православнаго Миссіонерскаго Общества.—Списокъ лицъ Харьковской епархіи, коимъ преподано благословеніе Святѣйшаго Синода съ грамотами и безъ оныхъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

ХАРЬКОВЪ.

ТИПОГРАФІЯ ОКРУЖНАГО ШТАБА, НЕМЕНСКАЯ, № 26.

1887.

Πίσται νοοῦμεν.

Въ рою разумваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, Августа 1 дня 1887 года.

И. д. Цензора, Протоіерей П. Солнцевъ.

ЯЗЫЧЕСТВО И ИУДЕЙСТВО

ко времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа.

(Продолженіе *).

ГЛАВА VI

Иудейскія народныя партіи.

Ясно, что въ такомъ народѣ, какъ народъ іудейскій, полный великихъ партикуляристическихъ идей, повсюду должна была проявляться и возбужденная партикуляристическая жизнь. Уже вскорѣ послѣ возвращенія изъ плѣна вавилонскаго среди нѣкоторыхъ изъ лучшихъ іудеевъ явилась, а въ послѣдствіи все болѣе и болѣе оживлялась и развивалась внутренняя реакція вліянію иностранцевъ и въ особенности языческому давленію и гнету римлянъ. Отсюда ко времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа явилось и вновь возбужденное іудейское теократическое сознаніе; отсюда—напряженное вниманіе и усердное слушаніе раввинскихъ толкованій закона въ галлерейхъ іерусалимскаго храма и въ іудейскихъ синагогахъ; отсюда—удивительная приверженность іудеевъ къ своему закону, точность выполненія ими безчисленныхъ постановленій различныхъ книжниковъ и многочисленныхъ многолюдныхъ посѣщеній

*) См. ж., „Вѣра и Разумъ“ 1887 г. № 10.

Иерусалима во время праздниковъ ихъ читателями какъ изъ близкихъ мѣстъ, такъ и издалека. По временамъ такихъ посѣтителей іудейской столицы насчитывали до 250,000. Казна храма, благодаря вкладамъ и пожертвованіямъ іудейскихъ богомольцевъ, мало по-малу достигла до восьми миліоновъ рублей, да кромѣ того еще золота, серебра и священныхъ сосудовъ, принадлежавшихъ іерусалимскому святилищу, насчитывали на 29,000,000 рублей. О возбужденной партикуляристической жизни іудеевъ свидѣтельствуетъ въ особенности также и появленіе среди нихъ различныхъ *народныхъ* партій, но не „сектъ“, какъ часто говорятъ совершенно невѣрно, потому что всѣ онѣ стояли на почвѣ закона и раздѣлялись во мнѣніяхъ только при рѣшеніи вопроса объ отношеніи къ нему и о способѣ пониманія и исполненія его. Въ настоящемъ разсужденіи мы обратимъ свое вниманіе именно на три главные народныя іудейскія партіи, *фарисеевъ*, *саддукеевъ* и *ессеевъ*, не оставляя, впрочемъ, безъ вниманія и нѣкоторыхъ другихъ направленій.

Во времена земной жизни Господа нашего Иисуса Христа видное мѣсто занимали въ особенности двѣ первыя партіи, почему о нихъ часто упоминается также и въ книгахъ Новаго Завѣта. Но наиболѣе вліятельною среди іудейскаго народа, наиболѣе популярною и затѣмъ самую многочисленную партіею была *партія фарисеевъ*. Слово „фарисеи“ значитъ „отдѣленные“, „обособленные“ своею святостію отъ грѣшнаго народа и въ особенности—отъ язычества (Срвн. Лук. XVIII, 11). Духъ и направленіе этой партіи проявились уже вскорѣ по возстановленіи самостоятельности іудейскаго общества, т. е., почти во времена Ездры. Въ вѣкъ Маккавеевъ уже встрѣчаются (2 Макк. XIV, 6) Асидеи—„праведные“, „патріоты“, какъ предтечи фарисеевъ; послѣдніе позже, какъ первые раньше, поставили для себя задачею въ отрицательномъ отношеніи—борьбу противъ язычества, а въ положительномъ—ревностнѣйшую преданность отечественному закону и точность выполненія всѣхъ его требованій. Во дни народоправителя и первосвященника Іонаана они вмѣстѣ съ саддукеями являются подъ собственнымъ именемъ „фари-

сеевъ“ ¹⁾ и приобретають свое особенное политическое и религиозное значеніе. Во времена земной жизни Господа нашего Иисуса Христа между ними было уже нѣсколько книжниковъ и даже нѣсколько членовъ іерусалимскаго синедріона, и они составляли общество въ 6000 членовъ, хотя въ административномъ отношеніи ихъ общество и не имѣло еще прочной организаціи ²⁾. Въ сущности фарисеи были тою именно партіею, которая стремилась снова привести іудейскій народъ къ точному соблюденію закона Моисеева и отеческихъ преданій. Фарисейство—это самая рѣшительная реакція іудейскаго народа противъ отпаденія отъ отечественныхъ законовъ и обычаевъ. Вслѣдствіе этого стремленіе фарисеевъ всегда было направлено къ тому, чтобы точно опредѣлить, что позволено ветхозавѣтнымъ закономъ и что запрещено имъ, при чемъ предписанное закономъ—исполнять точнѣйшимъ образомъ. Вотъ почему среди іудейскаго народа фарисеи пользовались славой самыхъ точныхъ изъяснителей и исполнителей ветхозавѣтнаго закона. Сами себѣ они также приписывали особенную заслугу въ дѣлѣ развитія народной жизни на религиозныхъ и патріотическихъ началахъ. Послѣднюю цѣлю всѣхъ своихъ стремленій, своей преданности закону и своей религиозно-патріотической дѣятельности они ставили достиженіе того, чтобы каждый израильтянинъ могъ познать законъ и принять на себя его иго и чтобы весь іудейскій народъ такимъ образомъ могъ получить наслѣдіе, и священство, и освященіе (2 Макк. II, 17). Къ сожалѣнію, фарисейское толкованіе ветхозавѣтнаго закона и выполненіе всѣхъ его требованій было слишкомъ томительно и мелочно. Фарисеи не понимали основной возвышенной мысли писаній Моисея и пророковъ: „возлюбиши Бога и ближняго своего!“ (Второз. VI, 5. Лев. XIX, 18. Марк. XII, 30 и дал.). Они приписывали главное достоинство не внутреннему или нравственному настроенію, а только одному внѣшнему дѣйствію. Они оставляли въ совершенномъ пренебреженіи внутреннюю,

¹⁾ Ios. Ant. 13, 9. 10, 5, 6.

²⁾ Ibid. 17, 2, 4.

духовную жизнь человека, справедливость, состраданіе, вѣрность, за то строго придерживались внесенію десятины съ млы, аниса и тмина (Матѣ. XXIII, 23). Въмѣсто того, чтобы обращать вниманіе на чистоту сердца, они охотнѣе слѣдили за омовеніемъ рукъ и опрятностію посуды (Матѣ. XV, 16. Марк. VII, 8). Они находили для себя большое удовольствіе въ томъ, чтобы къ нимъ питали благоговѣйное и глубокое уваженіе за ихъ предъ всѣми совершаемыя молитвы въ синагогахъ и на улицахъ, за ихъ щедрія раздачи милостыни, за соблюденія субботы и постовъ (Лук. XVIII). Вначалѣ между фарисеями, быть можетъ, имѣла мѣсто и истинная религіозность и глубокое нравственное настроеніе; но въ описываемое нами время у большинства изъ нихъ не было ничего подобнаго (Матѣ. V, 20. 23. III, 25), напротивъ подъ прекрасною внѣшностію, подъ наружною набожностію у нихъ часто скрывалась только духовная пустота; лицемѣріе, ложная мораль (Матѣ. XV, 4. XXIII, 16) и всякаго рода пороки (Матѣ. XXIII, 25 и дал. Іоан. VIII, 7), вслѣдствіе чего лицемѣріе и кажущаяся набожность (Матѣ. XXIII, 27, XXIII, 5 и дал. Лук. XI, 43 и дал.) были даже ихъ отличительными признаками. Правда, и во времена земной жизни Спасителя между фарисеями, быть можетъ, были еще нѣкоторые честные, благомыслиціе и справедливые люди, которые съ внѣшнею религіозностію соединяли и внутреннее благочестіе, какъ, напр., Никодимъ (Іоан. III), Гамаліиль (Дѣян. V, 34) и др. Но самые принципы фарисейства, буквальное пониманіе и соблюденіе ветхозавѣтнаго закона и отеческихъ преданій легко вели только къ одной внѣшности и отчужденности отъ остального міра. Съ признаніемъ необходимости буквального соблюденія закона неминуемо было точнымъ образомъ опредѣлить и каждое частное требованіе его. И вотъ книжники и фарисеи усматривали между прочимъ свою задачу и въ томъ, чтобы „поставить заборъ вокругъ закона“ и скучнѣйшимъ образомъ опредѣлять несмѣтное число отдѣльныхъ предписаній какъ закона, такъ и преданія, старцевъ. Преданіямъ старцевъ (Матѣ. XV, 2. Марк. VII, 3) они приписывали не только авторитетъ закона вообще, но и ста-

вили ихъ еще выше самаго закона Моисеева (Матѣ. XXIII, 2), какъ объ этомъ свидѣтельствуесть и уважаемый іудеями сборникъ раввинскихъ постановленій—Мишна: „погрѣшность противъ постановленій книжниковъ заслуживаетъ гораздо большаго наказанія, чѣмъ погрѣшность противъ Писанія“.

Въ этомъ-то именно пунктѣ, т. е. въ ученіи о традиціи (преданіяхъ старцевъ) фарисеи представляли рѣзкую противоположность саддукеямъ, совершенно отвергавшимъ достоинство устнаго преданія. Столь-же мало послѣдніе держались фарисейскаго ученія о безсмертіи души и воскресеніи тѣла (Матѣ. XXII, 23. Марк. XII, 18. Лук. XX, 27. Дѣян. XXIII, 8 ¹⁾). Далѣе фарисеи вѣровали въ существованіе ангеловъ и высшихъ духовъ, между тѣмъ какъ саддукеи совершенно отрицали ихъ (Дѣян. XXIII, 8). Наконецъ, въ противоположность саддукеямъ фарисеи признавали вліяніе фатума, представленной Небомъ судьбы, на свободу человѣка. „Все, все предусмотрено (Богомъ), говоритъ раввинъ Акива, но свобода дана (человѣку)“. По ученію фарисеевъ, каждому человѣку опредѣлена Богомъ его судьба, но въ границахъ ея онъ дѣйствуетъ свободно, и потому добродѣтель его есть его заслуга. При своихъ дѣйствіяхъ какъ добрыхъ, такъ и злыхъ, думали фарисеи, человѣкъ дѣйствуетъ не одинъ только, но слѣдуетъ признать и содѣйствіе Бога ²⁾, между тѣмъ какъ, по ученію саддукеевъ, дѣланіе добраго или злаго зависитъ отъ одного свободнаго выбора человѣка, безъ всякаго содѣйствія со стороны Бога ³⁾.

На іудейскій народъ, какъ и его прозелитовъ, т. е. лицъ, обращенныхъ въ іудейство изъ язычества ⁴⁾, фарисеи имѣли весьма огромное вліяніе; но въ особенности сильному вліянію ихъ скоро поддавали женщины ⁵⁾. Впрочемъ, фарисейское ученіе о законѣ, служеніе виѣшности и буквѣ находили для себя прекрасную почву и въ настроеніи народнои

¹⁾ Ios. Ant. 18, 1, 4.

²⁾ Ios. Ant. 18, 1, 3. 5, 9.

³⁾ Ios. Bell. jud. 2, 8, 14.

⁴⁾ Ibid.

⁵⁾ Ios. Ant. 17, 2, 4:

массы. Сплоченность и общительность фарисеевъ между собою, ихъ распространеніе по всей странѣ (Лук. V, 17), ихъ обширныя свѣдѣнія въ законѣ (Дѣян. XXII, 3), общеизвѣстность ихъ святой жизни, ихъ ревностное стремленіе—благодѣтельно (по ихъ понятію) вліять на свою пацію, обновить свой одряхлѣвшій народъ, приблизить время желаннаго спасенія, ихъ выдающаяся дѣятельность и первенствующее положеніе въ іерусалимскомъ синадріонѣ, гдѣ они часто имѣли безпрекословно рѣшающій голосъ (Дѣян. V, 34. XXIII, 6 и дал. ¹⁾), ихъ частая проповѣдь въ дворахъ храма, іерусалимскихъ синагогахъ и синагогахъ другихъ городов,—все это, вмѣстѣ взятое, мало по-малу заставило іудейскій народъ добровольно и почти безъотчетно подчиниться всесильной власти фарисеевъ; въ глазахъ народа они имѣли значеніе самыхъ непреклонныхъ авторитетовъ, непогрѣшимыхъ народныхъ руководителей, неподкупныхъ стражей духовныхъ благъ іудейства, чистаго богооткровеннаго вѣроученія, согласной съ закономъ жизни, національнаго достоинства и свободы. Къ сожалѣнію, фарисейство имѣло и обратную сторону, которая причинила іудейскому народу слишкомъ много зла и которая состояла въ томъ, что свою задачу фарисеи понимали слишкомъ мелко, чувственно, исключительно только внѣшнимъ образомъ, вслѣдствіе чего главною цѣлію всѣхъ ихъ стремленій собственно было не обновленіе сердца и чувства, а лишь исполненіе буквы закона и внѣшнія дѣйствія.

Съ религіозной точки зрѣнія фарисеи ожидали обѣтованнаго Мессію, они даже страстно хотѣли видѣть Его, но не премѣнно съ ихъ служеніемъ буквѣ и внѣшности; и въ политическомъ отношеніи для нихъ было крайне желательно Его появленіе, но—только съ ихъ партикуляристическими воззрѣніями и стремленіями. Въ отношеніи-же къ Іисусу Христу, Котораго все ученіе, жизнь и дѣятельность были положительно противоположностію ихъ ученію и жизни, они должны были стать смертельными врагами и потому не могли

¹⁾ Іос. Ant. 18, 1, 4.

успокоиться до тѣхъ поръ пока Онъ, по ихъ убѣжденію, не былъ совершенно устраненъ ими съ Своего пути.

Безусловно какъ на отрасль фарисеевъ слѣдуетъ смотрѣть и на ту народную іудейскую партію, которая, какъ истинное наслѣдіе Асидеевъ, дѣятельно и ревностно, даже съ оружіемъ въ рукахъ, старалась доказать свой патріотизмъ. Когда сирійскій намѣстникъ Квириній задумалъ произвести въ Палестинѣ народную перепись и уже сдѣлалъ соответствующее распоряженіе, Іуда Галилеянинъ или Гавланитидъ въ сообществѣ съ фарисеемъ Саддукомъ старался возбудить іудейскій народъ къ сопротивленію этому распоряженію и къ открытому возмущенію противъ римлянъ (Дѣян. V, 37). Правда, онъ погибъ во время этого возмущенія, но тѣмъ не менѣе послѣ него образовалась фанатическая, именно изъ фарисеевъ составившаяся партія, написавшая на своемъ знамени непримиримую борьбу съ римлянами и въ концѣ концовъ причинившая великую іудейскую войну 66—70 годовъ и послѣдовавшую затѣмъ печальную катастрофу: *партія ревнителѣй* или *зилотовъ*, какъ ее обыкновенно называли іудеи. Само собою разумѣется, что приверженцы этой партіи, поддерживаемые въ своихъ стремленіяхъ мессіанскими надеждами и ожиданіями, подъ ожидаемымъ Мессіею разумѣли преимущественно, если не исключительно только, политическаго освободителя, іудейскаго царя. Но такъ какъ такого рода ожиданія были совершенно ложны, то понятно, почему Господь нашъ Іисусъ Христосъ съ самаго начала Своего общественного служенія объявилъ Себя чуждымъ всѣхъ политическихъ стремленій Его времени; этимъ-же объясняется и то, что въ Іудеѣ Онъ открыто не называлъ Себя Мессіею, котораго тамъ ожидали только въ политическомъ отношеніи, хотя съ большею ясностію указывалъ на Свое мессіанское достоинство въ Самаріи, гдѣ были чище понятія объ обѣтованномъ Мессіи (Іоан. IV); отсюда-же, наконецъ, намъ становится ясною и причина, побудившая Іисуса Христа скрыться, когда люди этой, вѣроятно, партіи хотѣли сдѣлать Его царемъ (Іоан. VI, 15). Тѣмъ не менѣе Іисуса Христа, какъ мы знаемъ, первосвященники и книжники обвиняли предъ

Пилатомъ именно за принадлежность къ враждебной Риму партіи (Лук. XXIII, 14. Срвн. Іоан. XVIII, 12); за это говорить какъ самое судопроизводство надъ Нимъ, такъ и надпись на крестѣ: „Иисусъ Назарянинъ—царь іудейскій“ (Матѣ. XXVII, 37). Даже ученики Господа вначалѣ раздѣляли воззрѣнія этого направленія. Симонъ Кананитъ, напр., послѣ эпитегъ „Зилота“ (Марк. III, 18. Лук. VI, 15); наконецъ, вспомнимъ хотя о просьбѣ матери сыновей Зеведеевыхъ (Матѣ. XX, 20 и дал.), желавшей видѣть своихъ сыновей по правую и по лѣвую сторону сидящими въ Его (политическомъ) царствѣ, или—о разговорѣ двухъ эммаусскихъ путниковъ—апостоловъ: „А мы надѣялись было, что Онъ есть Тотъ, который долженъ избавить Израиля (Лук. XXIV, 21)!“ избавить именно отъ ненавистнаго чужаго римскаго владычества тѣмъ, что Онъ сдѣлается царемъ.

Впрочемъ, если зилоты и были непримиримыми врагами римлянъ, то не подлежитъ сомнѣнію съ другой стороны, что и Римъ имѣлъ въ Палестинѣ своихъ друзей и приверженцевъ и притомъ—именно изъ среды тѣхъ, которыхъ сами іудеи называли людьми „благомыслящими“ для своей страны. Къ этому классу принадлежало нѣсколько знатныхъ лицъ изъ священнической аристократіи и нѣсколько лицъ изъ богатыхъ мірянъ, а также и нѣсколько выдающихся должностныхъ особъ. Они питали симпатіи къ римскому владычеству ради своей личной выгоды, которую они извлекали изъ своего оффиціального положенія и умѣнья пользоваться обстоятельствами. Кромѣ того, многіе изъ нихъ сами видѣли близко силу и могущество Рима, путешествуя по свѣту; а такъ какъ повсюду имъ встрѣчались лишь плоды римской цивилизаціи, то нѣкоторые, и по убѣжденію, стали ея друзьями. Что домъ Иродовъ среди іудеевъ также имѣлъ извѣстное число приверженцевъ на своей сторонѣ,—объ этомъ было уже сказано выше.

Однако фарисеевъ не превосходили по своему значенію и вліянію на народную массу ни друзья римскаго правительства, ни приверженцы наслѣдниковъ Ирода Великаго. Значительно ниже ихъ по численности и вліянію своему стоя-

ли даже *саддукеи*, которые въ Палестинѣ составляли другую выдающуюся народную партію. Откуда произошло названіе этой партіи, какъ далеко нужно относить начало ея существованія и кто былъ ея основателемъ,—этого съ опредѣленностію нельзя сказать. Нѣкоторые думаютъ, что саддукеи, какъ и фарисеи, съ своимъ названіемъ въ значеніи „саддукимъ“, т. е., „справедливые“, „праведные“ соединяли только почетное титуло; но такое словопроизводство филологически едва-ли возможно; по крайней мѣрѣ противъ него возстаютъ лучшіе изъ гебраистовъ. Другіе ссылаются на весьма позднее, впрочемъ, іудейское преданіе, которое признаетъ основателемъ этой партіи извѣстнаго Саддока, ученика Антигона Сахо, и отъ имени основателя производить самое названіе партіи. Вотъ почему наиболѣе соотвѣтственнымъ является производство названія этой партіи отъ другаго Саддока,—именно того, который былъ первосвященникомъ во время Давида (2 Цар. VІІІ, 17 и дал.) ¹⁾, и такимъ образомъ подъ „саддукидами“ или „саддукеями“ слѣдуетъ разумѣть прежде всего потомковъ и приверженцевъ древняго первосвященническаго дома Саддока,—дома, который занималъ въ Израилѣ первосвященническую каеэдру отъ Давида и Соломона до плѣна вавилонскаго и послѣ плѣна вавилонскаго отъ Ездры до сирійскаго владычества. Свое національное значеніе саддукиды утратили лишь въ смутныя времена второго вѣка предъ Р. Х.,—когда оно перешло къ исполнѣ заслуженнымъ героямъ іудейскаго народа—маккавеямъ. Но ихъ стремленіе—возвратить утраченное достоинство—было не безуспѣшно; а потому во времена земной жизни Господа нашего Иисуса Христа на первосвященнической каеэдрѣ мы снова находимъ мужей ихъ партіи и направленія, каковы Ананъ или Анна, Каіафа и др. (Срвн. Дѣян. V, 17).

Въ противоположность опиравшимся на народъ фарисеямъ саддукеи составляли преимущественно „священническую или аристократическую партію“; кромѣ первосвященника къ

¹⁾ Срвн. Winer, Biblisches Realwörterbuch, Zadok.

нимъ причислялось большинство іудейскихъ священниковъ и разныхъ знатныхъ лицъ изъ іудейскаго народа ¹⁾. „Хотя къ партіи принадлежатъ немногіе, говоритъ Флавій,—за то самыя знатныя лица“. И въ другомъ мѣстѣ ²⁾: „Саддукеи не имѣютъ на своей сторонѣ народа, но за то много между ними богатыхъ и первыхъ по уваженію“.

Тѣмъ не менѣе въ противоположность фарисеямъ саддукеевъ нельзя считать, какъ полагали прежде, просвѣщенными религіозными вольподумцами ³⁾; напротивъ, въ отношеніи къ Моусеевымъ установленіямъ, они также были консервативны, какъ и ревностнѣйшіе изъ фарисеевъ. Уже вслѣдствіе своего офіціального положенія, какъ первосвященники и священники іудейскіе, они участвовали въ храмовомъ богослуженіи и жертвоприношеніяхъ, соблюдали постановленія относительно обрѣзанія и субботы и твердо держались богооткровеннаго Писанія, не только высоко уважаемой имъ вообще Торы, но даже и остальныхъ книгъ.

Отъ фарисеевъ саддукеи отличались лишь тѣмъ, что сохраняли со всею строгостію то, что первые хотѣли, какъ имъ казалось, пополнить и улучшить, или, какъ характеризуетъ эту партію Іосифъ ⁴⁾: „Саддукеи говорятъ, что должно считать законнымъ только то, что написано, а новыхъ постановленій изъ отеческихъ преданій соблюдать не слѣдуетъ“. Такимъ образомъ саддукеи отвергали все фарисейское толкованіе Св. Писанія и восполненія его устнымъ преданіемъ, и останавливались исключительно на простомъ смыслѣ и буквѣхъ закона. Кромѣ отческаго преданія рѣшительнѣйшимъ образомъ отвергали они въ частности новыя правила вѣры и нравственности, предложенныя фарисеями. Такъ они отрицали, какъ мы видѣли уже и выше, вліяніе судьбы и говорили, что доброе и злое, дѣланіе того или другаго, зависитъ только отъ одной воли человѣка.

¹⁾ Іос. Флав. Войн. іуд. стр. 209. Древн. стр. 193. Срвн. Дѣян. V, 17.

²⁾ Древн. 13, 10, 6.

³⁾ Schneckenburger, Vorlesungen über N. T. Zeitgeschichte, стр. 144.

⁴⁾ Древн. 13, 10, 6.

Наконецъ, въ нѣкоторыхъ догматическихкихъ пунктахъ они или отрицали или-же перетолковывали по своему даже и указанія (правда, для ветхозавѣтнаго человечества еще довольно сокровенныя) богооткровеннаго Писанія; такъ, они отвергали мысль о воскресеніи мертвыхъ и въ эвдемоистическомъ или даже матеріалистическомъ смыслѣ (по словоупотребленію нашего времени) перетолковывали ветхозавѣтное библейское понятіе о вѣчной жизни (Мате. XXII, 23. срвп. Марк. XII, 18 и Лук. XX, 27), равно какъ и ученіе объ ангелахъ и духахъ (Дѣян. XXIII, 8). Такими являются саддукеи по изображенію книгъ Новаго Завѣта, такими-же представляются они и по свидѣтельству іудейскаго историка Іосифа Флавія, который такъ отзывается о нихъ въ своемъ сочиненіи „О войнѣ іудейской“ ¹⁾: „Саддукеи судьбу вовсе отвергають какъ въ дѣланіи, такъ и въ недѣланіи зла. Бога не признають участникомъ, а утверждаютъ, что и добро, и зло зависятъ отъ человѣческаго избранія, и что всякій по своему произволенію склоняется къ тому или къ другому. Да и пребыванія душъ, также награжденій и наказаній по смерти не признають. Фарисеи другъ друга любить и къ общей пользѣ живутъ согласно; а саддукеи и другъ ко другу люты, и съ подобными себѣ обращаются такъ, какъ съ чужими“. вмѣсто мздовоздаянія по ту сторону гроба они предлагали народу ученіе о земной наградѣ и благословеніи, о безсмертіи въ долготѣней жизни, многочисленнымъ потомствѣ и непрерывномъ земномъ счастіи народа. Питая уваженіе только къ однимъ предписаніямъ ветхозавѣтнаго закона, но и въ немъ перетолковывая по своему нѣкоторыя догматическія положенія, саддукеи съ надменною гордостію смѣялись надъ средствами новаго благочестія фарисеевъ, ихъ строгими постами, безчисленными очищеніями и уваженіемъ къ однимъ только внѣшнимъ дѣйствіямъ. Когда однажды фарисеи вздумали омывъ золотые ручные подсвѣчники, принадлежавшіе іерусалимскому храму, саддукеи кричали: „смотрите, фарисеи чистятъ, на-

¹⁾ Слб. 1786. Ч. I. стр. 209.

конецъ, и солнце!“... Въ отношеніи къ различнымъ религіознымъ обрядамъ, способу воскуренія, напр., еиміама, его внесенія во святилище, наливанія воды, ежедневной утренней и вечерней жертвы и т. п., они не придерживались столь томительной строгости, какъ фарисеи, они и здѣсь лишь исполняли однѣ предписанія закона, но не обращали вниманія на особыя еще правила отеческаго преданія. Хотя нѣкоторые чрезмѣрно ревностные фарисеи за это небреженіе и считали саддукеевъ нечистыми; но при этомъ забывали по меньшей мѣрѣ о томъ, что въ то-же время они признавали ихъ достойными занимаемыхъ ими должностей первосвященника, священниковъ, судей и т. д.

Въ своей общественной дѣятельности фарисеи казались сравнительно еще довольно умѣренными и даже снисходительными въ отношеніи къ народной жизни, напротивъ саддукеи всегда были гордыми, грубыми съ другими, не миролюбивыми, строгими на судѣ. Первые хотѣли дѣятельнымъ благочестіемъ достигнуть вѣчнаго блаженства; послѣдніе знали только настоящее и требовали того, что было нужно лишь для настоящаго. Въ исполненія своихъ официальныхъ обязанностей саддукеи позволяли себѣ полную свободу и наслажденія веселой жизни за роскошнымъ столомъ, принимали участіе въ іудейской придворной жизни и не признавали тяжелымъ грѣхомъ общенія съ язычниками. Среди іудейскаго народа партія эта пользовалась уваженіемъ лишь настолько, насколько она могла славиться знатностію и чистотою происхожденія, благородствомъ и другими родовыми привилегіями своихъ членовъ. Вообще же говоря, направленіе это, имѣвшее своихъ представителей только между іудейскими аристократами, было мало любимо народомъ именно за слабую и неполную вѣру, измѣненность, любовь къ чувственной жизни и удовольствіямъ, гордость въ обращеніи и строгость на судѣ,—каковыми свойствами, какъ мы сказали выше, саддукеи отличались въ лицѣ большинства своихъ сочленовъ.

При своемъ отвращеніи ко всему идеальному и духовному, ко всему, что способно одушевлять человѣка и отвлекать его

взоръ отъ житейскихъ мелочей, саддукеи не могли не отнестись враждебно и къ Иисусу Христу, Котораго они считали лишь пустымъ мечтателемъ; а чрезъ свое отрицаніе духовности и безсмертія человѣческой души, воскресенія мертвыхъ, бытія ангеловъ, Божественнаго Промышленія о мірѣ и человѣкѣ они стали съ Нимъ и въ догматическое противорѣчіе. Это противорѣчіе саддукеевъ какъ съ Иисусомъ Христомъ, такъ и съ Іоанномъ Крестителемъ засвидѣтельствовано и нашими евангельскими повѣствованіями: Іоаннъ называетъ ихъ „порожденіями ехиднинными“ (Матѣ. III, 1 и дал.), а Иисусъ Христосъ объявляетъ ихъ лицемѣрами, злымъ, прелюбодѣйнымъ родомъ, ученіе же ихъ — закваскою, развращающею народъ (Матѣ, XVI, 4 и дал.). Въ книгѣ дѣяній апостольскихъ саддукеи являются уже послѣдовательными и самыми упорными врагами христіанства. Въ то время, какъ нѣкоторые изъ фарисеевъ, напр., Никодимъ, искали и нашли Господа (Іоан. III. Іоан. XIX, 39. Матѣ. XXVII, 57), Павелъ сталъ даже Его апостоломъ (Дѣян. IX),—саддукеи, насколько намъ извѣстно, совершенно остались вдали отъ Иисуса Христа и Его ученія (Срвн. Дѣян. IV, 1 и дал. V, 17 и дал. XXIII, 6 и дал.).

Кромѣ фарисеевъ и саддукеевъ, вслѣдъ за Іосифомъ Флавіемъ указываютъ обыкновенно еще на *ессеяны* ¹⁾ или *ессеевъ* ²⁾, имя которыхъ, впрочемъ, тщетно стали-бы мы искать въ книгахъ Св. Писанія. Происхожденіе ессеевъ, какъ и другихъ іудейскихъ партій, теряется также во мракѣ дохристіанской эпохи. Очень можетъ быть, что ессеиство появилось также только во времена маккавеевъ, преимущественно при Іонаанѣ (162—143 гг.), на что, повидимому, указываетъ и іудейскій историкъ Іосифъ Флавій ³⁾. Первый, кто былъ названъ прямо ессеяниномъ, это — извѣстный Іуда, жившій во времена Антигона (около 110 г.) ⁴⁾. Названіе этой партіи,

¹⁾ Такъ у Іосифа Древн. 13, 5, 9, 18, 1, 5.

²⁾ Такъ у Филона, Quod omnis prob. lib.

³⁾ Древн. 13, 5, 9.

⁴⁾ Ibid. 13, 9, 1.

по своему значенію и словопроизводству, съ точностію не извѣстно. Одни производятъ его отъ еврейскаго слова „Asai“, т. е., „лѣкаръ“ и по смыслу этого слова ессеи были какъ будто бы народными лѣкарями; къ сожалѣнію, объясненіе это слишкомъ мало соотвѣтствуетъ характеру и особенностямъ партіи ессеевъ. Другіе ставятъ его въ связь съ словомъ „chasa“, т. е., „молчать“, потому что благочестіе ессеевъ, между прочимъ, требовало и молчанія. Но наиболѣе соотвѣтственнымъ намъ кажется то предположеніе, что ессеяне называли себя по сирійски—„Chasen“ (=ессенянинъ), множ. „Chasaajja“ (=ессеи), т. е., „благочестивыми“.

Ессеи, подобно саддукеямъ и фари́сеямъ, также составляли обособленную общину съ цѣлію достиженія истиннаго благочестія, составляли именно общину аскетовъ, напоминающую собою позднѣйшія христіанскія монашескія общества. Къ мысли о благочестіи такого рода ихъ могло привести многое,—во-первыхъ, чувство неудовлетворенія іудейскимъ, въ частности фари́сейскимъ благочестіемъ, затѣмъ,—недовольство вѣроломною и свѣтскою политикою Іонаана, отпавшаго отъ направленія первыхъ маккавеевъ,—наконецъ, также и знакомство съ родственнымъ благочестіемъ пифагорейскаго „союза добродѣтели“. Если многое и говоритъ за то, что ессейство имѣетъ нѣкоторое сродство съ воззрѣніями фари́сеевъ (таковы, какъ увидимъ ниже, высокое уваженіе у ессеевъ къ закону Моисееву, строгое соблюденіе субботы, священныя омовенія) и если многое могло быть позаимствовано ими изъ іудейства, то все-таки происхожденіе этой партіи изъ чисто іудейскихъ элементовъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть названо достаточно понятнымъ. Основное воззрѣніе ея было дуалистическое, а ея аскетическія упражненія имѣли свою цѣлію—насколько возможно избѣгать соприкосновенія съ матеріею и чрезъ это устранить оскверненіе. Тѣло свое ессеи считали темницею души, веществомъ бrenнымъ, земнымъ; душу признавали безсмертною и вѣчно продолжающею свое существованіе, происходящею изъ чистѣйшаго афи́ра и заключенною въ тѣло, какъ темницу, ради дальнѣйшаго усовершенствованія. Это—общее у ессей-

ства съ *пифагореизмомъ*, и изъ послѣдняго только можно уяснить себѣ также и многія частныя воззрѣнія, которыя ессеями были проводимы въ жизнь, каковы—отверженіе кровавой жертвы, неупотребленіе мяса и вина, боязнь оскверниться елеемъ, отрицаніе брака и клятвы, молитва съ обращеніемъ къ солнцу, ношеніе исключительно лишь бѣлыхъ льняныхъ одеждъ и мн. др. Но какимъ образомъ пифагорейское воззрѣніе проникло въ Палестину, черезъ Сирію ли, или черезъ Александрію,—намъ совершенно неизвѣстно. Если оно шло послѣднимъ путемъ, т. е., чрезъ Александрію, то предшественниками палестинскихъ ессеевъ могли быть близко знакомые съ пифагореизмомъ египетскіе *терапевты* ¹⁾, съ которыми дѣйствительно ессеи сходятся во многихъ пунктахъ своего міровоззрѣнія и различаются только въ томъ, что терапевты вели жизнь вполнѣ созерцательную, между тѣмъ какъ ессеи оставались вѣрными постоянной, живой, усердной и неустанной дѣятельности ²⁾. Впрочемъ, по изслѣдованіямъ новѣйшаго времени, оказывается (и это весьма вѣроятно), что приписываемое Филону сочиненіе „*De vita contemplativa*“, единственный источникъ всѣхъ нашихъ свѣдѣній о терапевтахъ, написано вовсе не Филономъ, а какимъ-то преданнымъ аскетизму христіаниномъ въ концѣ третьяго или въ первые годы четвертаго вѣка, и что писатель собственно восхваляетъ не іудейскую секту или пифагорейскую ассоціацію, а христіанскій аскетизмъ. Само собою понятно, что, если такіе результаты новѣйшихъ изслѣдованій не будутъ съ несомнѣнностію опровергнуты, то не можетъ быть и никакой рѣчи о связи терапевтовъ съ іудейскою партіею ессеевъ ³⁾.

Во времена Іосифа Флавія среди іудейскаго народа насчитывали уже болѣе четырехъ тысячъ человѣкъ, принадлежав-

¹⁾ Philo, *De vita contemplativa*.

²⁾ Срвн. Zeller, *Theol. Jahrbücher* 1856; Schürer, *Lehrbuch der N. T. Zeitgeschichte* и нашу книгу „Жизнь Господа нашего І. Христа“. Спб. 1886 г., стр. 326—332.

³⁾ Срвн. Lucius, *Die Therapenten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese*. 1879. Срвн. *Theologische Literaturzeitung*. 1880 № 5.

шихъ къ партіи ессеевъ ¹⁾. Они имѣли свои колоніи, прожили въ городахъ и въ особенности въ деревняхъ Палестины и даже, какъ свидѣтельствуеъ Филонъ, Сиріи; больше всего они любили тишину и уединеніе, а потому однимъ изъ главныхъ мѣстъ ихъ постояннаго пребыванія и могла стать пустыня Энгедди, на западъ отъ Мертваго моря, куда въ позднѣйшее время, въ особенности послѣ разрушенія Іерусалима, ессеи дѣйствительно и стекались большими толпами.

Если раньше ессеи, повидимому, еще и принимали нѣкоторое участіе въ общественной жизни іудейскаго народа, то съ теченіемъ времени они все болѣе и болѣе отчуждались отъ нея и образовали тѣсно замкнутое монашеское общество съ суровою дисциплиною и прочною организаціею. Они соревновались съ фарисеями въ восстановленіи законной праведности; но дѣлали это лучше и достойнѣе, чѣмъ фарисеи, а потому отличались болѣе нравственною и истинно благочестивою, по тогдашнимъ воззрѣніямъ, жизнію.

Переходя теперь къ тѣмъ воззрѣніямъ, которыя были усвоены ессеями, мы прежде всего должны сказать, что въ общемъ ессеи представляли довольно отрадное явленіе въ жизни современнаго имъ іудейства; они благоговѣнно чтили Бога и были преданы Моисею и его закону; хотя они держали себя вдали отъ іерусалимскаго храма или, какъ говоритъ Іосифъ Флавій, „не были допускаемы въ общій храмъ“,—они все-таки посылали ему свои дары и приношенія, не одобряя только кровавыхъ жертвъ. Строго соблюдали они празднованіе субботы, ветхозавѣтные законы о пищѣ, и съ отвращеніемъ отвергали всѣ картины и монеты съ изображеніями римскихъ императоровъ. Надъ поносителемъ закона ессеи произносили смертный приговоръ; а съ своими очищеніями и омовеніями они во многихъ случаяхъ шли, такъ сказать, дальше самаго закона. Какъ на главную задачу своей жизни, они смотрѣли на освобожденіе себя отъ всего земнаго, житейскаго, противнаго Богу. Свой взоръ и свою молитву они часто обращали къ небу и къ солнцу. По отзыву Іоси-

¹⁾ Дрели. 18, 1, 5. Слб. 1795. Ч. III, стр. 194.

фа Флавія, „люди эти весьма благонравны и упражняются въ одномъ только земледѣліи; ихъ любовь къ справедливости, которою они превосходятъ всѣхъ грековъ и варваровъ и которою отличались они въ теченіе многихъ вѣковъ, заслуживаетъ удивленія“. Послѣднимъ желаніемъ ессеевъ было—уподобиться Богу и ангеламъ. Тѣло для нихъ было только матеріею, подверженною разрушенію, темницею души; между тѣмъ какъ душа, по ихъ мнѣнію, продолжаетъ жить и ожидать для себя возмездія даже и по ту сторону гроба.

Въ своей обычной жизни ессеевъ всегда оказывались простыми, умѣренными, непритязательными и въ высшей степени трудолюбивыми. Въ пищу они употребляли только хлѣбъ и овощи, да еще нѣсколько соли и иссопа; отъ употребленія вина и мяса они совершенно отказывались. Платьемъ служило имъ бѣлое льняное одѣяніе. Отъ брака они воздерживались, „почитая его подверженнымъ многимъ безпокойствамъ и непріятностямъ“; впрочемъ, небольшая отрасль этой партіи все-таки съ нѣкоторыми ограниченіями дозволяла себѣ вступать въ бракъ. Убыль членовъ ессейской общины обыкновенно возмѣщалась принятыми дѣтьми іудеевъ, не принадлежавшихъ къ ессейству, и добровольными вступленіями постороннихъ лицъ. Ревностно оберегали ессеевъ свою нравственную чистоту, стыдливость и вѣрность однажды данному слову; поэтому они уклонялись также и отъ произношенія клятвы. Въ ихъ кружкахъ существовало полнѣйшее общеніе имуществъ, такъ что одна касса, завѣдуемая опредѣленнымъ надзирателемъ, удовлетворяла нуждамъ всѣхъ, а потому среди нихъ нельзя было замѣтить ни бѣдности, ни богатства. Всякаго рода рабство въ ихъ глазахъ было верховъ несправедливости. Старымъ, больнымъ и нуждающимся въ помощи они служивали, какъ сыновья и дочери; вообще, они строго придерживались исполненія обязанностей любви къ людямъ и потому если во всѣхъ другихъ отношеніяхъ каждый шагъ ихъ былъ управляемъ законами общины, то въ двухъ отношеніяхъ каждый изъ нихъ былъ совершенно полномоченъ: „быть сострадательнымъ къ несчастнымъ и готовымъ на помощь нуждающимся“. Отъ исканія развлеченій и

праздности ихъ охраняла постоянная, усиленная и напряженная дѣятельность. Кромѣ своего любимаго занятія земледѣліемъ, ессеи предавались и другимъ сельскимъ работамъ: они были пастухами, пчеловодами и разнаго рода ремесленниками; но совершенно презирали торговлю и промышленность, которыя, по ихъ понятію, развиваютъ страсть къ приобрѣтенію, а также дѣланіе мечей, стрѣлъ и другихъ оружій, причиняющихъ людямъ вредъ.

Въ общинѣ своей, какъ и внѣ ея, ессеи добровольно, но безусловно и всецѣло подчинялись волѣ предстоятеля, священниковъ и разныхъ должностныхъ лицъ. Всѣ члены общества этихъ іудейскихъ аскетовъ были раздѣлены на различные классы, изъ которыхъ самый низшій составляли вновь поступающіе, а высшій состоялъ уже изъ дѣйствительныхъ братьевъ этой партіи. Если кто хотѣлъ поступить въ общество ессеевъ, то его подвергали сначала испытанію въ теченіи цѣлаго года, послѣ чего онъ былъ допускаемъ лишь къ священнымъ омовеніямъ. Затѣмъ слѣдовало дальнѣйшее испытаніе его въ продолженіи двухъ лѣтъ, по истеченіи которыхъ онъ уже могъ принимать участіе въ общественныхъ обѣдахъ и такимъ образомъ становился дѣйствительнымъ членомъ общины.

Простъ и вмѣстѣ положъ жизни былъ будничныи день членовъ этого оригинальнаго союза. До восхода солнца ессеи обыкновенно не говорили между собою ни о чемъ мірскомъ или житейскомъ, но прежде всего молились всѣ вмѣстѣ о физическомъ и духовномъ солнцѣ, устремляя взоръ свой на небо. Затѣмъ каждый приступалъ къ своей работѣ. Около полудня происходило священное омовеніе, послѣ котораго въ одномъ изъ домовъ общины всѣ садились за общественный столъ, одѣтые въ бѣлыя льняныя одѣянія. По окончаніи обѣда всѣ ессеи снова предавались прилежному труду и только въ сумерки сходились къ ужину. Въ субботу ессеи совершенно ничего не работали; но всѣ вмѣстѣ, собравшись въ одномъ домѣ, молились, читали законъ и толковали его.

Эта жизнь и этотъ родъ благочестія заслуживаютъ, ко-

нечно, нѣкотораго уваженія; но бросается въ глаза и здѣсь слишкомъ болѣзненный энтузіазмъ къ чистотѣ и мрачное бѣгство отъ міра. Отвращеніе къ нечистому, къ которому причислялось все мірское и житейское, полагало непроходимую стѣну раздѣленія между ессеями и остальнымъ народомъ іудейскимъ. Ессеи жили и умирали сами по себѣ; они искали только *своего* покоя здѣсь, спасенія *своихъ* душъ тамъ, по ту сторону гроба, между тѣмъ какъ свой народъ и свою страну они оставляли на произволъ судьбы и подвергали безпощадному осужденію всѣхъ безъ исключенія іудеевъ, не принадлежавшихъ къ ихъ партіи. Результатомъ такого безучастнаго отношенія къ жизни внѣ предѣловъ ессейства было то, что до численности фариссеевъ ессеи никогда не достигали, въ заботѣ о благѣ и нуждахъ своего отечества никогда не участвовали и сами себя оттолкнули отъ великой борьбы съ Римомъ за бытіе или небытіе своего народа. Ессеи, не принимавшіе никакого участія въ іудейской войнѣ, спокойно продолжали свое существованіе даже и послѣ разрушенія Іерусалима,—и партія ихъ совершенно исчезла только уже въ пятомъ вѣкѣ по Р. Х.

Всматриваясь теперь въ жизнь іудейскаго народа, какъ она проявлялась въ описываемую нами эпоху, мы должны сказать вмѣстѣ съ Кеймомъ ¹⁾: „въ одно и то-же время она есть доказательство паденія, какъ и внутренняго движенія къ новому возсозданію“. Паденіе это прежде всего проявляется въ представленномъ нами пестромъ разнообразіи народныхъ партій и отчаянномъ стремленіи къ своего рода спасенію, котораго іудеи искали главнымъ образомъ во внѣшнихъ благахъ; затѣмъ обнаруживается оно и въ пустыхъ дѣйствіяхъ, которымъ народныя іудейскія партіи навязывали религіозный характеръ, и въ буквахъ совершаемыхъ обрядовъ. Много вѣрнаго и справедливаго заключалось въ служеніи Богу дѣлами закона, много смысла (прообразовательнаго значенія) было въ жертвахъ; но еще болѣе было у іудеевъ суетности, мелочности, лицемерія и

¹⁾ Geschichte Iesu von Nazara, стр. 83.

ханжества. Извѣстно, какъ іудеевъ Своего времени осудилъ Господь нашъ Иисусъ Христосъ (Мате. XII, 39 и дал.), а равно также и апостолъ Павелъ (Рим. II, 23); лучшіе изъ римлянъ, какъ напр. Цицеронъ, Светоній и Тацитъ, также часто писали о погибающемъ народѣ іудейскомъ; даже Іосифъ Флавій, іудей по происхожденію и фарисей по убѣжденіямъ, признаетъ начало паденія своего народа со временъ Маккавеевъ. Внѣшняя нужда улучшить положеніе страны, внутренняя нужда въ обновленіи сердца у большинства самыхъ іудеевъ обнаруживали чувство явнаго безсилія—помочь самимъ себѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ возбуждали и надежду на помощь единственно только чрезъ Того, Который былъ предвозвѣщенъ вѣками, Мессію. Вотъ почему рядомъ съ служеніемъ внѣшнимъ дѣломъ мы находимъ между лучшими изъ іудеевъ и усиленную внутреннюю жизнь духовную, возбуждаемую и питаемую несомнѣнною надеждою на грядущаго Спасителя. На мессіанскую надежду іудеевъ мы поэтому-то и обратимъ теперь свое особенное вниманіе.

Свѣд. М. Буткевичъ.

(Продолженіе будетъ).

ЗАПАДНАЯ СРЕДНЕВѢКОВАЯ МИСТИКА

и

ОТНОШЕНІЕ ЕЯ КЪ КАТОЛИЧЕСТВУ.

ИСТОРИЧЕСКОЕ ИССЛѢДОВАНІЕ.

(Продолженіе *).

Гуго въ самыхъ поэтическихъ чертахъ описываетъ идеальныя особенности любви, посвящая для этого особое сочиненіе „похвала любви“. Здѣсь любовь представляется какъ божественная сила, которая Безконечное существо низводитъ къ конечному и конечное возводитъ къ Безконечному. Ея сила проявляется во всей исторіи Божественнаго Откровенія. Любовь сдѣлала Авеля мученикомъ, побудила Авраама удалиться изъ земли отцевъ въ землю неизвѣстную; побуждала рабовъ Божіихъ убѣгать прелестей этого міра, удаляться отъ земныхъ удовольствій и обуздывать чувственные похоти; она въ мученикахъ пробуждала божественную ревность, дававшую имъ силу презирать всѣ блага міра и даже жертвовать самою землею жизнію ради вѣчныхъ благъ.

Все преодолевалось силою божественной любви. И мы-ли будемъ колебаться представить Богу то, что имѣемъ у себя ради этого драгоценнаго сокровища? Мы ничего не можемъ дать такого, что вполне вознаградило-бы собою это неизреченное благодѣяніе. А между тѣмъ вѣчная любовь ничего

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1887 г. № 12.

отъ насъ не требуетъ кромѣ того, что мы имѣемъ. Она только требуетъ отреченія отъ всѣхъ чувственныхъ удовольствій. И не бесконечно-ли будетъ дороже награда въ сравненіи съ тою вышею жертвою, какую мы можемъ принести? Потому мы не должны долго колебаться въ выборѣ предмета любви. Справедливость указываетъ тотъ путь, по которому должна идти наша любовь, чтобы достигнуть истинной цѣли. Сама любовь служить наилучшимъ и совершеннѣйшимъ путемъ, ведущимъ человѣка къ Богу. Любовь служила посредницею нашего спасенія, ибо въ Искупленіи она Бога низвела къ намъ и насъ возвела къ Нему. Она побѣдила Господа, такъ что Онъ смирилъ Себя, принявъ на себя зракъ раба. *Она божественна и кто имѣетъ ее, тотъ Богомъ владѣетъ.* Она совмѣщаетъ въ себѣ всѣ дары благодати, ибо всѣ дары благодати, изливающіеся на избранныхъ вѣрующихъ, въ своей совокупности принадлежать Духу Святому, какъ вѣчной божественной благодати, или божественной любви. Она очищаетъ человѣка отъ всякія скверны, ибо гдѣ Богъ по благодати устрояетъ себѣ жилище, тамъ не можетъ быть грѣха.

Но эта нравственная чистота, представляющая сладкій плодъ любви, не можетъ достигаться безъ особаго труда, безъ борьбы. Человѣку постоянно встрѣчаются препятствія на пути къ совершенству со стороны его плоти, съ ея чувственными пожеланіями, наклонностями и страстями, а также со стороны міра, который своими видимыми прелестями отвлекаетъ взоръ человѣка отъ Невидимаго. Подъ вліяніемъ тѣлесной природы въ человѣкѣ беретъ перевѣсъ воля плотская надъ волею духовною и такъ какъ это плотское начало въ душѣ всецѣло предается чувственному и незаконному, то оно съ особою силою *влечетъ насъ ко злу*; тогда мы предаемся порокамъ ¹⁾. Гуго старается представить въ цѣльной связи пороки, проистекающіе въ человѣкѣ изъ одного чувственнаго начала и показать, какъ человѣкъ постепенно утрачиваетъ свою духовную свободу и дѣлается

¹⁾ Ibid 2. theil, Lob. der. Liebe 325—332.

рабомъ грѣха. „Существуетъ, по его мнѣнію, семь главныхъ и основныхъ пороковъ, отъ которыхъ происходитъ всякое зло: гордость, зависть, гнѣвъ, печаль, корыстолюбіе, обьяденіе, сладострастіе. Это—темные источники, изъ которыхъ истекаютъ рѣки Вавилонскія и распространяются по всей землѣ, изливая изъ себя тины безбожія и беззаконія. *Гордость* отнимаетъ у человѣка Бога, побуждалъ Его любить свои дарованія сами по себѣ безъ Подателя ихъ,—присвоить себѣ то, что получено свыше; она же тѣмъ самымъ лишаетъ человѣка всѣхъ благъ, ему принадлежавшихъ, такъ какъ никто не можетъ быть добрымъ безъ Бога—первоисточника всякаго блага. За гордостью какъ справедливое наказаніе слѣдуетъ *зависть*, при которой человѣкъ страдаетъ отъ того, что усматриваетъ въ другомъ такое благо, какимъ самъ не обладаетъ. Зависть отдѣляетъ человѣка отъ ближняго и естественно раздражается *гнѣвомъ*, имѣющимъ свое ближайшее основаніе въ сознаніи преимуществъ, которыми владѣетъ другой человѣкъ. И если вслѣдствіе гордости душа лишается Бога, а вслѣдствіе зависти—ближняго, то вслѣдствіе гнѣва она лишается способности владѣть собою. Тогда въ душѣ человѣка получается болѣе или менѣе продолжительное тяжелое чувство *печали*, которая выражается въ скорби о потерянномъ нравственномъ спокойствіи и объ утраченныхъ духовныхъ радостяхъ. Человѣкъ думаетъ вознаградить свою утрату духовныхъ благъ земными благами. Отсюда проистекаютъ такіе пороки, какъ *корыстолюбіе*, *чувственное пресыщеніе* и, наконецъ, *сладострастіе*, въ силу котораго человѣкъ окончательно предается рабству плоти самому гнусному и постыдному. Противъ всѣхъ пороковъ мы имѣемъ врачевныя средства въ добрыхъ дѣлахъ, подкрѣпляемыхъ благодатію Духа Св. Наши пороки—болѣзни, а врачевными средствами противъ нихъ являются: страхъ Божій, благочестіе, знаніе, мужество, чистота, мудрость ¹⁾.

Но не только въ плоти, но и въ мірѣ представляются пре-

¹⁾ Die christliche Mystik, Helfferich. II theil. Von den fünf Sieben den 1, 2, 3 и 4 cap. 337—344.

пятствія къ нравственному совершенству. Вещи этого міра сами по себѣ не злы, но чрезмѣрная привязанность къ нимъ отвлекаетъ человѣка отъ высшихъ благъ. Разнообразіе предметовъ этого міра разсѣиваетъ человѣка, возбуждая въ немъ разнообразные помыслы, желанія и стремленія. Отсюда происходитъ движеніе безъ остановокъ, трудъ безъ спокойствія, теченіе безъ цѣли. Любовь къ міру начинается сладко, а оканчивается горько. Удовольствія этого міра тоже, что вода всемірнаго потопа, готовая поглотить всякаго. Отъ потопленія въ этихъ волнахъ спасаетъ человѣка вѣра во Христа, попирающая эти удовольствія. Удовольствія мірскія происходятъ отъ плоти, а вѣра Богомъ въ сердце изливается. Въ насъ то, чего мы избѣгаемъ и въ насъ также то, къ чему мы должны прибѣгать. Итакъ *вѣра, коренящаяся въ сердце человека, можетъ служить ковчегомъ, въ которомъ человекъ найдетъ лучшее пристанище для отдохновенія отъ житейскихъ бурь* ¹⁾. Но каково-же должно быть послѣднее отношеніе къ міру? Въ рѣшеніи этого вопроса Гуго отчасти расходится съ своимъ предшественникомъ Бернардомъ. Если послѣдній склоняется къ крайнему аскетизму, рекомендуя безусловное отреченіе отъ міра, соединенное съ самоумерщвленіемъ плоти, то первый признавалъ возможнымъ достигнуть совершенства и живущимъ въ мірѣ. Но во всякомъ случаѣ и Гуго отреченіе отъ міра признаетъ средствомъ болѣе благоприятнымъ для подготовки къ высшей созерцательной жизни. „Существуетъ въ церкви три класса вѣрующихъ: одни живутъ въ мірѣ, но дозволеннымъ образомъ; иные избѣгаютъ міра и удаляются отъ него; иные, наконецъ, хотя и живутъ въ мірѣ, но отрѣшаются отъ него, забываютъ его и также приближаются къ истинному миру—въ себѣ самихъ находятъ спокойствіе. Потому, заключаетъ онъ, хотя и можно достигнуть совершенства законно, пользуясь благами міра, но лучше совершенно міръ забыть, совершенно удалить мысли о немъ изъ своего сердца, чтобы въ немъ не подвергаться опас-

¹⁾ De arca morali cap. 2. Ibid. 345.

ности чувственнаго вожделѣнія“¹⁾. Мало того, представляется необходимымъ возненавидѣть міръ и убѣжать изъ него. Сердце должно сокрушаться даже при самомъ необходимомъ пользованіи вещами этого міра.

Только при такомъ отрѣшеніи отъ міра, послѣ предварительнаго нравственнаго очищенія своей природы, возможно предаваться размышленію о Богѣ, приводящему къ познанію Его. Богопознаніе, по Гуго С. Виктору, имѣетъ необыкновенно важное значеніе не въ теоретическомъ только отношеніи, въ силу того, что удовлетворяетъ присущей человѣку любознательности, но преимущественно въ нравственно-практическомъ отношеніи, потому что оно уподобляетъ человѣка Богу и ведетъ человѣка къ истинному блаженству²⁾. Къ этому блаженству, обусловливаемому Богопознаніемъ, человѣкъ предназначенъ необходимо въ силу своей природы³⁾. Но то, что обусловливается необходимостію должно достигаться свободно въ силу любви человѣка къ Богу. Гуго при этомъ исходитъ изъ того положенія, что любовь немислима безъ желанія обладать предметомъ любви (*non amares, si non desiderares*). „Только безумцы могутъ утверждать, что они не желаютъ никакой награды отъ Бога. Но для истиннаго любящаго человѣка высшая награда состоитъ въ обладаніи Богомъ, доставляющемъ ему высшее благо. Кто ищетъ отъ Бога иного блага, кромѣ Его самого, тотъ—наемникъ, а не чадо Божіе. Только тотъ любитъ свое истинное благо, кто Бога любитъ и въ любви Его познаетъ“⁴⁾. Подобно Бернарду Клервоскому, Гуго С. Викторъ различаетъ въ познаніи три формы—диспенсативную или эмпирическую, эстимативную или разсудочную и спекулятивную или созерцательную. Каждая изъ этихъ формъ познанія преимущественно имѣетъ

¹⁾ De arca morali lib. IV. cap. 7—9.

²⁾ Hoc ergo omnes artes agunt, hoc intendunt, ut divina similitudo in nobis reparatur, quae nobis forma est, deo natura: cui quando magis conformamus, tando magis sapimus. Erud. did. II, cap. 1.

³⁾ Summa sententiarum lib. II cap. 1.

⁴⁾ De sacramentis II. p. XIII. cap. 3—12.

свой объектъ. Таковыми объектами служатъ: *видимый міръ*, доступный для чувственного наблюденія, *духъ*, который, при разпообразіи своихъ явленій, можетъ постигаться въ субстанціальномъ единствѣ только разсудкомъ, и *Богъ*, который постигается идеальнымъ созерцаніемъ, или воображеніемъ. Однако всѣ эти формы познанія объединяются въ постиженіи религиозной истины. Всѣ они могутъ приводить къ Богу, но не въ одинаковой степени: чувственное наблюденіе, ищущее въ видимомъ мірѣ скрытаго его Виночника, даетъ самое несовершенное понятіе о Богѣ, которое имѣетъ видъ мнѣнія (*cogitatio*). Мнѣніе составляется изъ совокупности частныхъ представленій, воспринимаемыхъ пассивно внѣшнимъ чувствомъ, почему въ немъ истина смѣшана съ заблужденіемъ. Въ размышленіи (*meditatio*), какъ разсудочной дѣятельности, духъ человѣка возвышается къ познанію основы Невидимаго, но медленно и постепенно и, притомъ, по частямъ отрывочно. Только непосредственное созерцаніе есть внезапное и свободное проникновеніе въ глубь вещей, познающее предметъ ясно и въ цѣльномъ видѣ ¹⁾. Взаимное отношеніе между различными способами познанія Гуго представляетъ такъ. „Въ размышленіи сердце уподобляется зеленому дереву, которое воспламеняется отъ искры любви къ Богу. Вначалѣ является темное облако преодолѣвающихъ страстей и пагубныхъ похотствованій, но когда огонь любви возьметъ перевѣсъ надъ ними, дымъ исчезаетъ и получается ясный блестящій свѣтъ. Огонь мало по-малу охватываетъ весь древесный стволъ, при чемъ сожигаетъ все нечистое и превращаетъ въ другой видъ. Тогда наступаетъ въ душѣ человѣка міръ и пріятное спокойствіе“. Первая степень размышленія (*cogitatio*) даетъ огонь съ пламенемъ и дымомъ, вторая (*meditatio*) даетъ пламя безъ дыма, третья (*contemplatio*) свѣтъ безъ пламени и дыма. Размышленіе ищетъ того, чѣмъ созерцаніе овладѣваетъ (*meditatio quaerit, contemplatio possidet*). Подобно Бернарду Клервосскому, Гуго С. Викторъ принимаетъ созерцаніе въ экста-

¹⁾ *Contemplatio est perspicua et liber animi contuitus in res perspicandas usquequaque difusus. In Ecclesiast. Homil. 1. Preger. 231.*

тическомъ смыслѣ, и приписываетъ ему въ высшемъ его проявленіи возможность опытнаго и даже адекватнаго постиженія Божества. „Богъ по Своему существу для человѣческаго разума немислимъ, но тѣ, которые имѣютъ въ себѣ Духа Божія, созерцаютъ Бога, ибо они имѣютъ глазъ, озаренный высшимъ свѣтомъ, которымъ можетъ созерцаться Богъ. Они познаютъ Бога не въ иномъ, или послѣ другаго, что съ Нимъ не тождественно, но *Его Самого* и что есть *въ Немъ Самою*. Этого нельзя словами описать и выразить, потому что это немислимо, невыразимо. Это только чувствуется и ощущается“ ¹⁾. Такимъ образомъ Гуго, подобно Бернарду Клервосскому, придаетъ значеніе экстазу (ex cecus) и представляетъ его себѣ какъ такое состояніе, въ которомъ душа отрѣшается отъ чувствъ и разума и становится какъ-бы выше ихъ (*supra sensualitatem et rationem insensualitas et irrationalitas*). Неудивительно поэтому, если Гуго, сходясь съ Бернардомъ въ гносеологическомъ теософскомъ принципѣ, на высотѣ своего богословствованія не могъ избѣжать пантеистическихъ крайностей. Созерцательный экстазъ, по его воззрѣнію, при содѣйствіи благодати, дѣйствующей на человѣка, съ особою силою преобразуетъ человѣческую природу, дѣлая ее божественною, хотя это можетъ достигаться не вдругъ, но при особомъ навыкѣ, вслѣдствіе многократнаго погруженія въ божественную субстанцію. „Въ началѣ созерцанія душа, привыкшая къ своей тьмѣ, когда хочетъ обнять высшій духовный свѣтъ, не можетъ вынести его необыкновеннаго блеска: ея глазъ, такъ сказать, дрожитъ и ослѣпляется. Но мало помалу свѣтъ изливается полнѣе, тьма совершенно разгоняется и мы сами дѣлаемся свѣтомъ, какъ Тотъ, Кто озаряетъ насъ, ибо Павелъ говорить: отъ Него, чрезъ Него и въ Немъ

¹⁾ Qui autem spiritum dei in se habent et deum habent, hi deum vident, quia oculum illuminatum habent, quo deus videri potest et sentiunt non in alio vel secundum aliud quod ipse non est, sed ipsum et in ipso quod est, quod praeiens est. Nec tamen id dici potest, quia ineffabile est, quia incogitabile est et sentitur et non exprimitur. Annotationes eluciatorae in coelestem hierarchiam. L. III, c. 2.

все. Чрезъ созерцаніе мы достигаемъ состоянія родственнаго ангельскому и даже сами переходимъ въ ангеловъ“ ¹⁾. На такую высоту созерцанія душа можетъ взойти не путемъ только одного интеллектуальнаго гносеологическаго процесса, но путемъ нравственной дѣятельности, въ силу пламенной любви, возбуждаемой и поддерживаемой благодатію, которая дѣйствуетъ на человѣка непреодолимо. Любовь и созерцаніе должны идти совмѣстно. Высшей степени созерцанія должна соответствовать высшая степень любви. Если любовь имѣетъ „умѣренную теплоту“, то она не приведетъ къ созерцанію своего предмета. Напротивъ, любовь пламенная возвышаетъ созерцаніе до экстаза: она возвышаетъ и проникаетъ всю духовную природу человѣка, пока сама не идетъ на встрѣчу къ Возлюбленному и не виѣдряется въ Него. Богъ въ душу нисходитъ, когда она къ Нему восходитъ. Тогда небесный Женихъ входитъ въ покой Своей невѣсты, устраиваетъ въ ней Свое жилище храмъ, и въ этомъ храмѣ пребываетъ, успокоивается ²⁾. *Вся сущность души тогда должна размякнуть и расплавиться.* Пламенная любовь не можетъ заключаться въ опредѣленные границы, подобно тому какъ и созерцаніе не можетъ подчиняться формамъ разсудочнаго знанія. Любовь всегда надѣется, вѣритъ въ свой предметъ и потому стремится къ обладанію имъ безъ остановокъ, исполненная пламеннаго желанія пребывать близъ своего Возлюбленнаго и притомъ настолько близко, чтобы, если возможно, всецѣло съ Нимъ соединиться. Для этого душа должна выйти изъ самой себя и огнемъ любви воспламениться при стремленіи вверхъ къ Тому, Кто выше ея. Любовь, которая влечетъ душу вверхъ, кипитъ и бурлитъ въ сердцѣ, заставляетъ ее забыть себя, и *оставить себя; мысли и желанія ея уже не принадлежатъ ей*, такъ какъ она мыслитъ и живетъ только въ Единомъ, Котораго она любитъ ³⁾. Любовь подобна вину. Подобно то-

¹⁾ Annot. eluc. in Dyon. Areop. lib. II, cap. 1. De arca morali lib. I. cap. 2.

²⁾ De arca morali lib. I. cap. 2.

³⁾ Annot. eluc. in Dyon. coel. hier. lib. II. cap. 1.

му, какъ вино веселитъ сердце человѣка, дѣлаетъ его храбрымъ, отважнымъ и какъ-бы не чувствительнымъ ко всему, такъ и любовь, возвышая сознание человѣка, увеселяетъ его, возбуждая надежду на помощь Божію, дѣлаетъ человѣка нечувствительнымъ къ несчастію, побуждаетъ и презираетъ всякое безпокойство. Она приводитъ душу въ состояніе забвенія, насколько все стремленіе души направлено къ вѣчному и устраняются всякія представленія о преходящемъ. Она дѣлаетъ душу нечувствительною ко вѣшнимъ впечатлѣніямъ, такъ какъ духъ, всецѣло наполняемый внутреннею сладостію, презираетъ все горькое, что со вѣй приходитъ и какъ-бы этого не ощущаетъ ¹⁾. Тогда душа удостоивается непреодолимаго дѣйствія на нее благодати и дѣлается способною не грѣшить (*posse non peccare et non posse peccare*) ²⁾. На основаніи такихъ пантеистическихъ и квіетистическихъ выводовъ, объ особенностяхъ экстатического состоянія мы могли-бы причислить Гуго С. Виктора къ крайнимъ теософамъ, если-бы онъ самъ не старался оправдывать себя, ограничивая въ разныхъ мѣстахъ своихъ сочиненій сдѣланные выводы. Прежде всего онъ ограничиваетъ свое положеніе, заимствованное, быть можетъ, случайно у Эригены, о возможности въ экстазѣ познанія Бога по существу, что стоитъ въ противорѣчій съ его общими догматическими воззрѣніями. Онъ сознается, что хотя экстатическое знаніе и аналогично съ ангельскимъ однако оно не совершенно въ дѣлѣ Богопознанія. „Какъ сами ангелы созерцаютъ не полную сущность Божества, которая отъ нихъ сокрыта и вообще сама въ себѣ недоступна никакому духу, а только можетъ познаваться ими (ангелами) въ образахъ, хотя и сверхчувственно, такъ и мы познаемъ. Такое знаніе Бога называется теофатією, потому что въ немъ не всецѣло познается Богъ по существу, но только въ своемъ явленіи“ ³⁾ Но здѣсь-же, впрочемъ, съ непоследовательностію теософа Гуго замѣ-

¹⁾ De arca morali lib. III. cap. 7.

²⁾ De sacramentis I p. VI s. 16.

³⁾ Liebner 341.

часть, что такое знаніе не можетъ быть для насъ достаточно. „Ничто не можетъ насъ удовлетворить кромѣ Его Самого и мы ничѣмъ не замѣнимъ Его, если не совершенно Его познаемъ и не проникнемъ Его глубины“. Гуго также сознаетъ, что экстатическое состояніе, въ высшемъ своемъ развитіи, приводя къ квиетизму, тѣмъ самымъ отвлекаетъ человѣка отъ существенныхъ нравственныхъ обязанностей, возбуждаетъ въ немъ чрезмѣрную самоувѣренность и открываетъ широкій путь всякимъ соблазнамъ. Потому онъ напоминаетъ экстатикамъ, что какъ они ни чувствуютъ себя блаженными при своихъ восторгахъ, забвеніи горькой земной дѣйствительности и восхищеніи въ высшія небесныя сферы, однако должны, ради собственнаго блага, по возможности отрѣшиться отъ квиетистическаго состоянія и обращаться къ исполненію лежащихъ на нихъ обязанностей. „Тѣ, которые желаютъ пребывать на высотѣ созерцанія и не нисходятъ къ добрымъ дѣламъ, низвергаются, прогоняются съ высоты созерцанія вѣтромъ высокомерія, открываютъ свое сердце разнообразнымъ заблужденіямъ, не признавая своей слабости и увлекаясь дарами, полученными отъ Бога; напрасное любопытство тревожитъ ихъ: они волнуются и теряютъ внутреннюю радость. Въ этомъ состояніи созерцательная душа низводится въ водоворотъ мірскихъ удовольствій, гдѣ діаволь овладѣваетъ ею. Потому благо оставлять иногда ревность къ созерцанію Божества, отрѣшиться отъ своего самоуглубленія и опытомъ познавать какъ трудно исполненіемъ обязанностей служить внѣшнему міру и вмѣстѣ не оставлять заботы о внутреннемъ совершенствѣ“¹⁾. „Представь себѣ лѣстницу Іакова: ангелы восходятъ и нисходятъ съ ней. Нѣкоторые умѣютъ выходить, но не нисходить. Человѣкъ не долженъ всегда восходить. Умѣешь ты взойти чрезъ молитву духовную, то учишься также нисходить чрезъ упражненія въ добрыхъ дѣлахъ. Гдѣ этого нѣтъ, тамъ чрезъ неразумную и неумѣренную пылкость восхожденія мы падаемъ. Созерцаніе—небо; дѣйствіе—земля“. Но Гуго огра-

¹⁾ De morali arca lib. III cap. 10.

ничивается только свои крайнія теософскія воззрѣнія, но не отрѣшается отъ нихъ вполне. Признавая опаснымъ или даже вреднымъ въ нравственномъ отношеніи постоянное экстатическое состояніе, онъ однако, какъ видно уже изъ сказаннаго, придаетъ законное значеніе тому-же состоянію менѣе продолжительному, хотя и болѣе или менѣе часто повторяющемуся. Высшее идеальное проявленіе его Гуго С. Викторъ видитъ во временномъ отрѣшеніи отъ дѣйствительности и такимъ образомъ не можетъ оставаться безупречнымъ въ ослабленіи значенія нравственно-практической дѣятельности человѣка ¹⁾ и вообще не свободенъ отъ папистическихъ и квіетическихъ воззрѣній. Съ особою опредѣленностію свой взглядъ на экстазъ какъ временное состояніе Гуго раскрываетъ въ діалогѣ „о залогѣ души человѣка“. „Скажи мнѣ (спрашиваетъ душа человѣка), что это я испытываю по временамъ? Иногда я ощущаю въ себѣ *нѣчто* столь сладкое и пріятное, что приводитъ меня въ необыкновенное блаженное восхищеніе: тогда я забываю себя и не знаю куда рвусь. Тогда я какъ будто совершенно обновляюсь и преобразуюсь и мнѣ чувствуется такъ хорошо, что я не могу найти словъ для выраженія своего состоянія: сознание дѣлается чище, всякая скорбь о бывшихъ страданіяхъ проходитъ, сердце легко дышетъ, разумъ проясняется, духъ озаряется, чувство блаженствуетъ и отъ блаженства замираетъ. Тогда я ничего не замѣчаю, не знаю гдѣ я и внутренно обнимая что-то руками любви, я не знаю что и однако употребляю всѣ усилія, чтобы удержать это при себѣ и не отпустить отъ себя. Мой духъ чувствуетъ себя въ сладкомъ круговращеніи, охватываетъ что-то, чтобы болѣе отъ этого не уклоняться, чтобы всегда твердо удерживать его при себѣ, какъ будто въ немъ заключается конецъ всѣхъ

¹⁾ Уже Риттеръ представляетъ существенною особенностію мистико-этического ученія Гуго, что онъ ослабляетъ значеніе практической дѣятельности человѣка. Das Aussere Leben wird von ihr immer nur als etwas Zufälliges betrachtet und nur im innern Leben der frommen Seele sieht die Offenbarung des Wessentlichen.—514—515.

моихъ желаній; духъ мой при этомъ вздыхаетъ невыразимо; не стремясь болѣе ни къ чему, ничего болѣе не домогаясь, всегда желая оставаться въ такомъ состояніи. Быть можетъ это приходитъ ко мнѣ мой Возлюбленный? О, скажи мнѣ, чтобы я по крайней мѣрѣ могла умолить Его, когда Онъ ко мнѣ придетъ, не удалиться отъ меня, но всегда при мнѣ оставаться".—„Это дѣйствительно твой Возлюбленный (отвѣчаетъ человѣкъ на предложенный вопросъ своей души), Который тебя посѣщаетъ, но Онъ идетъ тайно, невидимо и непостижимо; Онъ идетъ, чтобы къ тебѣ прикоснуться, но не для того, чтобы ты могла Его увидѣть. Онъ идетъ къ тебѣ, чтобы напомнить о Себѣ, но и не для того, чтобы ты потомъ могла Его вполне обнять. Онъ не идетъ чтобы тебѣ совершенно отдаться, но только, чтобы предложить тебѣ Себя отвѣдать; не для того, чтобы тебя вполне удовлетворить, но только чтобы оживить твои стремленія. Онъ сообщаетъ тебѣ только начатки своей любви, но не даетъ еще полного и совершеннаго насыщенія. И особенно залогомъ твоего сочетанія съ Нимъ служить то, что Онъ, который нѣкогда дастъ тебѣ возможность всецѣло себя созерцать, и обнимать, *теперь уже по временамъ позволяетъ Себя вкушать*" ¹⁾. Въ другихъ своихъ сочиненіяхъ Гуго показываетъ, что такое экстатическое состояніе совершенной души можетъ повторяться чаще и увѣнчиваться болѣе и болѣе чистымъ общеніемъ съ Господомъ. „Святые чувства и стремленія души, по словамъ мистика, здѣсь на землѣ не прекращаются; невѣста Господня многократно переходитъ изъ покоящагося созерцательнаго состоянія къ болѣе дѣятельному состоянію безпокойства и совершаетъ тяжкое покаяніе въ своихъ грѣхахъ. Но если небесный Женихъ видитъ ее плачущею и вздыхающею, то оставляетъ свой гнѣвъ. Онъ поражается состраданіемъ и спѣшитъ ей дозволить сладость небеснаго лобзанія. И если Господь тѣснѣе соединяется съ невѣстою на высотѣ (ея) созерцанія, *если она получаетъ небесные поцѣлуи и Ангелы слу-*

¹⁾ Soliloquium de archa animae. Die christliche Mystik in ihr Entwicklung und in ihren Denkmälen von A. Helfferich. 1842 Gotha 2 th 523.

жить ей: то она возвышается надъ всеми утрѣхами и заботами, радостными и суетными стремленіями этого міра. Поэтому она не подчиняется болѣе вліянію зла—гордости духовной, плотскимъ приманкамъ и враждѣ міра. Тогда Женихъ держитъ ее въ покоѣ созерцанія и обнимаетъ ее на ложѣ единенія. Она объединяется съ Безстрастнымъ и Блаженнымъ, потому сама безстрастна по благодати, а не по существу. Она возвышается къ созерцанію вѣчнаго міра и Женихъ даетъ ей особое совершенство, такъ что ея природа возвышена надъ натуральною порчею ¹⁾. Тогда она созерцаетъ и вкушаетъ истину, какъ она сама по себѣ ²⁾.

„Тронутая вкушеніемъ внутренней сладости она собирается всецѣло въ своемъ желаніи внутри, пока наконецъ ничего болѣе не желаетъ; теперь всецѣло успокоивается въ любви, всецѣло сосредоточивается во внутреннемъ мірѣ; человѣкъ совершенно преобразуется въ божественный образъ“ ³⁾. Такія противорѣчія допускаются Гуго С. Викторомъ перѣдко, хотя, конечно, въ общемъ ортодоксальномъ направленіи его мистики нельзя сомнѣваться. Свои частныя крайнія теософскія воззрѣнія Гуго въ концѣ концовъ ограничиваетъ общимъ заключеніемъ о томъ, что высшей степени созерцательнаго состоянія и обожествленія человѣкъ достигнетъ только въ будущей жизни. „Нельзя думать, говоритъ онъ, чтобы человѣку уже здѣсь на землѣ была дана возможность непрерывно удерживаться на высотѣ созерцанія въ непосредственной близости къ Богу; съ высшей степени онъ опять спускается къ низшей, потому что окованъ грѣшнымъ тѣломъ и мутнымъ глазомъ. Но тамъ, въ будущей жизни, чрезъ созерцаніе мы, по мѣрѣ силъ, одухотворимся по тѣлу и душѣ, при легкомъ и безсмертномъ тѣлѣ, мы можемъ вездѣ присутствовать. По духу мы будемъ наслаждаться полетами созерцанія, а по тѣлу будемъ пользоваться безсмертіемъ. Хотя по тѣлу и душѣ мы будемъ нѣкогорымъ образомъ раз-

¹⁾ Ibid. 1 theil. 419.

²⁾ De sacramentis I. p. 1. cap. 12.

³⁾ Die christliche Mystik Helfferich 5. 419. 1 theil.

личаться, однако наши тѣлесные органы преобразятся въ духовные и мы, въ полномъ составѣ своей природы, будемъ созерцать Бога: тѣлесныя чувства преобразятся въ разумокъ (ratio), разумокъ преобразится въ разумъ (intellectus), разумъ погрузится въ Бога, съ Которымъ мы соединимся чрезъ Единаго Посредника нашего Господа Иисуса Христа“ ¹⁾.

По ознакомленіи съ богословскимъ міросозерцаніемъ Гуго С. Виктора, мы приходимъ къ тому выводу, что хотя онъ вообще стоялъ на ортодоксальной католической почвѣ, однако во многихъ своихъ воззрѣніяхъ онъ въ большей или меньшей степени расходится съ современными схоластическими теологами. Съ особенною опредѣленностію замѣчается уклоненіе Гуго С. Виктора отъ схоластической теологіи въ воззрѣніяхъ—на слѣдствіи первороднаго грѣха, на значеніе благодати въ дѣлѣ достиженія спасенія и на таинства. Въ основѣ антропологическихъ воззрѣній его лежитъ ученіе о глубокой субстанціальной поврежденности человѣческой природы, вслѣдствіе грѣхопаденія. Это ученіе не имѣетъ ничего общаго съ взглядами схоластическихъ теологовъ, поставившихъ порчу человѣческой природы только въ отнятіи сверхъ-естественныхъ даровъ благодати, присущихъ человѣку въ первобытномъ состояніи, съ сохраненіемъ цѣлостности его естественныхъ силъ. Понимая глубже схоластиковъ слѣдствія грѣхопаденія, Гуго С. Викторъ тѣмъ самымъ склоняется къ признанію безусловно необходимымъ благодати въ дѣлѣ возрожденія и освященія человѣка. Благодать является, по ученію Гуго, безусловно необходимою для человѣка съ перваго момента его обращенія къ добру до полнаго возрожденія и освященія, заканчивающагося такимъ состояніемъ, при которомъ человѣкъ достигаетъ возможности не грѣшить. Таинства понимаются имъ не механически въ господствующемъ ортодоксально-католическомъ смыслѣ, какъ священныя дѣйствія возрождающія человѣка независимо отъ вѣры (ex opere operato), но въ безусловной зависимости отъ нея, такъ что безъ вѣры они утрачиваютъ всякое значеніе и являются без-

¹⁾ De morali arca lib. cap. 4. Amiot. elucid, in Dyon. hier. II, 1.

полезными. Этическія воззрѣнія Гуго С. Виктора рѣшительно чужды того формализма, которымъ страдаетъ католическая мораль, выставляющая на первое мѣсто значеніе добрыхъ дѣлъ самихъ по себѣ, независимо отъ оживляющей ихъ вѣры и внутренняго религіознаго чувства. Въ основѣ нравственно-практической дѣятельности Гуго С. Викторъ полагаетъ любовь, возводящую человѣка къ Богу и, въ высшемъ экстагическомъ проявленіи, влекущую къ такому единенію съ Нимъ, при которомъ забывается, по крайней мѣрѣ, временно, не только все мірское, чувственное, но вообще все земное.

Расходись въ большей или меньшей степени съ католичествомъ въ своихъ частныхъ богословскихъ воззрѣніяхъ, Гуго-Сентъ Викторъ не вступаетъ однако на твердую почву древне-вселенскаго православія. Въ догматическихъ воззрѣніяхъ своихъ онъ преимущественно придерживается бл. Августина и нерѣдко почти дословно повторяетъ преувеличенныя положенія этого представителя Церкви о субстанціальной поврежденности человѣческой природы, вслѣдствіе грѣхопаденія, доходящей до „невозможности не грѣшить“ и о неопределимой силѣ благодати, влекущей человѣка къ добру. Ученіе Гуго о таинствахъ страдаетъ произвольнымъ субъективизмомъ. Онъ ставитъ таинства въ безусловную зависимость отъ вѣры и отъ степени сознательнаго отношенія къ нимъ вѣрующихъ. Чрезмѣрно возвышая въ таинствахъ субъективный нравственно-практическій элементъ, онъ не придаетъ никакого значенія внѣшней объективной сторонѣ таинствъ самой по себѣ и даже готовъ признать возможность челоуку, стоящему на высотѣ религіозно-нравственнаго развитія (истинно-вѣрующему и любящему), обойтись безъ таинствъ. Гуго здѣсь въ сущности склоняется къ позднѣйшему протестантскому взгляду на символическое значеніе таинствъ, хотя такой взглядъ проводится у него, повидимому, невольно, безсознательно, не формулируется точно и даже находится въ противорѣчій съ другими его положеніями. Въ силу своей непослѣдовательности Гуго признаетъ обязательность таинствъ, но при этомъ произвольно ограничиваетъ число

ихъ, считая безусловно необходимыми для всѣхъ вѣрующихъ только два таинства—крещеніе и причащеніе. Въ пониманіи таинства Евхаристіи Гуго С. Викторъ обнаруживаетъ крайнюю неустойчивость; оставляя въ силѣ ортодоксальное ученіе о пресуществленіи даровъ въ таинствѣ Евхаристіи, онъ въ то же время съ своей субъективной мистической точки зрѣнія склоняется къ символическому взгляду на таинство Евхаристіи, выразительно внушая вѣрующему мысль о необходимости возможно скорѣе отрѣшиться, при принятіи таинства, отъ чувственнаго и возвышаться къ духовному. Этотъ символическій взглядъ является естественнымъ результатомъ субъективно-мистическаго направленія Гуго С. Виктора. Но Гуго не только мистикъ, но и діалектикъ и діалектика побуждаетъ его формально оставаться на ортодоксальной католической почвѣ. Большая опредѣленность въ наклонности къ позднѣйшему протестантизму замѣчается въ этико-мистическихъ воззрѣніяхъ Гуго. Высшее идеальное проявленіе нравственнаго совершенства Гуго, подобно Бернарду Клервосскому, поставляетъ въ экстатическомъ религіозномъ настроеніи духа, понимая его въ забвеніи всего земнаго и въ пассивномъ погруженіи въ Бога. Хотя Гуго С. Викторъ не желаетъ признавать возможности въ этой жизни находиться постоянно въ экстатическомъ настроеніи духа, но все-же онъ не исключаетъ возможности избраннымъ натурамъ по временамъ *множественно* предаваться ему и тѣмъ самымъ ослабляетъ значеніе нравственно-практической дѣятельности, требующей отъ человѣка неутомимой энергіи и непрерывнаго труда къ выполнению возвышенныхъ нравственныхъ обязанностей, при достиженіи высшаго совершенства. Какъ и Бернардъ, Гуго С. Викторъ не свободенъ отъ частныхъ пантеистическихъ и квиетистическихъ заблужденій и, подобно первому, онъ не всегда удачно въ нихъ оправдывается.

Съ мистическимъ богословствованіемъ Гуго С. Викторъ не соединялъ, однако, широкой нравственно-преобразовательной дѣятельности, направленной къ улучшенію католичества, какою заявилъ себя Бернардъ Клервосскій. Онъ былъ болѣе чловѣкъ науки, чѣмъ жизни. Отъ своихъ частныхъ научныхъ заня-

тій и монашескихъ подвиговъ онъ не былъ отвлекаемъ, подобно Бернарду, къ участию въ общецерковныхъ дѣлахъ. Этимъ, быть можетъ, слѣдуетъ объяснить то, что Гуго, не смотря на мистическое направленіе, былъ вообще строго преданъ папству, былъ увѣренъ въ значеніи папской теократіи и по видимому не признавалъ крайне пагубныхъ послѣдствій, къ которымъ она приводила уже въ его время. Тѣмъ не менѣе въ его сочиненіяхъ встрѣчаются указанія на частныя не нормальныя стороны въ религіозно-нравственномъ состояніи католической церкви. Подобно Бернарду, Гуго видитъ главный источникъ церковныхъ бѣдъ въ чрезмерной симоніи, которой была предана вся католическая іерархія ¹⁾. Онъ не щадитъ въ своихъ обличеніяхъ духовенство, преслѣдующее въ пастырскомъ служеніи одни корыстныя цѣли, обирающее паству и выразительно уподобляетъ священнослужителя, небрежущаго своими возвышенными обязанностями Хаму, кощунственно издѣвающимся надъ Отцемъ Небеснымъ ²⁾. Признавая во всей силѣ за папою право вязать и рѣшить, онъ однако не можетъ примириться съ начинающими входить въ его время индульгенціями. По его словамъ: „кто даетъ денегъ для спасенія души своей, тотъ теряетъ душу и деньги“. Шнейдеръ находитъ, что нѣкоторые выраженія Гуго объ индульгенціяхъ напоминаютъ 95 тезисовъ Лютера ³⁾. Не щадя въ своихъ обличеніяхъ духовенство, Гуго еще въ болѣе мрачномъ видѣ представляетъ религіозно-нравственное состояніе мірянъ. Главнымъ недостаткомъ современнаго свѣтскаго общества онъ считаетъ грубый религіозный формализмъ, выражающійся въ механическомъ выполненіи церковныхъ таинствъ и обрядовъ, безъ надлежащаго пониманія ихъ смысла и значенія. Онъ возмущается индифферентнымъ отношеніемъ мірянъ къ дѣлу религіи, „заботою исключительно о томъ, чтобы не отступить отъ господствующей вѣры выполненіемъ церковныхъ уста-

¹⁾ De sacramentis lib. II p. X.

²⁾ De morali arca II lib. 1—6.

³⁾ Real-Encyclop. Herzog. B. VI s. 314.

новленій только по привычкѣ, а не по сознательному убѣжденію и религіозному чувству“ ¹⁾. Такія лица, по его словамъ, только по имени называются христіанами, а на дѣлѣ слишкомъ далеки отъ истинной вѣры (*re et veritate longe sunt a fide*).

А. Вертеловскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Quibus credere est solum fidei non contradicere, qui consuetudine vivendi magis, quam virtute credendi fideles nominantur. De sacramentis fidei p. X. lib. I. c. IV.

ГИМНЫ ПРУДЕНЦІЯ

ВЪ РУССКОМЪ ПЕРЕВОДѢ.

(Продолженіе *).

VIII.

Гимнъ по окончаніи поста.

1. Христе—Кормчій рабовъ Твоихъ, имѣющій насъ въ нетяжкой уздѣ, съ нѣжностію ограничивающій и обуздывающій легко исполнимымъ закономъ ¹⁾,

б. Давшій (намъ) рабамъ Твоимъ, Недостижимый ²⁾, нетрудную заповѣдь, хотя Самъ Ты, подъявъ нелегкое бремя тѣла, перенесъ тяжелые труды!

9. Девятый часъ указывается (еще) склонившимся (къ западу) солнцемъ; едва протекли три части (дня); остается (еще) на небосклонѣ четвертая часть ³⁾.

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1887 г. № 13.

¹⁾ Мате. XI, 30: *ибо бо Мое благо и бремя Мое легко есть.*

²⁾ Въ подлинникѣ: *Major exemplis*. „Постъ говоритъ, что Христосъ перенесъ тяжкіе труды, рабовъ-же Своихъ обязалъ нетрудною заповѣдію (*remissio dogmate*), какъ въ другихъ отношеніяхъ, такъ и въ отношеніи поста. Подлинно, Самъ Христосъ постился въ теченіи 40 дней, а намъ даже въ самое время поста дозволено вкушеніе нищи послѣ извѣстнаго часа. Отсюда Онъ есть „*Major exemplis*“, ибо не требуетъ отъ насъ исполненія всего того, что Онъ Самъ исполнилъ“ (Аревалъ).

³⁾ У древнихъ какъ ночь раздѣлялась на четыре стражи, такъ и день отъ восхода солнца до заката раздѣлялся на четыре части.

13. Мы же, приступивъ къ вечери, недолго желанной, оканчиваемъ праздникъ ⁴⁾ и наслаждаемся вдоволь обильными снѣдками, которыя намъ доставляютъ легкое веселіе ⁵⁾.

17. Столь велико благоволеніе Вѣчнаго Учителя! Снисходительный Наставникъ—Онъ такъ насъ питаетъ исполненнымъ любви увѣщаніями, что нетяжкое повиновеніе (Его заповѣди) успокоиваетъ (только) члены (тѣлесные).

21. Онъ прибавляетъ, также, дабы никто не помрачалъ неподающимъ образомъ чело свое, но дабы хранилъ чистоту лица и украшалъ голову.

25. „Омой“ — говоритъ— „постяся, все тѣло и пусть печальный цвѣтъ не похищаетъ румянца; пусть не будетъ замѣтна и блѣдность на лицѣ“ ⁶⁾.

29. Болѣе право мы поступаемъ, когда покрываемъ радостію стыдливостію то, что дѣлаемъ, чествуя Отца (Небеснаго); Богъ видитъ тайное и скрывающаго (благія дѣянія) награждаетъ (Своими) дарами ⁷⁾.

33. (Сей Вѣчный Учитель) овцу, ослабѣвшую отъ болѣзни, отчуждившуюся отъ здороваго стада, губившую руно (свое) отъ колючекъ, на распутияхъ дикаго лѣса (въ оное руно) вонзившихся,

37. Какъ дѣятельный Пастырь, призываетъ снова (къ Себѣ), подымлетъ на рамена (Свой), отгнавши волковъ, потомъ очищаетъ и возвращаетъ свѣтлой овчариѣ,

41. И лугамъ, и зеленымъ полямъ, гдѣ нѣтъ нишекъ жесткаго лапушника и гдѣ ужасный волчець не вооружаетъ своего стебля колючками,

45. Но гдѣ зеленѣетъ густая роща изъ пальмъ и мягкая трава, гдѣ вѣчно-зеленый лавръ осыплетъ прозрачную влагу живыхъ источниковъ ⁸⁾.

⁴⁾ Т. е. постъ.

⁵⁾ Дѣян. XIV, 17.

⁶⁾ Мате. VI, 16—17.

⁷⁾ Мате. VI, 18.

⁸⁾ Іоан. X, 1 и слѣд.; Лук. XV, 4 и слѣд. Ср. Псал. XXII, 1—2: *Господь*

49. Пастырю Добрый! какое безпрекословное повиновеніе могло-бы служить Тебѣ воздаяніемъ за эти дары?... Никакія жертвы, общанныя молящимися (Тебѣ), не составляютъ отплаты за цѣну спасенія.

53. Хотя и будемъ мы добровольно истощать слабыя члены, выше мѣры (для насъ) отказываясь отъ пищи, хотя будемъ, от-вергая снѣды, днемъ и ночью молиться Тебѣ:

57. Всегда усердіе повинующихся Тебѣ будетъ оказываться недостаточнымъ и никогда не сравнится съ даромъ Отца (Небеснаго), а между тѣмъ непосильный трудъ могъ бы сокрушить бренное тѣло.

61. Итакъ, дабы совѣмъ не оставили надломленныя силы хрупкое брѣно и дабы жили не оскудѣли кровію, отъ чего могло-бы обезсилѣть тѣло,

65. Всѣмъ предлагается широкій и свободный путь воздержанія; отреченіе отъ снѣдей не вызывается суровымъ страхомъ, но предоставляется собственной волѣ каждаго.

69. Достаточно начинать призваніемъ милости Божіей всякое дѣло,—отказываешься-ли ты отъ яствъ или имѣешь намѣреніе вкушать пищу ⁹⁾.

73. (Тогда) благосклонно соизволяетъ Богъ и милостиво призываетъ (на дѣло наше); вѣруемъ, что и вкушеніе снѣдей съ призваніемъ имени Божія будетъ спасительно намъ.

77. Смиренно молю (Тебя, Христе)! да будетъ во благо и да подастъ врачевство (тѣлеснымъ) членамъ и да напитаетъ духъ принятая молящимися (Тебѣ) христіанами пища!

пасетъ мя и ничтоже мя лишитъ; на мѣстѣ злачиѣ, тамо осели мя: на водѣ покойнѣ воспита мя.

⁹⁾ I Кор. X, 31: *аще убо ясте, аще ли пѣете, аще ли ино что творите, все во славу Божию творите*; Колосс. III, 17: *и все, еже аще что творите словомъ или дѣломъ, все во имя Господа Иисуса Христа, благодаряще Бога и Отца тѣмъ*. Древніе христіане постоянно соблюдали благочестивый обычай начинать и оканчивать всякое дѣло призваніемъ имени Божія.

IX.

Гимнъ на всякій часъ.

1. Отрокъ! подай плектръ ¹⁾, дабы въ хоревяхъ ²⁾, исполненныхъ вѣры, я могъ воспѣть сладкую и мелодическую пѣснь о славныхъ дѣяніяхъ Христа! Его одного да воспѣваетъ наша камена ³⁾, Его одного да прославляетъ лира!

4. Царь—священникъ ⁴⁾, облеченный въ инфулу ⁵⁾, подъ напѣтомъ Духа Божія ⁶⁾, воспѣвалъ (нѣкогда) голосомъ, струнами и тимпаномъ Христа грядущаго.

7. Мы воспѣваемъ теперь совершенныя и проявленныя чудеса; свидѣтель ихъ—мѣръ; не отрицаетъ и сама земля то, что видѣла, (именно) что Богъ явился смертнымъ для наученія ихъ.

10. Рожденный изъ нѣдръ Отца прежде начала міра ⁷⁾, Имѣющій названіе: Альфа и Омега, Онъ есть Начало и Конецъ всего, что есть, что было и что будетъ ⁸⁾.

13. Онъ повелѣлъ, и явились твари; сказалъ, и произошли: земля, небо, глубины морскія—три составныя части міра и все, что находится въ нихъ подъ выпрепненнымъ солнцемъ и шаровидной луною ⁹⁾.

¹⁾ Плектромъ (πλῆκτρον, plectrum) называлась небольшая палочка изъ дерева, слоновой кости или металла, которою древніе касались струнъ лиры, когда играли на ней.

²⁾ Хорей—стихи, написанные извѣстнымъ стихотворнымъ размѣромъ; этотъ именно стихотворный размѣръ наблюдается въ „гимнѣ на всякій часъ“.

³⁾ Ср. прим. 5 къ третьему повседневному гимну.

⁴⁾ Разумѣется Давидъ, въ торжественномъ облаченіи игравшій предъ Кивотомъ (2 Царств. VI, 5, 14, 16, 21).

⁵⁾ Инфулой (infula) назывался въ древнемъ Римѣ особаго рода головной уборъ, составлявшій принадлежность жрецовъ (ср. Prudentii Perist. X, 1013; Contr. Symm. II, 1086), а впоследствии императоровъ. Пруденцій, усвоивъ въ 5 ст. девятаго повсѣдневаго гимна это облаченіе Давиду, въ Рег. IV, 79 усволяетъ его христіанскимъ священникамъ.

⁶⁾ Въ подлинникѣ: spiritum caeco influentem per medullas hauriens.

⁷⁾ Псал. CIX, 3: *изъ чрева прежде денницы родиша Тя*.

⁸⁾ Апок. I, 8, 11; XXI, 6; XXII, 13. Альфа и Омега — первая и послѣдняя буквы греческаго алфавита.

⁹⁾ Вит. 1, 3 и слѣд.; Псал. XXXII, 9: *Той рече и быша, Той повелъ и соз-*

16. Облекая потомъ въ тѣльное тѣло и въ смертные члены, дабы не погибло потомство первозданнаго, котораго преступленіе заповѣди низвергло въ глубину ада.

19. О сколь блаженно оное рожденіе, когда Дѣва-чадородительница родила спасеніе наше, зачавъ отъ Святаго Духа и когда ея Чадо-Искуситель міра явилъ святое лице (Свое).

22. Да хвалить Бога высота неба, да хвалятъ всеѣ ангелы, да хвалятъ всеѣ силы ¹⁰⁾; да не молчитъ никакой языкъ; да подастъ звукъ всякій голосъ!

25. Вотъ сіяетъ уже (чудесами) Тотъ, нѣкогда Обѣтованный, Кого согласно воспѣвали въ древнія времена пѣвцы, Кого возвѣщали вѣрныя страницы пророческихъ писаній ¹¹⁾; все да прославляетъ Его!

28. Вода, влитая въ сосуды, становится превосходнымъ фалерномъ ¹²⁾; слуга возвѣщаетъ, что вино произошло изъ воды; самъ распорядитель пира приходитъ въ изумленіе отъ перемены вкуса во влагѣ, наполнившей бокалы ¹³⁾.

31. „Повелѣваю“—говоритъ (Христосъ)—„членамъ (тѣла), покрытымъ болѣзненными струпьями, очиститься и гною внутренностей исчезнуть“, — повелѣніе (тотчасъ) исполняется, (принесенный даръ) ¹⁴⁾, исцѣляетъ язвы кожи ¹⁵⁾.

34. Ты помазуешь спасительнымъ брѣнемъ и нектаромъ святыхъ устъ очи, уже осужденныя на вѣчную тьму: тотчасъ послѣ этого врачеванія раскрываются очи и возвращается имъ свѣтъ ¹⁶⁾.

дашася; слич. Псал. CXLV, 5. *Сотворилъ небо и землю и море, и вся яже въ нихъ.* Сранн. Рег. X, 336 и слѣд.

¹⁰⁾ Псал. CXLVIII, 1—2; СЛ; 6.

¹¹⁾ Дѣян. X, 43: *о семъ вси пророцы свидѣтельствуютъ.*

¹²⁾ Фалеризъ—лучшее изъ италійскихъ винъ въ древности, часто восхваляемое древними за свой превосходный вкусъ.

¹³⁾ Іоан. II, 1—11.

¹⁴⁾ Даромъ (priamına) здѣсь названа жертва, которую по закону Моисееву (Лев. XIV, 1 и слѣд.) должно было принести за исцѣлѣннаго отъ проказы. (Дрессель).

¹⁵⁾ Матѣ. VIII, 2—4.

¹⁶⁾ Іоан. IX.

37. Ты запрещаешь бунтовать вѣтру, который ужаснымъ вихремъ возмущаетъ море и тревожитъ носимый (волнами) корабль вѣтеръ подчиняется велѣнію и волны утихаютъ ¹⁷⁾.

40. Тайно коснулась жена края священной одежды (Христа): тотчасъ получается исцѣленіе, блѣдность оставляетъ лице, токъ крови останавливается ¹⁸⁾.

43. Увидѣлъ Онъ юношу, въ цвѣтѣ возраста похищеннаго смертію; горьчайшими слезами оплакивала его осиротѣвшая мать; Онъ сказалъ юношѣ: „встань“: тотъ встаетъ и живой возвращается родительницѣ ¹⁹⁾.

46. Лазарю, уже четвертый день не зрѣвшему свѣта солнечнаго и скороненному во гробѣ, повелѣваетъ Онъ ожить, возвратитъ ему душу: и возвращенное дыханіе снова входитъ въ пещь ²⁰⁾, уже издающую зловоніе ²¹⁾.

49. Онъ шествуетъ по морской пучинѣ, попираетъ ногами гребни волнъ: легкоподвижная влага удерживаетъ Его и не утомляетъ волна подъ святыми стопами ²²⁾.

52. (Одинъ) безумный, постоянно скрежетавшій зубами въ цѣпяхъ возлѣ гробницъ, въ припадкѣ звѣрской ярости, бросается впередъ; но почувавъ, что идетъ Христосъ, становится кроткимъ ²³⁾.

55. Многообразная толпа злыхъ демоновъ, изгнанная (изъ се-

¹⁷⁾ Лук. VIII, 22—25.

¹⁸⁾ Матѣ. IX, 20—22, Марк. V, 25—34; Лук. VIII, 43—48.

¹⁹⁾ Лук. VII, 11—16.

²⁰⁾ Ср. 33 прим. къ третьему повседневному гимну.

²¹⁾ Ср. Apoth. 741 и слѣд. гдѣ Пруденцій такъ описываетъ воскрешеніе Лазаря: „предъ дверьми гроба, загражденными огромнымъ камнемъ, становится „Господь и зоветъ похолодѣвшаго друга... И вотъ, сокрушаются затворы, выдаетъ смерть скороненнаго и онъ шествуетъ уже, какъ живой.... Ликующія „сестры! снимите еще пахнуція (гробомъ) повязки: лишь благоухаютъ разлитые „ароматы, нѣтъ смрада мертваго тѣла; прежняя красота входитъ въ ясныя очи; „румянецъ мало по малу покрываетъ ланиты. Кто могъ возвратитъ душу въ „гнившіе члены?.. Безъ сомнѣнія, Тотъ, Кто далъ (ей) члены, Кто оживилъ „кровью бранный составъ и покрылъ комъ земли пурпурнымъ пѣрломъ“.

²²⁾ Матѣ. XIV, 24—34.

²³⁾ Марк. V, 1—20.

го несчастнаго) вселяется въ стадо свиное и потопляетъ въ черной пучинѣ и себя и обезумѣвшій скотъ ²⁴⁾.

58. Пятью хлѣбами и двумя рыбами въ достаточной степени были поддержаны съѣвшіе ихъ тысячи возлежащихъ; двѣнадцать корзинъ даже наполняются остатками снѣдей ²⁵⁾.

61. Ты—каша Пища и нашъ Хлѣбъ; Ты—Вѣчная Сладость! Не чувствуетъ никогда алчбы тотъ, кто вкушаетъ Твою снѣдь; ею не наполняетъ онъ пустоту желудка, но поддерживаетъ въ себѣ истинную жизнь ²⁶⁾.

64. Имѣющій загражденные уши и лишенный способности говорить исцѣляется по слову Христа и становится способнымъ наслаждаться словами и слышать (даже) шепотъ ²⁷⁾.

67. Всякая болѣзнь удаляется, всякая слабость исчезаетъ; говорить языкъ, связанный долгимъ молчаніемъ ²⁸⁾; разслабленный радостно несетъ по городу свой одръ ²⁹⁾.

70. Даже и въ самый адъ, дабы находившіеся тамъ не остались чужды спасенія, по милости (Своей) сходитъ Онъ ³⁰⁾; безсильны (предъ Нимъ) врата ада, разрушаются веревъ, падаетъ несокрушимый (дотолѣ) затворъ.

73. Выдаетъ (обратно) смертныхъ (адская) дверь, скоро отверзающаяся для входящихъ и медленно для выходящихъ; отверсто мрачное жилище, уже безсильное, ибо измѣненъ законъ, ему данный ³¹⁾.

76. Между тѣмъ когда Богъ осіяваетъ яснымъ свѣтомъ ущелія смерти, въ изумленную тьму вноситъ ясный день, блѣднѣютъ опечаленныя звѣзды омрачившагося зенита.

²⁴⁾ Марк. V, 1—20; ср. Матѣ. VIII, 28—32.

²⁵⁾ Матѣ. XIV, 15—20; ср. Марк. VIII, 19.

²⁶⁾ Иоан. VI, 51—59; ср. Сат. III, II и слѣд.

²⁷⁾ Марк. VII, 32 и слѣд.

²⁸⁾ Матѣ. XV 30—31.

²⁹⁾ Иоан. V, 5—17.

³⁰⁾ I Петр. III, 19: *о немже и сущимъ въ темнотѣ духовомъ спсѣнье проповѣда.*

³¹⁾ Именно тотъ законъ, что дверь его скоро отверзалась для входящихъ и медленно для выходящихъ.

79. Удалилось солнце; облекшись траурною темнотою, оно оставило огненную колесницу и съ плачемъ скрылось ³²⁾: говорятъ, что міръ ужаснулся хаоса вѣчной ночи ³³⁾.

82. Умъ! разрѣши звучный голосъ, разрѣши стремительный языкъ! воспой торжество страданія, воспой триумфъ креста, разверни знамя (крестное), сіяющее (теперь) на челѣ (христіанъ ³⁴⁾!

85. О новое чудо, (совершившееся) когда нанесена была ужасная рана ³⁵⁾! Съ одной стороны истекла кровь, съ другой—вода; вода служитъ очищеніемъ (отъ грѣховъ), кровію-же приобрѣтается вѣнецъ (мученическій ³⁶⁾).

88. Увидѣлъ змій, что принесено въ жертву святое тѣло, увидѣлъ и тотчасъ потерялъ жгучій ядъ ³⁷⁾; и вотъ опъ теперь уже только шипитъ въ великой скорби, пораженный въ главу ³⁸⁾.

91. Какую тебѣ, нечистый змій, пользу принесло то, что ты первую тварь, вскорѣ по сотвореніи, прельстилъ коварными словами? Смертная природа, воспринятая Божествомъ, и смыла вину.

94. На краткое время отдался смерти Вождь спасенія, дабы умершимъ и уже схороненнымъ подать примѣръ возстанія (отъ смерти) послѣ того, какъ расторгнуты были узы древнихъ прегрѣшеній.

³²⁾ Матѣ. XXVІІ, 45: *отъ шестаго-же часа тма бысть по всей земли до часа десятаго.*

³³⁾ Т. е. ужаснулся при наступленіи тьмы, послѣдовавшей за крестною смертію Господа, полагая, что наступилъ вѣчный хаосъ и, такъ сказать, состояніе небытія.

³⁴⁾ Въ подлинникѣ: *pange vexillum, notatis quod refulget frontibus*. Аревалъ замѣчаетъ, что поэтъ имѣетъ въ виду здѣсь крестное знаменіе, которымъ осѣняются христіане въ таинствѣ миропомазанія.

³⁵⁾ Разумѣется прободеніе реберъ Спасителя. Иоан. XIX, 34.

³⁶⁾ Мысль о томъ, что изъ раны, нанесенной Спасителю на крестѣ истекли, съ одной стороны, кровь, а съ другой—вода, высказываетъ Пруденцій и въ другихъ мѣстахъ. *Perist.* VIII, 15; *Ditt.* 165—166. Въ истеченіи воды и крови изъ прободенныхъ реберъ Спасителя онъ видитъ указаніе на очищеніе грѣховъ крещеніемъ поднимаемъ и на стяжаніе вѣнца мученическаго пролитіемъ крови.

³⁷⁾ Въ подлинникѣ: *fellis perusti... venenum*.

³⁸⁾ Ср. I Кор. XV, 55: *иди ти, смерте, жало; иди ти, аде, побѣда.*

97. (И дѣйствительно), тогда многіе изъ сонма отцевъ ³⁹); слѣдуя за Тобою, (своимъ) Создателемъ, уже наконецъ возвращающимся въ третій день (изъ ущелій ада), облакаются плотію и возстаютъ изъ своихъ гробовъ.

100. Соединяются члены, уже ставшіе сухимъ пепломъ; холодный прахъ согрѣвается въ воспріятыхъ вновь жилахъ; кости, жилы и мозгъ покрываются кожею ⁴⁰).

103. Сокрушивъ смерть и возвративъ человѣка жизни, Онъ вышелъ, какъ Побѣдитель, къ горнему престолу Вышняго Отца, унося (съ Собою) на небо достохвальную славу страданія ⁴¹).

106. О преславный Судія мертвыхъ и Царь живущихъ! Ты, Который, сѣдя одесную Отца, сіяешь совершенствами и имѣешь потомъ придти, какъ Справедливый Отмститель всѣхъ грѣховъ!

109. Да воспѣваютъ Тебя согласно скромными пѣснями старцы, юноши, хоръ младенцевъ; да воспѣваетъ сонмъ матерей и дѣвъ и чистыя отроковицы!

112. Равно да прославляютъ Тебя рѣки и воды, возвышенности береговъ, дождь, жаръ, снѣгъ, иней, деревья, вѣтеръ, ночь, день во всѣ вѣки вѣковъ ⁴²)!

Х.

Гимнъ на погребеніе усопшаго.

1. Боже, Огненный Источникъ душъ! Отче, создавшій человѣка, сочетавъ (въ немъ) двѣ стихіи—живую и смертную!

5. Твои, Вседержитель, Твои суть они—и та и другая! Ты соединяешь ихъ; Тебѣ служатъ духъ и плоть, когда вступаютъ въ живой союзъ!

9. Будучи-же отдѣлены одна отъ другой, эти стихіи разрушаютъ и мертвятъ человѣка; сухая земля беретъ тѣло, не вещественная душа возносится въ воздухъ.

³⁹) Т. е. отдѣлъ или предковъ Спасителя по плоти. Ср. Римл. IX, 5.

⁴⁰) Матт. XXVII, 52 и слѣд.

⁴¹) Лук. XXIV, 51; Ефес. I, 20—21.

⁴²) Псал. CXLVIII.

13. Ибо необходимо, чтобы все сотворенное состарѣлось и разрушилось, (все) соединенное разъединилось, устроенное изъ разнаго разрѣшилось.

17. Но Ты, Боже Благій, готовый уничтожить сію смерть, указуешь рабамъ (Твоимъ) вѣрный способъ возстановить умершіе члены (тѣлесные):

21. Когда благородное (начало существа человѣческаго) соединено съ тлѣннымъ, какъ-бы заключенное въ темницѣ, пусть имѣетъ преобладаніе та часть, которая произошла изъ ээира! ¹⁾

25. Если воля, привязавшись къ землѣ, помышляетъ о брennomъ и стремится къ вещественному, то духъ, отяжелѣвъ, слѣдуетъ за (тѣлесными) членами внизъ.

29. Но если огненная сущность ²⁾, помня о своемъ происхожденіи, отвергаетъ расслабляющее общеніе (съ браннымъ), то она увлекаетъ за собою и тѣло, въ которомъ заключена, и вмѣстѣ съ собою уноситъ на небо.

33. То тѣло, которое теперь, отдѣленное отъ ума, находится—какъ мы видимъ—въ бездѣйствіи, чрезъ краткое время снова устремится къ союзу съ горнимъ духомъ.

37. Скоро наступятъ тѣ времена, когда въ кости опять войдетъ сотоварищъ огонь и снова будетъ носить прежнее жилище, одушевленное живою кровію.

41. Тѣла усопшихъ, недавно еще лежавшія недвижно и сгнивавшія въ могилахъ, будутъ восхищены въ тонкій воздухъ ³⁾, сопровождая прежнія души ⁴⁾.

45. Вотъ почему посвящается величайшая заботливость гробницамъ; вотъ почему разрѣшившимся членамъ (тѣлеснымъ) воз-

¹⁾ Выраженіе: „произошла изъ ээира“ (ср. Cath. VI, 34—35) значить то-же, что „имѣетъ небесное происхожденіе“.

²⁾ Т. е. духъ. Ср. ст. 1, гдѣ Богъ-Всесовершенный Духъ—названъ „Огненнымъ Источникомъ душъ“ и ст. 38; слич. Cath. III, 186: *vigor igneolus*.

³⁾ 1 Солун. IV, 17; *потомъ же мы живущіи оставши купно съ ними восхищены будемъ на облацехъ въ сретеніе Господне на воздухъ*.

⁴⁾ Т. е. тѣ души, съ которыми онѣ соединены были до разлученія; ср. ст. 40: *habitacula pristina*.

дается послѣдняя почеть и украшаетъ ихъ погребальная процессія.

49. Существуетъ обычай — облекать тѣло (усопшаго) бѣлыми по лотіяннымъ тканями и возливать (на него) аравійскую мирру ⁵⁾, которая (его) сохраняетъ.

53. Какой смыслъ имѣютъ выдолбленные (для сокрытія тѣлъ усопшихъ) каменные глыбы, какой смыслъ имѣютъ прекрасные монументы, если не тотъ, что имъ ввѣряется не умершее, но (лишь) предавшееся сну?

57. Предусмотрительное благочестіе почитателей Христа заботится обо (всемъ) этомъ, конечно, вѣруя, что скоро оживетъ все то, что теперь сковываетъ холодное оцѣпененіе.

61. Кто изъ состраданія прикрываетъ землю тѣла усопшихъ, брошенные безъ призрѣнія, тотъ этимъ выраженіемъ нѣжной любви совершаетъ дѣло, угодное Всемогущему Христу.

65. Ибо одинъ и тотъ-же (на всѣхъ простирающійся) законъ (смерти) научаетъ всѣхъ одинаково стелать и оплакивать въ чужой смерти неминующую и насъ кончину ⁶⁾.

69. Такъ родитель святаго Товіа, богобоязненный и почтенный мужъ, предпочелъ погребеніе законно устроенной вечери.

73. Когда уже предстояли слуги (для вечери), онъ оставилъ чаши и снѣди и, препоясанный желаніемъ схоронить усопшаго, съ плачемъ ввѣрилъ останки (его) могилѣ.

77. Скоро является (ему) съ неба награда (за это) и ниспосылается великое воздаяніе: очи (его), не видѣвшія свѣта, исцѣляются Богомъ послѣ помазанія желчію ⁷⁾.

⁵⁾ Мирра (myrrha, *μύρρα*, атт. *σμύρνα*) — сокъ мирроваго дерева, растущаго преимущественно въ Аравіи, который вытекалъ, какъ смола, и скоро твердѣлъ (ср. Cath. XII, 71: *myrrheus pulvis*). Употребленіе мирры въ древности было разнообразно; такъ она употреблялась какъ приправа къ вину (ср. Марк. XV, 23); изъ нея, также, приготовлялась благовонная мазь, которою помазывали усопшихъ (ср. Іоан. XIX, 29).

⁶⁾ Погребеніе усопшихъ есть, по мнѣнію поэта, дѣло богоугодное потому, что въ этомъ выказывается и дѣятельно проявляется убѣжденіе въ братствѣ людей, подверженныхъ одной и той-же скорбной участи.

⁷⁾ Тов. 11 и слѣд.

81. Уже тогда научилъ Создатель вселенной, какъ горько и тягостно врачеваніе для немѣющихъ разума: новый свѣтъ мучителенъ для духа (ихъ) ⁸⁾.

85. Онъ научилъ, также, что никто не можетъ достигнуть царства небеснаго прежде, чѣмъ, пребывая въ слѣпотѣ и терня муки, выдержать жестокости міра.

89. Сама смерть есть благо вслѣдствіе того, что муками кончины открывается праведнымъ горній путь и что скорби ведутъ на небо ⁹⁾.

93. Тѣла умершихъ такимъ образомъ ¹⁰⁾ возвращаются въ лучшіе годы и вновь ожившій послѣ кончины составъ (тѣлесный) уже не знаетъ истощенія.

97. Это лице, еще недавно блѣдное отъ сукровицы, тогда заалѣетъ отъ крови, превосходящей красотою всякій цвѣтокъ.

101. Тогда уже никакая завистливая старость не похититъ красоту чела, никакая сухотка, отнимающая соки, не истончитъ члены.

105. Извоносная болѣзнь, теперь поражающая члены, тогда въ тысячѣ узъ, выбиваясь изъ силъ, будетъ расплачиваться за нанесенныя ею муки.

109. Плоть—побѣдительница и уже наслаждающаяся вѣчною жизнью, издали, съ высоты эира увидитъ ее безъ конца оплакивающую причиненныя ею самою скорби.

113. Къ чему-же несмысленная толпа пережившихъ (усопшаго) примѣшиваетъ вопли и стоны? Къ чему неразумная печаль обвиняетъ плачемъ столь мудрый порядокъ? ¹¹⁾.

117. Умолкни-же, плачущая жалоба! отрите слезы (ваши), матери! Пусть никто не скорбитъ о своихъ дѣтяхъ: эта смерть есть возстановленіе жизни.

⁸⁾ Какъ очи Товита исцѣлились, бывъ помазаны жестью; такъ духовное озареніе сопряжено съ страданіями для пребывающихъ въ слѣпотѣ духовной.

⁹⁾ Дѣян. XIV, 22: *многими скорбми подобаетъ внити въ царство Божіе*. Ср. Матѳ. VII, 13: *видите узкими вратаи*.

¹⁰⁾ Т. е. среди скорбей.

¹¹⁾ Именно то, что смерть является дверію къ вѣчной жизни (Дресссл).

121. Такъ оживаютъ сухія сѣмена, уже умершія и схороненныя ¹²⁾; поднявшись изъ глубины земли, они вырастаютъ подобныя прежнимъ стеблям.

125. Прими, земля, теперь сего (усопшаго) и сокрой на нѣжномъ твоёмъ лонѣ: тебѣ я вручаю члены чловѣка, тебѣ вѣряю благородныя останки.

129. Эти останки были нѣкогда жилищемъ души, сотворенной дыханіемъ Создателя; въ нихъ обитала пламенная мудрость, Владака которой—Христосъ.

133. Сокрой (теперь) врученное (тебѣ) тѣло! Отъищеть свои творенія и отображенія Своего лица Незабывающій (о нихъ) Творецъ и Зижднтель!

137. Да наступятъ скоро тѣ времена правды, когда Богъ исполнитъ всякую надежду! Тогда ты, (земля), разверзнись, снова выдашь то лице, которое я теперь вѣряю тебѣ.

141. Пусть сокрушающая старость разрѣнитъ останки въ прахъ, пусть (этотъ) сухой прахъ уменьшится до самой малой доли,

145. Пусть летающія дуновенія и носящіеся по воздуху вѣтры развѣютъ вмѣстѣ съ пылью и жила, — не можетъ и тогда погибнуть чловѣкъ.

149. Но, Боже! Когда Ты воззовешь и преобразишь тѣльное тѣло, въ какой странѣ повелишь Ты успокоиться чистой душой?

153. Она будетъ почивать на лонѣ святаго старца ¹³⁾, подобно Лазарю, котораго въ цвѣтахъ видѣлъ издали страдавшій въ пламени богатый ¹⁴⁾.

157. Икупителю (наиѣ)! Мы вѣруемъ Твоимъ словамъ, которыя Ты сказалъ, когда, торжествуя надъ мрачною смертію, повѣлѣлъ разбойнику — сотоварищу Твоему по кресту—слѣдовать Твоими стонами ¹⁵⁾.

¹²⁾ Иоан. XII, 24: *аминь, аминь глаголю вамъ, аще зерно пшенично падѣ на земли не умретъ, то едино пребываетъ; аще же умретъ, много плодѣ сотворитъ.* Ср. 1 Кор. XV, 36, 37.

¹³⁾ Авраама. Ср. Prudentii: Ham. 852 и сл.

¹⁴⁾ Лук. XVI, 19—31.

¹⁵⁾ Лук. XXIII, 43: *аминь глаголю тебе, днесь со мною будещи въ рай.*

161. Теперь для вѣрующихъ открыть уже свѣтлый путь въ прекрасный рай; можно войти уже и въ ту рощу, которой змій лишилъ человека.

165. Всеблагій Господи! Молю Тебя: пусть послушный (Тебѣ) умъ святится тамъ,—въ томъ отечествѣ, которое онъ оставилъ, сдѣлавшись изгнанникомъ и скитальцемъ.

169. А мы (здѣсь) покроемъ схороненные останки цвѣтами и обильною зеленью и оросимъ благовоніями холодный камень надгробія ¹⁶⁾.

П. Усытковъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁶⁾ Въ подлинникѣ: titulum et frigida saxa. Рѣчь идетъ, конечно, о доскѣ, закрывавшей отверстіе могилы и имѣвшей надпись.

ИДЕАЛИЗМЪ И РЕАЛИЗМЪ.

(Продолженіе *).

XXXII.

Соціологія.—Значеніе ея въ позитивной философіи.—Науки абстрактныя и конкретныя.—Соціологія Ез. де-Роберти.—Задача этого сочиненія.—Характеристики взглядовъ, изложенныхъ въ этомъ сочиненіи.—Нравственность—послѣдствіе обществѣнности.—Психическія явленія также продуктъ обществѣнности.—Премѣстѣнность какъ отличительный характеръ явленій обществѣнности.—Описательный методъ изслѣдованія, какъ отличительный характеръ соціологической науки.—Разграниченіе соціологіи отъ исторіи.—Основные свойства матеріи, какъ начало раздѣленія наукъ.—Двойственность позитивизма, происходящая отъ отъ положенія ея между требованіемъ объединенія знаній, вытекающихъ изъ интереса философскаго, и требованіемъ спеціализаціи наукъ, вытекающимъ изъ интереса чисто научнаго.

Выше изложены довольно подробно выводы Спенсера изъ общихъ началъ его философіи, относящіяся къ той части философіи, которая называется у позитивистовъ *соціологіею*. Слѣдуя Конту, позитивисты не безъ основанія изъ всѣхъ наукъ, составляющихъ кругъ позитивной философіи, важнѣйшею признаютъ соціологію. Науки должны слѣдовать въ порядкѣ возрастающей сложности изучаемыхъ ими явленій. Такой порядокъ наукъ признается естественнымъ и, слѣдовательно, необходимъ потому, что чѣмъ сложнѣе явленіе, составляющее предметъ извѣстной науки, тѣмъ болѣе требуется предварительныхъ знаній для объясненія таковыхъ явленій,—знаній, не-

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ 1887 года. № 11.

относящихся прямо къ сферѣ этой науки, но заимствуемыхъ изъ другихъ, которыя ей должны поэтому предшествовать. И наоборотъ, чѣмъ менѣе сложно явленіе требующее объясненія, тѣмъ менѣе предполагаетъ предшествующихъ знаній и самое объясненіе такого явленія. Отношеніе-же между менѣе сложными и болѣе сложными явленіями, а слѣдовательно и между изслѣдующими ихъ науками, предшествующими и послѣдующими, таково, что чѣмъ проще явленіе, тѣмъ болѣе общій абстрактный характеръ оно имѣетъ, напротивъ чѣмъ сложнее явленіе, тѣмъ болѣе оно приближается къ явленіямъ конкретнымъ. Поэтому изъясненіе явленій простѣйшихъ, составляющихъ область наукъ фундаментальныхъ или первоначальныхъ, можетъ быть основано только на началахъ, имѣющихъ наиболѣе общее значеніе, каковы, напр., начала физико-химическія. Явленія-же, отличающіяся большею или меньшею сложностію, требуютъ, для своего изъясненія, установленія началъ болѣе или менѣе спеціальныхъ, но которыми также предполагаются и начала самыя общія, какъ ихъ первоначальныя условія. Таковы начала біологическія, психологическія и соціологическія, для которыхъ необходимымъ условіемъ служатъ физико-химическія силы. Теперь очевидно, что стремленіе основать философію, хотя-бы и въ духѣ позитивизма, но по возможности въ смыслѣ цѣлостной единой системы, должно породить склонность къ усвоенію не только преобладающаго, но просто исключительнаго господства началамъ наиболѣе общимъ, каковы начала физико-химическія. Философія, при раздѣленіи ея на отдѣльныя науки, можетъ имѣть единство, а не будетъ распадаться на отдѣльныя, ничѣмъ не связанныя между собою части, только тогда, если всѣ явленія, подлежащія ея разсмотрѣнію, она будетъ изъяснять изъ однихъ и тѣхъ-же началъ, каковыми могутъ быть только начала наиболѣе общія, именно физико-химическія. Но что должно быть послѣдствіемъ такого направленія философскихъ теорій? Порядокъ наукъ при этомъ уже не можетъ оставаться тѣмъ-же самымъ, какъ онъ установленъ былъ основателемъ позитивизма Контонъ. Въ самомъ дѣлѣ, если всѣ явленія, входящія въ кругъ наукъ, на которыя позити-

визмъ раздѣляетъ всю систему знаній, должны быть изъясняемы изъ однихъ и тѣхъ-же началъ, именно физико-химическихъ, то слѣдуетъ тогда признать физику и химию не просто основными и первоначальными науками, но и единственно имѣющими въ числѣ наукъ таковое значеніе; всѣ-же другія науки не могутъ быть признаны первоначальными и основными; а только лишь прикладными, ибо своихъ собственныхъ началъ не имѣютъ, а должны опираться на другихъ наукахъ и проводить далѣе тѣ-же самые начала, которые установлены физикою и химією. Начала не могутъ быть иными, какъ только общими; поэтому и науки, устанавливающія таковыя начала, или по крайней мѣрѣ на основаніи которыхъ начала эти могутъ быть установлены философією, должны быть признаны абстрактными; тѣ-же науки, которыми лишь пользуются для изъясненія разсматриваемыхъ ими явленій началами, принадлежащими другимъ наукамъ, должны быть признаны конкретными. Къ таковымъ должна быть причислена и социологія. Къ этимъ именно выводамъ пришелъ Спенсеръ. Къ этимъ выводамъ Спенсера неминуемо привело его стремленіе основать систему философій. Если позитивизмъ признаетъ себя философією, то надлежало представить его именно въ видѣ цѣльной философской системы. Контъ, основатель позитивизма, представилъ классификацію наукъ, составляющихъ по его мнѣнію область позитивной философій, но это еще не философія. Въ наукахъ, указанныхъ Контомъ и приведенныхъ имъ въ порядокъ, данъ только матеріалъ для созданія философій, но не было еще самой философій. И вотъ опытъ такой вполне законченной философій позитивной, для которой Контъ положилъ лишь основаніе, и представляетъ собою система Спенсера. Но что-же оказывается? Изъ предъидущаго очевидно, что самое стремленіе построить философію въ духѣ позитивизма привело Спенсера къ разрушенію основъ позитивизма. Едва-ли не самою важною заслугою позитивизма считается то, что онъ указалъ идею новой, несуществовавшей дотолѣ науки, именно социологіи. Заслуга эта въ томъ особенно полагается, что самая наука, такъ сказать, проектированная позитивизмомъ, признается важнѣйшею изъ

всѣхъ полагаемыхъ позитивизмомъ въ основаніе философіи. Между тѣмъ, съ точки зрѣнія Спенсера, соціологія теряетъ всякое самостоятельное значеніе: Соціологія, съ точки зрѣнія Спенсера, не что иное какъ особый, въ числѣ другихъ подобныхъ видъ примѣненія общихъ началъ, установленныхъ философіею для изъясненія явленій всѣхъ порядковъ; соціологія никакихъ новыхъ началъ не даетъ и не можетъ дать; она лишь вводитъ въ кругъ разсмотрѣнія философскаго особый разрядъ явленій, служащихъ лишь новымъ дальнѣйшимъ подтвержденіемъ и иллюстраціею общихъ началъ философіи, для вывода которыхъ вполне достаточно такихъ наукъ какъ астрономія, механика, физика и химія. На соціологію и самъ Контъ и его послѣдователи, ближайшіе и современные, возлагаютъ слишкомъ много надеждъ. Отъ соціологіи ожидаютъ, что она создастъ искусство управлять общественными силами съ такою-же безошибочною правильностію, съ какою теперь управляютъ силами природы, чѣмъ разумѣется будетъ открыть путь къ достиженію всеобщаго блаженства. Для этого требуется только открыть неизмѣнные и необходимые законы соціальныхъ явленій и это именно составляетъ ближайшую задачу соціологіи. Спенсеръ также не сомнѣвается въ существованіи таковыхъ законовъ, но его философія приводитъ къ тому заключенію, что законовъ этихъ нѣтъ надобности открывать, ибо законы эти уже извѣстны. Это не какіе нибудь никогда неслыханные законы, но тѣ-же законы, которымъ подлежатъ и явленія природы неорганической,—законы механическіе и химическіе. Но если такъ, то слѣдуетъ разстаться со всѣми преувеличенными надеждами на соціологію. Но возможно-ли это? Что-же останется тогда привлекательнаго въ позитивизмѣ? Нельзя очевидно признать правильными тѣ выводы, къ которымъ относительно соціологіи пришелъ Спенсеръ. Требуется защитить соціологію отъ возможныхъ сомнѣній относительно ея важности, ея преимущественно предъ всѣми другими науками. Тѣмъ настоятельнѣе нужда отстоять самостоятельное и ничѣмъ не замѣнимое значеніе соціологіи, что сомнѣнія противъ нея возбуждаются философіею

одного изъ главныхъ представителей не какой либо иной, а позитивной философіи. Опытъ такой защиты соціологіи представляеть сочиненіе одного изъ числа многихъ нашихъ послѣдователей позитивизма; разумѣемъ *соціологию Е. де-Роберти*.

Чтобы по возможности обезпечить самостоятельное значеніе соціологіи, г. де-Роберти проводить мысль, что и тѣ начала или силы, которыя имѣють ближайшую связь съ явленіями соціологическими, а потому признаются обыкновенно непосредственными условіями общественности, именно силы психическія, каковы эгоистическія и такъ называемыя альтруистическія чувства, суть результаты общественности. Не общество создается этими силами, а наоборотъ самыя эти силы создаются обществомъ, а такъ какъ альтруизмъ по философіи позитивизма—основа нравственности, то отсюда слѣдуетъ далѣе, что нравственность немыслима отдѣльно отъ общественности, что она есть продуктъ общественности. „Что такое нравственность, говоритъ де-Роберти, или, такъ называемыя, всеобщія начала нравственности, и проистекающее изъ нихъ право, какъ не своеобразный осадокъ сложныхъ общественныхъ процессовъ, какъ не болѣе или менѣе безсознательное отраженіе или отголосокъ сокровенныхъ законовъ общественной организаціи? Трудно представить себѣ какую-нибудь иную „объективную“ основу нравственности и въ особенности элементовъ ея, общихъ всѣмъ народамъ и временамъ, и обыкновенно называемыхъ ея вѣчными и неизмѣнными началами,—кромѣ внутренней организаціи или строенія общества и законовъ, которые управляютъ этою организаціею и свойственными ей отправлениями. Всякое нарушеніе такихъ законовъ ощущается какъ нѣчто нравственно-непріятное или ненормальное, какъ дурной или безправственный поступокъ, какъ несправедливость, наконецъ какъ преступленіе. Все это—видоизмѣненія одного и того-же основнаго явленія“¹⁾. Такой взглядъ на происхожденіе нравственныхъ понятій есть, въ сущности примѣненіе къ этому вопросу извѣстной уже намъ теоріи Спенсера о происхожденіи, такъ называемыхъ,

¹⁾ Соціологія Евгенія де-Роберти, стр. 10—11 (1880).

необходимыхъ общихъ истинъ. Подобно Спенсеру де-Роберти очевидно полагаетъ, что нравственные идеи—продуктъ долговременнаго общечеловѣческаго опыта, а какъ такой опытъ возможенъ для человѣка только въ обществѣ и чрезъ общество, то въ этомъ смыслѣ нравственные понятія слѣдуетъ признать произведеніемъ общественности. Де-Роберти не обратилъ вниманія на то, что нравственные идеи вовсе не состоятъ въ такой рабской зависимости отъ общественности, какъ онъ полагаетъ, ибо наоборотъ самая общественность всегда представляется, съ точки зрѣнія нравственныхъ идей, во многихъ отношеніяхъ неудовлетворительною. Конечно можно предположить, что со времени первоначальнаго возникновенія нравственныхъ понятій у человѣка вслѣдствіе общественности,—затѣмъ уже постоянно происходитъ взаимодѣйствіе между общественностью и нравственными идеями. Но какъ-же возможно то, что нравственные идеи имѣютъ, по признанію самого де-Роберти, общечеловѣческій характеръ, между тѣмъ какъ нѣтъ и никогда не было общечеловѣческаго общества? Греческіе софисты, какъ извѣстно, пришли даже къ отрицанію нравственности на томъ основаніи, что понятія о добромъ и дурномъ, о справедливомъ и несправедливомъ, законномъ и незаконномъ у разныхъ народовъ различны, т. е. отрицаніе нравственности у нихъ явилось послѣдствіемъ того, что они исключительно съ точки зрѣнія общественности обсуждали нравственные понятія. Можно далѣе предположить, что не смотря на разнообразіе правовъ, на разный строй общественной жизни у разныхъ народовъ,—законы общественности повсюду тѣже, а потому и нравственные понятія, или нравственность, какъ рефлексъ соціальныхъ законовъ, по необходимости имѣютъ характеръ общечеловѣческій. Но законы эти не извѣстны; открытіе ихъ позитивисты сами признаютъ дѣломъ будущаго. Но какъ-же послѣ этого можно знать, что нравственные идеи и нравственность вообще суть послѣдствія законовъ общественности? Но г. де-Роберти утверждаетъ не только это, а и нѣчто еще большее относительно неизвѣстныхъ законовъ общественности. Несмотря на то, что законы эти неизвѣстны, де

Роберти однако полагаетъ, что никакъ не слѣдуетъ выводить этихъ законовъ изъ началъ психологическихъ, что напротивъ и самыя психическія силы должны быть признаны продуктомъ законовъ общественности. Здѣсь де-Роберти уже не слѣдуетъ Спенсеру, напротивъ выступаетъ противъ него. Нѣкоторые изъ позитивистовъ укоряютъ Конта въ томъ, что онъ не поставилъ въ числѣ наукъ основныхъ *психологію*, какъ науку самостоятельную, и этимъ объясняютъ даже безуспѣшность социологіи, продолжающуюся доселѣ. Г. де-Роберти на подобныя укоры отвѣчаетъ такъ: „Что будетъ предметомъ новой науки? Психическія явленія. Но что такое психическія явленія, какъ не человѣкъ чувствующій, мыслящій, желающій и т. д. И отнюдь не смѣшивая простого предположенія съ достовѣрнымъ фактомъ, съ научной точки зрѣнія будетъ вполне правильно остановиться на гипотезѣ, что человѣкъ психологіи есть не причина, а слѣдствіе, не факторъ, а продуктъ и что истинныя причины и факторы кроются въ условіяхъ біологическихъ и социальныхъ. Изолированный субъектъ никогда не будетъ существомъ мыслящимъ или разумнымъ. Да и самый продуктъ этотъ, психическія явленія, имѣетъ исторію, подвергся особой эволюціи. Извѣстныя психическія явленія характеризуютъ доисторическое состояніе человѣчества, а другія обнаружались гораздо позже, чрезъ такіе-же громадныя промежутки времени, какіе потребовались для того напримѣръ, чтобы свойства жизни появились на земной поверхности вслѣдъ за силами механическими и физико-химическими“ ¹⁾. Отсюда далѣе выводитъ де-Роберти, что для психологіи не оказывается самостоятельнаго предмета, такъ какъ психическія явленія перваго разряда вполне изъяснимы изъ условій чисто біологическихъ, и ничего болѣе не требуютъ, а явленія психическія, возникшія въ позднѣйшую эпоху, очевидно образовались въ зависимости отъ условій социальныхъ, слѣдовательно, социологія вполне достаточна для изъясненія ихъ. Опять здѣсь мы видимъ, что де-Роберти вовсе не вникалъ въ то, какимъ образомъ самъ по

¹⁾ Ibid. 299—300.

себѣ фактъ совмѣстнаго существованія людей могъ породить такія свойства и силы, для которыхъ въ самой природѣ чело-вѣка не имѣется никакого основанія. Вѣдь многія и живот-ныя живутъ также общинами, однако это ихъ не дѣлаетъ разумными. Въ доказательство своего положенія г. де-Ро-берти могъ бы сослаться на законы соціальные, но законы эти неизвѣстны, а потому ни изъ чего не видно въ состояніи ли, въ самомъ дѣлѣ, сама по себѣ общественность сдѣлать чело-вѣка существомъ разумнымъ. Что общежитіе есть не-обходимое условіе для успѣшнаго развитія силъ чело-вѣка, это безспорно, но иное дѣло развитіе, а иное самое возник-новеніе силъ подлежащихъ развитію. Впрочемъ не только то, что составляетъ задачу соціологіи, остается еще вполне не-извѣстнымъ, а слѣдовательно ничего еще нельзя утверждать, что можетъ быть сдѣлано соціологіею, какъ далеко прости-рается ея компетенція, но и самое понятіе о соціологіи, при ближайшемъ разсмотрѣніи ея, обращается, можно сказать, въ ничто.

Каковъ отличительный характеръ явленій, составляющихъ предметъ соціологіи? На этотъ вопросъ находимъ въ соціо-логіи де-Роберти слѣдующій отвѣтъ: „Среди массы разнооб-разныхъ явленій, говоритъ онъ, которыя, соединяясь между собою и реагируя другъ на друга, обусловливаютъ возникно-веніе того или другаго соціальнаго движенія, особенно два порядка фактовъ тщательно отмѣчаются соціологическимъ объясненіемъ. Эти два порядка фактовъ суть: совмѣстное участіе въ каждомъ соціальномъ явленіи элементовъ, совер-шенно независимыхъ другъ отъ друга, между тѣмъ какъ въ явленіяхъ біологическихъ и психологическихъ совмѣсто участвуютъ элементы, матеріально близкіе другъ къ другу и тѣсно связанные между собою,—и историческая філіація (преемство) или вліяніе всей совокупности прошедшаго на настоящее и будущее“ ¹⁾. Это значитъ, что явленія вообще жизненныя и явленія психическія производятся элементами, совокупность которыхъ составляетъ одно недѣлимое существо

¹⁾ Ibid. стр. 260—261.

(индивидуумъ), между тѣмъ какъ для произведенія явленій соціальныхъ необходимо множество такихъ недѣлимыхъ существъ, изъ которыхъ каждое существуетъ само по себѣ и дѣйствуетъ, хотя сообща и совмѣстно съ другими, однако сохраняя свою самостоятельность даже и въ самомъ дѣйствіи; сверхъ того дѣятельность этихъ отдѣльныхъ существъ происходитъ подъ вліяніемъ всего, что было сдѣлано и пережито предшествовавшими поколѣніями таковыхъ-же индивидуумовъ, а потому въ произведеніи соціальныхъ явленій участвуютъ не только одновременно и совмѣстно живущіе дѣятели, но и прежде бывшіе, первые непосредственно чрезъ прямо отъ нихъ исходящее дѣйствованіе, а послѣдніе—посредственно чрезъ послѣдствія совершенныхъ ими нѣкогда дѣяній. Изъ этихъ двухъ производителей соціальныхъ явленій,—совмѣстное дѣйствованіе множества отдѣльныхъ существъ, т. е. отношеніе пространственное,—и преемство совокупнаго дѣйствованія многихъ послѣдовательно смѣняющихся другъ друга поколѣній,—или отношеніе временной послѣдовательности,—послѣдній производитель, именно отношеніе временной послѣдовательности, по мнѣнію де-Роберти, составляетъ преимущественно отличительную черту соціологическихъ явленій и есть первичный, т. е. основной соціологическій фактъ. Что-же касается независимости другъ отъ друга совмѣстныхъ производителей (элементовъ по выраженію г. де-Роберти), то эта независимость въ сущности есть только меньшая зависимость сравнительно съ тою, какую находимъ между производителями явленій жизни и мысли, входящими въ составъ отдѣльныхъ организмовъ. Де-Роберти полагаетъ, что положеніе отдѣльныхъ лицъ, участвующихъ въ произведеніи соціальныхъ явленій, относительно другъ друга только кажется намъ независимымъ; быть можетъ представленіе это не болѣе какъ иллюзія; другими словами, и чтобы яснѣе представить мысль де-Роберти, можно эту мысль такъ выразить: г. де-Роберти сомнѣвается, точно-ли онъ есть лицо отдѣльное напр. отъ тѣхъ, которые знаютъ не хотятъ его соціологиіи; по крайней мѣрѣ онъ не сомнѣвается въ томъ, что самъ по себѣ онъ ничто, будучи лишь про-

изведеніемъ соціологическимъ. Итакъ, что касается взаимнаго положенія членовъ соціологической системы, совместно участвующихъ въ произведеніи соціологическихъ явленій, то эту особенность таковыхъ явленій, сравнительно съ явленіями біологическими и психическими, де-Роберти признаетъ сомнительною. Но ничего нельзя возразить, по его мнѣнію, противъ „второго условія, служащаго къ дифференцированію соціальныхъ явленій отъ біологическихъ и заключающагося въ фактъ постепеннаго и непрерывнаго вліянія однихъ человѣческихъ поколѣній на другія. Условіе это особенно выдвигается индукціей, лежащей въ основаніи соціологическаго объясненія общественныхъ фактовъ, и характеризуется Контомъ, какъ „главное явленіе соціологіи, устанавливающее съ наибольшей очевидностію ея научную самобытность“. Съ своей стороны, я думаю, что это условіе полезно принять уже теперь—если не окончательно, то по крайней мѣрѣ временно, за первичный фактъ соціологіи, играющій въ ней однородную роль съ тою, которая въ біологіи напр. принадлежитъ ассимиляціи и обратному процессу органическаго выдѣленія“ ¹⁾. Итакъ есть уже нѣчто такое, что соціологія можетъ считать своимъ пріобрѣтеніемъ,—это именно преемственная передача отъ одного поколѣнія къ другому того, что постепенно вырабатывается цѣлою совокупностію отдѣльныхъ лицъ большаго или меньшаго объема. Но развѣ этотъ фактъ историческаго преемства преданій и формъ жизни не былъ извѣстенъ съ тѣхъ поръ, какъ существуетъ исторія и даже ранѣе того? Зачѣмъ-же понадобилась соціологія, коль скоро съ незапамятныхъ поръ существуетъ исторія, свидѣтельствующая самымъ своимъ существованіемъ о томъ фактѣ, который теперь считается открытіемъ соціологіи? Или быть можетъ соціологія дала намъ разъясненія этого факта? Объ этомъ вотъ что говоритъ намъ г. де-Роберти. „Разъясненіе того, какъ происходитъ вліяніе всей совокупности прошедшаго на настоящее и будущее, пытался дать даровитый ученикъ Конта, Литтре; и попыт-

¹⁾ Стр. 263.

къ этой, на мой взглядъ, нельзя отказать въ большихъ достоинствахъ. Развитие, приданное Литтре представленію Кюнта о главномъ явленіи соціологіи, позволяетъ уже теперь, какъ мнѣ кажется, включить это представленіе въ число руководящихъ гипотезъ соціальной науки⁴. Объясненіе это таково: „По мнѣнію Литтре основное условіе исторической эволюціи заключается въ *свойственной человѣческимъ обществамъ способности создавать совокупности такихъ вещей, которыя могутъ и должны быть перенимаемы*. Традиція, памятники и письменность—таковы необходимыя орудія этой способности; въ нихъ она воплощается“¹⁾. Трудно понять, въ чемъ тутъ заключается объясненіе. Не въ томъ-ли, что общества имѣютъ способность, какой не имѣетъ каждый человѣкъ въ отдѣльности? Но этотъ приѣмъ объясненія прямо заимствованъ изъ психологіи, которая также для всякаго особаго дѣйствія души предполагаетъ особую способность; напрасно значить де-Роберти трудится надъ тѣмъ, чтобы соціологію поставить въ положеніе независимое отъ психологіи; да и въ самой психологіи означенный приѣмъ объясненія давно уже признается ничего необъясняющимъ; итакъ, что въ психологіи старо, то въ соціологіи ново и считается важнымъ ея приобрѣтеніемъ²⁾. Еще указываетъ

¹⁾ Стр. 264.

²⁾ Чтобы представить, говоритъ Литтре, это „явленіе (способность человѣческихъ обществъ къ созданію вещей, переходящихъ по преданію), достаточно окинуть взглядомъ, въ порядкѣ ихъ іерархической послѣдовательности, тѣ четыре обширныя сферы, которыя обнимаютъ всю нашу дѣятельность. Во-первыхъ въ *сферѣ потребностей* человѣкъ создаетъ орудія, ремесла, пріюты отъ непогоды, ткани для прикрытія и украшенія тѣла... Вторая сфера обнимаетъ *отношенія человека къ семьѣ и обществу, и отношенія его къ силамъ природы*: первыя отношенія порождаютъ управленіе семьей, племені, общины, націи; вторыя даютъ начало религіямъ. Третья сфера—*область поэзіи и искусствъ*... Наконецъ сфера сравнительно новѣйшаго происхожденія, *область отвлеченнаго знанія*, дополняетъ этотъ рядъ и образуетъ послѣднее звено въ цѣпи тѣхъ вещей, которыя могутъ и должны быть передаваемы. Непонятно, на чемъ основывается это раздѣленіе различныхъ сферъ человѣческой дѣятельности, почему, напримѣръ, сфера потребностей отдѣляется отъ сферы отношеній человѣка къ семьѣ и обществу, а также отъ области поэзіи и искусствъ, какъ будто изготовленіе разныхъ предметовъ, служащихъ къ удовлетворенію высшихъ потребностей (и даже низшихъ), не относится къ области искусствъ. Еще менѣе

г. де-Роберти, какъ на отличительную черту соціологіи, на описательный методъ изслѣдованія, которому онъ придаетъ особенно важное значеніе. Обыкновенно описательный методъ признается принадлежностію наукъ конкретных или прикладныхъ. А такъ какъ явленія соціологическія таковы, что въ изслѣдованіи ихъ является необходимымъ методъ описательный, то это и заставляетъ думать, что соціологія не можетъ быть признана самостоятельною и одною изъ основныхъ наукъ. Отстоять противъ этого взгляда на соціологію ея самостоятельность главная задача г. де-Роберти.

„Наблюденіе, говоритъ онъ, въ обширномъ смыслѣ составляетъ безспорно основу всякаго имѣющаго научный характеръ изслѣдованія. Явленіе, въ цѣломъ или части, должно стать предметомъ наблюденія, прежде чѣмъ сдѣлаться предметомъ анализа... Каждая наука имѣетъ свои особые приемы наблюденія“ ¹⁾. Тотъ особый видъ наблюденія, (отличный отъ непосредственнаго созерцанія, на которомъ основывается математика, и отъ экспериментальнаго опыта, которымъ пользуются физика и химія), который одинъ только возможенъ для біологіи и соціологіи, г. де-Роберти называетъ методомъ научнаго описанія. „Одинъ общій эмпирическій законъ управляетъ примѣненіемъ описанія и ограничиваетъ его роль въ различныхъ наукахъ. Согласно этому обобщенію роль описанія въ данной наукѣ—а равно и во всемъ іерархическомъ рядѣ—расширяется и значеніе этого метода усиливается по мѣрѣ того какъ явленія, подлежащія нашему изслѣдованію, дѣлаются все болѣе и болѣе сложными“. Другое правило относительно этого метода, по указанію г. де-Роберти, есть то, что необходимость научнаго описанія возрастаетъ пропорціонально количеству наблюденій въ данной наукѣ. По всему этому, кажется, слѣдуетъ полагать, что г. де-Роберти описательный методъ признаетъ не

понятно какое соціологическое значеніе имѣетъ это произвольное распределеніе человеческой дѣятельности. Если имѣется въ виду доказать историческій фактъ преемственности различныхъ видовъ дѣятельности, то, кажется, этотъ фактъ не нуждается ни въ какихъ доказательствахъ.

¹⁾ Стр. 24—27.

временнымъ состояніемъ соціологіи, а необходимымъ ея свойствомъ или признакомъ, такъ какъ этого, а не иного метода требуютъ самыя явленія подлежащія изслѣдованію соціологіи ¹⁾. А если взять во вниманіе другой вышеуказанный отличительный признакъ соціологіи, состоящій въ томъ, что она должна представить преемственность соціологическихъ явленій, то мы и будемъ имѣть существенныя отличительныя черты исторіи какъ науки. Итакъ снова мы приходимъ къ вопросу: зачѣмъ нужна соціологія, когда есть исторія? Или соціологія должна заступить мѣсто исторіи, или, не мѣшая исторіи, должна имѣть подлѣ нея самостоятельную задачу и чѣмъ либо должна отъ нея отличаться. Но о первомъ предположеніи нѣтъ нужды и говорить, ибо если-бы такая замѣна была возможною и необходимою, то уже давно она сдѣлалась-бы сама собою, а что касается другаго предположенія, то не въ томъ-ли заключается отличительный характеръ соціологіи сравнительно съ исторіею, что первая, не смотря на свой описательный методъ, есть наука абстрактная, а не конкретная? По крайней мѣрѣ г. де-Роберти съ большимъ усердіемъ старается доказать этотъ тезисъ.

„Конкретная наука, по опредѣленію г. де-Роберти, есть наука синтетическая, задающаяся цѣлью воссоединить вновь то, что было предварительно разрознено науками аналитическими или отвлеченными“ ²⁾. „Отвлеченная наука возможна и необходима всякій разъ, когда мы встрѣчаемся со свойствомъ матеріи, которое не сводится безъ остатка на какое-либо другое, или если и сводится, такъ единственно съ помощію гипотезы не подлежащей провѣркѣ“ ³⁾. Отвлеченная наука анализируетъ при помощи наблюденія, экспериментальнаго опыта или описанія, извѣстные естественные агрегаты, обнаруживающіе какое-либо основное свойство матеріи. Конкретная-же наука изучаетъ сложные агрегаты, составленные изъ агрегатовъ уже изслѣдованныхъ различными от-

¹⁾ Стр. 32—33.

²⁾ Ibid. стр. 45—46.

³⁾ Стр. 52.

влеченными науками. Въ абстрактныхъ наукахъ главное и существенное—изученіе основныхъ свойствъ вещества; предметомъ-же науки конкретной всегда служить объективный синтезъ, образуемый уже изслѣдованными и извѣстными свойствами матеріи, такъ что науки абстрактныя суть основныя, а конкретныя науки суть производныя ¹⁾. Таково различіе между конкретною и абстрактною наукою. Поэтому, если исторія тѣмъ различается отъ соціологіи, что она есть конкретная, а послѣдняя — абстрактная наука, то, очевидно, исторія должна основываться на соціологіи, т. е. при изложеніи историческихъ событій она должна имѣть своею цѣлью—примѣненіе тѣхъ законовъ, которые должны быть найдены соціологією. Г. де-Роберти ссылается на слѣдующія слова Прудона, въ которыхъ дается понятіе о соціологіи вполне согласное съ этимъ именно отношеніемъ между ею и исторією: „Соціальная наука есть систематическое и раціональное знаніе не того, чѣмъ было общество или чѣмъ оно будетъ, а того, чѣмъ оно *есть* на всемъ пути своего развитія, то-есть во всей совокупности своихъ послѣдовательныхъ проявленій... Соціальная наука должна обнимать весь строй чело-вѣчества не только въ томъ или другомъ періодѣ его существованія или въ нѣкоторыхъ изъ его элементовъ, но во всѣхъ его началахъ и въ полномъ синтезѣ его бытія; она должна обнимать этотъ строй такъ какъ будто-бы разбросанная во времени и въ пространствѣ соціальная эволюція была разомъ собрана и закрѣплена на одной картинѣ, которая показывала-бы преемство и послѣдовательность явленій и открывала-бы ихъ сплѣненіе и единство. Таковою должна быть наука всякой живой и прогрессивной реальности; и такова, безспорно, наука объ обществахъ“ ²⁾. Итакъ соціологія, по этому понятію о ней, не должна имѣть дѣла съ послѣдовательностями временныхъ состояній, ибо задача ея представить не то, что было или будетъ, а только то, что всегда *есть*. Иначе этого нельзя понять, какъ только такъ,

¹⁾ Ibid. 63—67.

²⁾ Ibid. стр. 73.

что предметомъ и вмѣстѣ задачею соціологіи должны быть постоянно и неизмѣнно дѣйствующіе, слѣдовательно, во всѣ времена одинаковые, а потому и не зависящіе отъ временныхъ состояній, законы общественной жизни, подобно тому какъ механика, физика и химія изъясняютъ неизмѣнные законы природы, помимо всякаго отношенія къ тѣмъ временнымъ состояніямъ матеріи космическимъ и геологическимъ, которыя геологія, основываясь на тѣхъ законахъ, имѣетъ въ виду воспроизвести и изъяснить. Не будемъ говорить о томъ, что при такомъ понятіи о соціологіи преемство общественныхъ состояній, о чемъ было выше говорено, какъ о главной задачѣ соціологіи, къ содержанію соціологіи вовсе не относится. Это ужъ само собою очевидно. Обратимъ вниманіе на то, что если подлинно существуютъ всеобщее и неизмѣнно дѣйствующіе законы общественной жизни, тогда важнѣйшимъ признакомъ общественныхъ явленій, съ точки зрѣнія соціологіи, слѣдуетъ признать никакъ ужъ не послѣдовательность этихъ явленій, а именно обнаруженіе въ этихъ явленіяхъ предполагаемыхъ всеобщихъ и необходимыхъ законовъ, подобно тому, какъ для механики, физики и химіи никакого значенія не имѣетъ въ опредѣленіи законовъ явленій, изслѣдуемыхъ ими, послѣдовательная смѣна таковыхъ явленій въ разные геологическіе періоды. А дальнѣйшимъ послѣдствіемъ этой точки зрѣнія слѣдуетъ признать то, что для вывода того или иного закона общественныхъ явленій нѣтъ нужды обозрѣвать всю совокупность явленій, обнаруживающихъ этотъ законъ; достаточно было-бы сдѣлать анализъ одного только изъ таковыхъ явленій; химикъ не дѣлаетъ обозрѣнія всѣхъ рѣкъ, морей и океановъ на земномъ шарѣ, дабы опредѣлить химическій составъ воды и вывести законъ соединенія ея составныхъ элементовъ. Но противъ этого вывода выступаетъ то соображеніе, что каждое новое свойство матеріи, которое не можетъ быть сведено на другія, и потому должно быть признано основнымъ или первоначальнымъ, по необходимости составляетъ предметъ особой науки, которая также должна быть причислена къ разряду основныхъ наукъ и требуетъ особаго метода изслѣдованія. Однако

для того, чтобы это соображеніе имѣло какое-либо значеніе, для этого слѣдовало-бы прежде всего опредѣлить его точный смыслъ. Но этого-то мы и не находимъ въ соціологіи г. де-Роберти. Само собою очевидно, что требовалось указать тѣ основныя свойства матеріи, не сводимыя одно на другое, которымъ обязаны своимъ происхожденіемъ всѣ основныя науки, а въ томъ числѣ и соціологія. Это былъ-бы лучший способъ отстоять самостоятельность соціологіи. Спрашивается, какое особое свойство матеріи, не сводимое на другія свойства, составляетъ предметъ соціологіи? Свойство это есть общественность ¹⁾. Послѣдовательный рядъ наукъ, составляющихъ объемъ позитивной философіи, условливается возрастающею сложностію явленій. А въ чемъ состоитъ эта возрастающая сложность явленій, это г. де-Роберти объясняетъ такъ: „Говоря, что сложность явленій возрастаетъ, мы хотимъ сказать, что новыя свойства матеріи проявляются въ наблюдаемыхъ нами агрегатахъ сверхъ или помимо тѣхъ свойствъ, которыя въ другихъ естественныхъ агрегатахъ проявляются равнымъ образомъ и внѣ этого сочетанія. Такъ сложность явленій возрастаетъ, когда въ организованныхъ тѣлахъ жизненныя свойства соединяются съ физическими и химическими“ ²⁾. Итакъ существуетъ рядъ несводимыхъ одно на другое свойствъ матеріи и послѣдствіемъ этого ряда яв-

¹⁾ Стр. 77, 89. Вопросъ сводится къ тому, говоритъ г. де-Роберти, чтобы поднять соціологію на степень естественной науки объ обществѣ; но для достиженія этой цѣли прежде всего необходимо освободиться отъ нѣкоторыхъ пространственныхъ заблужденій относительно условій, свойственныхъ наблюдаемымъ въ области соціальной науки явленіямъ. Разсматривая общественность, какъ *особое свойство организованной матеріи*, и включая поэтому соціологію въ число отвлеченныхъ или основныхъ наукъ, мы кромѣ того признаемъ, что явленія общественности до такой степени сложны, что ни чистое наблюденіе наукъ наиболѣе простыхъ явленій, ни эксперименталія наукъ явленій непосредственно болѣе сложныхъ не могутъ быть исключительно или правильно примѣняемы къ ихъ изученію; и такимъ образомъ мы видимъ себя вынужденными прибѣгнуть къ единственному еще остающемуся и возможному способу изслѣдованія, который впрочемъ уже нашелъ широкое и полезное примѣненіе въ сошдней и сходной характеромъ своихъ явленій наукъ — *біологіи*, а именно къ методу сравнительнаго и аналитическаго описанія...

²⁾ Стр. 89, срав. стр. 98.

ляется соотвѣтственный рядъ наукъ, изслѣдующихъ эти свойства и также самостоятельныхъ, а потому основныхъ ¹⁾. Къ такимъ основнымъ свойствамъ матеріи г. де-Роберти причисляетъ и общественность. Нужно-ли говорить о томъ, что предположеніе это сколько смѣло, столько-же и нелѣпо? Полагая въ основу классификаціи наукъ, составляющей въ свою очередь краеугольный камень, такъ называемой, позитивной философіи, означенное предположеніе, г. де-Роберти, кажется, долженъ былъ-бы чѣмъ-либо подкрѣпить его. Но онъ этого не дѣлаетъ, будучи повидимому увѣренъ въ томъ, что это даже не предположеніе, а безспорная, всѣми признанная, истина. Тогда чѣмъ-же позитивизмъ г. де-Роберти различается отъ матеріализма, который также признаетъ, что все существующее есть либо матерія, либо одно изъ свойствъ матеріи. Г. де-Роберти могъ-бы пожалуй сказать, что съ его точки зрѣнія, т. е. съ точки зрѣнія позитивизма, сказанное выше предположеніе есть не выводъ какихъ-либо метафизическихъ соображеній, чѣмъ оно является въ теоріи матеріализма, а просто фактъ, послѣдній фактъ, до котораго мы доходимъ путемъ аналитическаго разсмотрѣнія познаваемой нами дѣйствительности. Но если онъ хочетъ строго держаться почвы опыта, тогда ему не приходится вовсе говорить о матеріи; химія не говоритъ о свойствахъ матеріи, а только о свойствахъ тѣлъ химическихъ; естественная исторія ничего не говоритъ о жизненныхъ свойствахъ матеріи, но о свойствахъ растений и животныхъ; подобнымъ-же образомъ и соціологія должна-бы говорить о свойствахъ, проявляемыхъ обществами человѣческими, при чемъ не оказывается вовсе нужды въ утвержденіи, что общественность есть свойство матеріи. Явленія общественной жизни, какъ факты, подлежащіе наблюдательному изученію, не потерпятъ никакого измѣненія отъ того, какъ мы будемъ изъяснять ихъ происхожденіе. Но точно-ли г. де-Роберти не нуждается въ предположеніи, что общественность есть свойство матеріи? Иначе, въ самомъ-ли дѣлѣ онъ хочетъ держаться строго

¹⁾ См. стр. 103.

почвы опыта? Самъ по себѣ тотъ фактъ, что общественность есть свойство, котораго нельзя свести къ другимъ свойствамъ, изучаемымъ разными науками, еще не оправдываетъ существованія социологіи, какъ особой самостоятельной науки. И историкъ могъ-бы также сослаться на тотъ-же фактъ, какъ на предшествующее условіе своей науки. Но вотъ когда скажутъ намъ, что общественность—свойство матеріи, то неизбежно должна при этомъ явиться мысль, что и общественность, подобно другимъ свойствамъ матеріи, должна подлежать въ своихъ проявленіяхъ столь-же необходимымъ законамъ, а слѣдовательно должна быть и наука объ этихъ необходимыхъ законахъ общественности. Не очевидно-ли, что ученіе позитивной философіи о социологіи, какъ наукѣ, имѣющей представить законы общественныхъ явленій, представляетъ собою смѣсь научнаго эмпиризма, свойственнаго спеціальнымъ опытнымъ наукамъ, съ матеріалистическою гипотезою. Съ одной стороны требуется строгое разграниченіе проявленій одного свойства отъ проявленій другаго свойства, какъ основаніе для раздѣленія спеціальныхъ наукъ; съ другой-же стороны всѣ свойства, лежація въ основѣ различныхъ группъ явленій, изучаемыхъ спеціальными науками, признаются свойствами матеріи. Таково положеніе позитивизма между философіею и положительными спеціальными опытными науками, что онъ вынужденъ по необходимости склоняться то въ ту, то въ другую сторону. Если позитивизмъ не есть простая классификація знаній, а философская доктрина, то онъ не можетъ обойтись безъ какого-либо высшаго объединяющаго пачала. И дѣйствительно, исходя изъ наиболѣе общихъ данныхъ, на которыхъ утверждаются естественно-научныя знанія, позитивизмъ принужденъ признать для себя таковымъ объединяющимъ пачаломъ матерію съ присущимъ ей движеніемъ, какъ основнымъ и первоначальнымъ ея свойствомъ. Но такъ какъ признаніе матеріи абсолютнымъ пачаломъ далеко выходитъ за предѣлы вѣдѣнія всѣхъ опытныхъ наукъ, въ отдѣльности взятыхъ, а между тѣмъ позитивизмъ хочетъ быть не только философскою, но вмѣстѣ и научною системою, не желаетъ утратить достоинство научности въ стро-

гомъ смыслѣ этого слова, въ какомъ оно усвоится спеціальнымъ знаніемъ, то вотъ почему, явно признавая матерію началомъ абсолютнымъ, основнымъ, позитивизмъ вмѣстѣ съ тѣмъ утверждаетъ, что матерія для насъ непознаваема сама по себѣ, а познаваема только ея явленія и свойства ея проявляемыя. Но по крайней мѣрѣ должна уже быть связь между различными свойствами матеріи и проявленіями этихъ свойствъ. Дѣйствительно, по мнѣнію Спенсера, нѣкоторые свойства должны быть признаны основными и первоначальными, какъ имѣющія всеобщее значеніе, повсюду, во всѣхъ областяхъ бытія, проявляемыя матеріею. Таковы свойства механико-физическія и химическія, всѣ же прочія свойства должны быть признаны производными и зависимыми отъ этихъ основныхъ свойствъ матеріи. Отсюда слѣдуетъ далѣе, что во всѣхъ и даже наиболѣе сложныхъ явленіяхъ дѣйствительности лишь повторяется дѣйствіе тѣхъ же самыхъ законовъ, которые яснѣйшимъ образомъ открываются въ первичныхъ основныхъ свойствахъ матеріи,—что и должна главнымъ образомъ показать позитивная философія. Этимъ сведеніемъ всѣхъ явленій дѣйствительности къ основнымъ и первичнымъ свойствамъ матеріи конечно удовлетворится интересъ философіи, требующей объединенія знаній и приведенія ихъ въ цѣльную систему, но удовлетворится въ ущербъ научности понимаемой въ смыслѣ спеціальныхъ знаній. Ибо такимъ объединеніемъ дается преимущественное и господствующее значеніе началамъ однѣхъ наукъ, каковы механика, физика, химія, на счетъ самостоятельнаго значенія другихъ наукъ, изслѣдующихъ болѣе сложные явленія. И вотъ, чтобы обезпечить самостоятельное значеніе отдѣльныхъ наукъ, г. де-Роберти устанавливаетъ такое начало, что для всякаго свойства матеріи, несводимого на другія свойства, должна быть особая наука занимающаяся изслѣдованіемъ проявленій такого свойства. Въ философіи Спенсера матерія имѣетъ значеніе хотя и не извѣстнаго, но все же объединяющаго начала. У г. де-Роберти матерія и это свое значеніе теряетъ; она оказывается въ собственномъ смыслѣ пустымъ ничего не значущимъ словомъ, ибо что г. де-Роберти называетъ матеріею въ

сущности есть рядъ не связанныхъ между собою отдѣльныхъ свойствъ; свойства эти не имѣютъ между собою связи, такъ какъ они признаются несводимыми одно на другое; слѣдовательно, вмѣсто одного начала мы имѣемъ здѣсь много самостоятельныхъ началъ. Самостоятельность отдѣльныхъ наукъ этимъ обеспечивается, но интересъ философіи страдаетъ. Какъ послѣдователь позитивизма, г. де-Роберти долженъ-бы казаться въ равной мѣрѣ заботиться и о научности своей доктрины и о философскомъ ея достоинствѣ. И точно, не даромъ онъ такъ много усердія прилагаетъ къ тому, чтобы возвысить значеніе социологіи. Вѣдь социологія столько-же наука,—по крайней мѣрѣ должна быть ею,—сколько и философія. „Одинъ изъ послѣдователей положительной философіи, читаемъ въ книгѣ де-Роберти, г. Гарепъ де-Витри, представилъ недавно читателямъ *Revue positive* яркую картину современной разбросанности социологическаго знанія или отсутствія всякой системы въ социальныхъ наукахъ. Экономисты, говоритъ онъ, изслѣдуютъ условія производства, распредѣленія и потребления предметовъ необходимыхъ для человѣческой жизни... Юристы и моралисты изучаютъ условія, осуществленіе которыхъ должно обезпечить взаимность и безопасность въ отношеніяхъ людей между собою. Психологи изслѣдуютъ порядокъ происхожденія и способы сочетаній чувствъ и понятій. Этнологи въ антропологіи, въ языковедѣніи, въ изученіи нравовъ и преданій, стремятся отыскать тайну образованія различныхъ народовъ. Историки въ послѣдовательномъ разсказѣ говорятъ намъ объ измѣненіяхъ въ судьбѣ народовъ, о борьбѣ ихъ за собственное существованіе, о преуспѣяніи ихъ и упадкѣ, о сліянніи расъ и его результатахъ. Политики упорно пытаются разрѣшить неразрѣшимую задачу—управлять какъ можно болѣе, для большей выгоды управляемыхъ и правителей. Каждая доктрина: политическая экономія, право, психологія, исторія, политика, проводитъ свою отдѣльную борозду, пренебрегая параллельными ученіями и присваивая себѣ значеніе всей социальной науки. Чистая иллюзія! Всѣ эти отдѣльныя ученія только отрасли или корни социальной науки... Кажется, что видишь

предъ собою толпу каменщиковъ, кузнецовъ, плотниковъ, кровельщиковъ, столяровъ, слесарей, маляровъ и стекольщиковъ, усердно работающих каждый надъ своимъ дѣломъ и приготовляющихъ разнаго рода матеріалы безъ всякаго порядка и плана. Явится зодчій и зданіе будетъ воздвигнуто. Это зданіе—соціологія“ ¹⁾. Вотъ сколько наукъ собирается проглотить соціологія, которой впрочемъ пока еще пѣтъ. Если-же соціологія должна будетъ обнять въ себѣ столько различныхъ наукъ, то почему-же и она въ свою очередь не можетъ быть захвачена другою еще болѣе обширною наукою? То основаніе, которое г. де-Роберти указываетъ для доказательства самостоятельнаго значенія соціологіи, и каждая изъ наукъ, долженствующихъ войти въ составъ соціологіи, могла бы привести въ свою пользу. Очевидно, что основаніе это придумано только для того, чтобы отстоять классификацію знаній установленную позитивизмомъ. Но философское побужденіе къ единству и цѣльности міросозерцанія, не чуждое и позитивизму, иначе позитивизмъ не былъ-бы философіей, противится сеператизму специальныхъ наукъ, изъ которыхъ каждая стремится замкнуться въ своей собственной области.

Итакъ, желая обезпечить самостоятельность соціологіи, г. де-Роберти требуетъ раздѣленія основныхъ свойствъ матеріи, такъ какъ-бы это были самостоятельными пачала, не смотря на то, что всѣ такіа свойства самъ-же онъ связываетъ, признавая ихъ принадлежащими матеріи; съ другой стороны онъ считаетъ, для той-же цѣли, необходимымъ поглощеніе соціологіею цѣлаго ряда наукъ, работающихъ самостоятельно, каждая въ своей области, и лишеніе такимъ образомъ ихъ самостоятельнаго значенія, несмотря на то, что этою самостоятельностью наукъ, предназначаемыхъ войти въ составъ соціологіи, обезпечивается успѣшное развитіе специальныхъ знаній, о чемъ, повидимому, хлопочетъ и самъ г. Е. де-Роберти.

П. Линицкій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Соціологія, стр. 165—166.

УЧЕНІЕ ПЛАТОНА О МАТЕРІИ.

Ученіе Платона о матеріи содержится, главнымъ образомъ, въ его діалогѣ „Тимей“, который, по словамъ Гегеля ¹⁾, „во всѣ времена считался самымъ труднымъ и темнымъ между Платоновыми діалогами“. Но если слова Гегеля справедливы по отношенію ко всему діалогу вообще, то тѣмъ болѣе должно сказать это въ частности относительно тѣхъ отдѣловъ его, въ которыхъ Платонъ разсуждаетъ именно о матеріи. Причина такой неясности заключается частію въ неточности и невыработанности философской терминологіи Платона, частію въ мнѣическомъ способѣ изложенія, которымъ пользуется здѣсь Платонъ на ряду съ научнымъ и, такъ сказать, догматическимъ изложеніемъ, а главнымъ образомъ—въ неясности и трудности самаго предмета. Но отъ чего-бы ни происходила неясность этого діалога, во всякомъ случаѣ она послужила причиною того, что ученіе Платона о матеріи понималось и изъяснялось различными комментаторами и изслѣдователями Платоновой философіи различно. По мнѣнію однихъ (Брандистъ, Штрюмпель, Гегель), Платонъ училъ о хаотической тѣлесной матеріи, существовавшей до происхожденія видимаго міра и послужившей вещественною основою для чувственныхъ явленій; по мнѣнію другихъ (Целлеръ, Зибекъ, Суземиль), Платонова матерія не есть какая-либо тѣлесная масса, а только пустое пространство. Не смотря на

¹⁾ Hegel's, Vorlesungen über die Gesch. der Philosophie B. 2. S. 248.

то, что эти два взгляда на Платонову матерію совершенно противоположны между собою, тѣмъ не менѣе каждый изъ нихъ, какъ увидимъ далѣе, имѣетъ для себя основаніи въ самомъ-же діалогѣ Платона „Тимей“.

Какой-же изъ этихъ взглядовъ болѣе правиленъ и основателенъ? Вотъ вопросъ, рѣшеніе котораго и составляетъ нашу задачу въ настоящемъ случаѣ. Едва-ли нужно говорить о важности этого вопроса для всѣхъ тѣхъ, которые пожела-ли-бы составить себѣ ясное и опредѣленное представленіе о философіи Платона. Достаточно указать только на то, что здѣсь дѣло идетъ не о частномъ какомъ-либо и второстепенномъ пунктѣ Платоновой системы, но объ одномъ изъ самыхъ основныхъ ея положеній, такъ что отъ рѣшенія этого вопроса въ томъ или другомъ смыслѣ и вся система Платона должна принять тотъ или другой характеръ.

Прежде чѣмъ приступить къ изложенію и разсмотрѣнію различныхъ выраженій Платона о матеріи, мы считаемъ нужнымъ сказать нѣсколько словъ о томъ основаніи, исходя изъ котораго—и только изъ него—можно правильно рѣшить поставленный вопросъ. Какъ мы уже замѣтили, оба указанные взгляда на Платонову матерію, несмотря на всю свою противоположность, основываются на одномъ и томъ-же діалогѣ Платона. Уже это одно наводитъ на мысль, что въ этомъ діалогѣ находятся такіа выраженія относительно матеріи, которыя прямо противоположны другъ другу и не могутъ быть примирены. И дѣйствительно, какъ мы впоследствии увидимъ, Платонъ говоритъ о матеріи то какъ о хаотической массѣ, то какъ о пространствѣ. А если такъ, то само собою уже понятно, что при рѣшеніи вопроса о томъ, какъ училъ Платонъ о матеріи, мы не должны основываться на однихъ только отдѣльныхъ выраженіяхъ нашего философа, но должны обратить вниманіе на общій духъ его философіи, и слѣдовательно только такое пониманіе его матеріи мы можемъ признать правильнымъ, которое всего менѣе противорѣчитъ основнымъ принципамъ всей его системы. А отсюда слѣдуетъ, что прежде всего мы должны изложить общія основоположенія всей философіи Платона и затѣмъ постоянно имѣть ихъ въ

виду при изложеніи ученія его о матеріи. Только въ такомъ случаѣ мы можемъ надѣяться на правильность рѣшенія вопроса, тогда какъ отдѣльныя выраженія не спасутъ насъ отъ ошибки.

Къ этому добавимъ нѣсколько словъ о такъ называемомъ миеическомъ элементѣ въ ученіи Платона. Всякому, хотя сколько-нибудь занимавшемуся изученіемъ Платона, непремѣнно приходилось встрѣчать въ его сочиненіяхъ, на ряду съ истинно-философскими, догматическими положеніями, такія мысли и сужденія, которыя обнаруживаютъ тѣсное родство съ древне-греческой миеологіей. Спрашивается: какъ смотрѣть на такія мысли и сужденія? Для чего Платонъ допустилъ ихъ у себя? Не входя въ подробное разсмотрѣніе этого вопроса, который удобно можетъ быть предметомъ особаго изслѣдованія, мы скажемъ только, что, какъ-бы ни объясняли значеніе и цѣль этихъ миеическихъ сужденій у Платона ¹⁾, во всякомъ случаѣ не въ нихъ только выразилось собственное философское міровоззрѣніе нашего философа. А потому придавать имъ какое-либо важное значеніе можно только въ томъ случаѣ, когда рѣчь идетъ о такихъ предметахъ, относительно которыхъ мы не находимъ у Платона болѣе догматическихъ и философскихъ разсужденій; въ тѣхъ же случаяхъ, когда относительно одного и того же предмета встрѣчаются у него сужденія догматическія и болѣе или менѣе научныя вмѣстѣ съ такими сужденіями, въ которыхъ замѣтно сродство съ миеами, въ такихъ случаяхъ изслѣдователь

¹⁾ Нѣкоторые изслѣдователи объ этомъ предметѣ утверждаютъ, что Платонъ пользовался миеическими образами тамъ, гдѣ прекращался его философскій анализъ, гдѣ вмѣсто строго-научныхъ сужденій, онъ долженъ былъ довольствоваться только болѣе или менѣе правдоподобными догадками; другіе думаютъ, что Платонъ желалъ посредствомъ миеовъ популяризовать свои философскія идеи; третьи совершенно напротивъ полагаютъ, что будто-бы посредствомъ миеовъ Платонъ хотѣлъ сдѣлать свои философскія воззрѣнія не для всѣхъ доступными, опасаясь фанатизма народа, упорно преданнаго своей вѣрѣ и предрасудкамъ; существуютъ и другіе взгляды на этотъ предметъ. Но какой бы изъ всѣхъ взглядовъ ни былъ признанъ правильнымъ, онъ едва-ли можетъ поколебать наше мнѣніе о сравнительномъ достоинствѣ миеическаго и догматическаго способа изложенія мыслей у Платона.

долженъ отдать предпочтеніе первымъ предъ послѣдними и видѣть философское воззрѣніе Платона именно въ первыхъ, а не въ послѣднихъ.

Послѣ этихъ, по нашему мнѣнію необходимыхъ, предварительныхъ замѣчаній мы, согласно съ сказаннымъ, должны сдѣлать, хотя краткій, общій очеркъ основныхъ, безспорно признанныхъ, положеній философіи Платона, а затѣмъ уже можно будетъ приступить къ изложенію и рассмотрѣнію ученія его о матеріи ¹⁾.

Исходнымъ пунктомъ всей философіи Платона справедливо признается его діалектика или ученіе объ идеяхъ. Основные положенія этого ученія можно резюмировать слѣдующимъ образомъ. — Насколько нашему познанію принадлежитъ истина, настолько и предмету его присуще дѣйствительное бытіе. Что доступно совершенному познанію, то дѣйствительно существуетъ, а что не можетъ быть познано, то и не существуетъ; равно какъ и наоборотъ: всякій предметъ доступенъ познанію только въ той мѣрѣ, въ какой существуетъ. Существующее совершеннѣйшимъ образомъ есть вмѣстѣ и предметъ совершеннѣйшаго познанія, тогда какъ, напротивъ, никакъ не существующее совершенно и не познаваемо ²⁾: въ отношеніи къ этому послѣднему не можетъ имѣть мѣста ни знаніе, ни мнѣніе, ни ощущеніе ³⁾. Наконецъ, тому, что соединяетъ въ себѣ бытіе и небытіе, долженъ соотвѣтствовать такой способъ познанія, который занимаетъ середину между знаніемъ и незнаніемъ, т. е. оно не есть дѣло знанія, но только—представленія или мнѣнія ⁴⁾. Далѣе. Такъ какъ знаніе (*ἐπιστήμη*) и представленіе (*δόξα*),—хотя-бы это послѣднее было совершенно правильно,—существенно отличны между собою ⁵⁾, то и самый предметъ знанія точно также долженъ отличаться отъ предмета пред-

¹⁾ Сочиненія Платонова мы цитуемъ въ своемъ изслѣдованіи по изданію Гиршга и Шизйлера 1846—1856 г.

²⁾ Rep. V. 476, E. sgg.

³⁾ Parm. 164, A—B. Theaet. 189, A sgg.

⁴⁾ Rep. V, 477, A sg.

⁵⁾ Ibid. Срав. Менo, p. 97, B—D; 98, A—C; 99, A sg.

ставленія: первый существуетъ безусловно, вѣчно и неизмѣнно; это—міръ идей; второй-же равномерно принадлежитъ къ области бытія и небытія, находится въ процессѣ происхожденія и измѣненія, но истиннаго и чистаго бытія никогда не достигаетъ: это—міръ чувственныхъ явленій ¹⁾. Итакъ, главная основа діалектики Платона заключается въ томъ убѣжденіи, что истинное бытіе принадлежитъ не чувственному явленію, постоянно происходящему и измѣняющемуся, а той сверхчувственной сущности вещей, которая всегда равна себѣ самой; чувственные-же явленія составляютъ, по Платону, нѣчто среднее между бытіемъ и небытіемъ: они существуютъ лишь настолько, насколько отражаютъ въ себѣ идеи. Но каково это „отраженіе?“—Правильнѣе было бы назвать его „искаженіемъ“ идей, потому что онѣ никогда не представляются въ явленіяхъ чистыми, а всегда только въ смѣшеніи съ противоположносцію и раздробленными на множество частей. Гдѣ-же причина такого искаженія идей въ явленіяхъ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ и даетъ намъ ученіе Платона о матеріи. Безъ всякаго сомнѣнія, причина указаннаго искаженія идей не можетъ заключаться въ самихъ-же идеяхъ, потому что онѣ всегда остаются равными себѣ и неизмѣнными въ своей сущности ²⁾; если и возможно взаимное общеніе ихъ между собою, то и при такомъ общеніи онѣ не смѣшиваются другъ съ другомъ, но каждая изъ нихъ остается самостоятельною ³⁾. Поэтому, чтобы объяснить несовершенство отраженія идей въ чув-

¹⁾ Указанное здѣсь различіе между идеями и чувственными явленіями, какъ по существу, такъ и по способу познанія ихъ, кратко выражено Платономъ въ слѣдующихъ словахъ Тимея: „прежде всего должно различить слѣдующее: что такое есть вѣчно-сущее (τὸ εἶναι αἰεὶ), но не имѣющее (временнаго) происхожденія, и что есть постоянно-происходящее (τὸ γιγνώμενον), но никогда не бывающее сущимъ?—Первое, конечно, есть то, что постигается мышленіемъ, при помощи разума, и что всегда существуетъ однимъ и тѣмъ-же образомъ; послѣднее-же есть то, что воспринимается мнѣніемъ, при посредствѣ неразумнаго чувства, и что—то происходитъ, то погибаетъ, въ дѣйствительности-же никогда не существуетъ“. р. 27, D. 28, A.

²⁾ Phaedo, p. 102, D sg.

³⁾ Phileb. p. 15, B.

ственныхъ явленіяхъ, или иначе — противорѣчіе идей съ явленіями, необходимо должно допустить особую сущность, противоположную идеямъ, которая и служить субстратомъ чувственныхъ явленій. Допустивъ такую сущность, Платонъ не далъ ей какого-либо одного опредѣленнаго названія и только въ послѣдствіи ей было усвоено названіе „матерія“ ¹⁾. Посмотримъ теперь, какъ ближе опредѣляется у Платона эта сущность и какія свойства приписываются ей. При этомъ для большей точности мы будемъ говорить, по возможности, словами самого-же Платона.

Прежде всего, замѣтивъ какъ-бы мимоходомъ, что эта сущность (εἶδος) „очень темна и трудна для пониманія“ (Tim. p. 49, A), Платонъ приписываетъ ей то значеніе и свойство, что она служитъ „вмѣстительницей (ὁμοδοχὴ) всякаго рожденія и какъ-бы кормилицею“ (ibid.) и „матерію всего происшедшаго“ (п. 51, A); она лежитъ въ основаніи всѣхъ тѣлесныхъ элементовъ и всякаго опредѣленнаго вещества, и только она,—при всеобщей текучести и измѣнчивости отдѣльныхъ предметовъ, и даже тѣхъ четырехъ стихій, которыя неосновательно принимались прежними философами за нѣчто первоначальное и основное,—„никогда не выступаетъ изъ границъ своей природы“ и потому можетъ быть обозначена словами: „вотъ—это“ (τοῦτο), „вотъ—то“ (τόδε), „тоже самое“ (ταὐτόν), подобно тому, какъ и переливаемые изъ золота фигуры ближе къ истинѣ называть просто золотомъ, не поименовывавъ самыя фигуры,—треугольникъ и др., такъ какъ эти послѣднія постоянно измѣняются, неизмѣнною-же остается самая сущность ихъ—золото (p. 49, с sg. 50, A sg.). Далѣе. По самой природѣ своей, эта сущность „служитъ массою (ἐκμάχουσα), которая приходитъ въ движеніе и принимаетъ различныя формы отъ предметовъ, впечатлѣвающихъ на ней; по этой-то причинѣ она въ одно время имѣетъ

¹⁾ Въ сочиненіи Платона названіе „матерія“ (ὕλη) въ специфически-философскомъ смыслѣ этого слова не встрѣчается; оно было приписано Платону уже Аристотелемъ, который, по замѣчанію Целлера, „взгляды прежнихъ философовъ, не думая долго, втискиваетъ въ свою собственную терминологию“. Philos. d. Griechen, II Theil, 1 Abth. s. 605. Anm. 1. (3 Aufl.).

такой видъ, въ другое—другой“ (р. 50, С), то принимаетъ видъ огня, то—воды и т. д. Но такъ какъ назначеніе ея состоитъ въ томъ, чтобы „постоянно во всякой части своего существа хорошо воспринимать отображеніе всѣхъ вѣчно-сущихъ идей, то сама она по природѣ должна быть чужда всякихъ формъ“ (р. 51, А), подобно тому, какъ и всякое вообще мягкое вещество, на которомъ кто-либо намѣревается отпечатлѣвать какія-нибудь изображенія, предварительно выравнивается и дѣлается какъ можно болѣе гладкимъ (р. 50, Е). Словомъ, это есть „видъ сущности невидимой, безформенной, все-воспріимлющей, самой неудобомыслимой, которая однако-же какимъ-то неизъяснимымъ образомъ участвуетъ въ умопостигаемомъ бытіи“ (т. е. въ мірѣ идей—р. 51, А).

На этихъ-то выраженіяхъ Платона о субстратѣ чувственныхъ явленій и основывается то мнѣніе, что будто-бы Платонъ признавалъ этотъ субстратъ за вещественную, хаотическую массу, существовавшую отъ вѣчности на ряду съ идеями. Подтвержденіемъ для такого мнѣнія могли служить также нѣкоторыя выраженія Платона относительно мірообразованія. Именно, разсуждая о побужденіи, по которому Создатель (*Διμιουργός*, *Θεός*) далъ бытіе вещамъ и устроилъ вселенную, Платонъ такъ говоритъ: „Онъ (т. е. *Θεός*) благъ; а въ благомъ существѣ никогда и ни къ чему не бываетъ никакой зависти. Будучи-же чуждъ ея, Онъ восхотѣлъ, чтобы все было какъ можно болѣе подобно Ему... Поэтому, такъ какъ Богъ восхотѣлъ, чтобы по-возможности все было добрымъ, дурнаго-же ничего не было, то Онъ взялъ все видимое, которое находилось не въ состояніи покоя, а въ нестройномъ и безпорядочномъ движеніи, и привелъ все въ порядокъ изъ безпорядка, находя, что первый во всѣхъ отношеніяхъ лучше послѣдняго“ (р. 29, Е. 30, А). Изъ этихъ словъ, повидимому, съ очевидностію слѣдуетъ, что основаніе видимаго міра, по ученію нашего философа, заключается въ вѣчной, безпорядочно двигавшейся до мірообразованія, именно—тѣлесной матеріи, а не въ чемъ-либо другомъ. И дѣйствительно, если мы остановимся только на этихъ выраженіяхъ Пла-

тона, то должны будемъ признать такое пониманіе его матеріи правильнымъ. Но мы уже показали выше, что при рѣшеніи нашего вопроса руководствоваться только буквою нѣтъ никакой возможности; мы показали также и то основаніе, исходя изъ котораго можно надѣяться на правильность рѣшенія этого вопроса. Обращался теперь къ этому основанію, мы должны сказать, что пониманіе Платоновой матеріи какъ вѣчной, хаотической вещественной массы не можетъ быть признано правильнымъ.

Прежде всего оно не согласно съ самыми основными положеніями философіи Платона. Какъ мы видѣли, главная мысль діалектики Платона заключается въ томъ, что истинное реальное бытіе принадлежитъ только идеямъ; а если такъ, то Платонъ допустилъ-бы слишкомъ явное противорѣчіе этой мысли, если бы призналъ матерію за такую самостоятельную субстанцію, которая отъ вѣчности реально существуетъ на-ряду съ идеями и, при всякомъ измѣненіи формъ, остается равною себѣ по своему существу. Равнымъ образомъ мы видѣли также, что, по діалектикѣ Платона, все существуетъ лишь настолько, насколько оно доступно познанію. Иден, какъ постоянный предметъ совершеннаго познанія, существуютъ совершенно и безусловно; чувственнымъ явленіямъ, какъ измѣнчивому предмету представленія, принадлежитъ уже меньшая доля бытія,—бываніе. Конечно, въ соотвѣтствіе съ этимъ, Платонъ долженъ былъ приписать матеріи еще меньшую долю бытія, чѣмъ какую приписалъ онъ явленіямъ, такъ какъ, по его словамъ, матерія недоступна ни чувствамъ, ни умственному созерцанію, словомъ—непознаваема ни въ формѣ представленія, ни въ формѣ понятія; въ силу этого онъ долженъ былъ совсѣмъ отказать ей въ реальномъ бытіи и признать ее чѣмъ-то не сущимъ,—*μη ὄν*; въ противномъ же случаѣ онъ допустилъ-бы новое противорѣчіе положеніямъ своей діалектики.—Итакъ, пониманіе Платоновой матеріи въ смыслѣ вѣчной, хаотической, тѣлесной массы несогласно съ основными положеніями діалектики,—этого исходнаго пункта всей системы Платона. Кромѣ того, оно страдаетъ и другимъ, не менѣе важнымъ,

недостаткомъ. Именно: оно противорѣчитъ тѣмъ предикатамъ, которые Платонъ приписываетъ матеріи. Что Платонъ учить о матеріи безформенной и притомъ недоступной чувствамъ,—это признають и всѣ тѣ изслѣдователи, которые видятъ въ ней тѣлесную массу. Но само собою разумѣется, что, если бы матерія, по ученію Платона, дѣйствительно была тѣлесною массою, то она необходимо имѣла-бы какую-нибудь форму и подлежала-бы чувственному воспріятію, какъ и все вообще тѣлесное. Изъ сказаннаго уже можно видѣть, что утверждать, будто-бы Платонъ училъ о вѣчной тѣлесной матеріи, значить—навязывать ему слишкомъ очевидныя внутреннія противорѣчія.

Изложимъ теперь противоположныя опредѣленія матеріи, находящіяся у Платона, и затѣмъ рассмотримъ, не лучше-ли мирится съ основными положеніями его философіи и не болѣе-ли свободно отъ внутреннихъ противорѣчій то воззрѣніе на его матерію, по которому она представляется пустымъ пространствомъ.

Разсуждая въ одномъ мѣстѣ Тимея о двухъ родахъ познанія, изъ которыхъ одинъ пріобрѣтается путемъ разумнаго мышленія, а другой—при посредствѣ чувствъ, и соотвѣственно этому о двухъ родахъ бытія, изъ которыхъ одинъ (родъ вѣчныхъ идей) доступенъ спекулятивному мышленію, а другой (родъ происходящихъ конкретныхъ вещей) уразумѣвается мнѣніемъ, Платонъ говоритъ, что есть наконецъ „третій, всегда существующій, родъ пространства (χένος δὲ τὸ τῆς χώρας αἰετ'), разрушенію неподверженный, доставляющій мѣсто всему, что получаетъ происхожденіе, постигаемый нами безъ посредства чувствъ путемъ нѣкотораго поддѣльнаго умозаключенія (λογισμῷ τινὶ ὑβόδῳ),—родъ, едва заслуживающій вѣроятія“ ¹⁾. Очевидно, что этотъ послѣдній „родъ пространства“ есть именно тотъ общій субстратъ, который лежитъ въ основѣ чувственно—воспринимаемаго міра явленій и который прежде, какъ мы видѣли, сравнивался Платономъ съ массою, на которой отпечатлѣваются всѣ пред-

¹⁾ Tim. p. 52. A—B.

меты,—съ вмѣстилищемъ и матеріею всего происходящаго, съ кормилицею и т. п. Въ другомъ мѣстѣ ¹⁾ Платонъ разграничиваетъ „слѣдующіе три рода: во-первыхъ то, *что* получаетъ происхожденіе, во-вторыхъ то, *отъ чего* оно происходитъ, и въ третьихъ то, *по подобію чего* все происходящее образуется“,—и тотчасъ-же уподобляетъ матеріи именно *второй* родъ, воспринимающій въ себя все происходящее ²⁾. Наконецъ, Платонъ такъ выражаетъ общій выводъ своихъ размышлений: „есть три совѣтъ различныя начала—сущее, пространство и рожденіе,—которые должны быть приняты какъ начала, предшествующія происхожденію неба“ (п. 52 D); и затѣмъ немного далѣе, это пространство называется „матеріею происхожденія“, воспринимающею въ свое лоно четыре первоначальныя стихіи (огонь, воздухъ, воду и землю).

Что Платонъ называетъ пространствомъ именно ту-же самую хаотическую массу, назначенную воспринимать отпечатки вѣчно-сущихъ идей, о которой онъ говорилъ прежде, какъ о субстратѣ чувственныхъ явленій,—это не подлежитъ никакому сомнѣнію. Но съ другой стороны, несомнѣнно и то, что примирить всѣ эти выраженія Платона о пространствѣ съ прежде-разсмотрѣнными выраженіями его о хаотической массѣ — чрезвычайно трудно. Примѣры такого примиренія представляютъ намъ тѣ изслѣдователи, которые смотрятъ на матерію, какъ на хаотическую тѣлесную массу; но насколько основателенъ и удаченъ ихъ способъ примиренія,—это мы сейчасъ увидимъ. Такъ, Брандисъ въ своемъ „Руководствѣ къ исторіи греко-римской философіи“ объединяетъ движеніе, вещество и пространство въ понятіи первовещества (Urstoff) и это первовещество признаетъ за ту матерію, которую Платонъ предполагаетъ для дѣятельности идей и мірообразованія ³⁾. Подобнымъ-же образомъ пытается

¹⁾ р. 50, С. D.

²⁾ Въ Филебѣ (р. 23, С. вѣ. Срав. 25, D. 27, 1 В). Платонъ характеризуетъ этотъ родъ какъ *ἄπειρον*, —безпредѣльное.

³⁾ Вотъ подлинныя слова Брандиса: „Платонъ предпосылаетъ дѣятельности идей и образованію міра посредствомъ ихъ троякое: совершенно безформенное вещество, безпорядочное само по себѣ движеніе и пространство, своди всякую

примирить эти противорѣчивыя выраженія Платона о матеріи и Штэйнгартъ. Онъ замѣчаетъ, что Платонъ, говоря о матеріи, разумѣетъ при этомъ преимущественно пространство, но что вмѣстѣ съ тѣмъ незамѣтно, противъ его воли, вкрадывается сюда и понятіе вещества ¹⁾. Точно также въ сущности разсуждаетъ и Штрюмпель въ своей „Исторіи теоретической философіи грековъ“ ²⁾. Общая мысль всѣхъ этихъ разсужденій кратко можетъ быть выражена такъ: „Платонъ признаетъ за субстратъ чувственныхъ явленій безформенное, хаотическое первовещество, наполняющее пространство, и въ этомъ-то послѣднемъ смыслѣ называетъ его просто пространствомъ“. Казалось-бы, что, при такомъ пониманіи дѣла, противорѣчія въ выраженіяхъ Платона исчезаютъ и примираются. Но въ дѣйствительности этого нѣтъ. Всѣ поименованные изслѣдователи, пытающіеся примирить противорѣчія Платона указаннымъ способомъ, упускаютъ изъ вниманія прежде всего слѣдующее немаловажное обстоятельство: Платонъ, разсуждая о матеріи, какъ о той сущности, въ которой происходятъ и снова разрѣшаются всѣ отдѣльныя вещи (Tim. p. 49, E sqq), никогда не говоритъ: „изъ нея“ происходятъ вещи, но всегда: „въ ней“ (ἐν ᾧ, ἐν αὐτῷ) происходятъ вещи (p. 49, E. 50, D sqq.); и только уже относительно первоначальныхъ элементовъ (четыре-хъ стихій) онъ допускаетъ выраженіе: „изъ нихъ“ (ἐξ αὐτῶν) образованы всѣ вещи“ (p. 53, A). Не указываетъ-ли это на то, что Платонъ приписываетъ тѣлесность только этимъ уже элементамъ (стихіямъ), но никакъ не первоначальной ма-

опредѣленность вещества, движенія и пространственнаго ограниченія къ идеямъ, какъ къ причинѣ. Движеніе-же, вещество и пространство онъ снова соединяетъ въ единство, т. е. онъ представляетъ себѣ совершенно безформенное первовещество, несомнѣнно сближающъ съ предположеніемъ Декарта,—какъ положеніе внѣ и подлѣ другъ друга (das Ausser-und Nebeneinander), т. е. какъ пространственное, однако участвующее въ движеніи, хотя ему не должна быть приписываема никакаго опредѣленность формы, ограниченія и движенія, но только возможность принимать въ себя всѣ формы и измѣненія“. — Handb. der Gesch. d. Griech.—Römisch. Philosophie, II Theil, 1 Abth. s. 300—301.

¹⁾ Заимствуемъ это замѣчаніе Штэйнгарта у Суземиа—Genetisch. Entwicklung d. Platon. Philosophie, 11 Th. S. 410.

²⁾ S. 145 ff.

теріи, и что эта послѣдняя является у него не тѣлесною протяженною субстанціею, а именно пустымъ пространствомъ?

Но что всего болѣе препятствуетъ примиренію выражений Платона въ указанномъ именно смыслѣ,—такъ это ученіе его о происхожденіи и различныхъ превращеніяхъ элементовъ или стихій. Это ученіе имѣетъ несомнѣнную важность для рѣшенія занимающаго насъ вопроса: оно не только опровергаетъ взглядъ на Платонову матерію, какъ на протяженную тѣлесную массу, но и служить въ то-же время самымъ рѣшительнымъ доказательствомъ въ пользу противоположнаго взгляда на нее, какъ на пустое пространство. Въ виду такого рѣшающаго значенія его для нашего вопроса мы и позволимъ себѣ войти въ ближайшее разсмотрѣніе нѣкоторыхъ частныхъ пунктовъ его. Прежде всего, что касается самаго происхожденія элементарныхъ тѣлъ, то они образуются, по ученію Платона, не изъ вещественныхъ атомовъ, но изъ математическихъ поверхностей и именно изъ треугольниковъ извѣстнаго рода. Такъ, въ основаніе наиболѣе легкихъ и удобоподвижныхъ элементарныхъ тѣлъ,—огня, воздуха и воды,—Платонъ полагаетъ прямоугольный треугольникъ неравносторонній, при чемъ взаимное различіе каждаго изъ упомянутыхъ тѣлъ у него объясняется различіемъ въ самыхъ сочетаніяхъ этой геометрической поверхности ¹⁾. Въ основаніе-же наиболѣе устойчиваго и неподвижнаго тѣла,—земли, у него полагается прямоугольный треугольникъ равнобедренный ²⁾. Слѣдовательно, Платонъ производитъ свои элементарныя тѣла не изъ протяженнаго вещества, наполняющаго пространство, но изъ этого самаго пространства,

¹⁾ Tim. p. 53, C—55, B. А именно: изъ соединенія 24-хъ неравностороннихъ прямоугольныхъ треугольниковъ, въ которыхъ гипотенуза вдвое болѣе меньшаго катета, въ правильную фигуру тетраэдра или пирамиды получается у Платона острое все-проникающее тѣло огня (p. 54, D sqq.); а изъ соединенія тѣхъ-же треугольниковъ въ количествѣ 48-ми въ фигуру правильного октаэдра получается тѣло воздуха (p. 55, A); наконецъ, соединеніе 120-ти такихъ основныхъ треугольниковъ въ фигуру правильного икосаэдра даетъ изъ себя тѣло воды (p. 55, B).

²⁾ Tim. p. 55, B sqq. Именно, тѣло земли образуется у Платона изъ соединенія 24-хъ равнобедренныхъ треугольниковъ въ правильную кубическую фигуру, состоящую изъ шести квадратовъ.

только чрезъ математическое ограниченіе его. Въ противномъ случаѣ, — т. е. если-бы онъ хотѣлъ объяснить происхожденіе отдѣльныхъ элементарныхъ тѣлъ изъ того, что тѣлесная масса, наполняющая безграничное пространство, принимаетъ ограниченіе и опредѣленныя формы, — тогда онъ долженъ былъ-бы искать основныхъ частей этихъ тѣлъ не въ какихъ-либо геометрическихъ поверхностяхъ, а только въ мельчайшихъ недѣлимыхъ частичкахъ массы, — атомахъ. Но этого-то мы и не находимъ у него. — Равнымъ образомъ, и переходъ одного элементарнаго тѣла въ другое совершается у Платона именно вслѣдствіе того, что тѣ основные треугольники, изъ которыхъ состоитъ переходящее тѣло, разрываются между собою и чрезъ новое соединеніе, только въ другихъ численныхъ отношеніяхъ, образуютъ другое новое тѣло ¹⁾. Само собою разумѣется, что такое разложеніе и новое соединеніе элементовъ можетъ быть допущено только при томъ предположеніи, что эти элементы образованы не изъ твердыхъ матеріальныхъ частицъ, а именно изъ геометрическихъ фигуръ, легко распадающихся на свои основные треугольные первоэлементы. Примѣчательно здѣсь въ особенности то обстоятельство, что Платонъ допускаетъ такой переходъ одного элементарнаго тѣла въ другое только для трехъ изъ нихъ, именно — для первыхъ; для частицъ-же земли подобный переходъ въ какой-либо иной видъ онъ признаетъ невозможнымъ ²⁾. Основаніе для этого

¹⁾ Tim. p. 56, D—57, D.

²⁾ p. 56, D sgg. Правда, нѣсколько ранѣе (p. 49, B sg.) Платонъ говорилъ о непрерывномъ круговращательномъ переходѣ всѣхъ четырехъ стихій изъ одной въ другую, не исключая и земли. Но, во-первыхъ, тамъ онъ высказывалъ свои сужденія пока еще предположительно (*ὥς δοκοῦμεν*), тогда какъ въ разсматриваемомъ мѣстѣ онъ разсуждаетъ совершенно уже догматически и какъ-бы съ явнымъ намѣреніемъ исправить прежнее, высказанное мимоходомъ, предположеніе, оказавшееся потомъ, при ближайшемъ изслѣдованіи предмета, не вполне вѣрнымъ. Уже на этомъ одномъ основаніи слѣдуетъ отдать полное предпочтеніе послѣднему мѣсту Платонова діалога передъ первымъ. Но и помимо этого, разсматриваемое теперь мѣсто имѣетъ еще то неоспоримое преимущество предъ предшествующимъ, что здѣсь философъ занимается вопросомъ о послѣдовательномъ превращеніи одной стихіи въ другую, такъ сказать, спеціально, тогда какъ въ указанномъ предшествующемъ мѣстѣ онъ имѣлъ въ виду собственно не этотъ вопросъ; тамъ онъ старался установить только то общее

можетъ быть только одно, которое и указано уже самимъ Платономъ (р. 54, С). А именно: первая три тѣла,—огонь, воздухъ и вода,—происходятъ изъ одной и той же, общей всѣмъ имъ, основной формы,—изъ неравносторонняго прямоугольнаго треугольника; между тѣмъ какъ кубическое тѣло земли слагается изъ треугольниковъ равнобедренныхъ. Понятно поэтому, что когда, напримѣръ, тѣло воздуха дѣйствіемъ огня разрѣшается на свои основные первоэлементы, то стоитъ только этимъ послѣднимъ сложиться между собою въ другихъ численныхъ отношеніяхъ, чтобы изъ нихъ образовалось два тѣла огня ¹⁾. Напротивъ, совсѣмъ невозможно какое-либо подобное превращеніе для тѣла земли. Оно хотя и можетъ быть разрѣшено на время какимъ-либо другимъ тѣломъ (напримѣръ—огнемъ) на свои основные элементы, но совсѣмъ превратиться въ это другое тѣло оно никогда не можетъ. И это вполне естественно: тѣло земли слагается изъ треугольниковъ равнобедренныхъ, т. е. изъ элементовъ, совершенно отличныхъ отъ элементовъ всѣхъ другихъ стихій. Поэтому, въ какихъ-бы разнообразныхъ численныхъ отношеніяхъ ни соединялись между собою разрѣшенные первоэлементы земли, изъ нихъ ничего другаго не можетъ образоваться, кромѣ самой же земли; равно какъ и наоборотъ: никакія всевозможныя сочетанія пер-

положеніе, что всѣ стихіи міра не имѣютъ устойчивости и постоянства, а непрерывно измѣняются, такъ что постоянно и неизмѣнно остается одна только „кормилица всего раждаемаго“; вдаваться же въ обстоятельное разсмотрѣніе того частнаго вопроса,—какія именно стихіи могутъ превращаться въ другія, и какія не могутъ,—это не входило еще тогда въ задачу философа, и потому естественно тамъ могла вкрасться маленькая неточность, которую онъ и исправилъ позднѣе, при болѣе спеціальному разсмотрѣніи предмета. Въ подтвержденіе этой послѣдней мысли мы можемъ сослаться на слова самого-же Платона. Приступая къ спеціальному разсужденію о превращеніяхъ стихій, онъ замѣчаетъ (р. 54, В): „теперь должно раскрыть точнѣе (μᾶλλον διοριστέον) то, что прежде было высказано неопредѣленно (ἀσαφώς)“. Это замѣчаніе о неопредѣленности прежняго раскрытія предмета относится, по нашему мнѣнію, именно къ р. 49, В—С.

¹⁾ Т. е.: 48 неравностороннихъ прямоугольныхъ треугольниковъ, будучи сложены въ правильный октаэдръ, образуютъ, по Платону, тѣло воздуха; теперь, разорвавшись между собою, они весьма удобно могутъ сложиться въ двѣ фигуры правильного тетраэдра (по 24 треугольника въ каждой) и такимъ образомъ составятся два тѣла огня.

воэлементовъ остальныхъ трехъ стихій не могутъ образовать изъ себя тѣла земли. Это явленіе было-бы совершенно необъяснимо, если-бы элементарныя тѣла Платона составлялись не изъ поверхностей, а изъ тѣлесныхъ атомовъ, сложенныхъ въ опредѣленныя фигуры, только ограниченныя или треугольниками, или квадратами. Въ самомъ дѣлѣ, что препятствовало-бы тогда, напримѣръ, разрѣшеннымъ атомамъ воздуха снова сложиться между собою въ такую фигуру, которая была-бы ограничена уже не треугольниками, какъ октаэдръ или тетраэдръ, а шестью квадратами, какъ кубическое тѣло земли? Никакого препятствія къ этому не видно. Напротивъ, указанное явленіе становится вполне понятнымъ, если признать, что элементарныя тѣла слагаются не изъ атомовъ, а именно изъ опредѣленныхъ геометрическихъ поверхностей: тогда оно находитъ свое естественное объясненіе въ томъ, что какъ-бы ни соединялись между собою неравносторонніе прямоугольные треугольники, на которые разрѣшаются огонь, воздухъ и вода, изъ нихъ никогда не можетъ образоваться куба, т. е. тѣла земли.

Итакъ, несомнѣнно, что, по ученію Платона, основными частями, изъ которыхъ слагаются элементы и на которыя они снова разрѣшаются, служатъ не тѣла, хотя-бы малыя до недѣлимости,—атомы, но просто геометрическія недѣлимыя поверхности,—математическое ограниченіе пустого пространства. Эти поверхности, соединяясь въ извѣстнаго рода фигуры (пирамиды, октаэдры и др.), производятъ мельчайшія тѣла; слѣдовательно, тѣла не просто *ограничены* поверхностями, но *сложены* и *составлены* изъ нихъ ¹⁾; матерія-же, въ смыслѣ первоначальнаго вещества, которое принимало-бы опредѣленныя

¹⁾ И вотъ, между прочимъ, подлинныя слова самого философа относительно происхожденія четвертаго элементарнаго тѣла.—земли: „равнобедренный треугольникъ произвелъ природу четвертаго тѣла, сложившись въ числѣ четырехъ (*κατὰ τέτταρα ἑνωσάμενον*) такимъ образомъ, что прямыя углы соединились въ центрѣ и образовался одинъ равносторонній четвероугольникъ; шесть-же такихъ четвероугольниковъ, соединившись между собою, образовали восемь тѣлесныхъ угловъ. Фигура *составившагося* (*ἑωστάχτος*) такимъ образомъ тѣла вышла кубическою“... (р. 35, С sq.).

формы и чрезъ это самое производило-бы изъ себя элементарныя тѣла, у Платона нѣтъ: послѣднимъ субстратомъ чувственного міра у него служить именно пустое пространство.

Конечно, при пониманіи Платоновой матеріи въ смыслъ пустаго пространства очень легко можетъ возникнуть такое недоумѣніе: возможно-ли въ самомъ дѣлѣ, чтобы пустое пространство превратилось въ тѣло, чтобы то или другое математическое ограниченіе пространства сообщило ему свойства того или другаго твердаго тѣла, видимаго и осязаемаго? Такъ Штѣйнгартъ, по поводу объясненія Платоновой матеріи въ смыслъ пространства, дѣлаетъ такой вопросъ: „какъ могло-бы что-либо образоваться изъ пространства?“ ¹⁾ Подобнымъ-же образомъ извѣстный французскій переводчикъ и комментаторъ Тимей—Мартенъ находитъ при буквальномъ пониманіи словъ Платона объ образованіи элементовъ столь явную и страпную несообразность, которая можетъ быть устранена и объяснена не иначе, какъ предположеніемъ, что фигуры, которыя строиваетъ Платонъ для изображенія состава твердыхъ тѣлъ, суть у него не простыя сочетанія поверхностей, а имѣютъ и нѣкоторую плотность, на подобіе треугольниковъ изъ золота, о которыхъ онъ упоминалъ прежде ²⁾. Но какъ ни естествен-

¹⁾ Эти слова Штѣйнгарта мы беремъ также у Суземля. Ibid.

²⁾ Съ такимъ мнѣніемъ соглашается и о. Малевинскій (у котораго мы заимствовали это замѣчаніе относительно Мартена,—„Тимей“ въ русск. перев. прим. 2 къ р. 55, А. стр. 144 и сл.), не смотря на то, что онъ склоненъ понимать матерію Платона далеко не въ смыслъ тѣлесной хаотической массы (см. напр. примѣч. его къ р. 51, А. стр. 133). Но это является у него какой-то непоследовательностію, которая притомъ вовсе не устраняетъ трудности, а только отодвигаетъ ее нѣсколько далѣе. Въ самомъ дѣлѣ, если тѣ фигуры, изъ которыхъ слагаются у Платона элементы, должны имѣть нѣкоторую плотность, въ противномъ-же случаѣ оказывается „явная несообразность“,—то спрашивается: откуда-же плотность въ этихъ послѣднихъ фигурахъ?—Безъ сомнѣнія,—придется отвѣтить,—изъ пространства.—Но вѣдь если признано, что производятъ тѣла изъ простыхъ математическихъ фигуръ есть несообразность, которую будто-бы не могъ допустить Платонъ и которую, поэтому, намъ должно устранить,—то съ этой точки зрѣнія такую-же несообразностію должно быть признано и то, что фигуры, происшедшія изъ математическаго ограниченія пространства, имѣютъ нѣкоторую плотность. Послѣ этого потребовалось-бы устранять и эту несообразность; словомъ,—пришлось-бы признать матерію Платона уже не пространствомъ, а тѣлесною массою, съ чѣмъ однако самъ о. Ма-

но такое недоумѣніе этихъ ученыхъ, тѣмъ не менѣе оно не можетъ говорить противъ правильности нашего пониманія Платоновой матеріи. Въ самомъ дѣлѣ, если напримѣръ Штѣйнгартъ затрудняется представить себѣ, чтобы изъ пустаго пространства могло произойти что-либо тѣлесное, то вѣдь, основываясь только на этомъ, вовсе нельзя еще утверждать, что и для Платона въ данномъ случаѣ существовало точно такое же затрудненіе. Напротивъ, ученіе о матеріи—этомъ субстратѣ чувственныхъ явленій, какъ о пустомъ пространствѣ, вполне согласно съ духомъ всей философской системы Платона, для котораго только идеальное есть вмѣстѣ съ тѣмъ и истинно-существующее. Къ тому-же, ученіе Платона о пространствѣ, какъ субстратѣ видимыхъ вещей, вовсе не единственный примѣръ въ исторіи философскаго мышленія. Извѣстно, что еще ранѣе Платона пифагорейцы разрѣшали физическія тѣла въ простыя геометрическія фигуры, производя ихъ изъ точекъ, линій и плоскостей; и несомнѣнно даже, что Платонъ въ своемъ ученіи объ элементахъ слѣдовалъ пифагорейцу Филолаю, хотя, впрочемъ, и съ замѣтными уклоненіями отъ него ¹⁾. Затѣмъ, въ позднѣйшее время Декартъ, а за нимъ и

леванскій не хотятъ согласиться. Что-же касается сравненія матеріи и происходящихъ изъ нея элементовъ съ золотомъ и выдѣляемыми изъ него треугольниками и другими фигурами, то смыслъ этого сравненія не даетъ ни малѣйшаго повода заключать о какой-либо плотности тѣхъ фигуръ, изъ которыхъ сложены элементы. Этимъ сравненіемъ Платонъ хочетъ сказать то, что, какъ золото есть неизмѣнный субстратъ выдѣляемыхъ изъ него фигуръ, такъ и матерія есть неизмѣнный субстратъ происходящихъ изъ нея элементовъ; относительно-же сходства золотыхъ фигуръ съ фигурами, входящими въ составъ элементовъ, *по плотности*—въ данномъ случаѣ у Платона нѣтъ и рѣчи. Измѣнное постоянство золота и матеріи, при измѣчивости и текучести происходящихъ изъ нихъ вещей,—вотъ единственное отношеніе, въ которомъ сравниваются тѣ и другія.

¹⁾ По ученію Филолая, малѣйшее тѣло огня есть тетраэдръ, тѣло воздуха—октаэдръ, тѣло воды—икосаэдръ, и наконецъ, тѣло земли—кубъ. (См. Bösch, Philolaos d. Pythagoreers Lehren, s. 160—162). Совершенно тоже самое мы видѣли у Платона. Но Филолай къ указаннымъ четыремъ элементамъ присоединялъ еще пятый,—эиръ, основною формою котораго считалъ правильный додекаэдръ (ibid.); между тѣмъ какъ у Платона эиръ отнюдь не признается за особый самостоятельный элементъ, а считается только „болѣе чистымъ родомъ воздуха“ (Tim. p. 58, D). И это совершенно согласно съ основ-

Спиноза точно также поставляли сущность тѣла въ простомъ протяженіи, за что и были опровергаемы Лейбницемъ ¹⁾, какъ и Платонъ—Аристотелемъ. А если такъ, если не можетъ быть никакого сомнѣнія ни относительно древнихъ пифагорейцевъ, ни относительно позднѣйшихъ идеалистовъ, поставлявшихъ сущность тѣла въ протяженіи, то для Штѣйнгарта нѣтъ достаточнаго основанія недоумѣвать, если подобное-же ученіе оказывается и у нашего философа,—этого древняго представителя идеализма.—Наконецъ, уже тотъ самый фактъ, что Аристотель опровергалъ ученіе Платона о происхожденіи элементовъ изъ соединенія геометрическихъ поверхностей ²⁾, ясно свидѣтельствуетъ о томъ, что и по мнѣнію Аристотеля это ученіе Платона должно понимать именно въ буквальный смыслъ, а не въ какомъ-либо переносномъ. Слѣдовательно, приведенный выше вопросъ Штѣйнгарта можетъ служить возраженіемъ не противъ правильности нашего пониманія ученія Платона о матеріи, но противъ правильности этого самаго ученія.

Такимъ образомъ, въ пользу пониманія Платоновой матеріи въ смыслъ пространства ясно говорить полное согласіе такого пониманія съ общимъ характеромъ всей системы нашего философа, съ основными положеніями его діалектики, равно какъ и съ ученіемъ о происхожденіи и взаимныхъ превращеніяхъ элементарныхъ тѣлъ.

Но этого мало. Мы имѣемъ еще одно основаніе для того, чтобы видѣть собственное воззрѣніе Платона на матерію имен-

ными положеніями нашего философа. Онъ, какъ мы видѣли, рѣшительно всѣ элементы слагаетъ изъ прямоугольныхъ треугольниковъ и слѣдовательно никакъ не могъ признать додекаэдръ за элементарное тѣло (какъ это сдѣлалъ Филолай): вѣдь правильный додекаэдръ строится уже не изъ треугольниковъ, а изъ равностороннихъ пятиугольниковъ, которые въ свою очередь никакъ не могутъ быть сложены изъ однихъ и тѣхъ-же прямоугольныхъ треугольниковъ. Поэтому-то Платонъ, не имѣя возможности признать додекаэдръ за особое элементарное тѣло, указываетъ ему совсѣмъ другое назначеніе (Tim. p. 55, C).

¹⁾ Kuno Fischer, d. neuern Philosophie, I B. 1 Th. S. 335—339; 423 ff.—2 Th. S. 398—402; 549 ff. (3 Aufl.)—II. B. S. 305 ff.; 355 ff. (2 Aufl.).

²⁾ Объ этомъ фактѣ упоминаетъ и о. Малеванскій. См. 2 прим. его къ p. 55, А. стр. 144.

но въ тѣхъ мѣстахъ его діалога, гдѣ онъ говоритъ о ней, какъ о пространствѣ, а не въ тѣхъ, гдѣ онъ разсуждаетъ о хаотической массѣ, упорядоченной диміургомъ. Это основаніе заключается въ слѣдующемъ. Выраженія Платона о хаотической безобразной массѣ, существовавшей до происхожденія видимаго міра, о ея безпорядочномъ движеніи, о диміургѣ, который общилъ ей порядокъ и форму, словомъ — всѣ тѣ выраженія, которыя послужили основаніемъ для взгляда на Платонову матерію, какъ на тѣлесную массу, — явно обнаруживаютъ близкое сродство съ древними миѳическими сказаніями о хаосѣ и диміургѣ. Совсѣмъ не таковы разсужденія Платона о пространствѣ, объ образованіи первоначальныхъ элементовъ и вообще всѣхъ чувственныхъ предметовъ. Здѣсь Платонъ говоритъ языкомъ исполнѣ философскимъ и научнымъ; миѳическаго элемента нѣтъ и тѣни; диміургъ и хаосъ исчезаютъ; вмѣсто нихъ являются на сцену геометрическія отношенія, пропорціи, треугольники, многоугольники, пирамиды, многогранники и т. под. Это — такой способъ изслѣдованія, который самъ Платонъ называетъ „необычнымъ“ ¹⁾ и къ которому онъ рѣшается прибѣгнуть только при такихъ собесѣдникахъ, которымъ „не безъ извѣстны тѣ научныя пути“, какими онъ повелъ разъясненіе своего предмета (р. 53 С). Для читающаго эти разсужденія на первый же взглядъ становится яснымъ, что здѣсь Платонъ высказываетъ именно свое философское воззрѣніе и говоритъ только во имя разума, не желая приравниваться къ воззрѣніямъ своихъ современниковъ, тогда какъ относительно замѣчаній его о хаосѣ нельзя еще этого утверждать: напротивъ, тамъ весьма возможно такое предположеніе, что философъ говоритъ это не въ собственномъ, строго-философскомъ смыслѣ, а, напримѣръ, изъ желанія показать свое уваженіе къ преданію,

¹⁾ Tim. p. 53, В—С.—*ὡν δ' οὖν τὴν διάταξιν αὐτῶν ἐπιχειρητέον ἐκαστῶν καὶ γένεσιν ἀήθει λόγῳ πρὸς ὑμᾶς δηλοῦν.* — Сусемиль замѣчаетъ, что этотъ способъ изслѣдованія называется „необычнымъ“ потому, что для современниковъ Платона необычно было вообще приложеніе математики къ физикѣ, такъ какъ стереометрія находилась еще въ пеленкахъ; равно какъ необычно было для обыкновеннаго ума и уточненіе физическаго тѣла до математическаго. — Указ. сочин. стр. 412.

освященному религіею и древностію, или-же изъ какихъ-либо другихъ своихъ цѣлей. Этотъ-то, очевидно, научный и, такъ сказать, догматическій тонъ выраженій Платона о пространствахъ и происхожденіи изъ него видимыхъ вещей — съ одной стороны, и явно—миѳическій элементъ въ его замѣчаніяхъ о хаотической массѣ и диміургѣ — съ другой, невольно побуждаютъ насъ отдать предпочтеніе первымъ предъ послѣдними; именно, въ первыхъ мы должны видѣть собственное философское воззрѣніе Платона на матерію, послѣднія-же должно отнести къ числу тѣхъ миѳическихъ образовъ, которые философъ заимствовалъ изъ древней священной теогоніи и обрабатывалъ для своихъ особыхъ цѣлей. Такіе миѳическіе образы встрѣчаются у Платона нерѣдко, въ особенности-же ими изобилуетъ діалогъ „Тимей“, а потому мы имѣемъ основаніе отнести къ числу такихъ-же образовъ и замѣчанія его о хаосѣ и диміургѣ ¹⁾. Во всякомъ случаѣ, устранить эти послѣдніе

¹⁾ Кажется, впрочемъ, всѣ эти замѣчанія Платона можно относить и къ такъ—называемой „вторичной“ матеріи (по терминологіи германскихъ ученыхъ—*secundare Materie*), т. е. къ четыремъ первоначальнымъ элементамъ или стихіямъ. Дѣйствительно, въ одномъ мѣстѣ Тимей (р. 53, А—С) Платонъ такъ описываетъ состояніе этихъ элементовъ до того времени, когда изъ нихъ образовалась благоустроенная вселенная: „всѣ эти элементы, говоритъ онъ, находились въ состояніи, лишенномъ всякаго порядка и соразмѣрности. Впрочемъ, когда только предпринималось еще устроеніе вселенной, огонь и вода, земля и воздухъ представляли уже въ себѣ нѣкоторые слѣды этихъ тѣлъ, но только находились вообще въ такомъ состояніи, въ какомъ естественно быть и всему тому, отъ чего удалено присутствіе Бога. И вотъ въ такомъ-то состояніи Богъ впервые распредѣлялъ ихъ сообразно съ формами и числами. Итакъ, пусть постоянно будетъ у насъ признанною мыслью, что Богъ всѣ вещи, бывшія прежде, создалъ въ иномъ состояніи, устроилъ такъ прекрасно и великолѣпно, какъ только это было для нихъ возможно!“—Если сравнить это описаніе первоначальнаго состоянія стихій и первоначальной дѣятельности Бога съ тѣмъ описаніемъ состоянія хаотической массы и упорядочивающей дѣятельности Создателя, которое мы видѣли выше (р. 30, А), то сходство между ними очевидно. Къ тому же, и самъ Платонъ, говоря въ другомъ мѣстѣ своего Тимея (р. 69, В sq.) объ этой упорядочивающей дѣятельности Бога, прямо приурочиваетъ ее уже къ „стихіямъ“ (хотя, какъ замѣчаетъ онъ при этомъ, онъ находились тогда въ такомъ безпорядочномъ состояніи, что даже и не заслуживали еще своего названія). Поэтому, если не относить слова Платона о хаосѣ къ миѳамъ, то можно съ полнымъ правомъ отнести ихъ къ „вторичной“ матеріи, которая, безъ сомнѣнія, не есть первоначальный субстратъ чувственныхъ явле-

замѣчанія Платона не трудно, перетолковать-же какъ-нибудь ясныя догматическія выраженія его о пространствѣ и образованіи элементовъ едва-ли возможно безъ внесенія внутреннихъ противорѣчій въ его систему.

Итакъ пониманіе Платоновой матеріи въ смыслѣ пространства, какъ болѣе согласное съ основными положеніями всей его системы и болѣе свободное отъ внутреннихъ противорѣчій, наконецъ, какъ основывающееся на вполнѣ серьезныхъ научно-философскихъ выраженіяхъ его, должно быть признано болѣе правильнымъ, нежели пониманіе ея въ смыслѣ тѣлесной хаотической массы.

Но теперь естественно является такой вопросъ: если матерія, по ученію Платона, есть пустое пространство, то какъ должно понимать это пространство? Существуетъ-ли оно объективно, независимо отъ нашего мышленія, или-же оно есть только произведеніе нашего субъективнаго представленія?— Въ послѣднемъ именно смыслѣ понимаетъ Платонову матерію Риттеръ ¹⁾. Не входя въ болѣе или менѣе подробное разсмотрѣніе такого мнѣнія Риттера, мы замѣтимъ только, что понимать Платонову матерію, какъ произведеніе нашего собственнаго представленія, значитъ относить нашего философа къ числу самыхъ послѣдовательныхъ субъективныхъ идеалистовъ; а это невозможно, если принять во вниманіе общій характеръ всей древне-греческой философіи, такъ какъ ей, по замѣчанію нѣкоторыхъ авторитетныхъ изслѣдователей ²⁾, совершенно чуждъ тотъ субъективный идеализмъ, который могъ развиваться только многими столѣтіями позже и который составляетъ принадлежность уже новѣйшей философіи. Поэтому, если

нѣй, но сама произошла уже изъ соединенія „первичной“ матеріи съ нѣкоторою, хотя и самую незначительную, долею (minimum) формы.—Когда мы говоримъ въ своей статьѣ о матеріи, то разумѣемъ при этомъ именно „первичную“, совершенно безформенную матерію (primitive Materie, Urmaterie), такъ какъ она собственно и есть первоначальный субстратъ чувственныхъ явленій въ точномъ значеніи этого слова.

¹⁾ Geschichte d. Philosophie alt. Zeit, II Th. S. 339 ff.

²⁾ Brandis, Geschichte d. Gr.-Röm. Philosophie, II Th. 1 Abth. S. 297. См. также статью проф. В. Д. Кудряцева — Платонова „Матеріалистическій атомизмъ“, въ „Прибавл. къ твор. св. Отцевъ“ 1880 г. 26 ч. стр. 673.

Платонъ и называетъ матерію не-существующею, — $\mu\eta\ \delta\upsilon$, то это небытіе онъ приписываетъ ей не въ смыслѣ предиката, а только въ смыслѣ отрицанія въ ней всякой субстанціональности; напротивъ, какъ предикатъ онъ приписываетъ ей постоянное бытіе и называетъ ее, какъ мы видѣли, „всегда существующимъ“ ($\alpha\epsilon\iota\ \delta\upsilon$) родомъ пространства“ ¹⁾; слѣдовательно, онъ приписываетъ ей бытіе вѣчное и объективное, а не только бытіе въ нашемъ представленіи. Суземиль удачно выясняетъ это на слѣдующемъ примѣрѣ: „если вообразить себѣ, говорить онъ, пустой сосудъ, то въ немъ есть еще воздухъ; если выкачать насосомъ воздухъ, то остается еще нѣкоторое просто—постулируемое (требуемое мыслию—*postulirte*) тѣло, которое новѣйшіе изслѣдователи называютъ эфиромъ; если вообразить себѣ и это удаленнымъ изъ сосуда, то всякій скажетъ, что болѣе въ этомъ сосудѣ остается только ничто (*es ist Nichts*)“ ²⁾. Само собою понятно, что это „ничто“ есть пустое пространство, отрицаніе всякой субстанціональности и вообще реального бытія; тѣмъ не менѣе оно существуетъ объ-

¹⁾ Tim. p. 52, A.— Въ виду такого положительнаго и яснаго предиката— $\alpha\epsilon\iota\ \delta\upsilon$, прилагаемаго Платономъ къ матеріи, для насъ становится совсѣмъ неопытнымъ рѣшительное заявленіе нѣкоторыхъ изслѣдователей, что матерія, по Платону, не вѣчна, но создана Богомъ. Такъ, Михелисъ утверждаетъ, что Платонъ „откуда не учить о вѣчности матеріи“ (*Philosophie Platons in ihrer inner. Beziehung zur geoffenb. Wahrheit*, 2 Abth. s. 153).—Совершенно напротивъ,—скажемъ мы на это. Указанное выраженіе „ $\alpha\epsilon\iota\ \delta\upsilon$ “ должно быть понимаемо именно въ смыслѣ *вѣчнаго* существованія, потому что это-же самое выраженіе прилагается у Платона и къ бытію абсолютному, вѣчному и неизмѣнному (въ противоположность происходящему во времени, — Tim. p. 27, D).—Подобно Михелису, и нашъ покойный профессоръ Карповъ никакъ не хотѣлъ признать Платонову матерію вѣчною, но рѣшительно утверждалъ тварность ея. Въ подтвержденіе этого у него приводится слѣдующее соображеніе какъ-бы отъ лица Платона: „Когда Творецъ помыслилъ о созданіи міра видимаго, въ его умѣ необходимо было уже представленіе о той матеріи, изъ которой должно было сложиться отображеніе идей. Этимъ однимъ представленіемъ и создана была матерія, какъ начало и источникъ міра чувственнаго. Такимъ образомъ матерія, столько-же какъ и идеи, обязана своимъ происхожденіемъ Богу“. (См. „Введеніе“ его къ „Тимею“ въ русск. перев., стр. 359. Ч. VI. 1879 г.)—Но это—соображеніе уже профессора; указать-же основанія для него въ діалогѣ самаго Платона едва-ли возможно.

²⁾ Susemihl, Genet. Entwicklung d. Platon. Philosophie, II. Th. S. 410.

ективно, а не въ нашемъ только представленіи. Точно также остается только пустое ничто и отъ всѣхъ предметовъ видимого міра, если постепенно отнимать отъ нихъ всѣ тѣ свойства и опредѣленія, которыя они имѣютъ благодаря своему участию въ идеяхъ. Этому-то „ничто“ и приписываетъ Платонъ „небытіе“, какъ его внутреннюю сущность, и „постоянное бытіе“, какъ предикатъ. Такимъ именно образомъ могутъ быть примирены эти два выраженія: $\mu\eta\ \delta\upsilon$ и $\alpha\epsilon\iota\ \delta\upsilon$, употребляемые Платономъ относительно матеріи ¹⁾.

На основаніи всего сказаннаго мы можемъ, согласно съ Целлеромъ, формулировать результатъ своего изслѣдованія о Платоновой матеріи такимъ образомъ: матерія—это несуществующее, т. е. небытіе, пустое пространство, какъ условіе дѣлимости идей и бытія ихъ внѣ себя. На мѣсто вѣчной матеріи мы должны поставить просто форму матеріальности, форму пространственного бытія и движенія, и если Тимей говорить о матеріи, бывшей до образованія міра въ безпокойномъ движеніи, то это можетъ выражать развѣ только ту мысль, что бытіе внѣ себя и происхожденіе суть существенныя формы всякаго чувственного бытія. Но во всякомъ случаѣ Платонъ хочетъ разсматривать эти формы, какъ нѣчто объективное, находящееся въ самомъ чувственномъ явленіи, а не только въ нашемъ представленіи ²⁾.

Опредѣливъ такимъ образомъ,—что такое матерія сама въ себѣ, по ученію Платона, мы должны теперь сдѣлать нѣсколько замѣчаній и о тѣхъ свойствахъ, какія приписываетъ ей Платонъ. Въ этомъ отношеніи между матеріею и идеями проходитъ точно такая-же противоположность, какую мы видѣли и прежде. Приписавъ истинную причинность (способ-

¹⁾ Здѣсь-же, по нашему мнѣнію, находитъ себѣ объясненіе и то кажущееся противорѣчіе, что Платонъ, съ одной стороны, утверждаетъ непознаваемость „несуществующаго“, съ другой стороны, однако онъ знаетъ и разсуждаетъ объ этомъ $\mu\eta\ \delta\upsilon$. Это значитъ, что матерія, какъ $\mu\eta\ \delta\upsilon$ по своей внутренней сущности, не познаваема, но какъ $\alpha\epsilon\iota\ \delta\upsilon$ въ дѣйствительности, она есть предметъ мышленія и необходимо требуется имъ по аналогическому заключенію отъ свойствъ чувственныхъ вещей къ ихъ общему основанію.

²⁾ Справ. Zeller, Philosophie d. Griechen, II Th. 1 Abth. S. 620.

ность быть самостоятельною причиною—αἴτιον) только идеямъ, Платонъ призналъ за матеріею только сопричинность, т. е. способность быть содѣйствующею причиною (συναἴτιον) или вспомогательнымъ средствомъ, которымъ, какъ говоритъ Тимей, „Богъ пользуется, чтобы осуществить насколько возможно идею совершеннѣйшаго“ ¹⁾. Далѣе. Причинность идей сводится Платономъ къ свободѣ и разумности; въ противоположность этому, сопричинность матеріи является слѣбною и необходимою, такъ что весь міръ явленій есть, такимъ образомъ, результатъ совокупной дѣятельности разума и слѣбной необходимости ²⁾. — Разумная причина руководствуется въ своей дѣятельности идеею блага, а потому всѣ вещи въ мірѣ должны-бы быть исполнѣ совершенными; но, съ другой стороны, естественная необходимость не на столько безсильна, чтобы служить для разумной причины исполнѣ послушнымъ орудіемъ, а потому вещи только въ той мѣрѣ совершенны, въ какой мѣрѣ необходимость безъ сопротивленія подчиняется убѣжденію разума ³⁾. Поэтому вещи, поскольку онѣ суть дѣло разума, должны быть объясняемы изъ идеи блага (телеологически); а все то, что въ нихъ противорѣчитъ этому объясненію, должно быть признано произведеніемъ механическихъ причинъ, дѣломъ естественной необходимости. Такъ, напримѣръ, въ каждомъ человѣкѣ недостатокъ чистаго познанія, дурныя пожеланія и всякій вообще нравственный безпорядокъ должны быть объясняемы изъ его тѣлеснаго состава. Тѣло человеческое является оковами и темницею души, могилою ея высшей жизни; отъ него происходятъ

¹⁾ Tim. p. 46, C. Срав. p. 68, E. См. также Phaedo, p. 99, B., гдѣ Платонъ различаетъ два рода причинъ: ἄλλο μὲν τί ἐστὶ τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δ' ἐκείνο, οὗ ἄνευ τὸ αἴτιον οὐκ ἂν ποτ' εἴη αἴτιον.

²⁾ Tim. p. 48, A.—μεμυγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη.

³⁾ Ibid. Срав. особ. p. 56, B—C, гдѣ, между прочимъ, Платонъ такъ говоритъ объ устрояющей дѣятельности Бога въ отношеніи къ стихіямъ: „давъ имъ (т. е. стихіямъ) совершеннѣйшее устройство во всѣхъ подробностяхъ, на сколько допускала это,—добровольно или-жее вслѣдствіе убѣжденія,—природа необходимости, Богъ соединилъ ихъ между собою во всѣхъ отношеніяхъ пропорціонально“.

всѣ препятствія для духовной дѣятельности, всѣ нечистыя пожеланія и страсти, отвлекающія челоѣка отъ его истиннаго назначенія ¹⁾. Слѣдовательно, матерія — источникъ зла, какъ физическаго, такъ и нравственнаго, и потому-то зло въ мірѣ, какъ и самая матерія, не можетъ быть уничтожено, но всегда необходимо должно существовать ²⁾.

Таковы свойства матеріи, по ученію Платона.

Приступая къ изслѣдованію ученія Платона о матеріи, мы надѣялись уяснить себѣ слѣдующій интересный вопросъ: какъ

¹⁾ Phaedo, p. 66, B segg. „... ἕως ἄν τὸ σῶμα ἔχωμεν καὶ ὑμπεφυρμένη ἡ ἡμῶν ἡ ψυχὴ μετὰ τοῦ τοιούτου κακοῦ, οὐ μήποτε κτησώμεθ' ἰκανῶς οὐ ἐπιθυμοῦμεν... μυρίας μὲν γὰρ ἡμῖν ἀσχολίας παρέχει τὸ σῶμα διὰ τὴν ἀναγκαίαν τροφήν· ἔτι δὲ, ἂν τινες νόσοι προσπέσωσιν, ἐμποδίζουσιν ἡμῶν τὴν τοῦ ὄντος θήραν... καὶ γὰρ πολέμους καὶ στάσεις καὶ μάχας οὐδὲν ἄλλο παρέχει ἢ τὸ σῶμα καὶ αἱ τοῦτο ἐπιθυμίαι“. Вотъ, между прочимъ, и причина того мрачнаго взгляда на настоящую жизнь, который мы встрѣчаемъ у Платона; отсюда-же производится у него и сильное желаніе истинныхъ философовъ поскорѣе освободиться отъ оковъ тѣла и переселиться въ свое небесное отечество. „καὶ τότε, ὡς ἔοικεν, ἡμῖν ἔσται οὐ ἐπιθυμοῦμέν τε καὶ φαμεν ἐρασταὶ εἶναι, φρονήσεως, ἐπειδὴν τελευτήσωμεν, ὡς ὁ λόγος σημαίνει, ζῶσι δ' οὐ. εἰ γὰρ μὴ οἷόν τε μετὰ τοῦ σώματος μηδὲν καθαρῶς γινῶναι, δυοῖν θάτερον, ἢ οὐδαμοῦ ἐστὶ κτήσασθαι τὸ εἶδέναι, ἢ τελευτήσασι· τότε γὰρ αὐτὴ καθ'αυτὴν ἔσται ἡ ψυχὴ χωρὶς τοῦ σώματος, πρότερον δ' οὐ... Οὐκοῦν τοῦτο γε θάνατος ὀνομάζεται, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος; Παντάπασί γ', ἢ δ' ὅς. Λύειν δὲ γ' αὐτὴν, ὡς φαμεν, προθυμοῦνται αἰεὶ μάλιστα καὶ μόνοι οἱ φιλοσοφοῦντες ὀρθῶς, καὶ τὸ μελέτημα αὐτὸ τοῦτ' ἐστὶ τῶν φιλοσόφων, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος. ἢ οὐ; Φαίνεται“. (p. 67, A. D).

²⁾ Theaet. p. 176, A: Σω. 'Ἄλλ' οὐτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὃ Θεόδωρε· ὑπεναντίον γὰρ τι τῷ ἀγαθῷ αἰεὶ εἶναι ἀνάγκη· οὐτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἰδρῶσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδ' ἐκεῖσε φεῦγειν ὅτι τάχιστα.

должно смотрѣть на философскую систему Платона? Есть-ли она система строго-дуалистическая, какъ издавна привыкли смотрѣть на нее, или-же напротивъ—она болѣе всего приближается къ монизму? Откровенно признаемся, что и теперь мы не можемъ дать на это строго-опредѣленнаго рѣшительнаго отвѣта. Въ самомъ дѣлѣ, съ одной стороны, Платону можно приписать дуализмъ, такъ какъ онъ признаетъ въ концѣ концовъ два отдѣльные начала: божественное единство и пространственную двойственность; но, съ другой стороны, онъ явно обнаруживаетъ и черту монистическую, когда стремится отнять отъ своей матеріи всякую матеріальность и оставить отъ нея только форму матеріальности. Одно только можно утверждать съ увѣренностію, что Платонъ слишкомъ хорошо понималъ недостатки дуализма, чтобы принять его въ той грубой формѣ, въ какой онъ былъ выраженъ у Анаксагора. Такой дуализмъ не могъ удовлетворить нашего гениальнаго мыслителя и потому онъ боролся противъ него всѣми силами своего ума. Но нельзя сказать, чтобы борьба эта была вполне успѣшна. Напротивъ, какъ ни утончаетъ Платонъ свою матерію, какъ ни старается отнять у нея всякую субстанціальность, все-таки она существуетъ отъ вѣчности (*ἀει ὄν*), на ряду съ Богомъ, хотя и есть въ своей сущности только пустое пространство; какъ ни старается онъ свести всякую самостоятельную и цѣлесообразную дѣятельность къ одному только разуму, все-таки и матерія является необходимымъ предположеніемъ для дѣятельности этого послѣдняго, такъ что видимый міръ оказывается произведеніемъ не только свободнаго и благого разума, но вмѣстѣ и слѣпой необходимости.

Такимъ образомъ, хотя Платонъ и призналъ бытіе верховнаго творческаго начала, разумнаго и благого Существа, но безъ помощи сверхъестественнаго откровенія онъ не могъ возвыситься до мысли о чистомъ абсолютномъ твореніи. Эта мысль осталась точно такъ-же недоступною для нашего гениальнаго философа, какъ и для всѣхъ другихъ мыслителей древняго греко-римскаго міра. И хотя безспорно то, что въ философскомъ ученіи Платона содержится не мало высокихъ мыслей, сродныхъ съ истинами Божественнаго Откровенія, однако мы должны

также признать, что въ самыхъ основныхъ, принципиальныхъ вопросахъ, каковъ напимѣръ вопросъ о началѣ міра, онъ былъ далекъ отъ истины. Именно все вышесказанное, осмѣливаясь думать, даетъ ясное доказательство того, что между ученіемъ Платона о „не сущемъ“, какъ субстратѣ чувственнаго міра, и словами Откровенія, что Богъ сотворилъ видимый міръ „отъ не-сущихъ“ (ἐξ οὐκ ὄντων,—2 Маккав. VII, 28; срав. Рим. IV, 17), лежитъ самое коренное существенное различіе, такъ что все сходство между ними ограничивается только простымъ созвучіемъ словъ,—не болѣе. Какъ мы видѣли, Платово „не-сущее“ существуетъ отъ вѣчности вмѣстѣ съ Богомъ; оно составляетъ необходимое условіе, безъ котораго и видимый міръ не могъ-бы явиться и безъ котораго даже Божественная Причина не была бы причиною. Будучи же содѣйствующею причиною, оно имѣетъ силу сопротивляться упорядочивающей дѣятельности Верховнаго Разума и чрезъ это сопротивление искажающимъ образомъ вліяетъ на чистыя идеи; вслѣдствіе этого оно служитъ источникомъ зла, такъ что и зло въ мірѣ всегда должно быть необходимо. Видимый міръ для Платона немислимъ въ состояніи невинности, въ состояніи свободномъ отъ зла; напротивъ, зло должно было явиться вмѣстѣ съ самымъ міромъ, и притомъ—необходимо, а не вслѣдствіе свободнаго грѣхопаденія человѣка.—Совсѣмъ, конечно, не таково ученіе Божественнаго Откровенія. По нему, до происхожденія міра, существовалъ только одинъ Богъ; никакого „не-сущаго“, совѣчнаго Богу, которое послужило-бы условіемъ и содѣйствующею причиною для происхожденія видимаго міра и которое имѣло-бы силу противустоять творческой дѣятельности абсолютнаго Бога, христіанство не признаетъ. Поэтому и зло въ мірѣ не есть необходимое слѣдствіе смѣшенія божественной идеи съ „не-сущимъ“, явившееся одновременно съ міромъ, но представляетъ собою позднѣйшее уже явленіе, причина котораго лежитъ въ злоупотребленіи человѣка своею свободою волею.—Итакъ, повторяемъ, какъ бы ни было возвышенно ученіе Платона о началѣ всего сущаго и происходящаго, сравнительно съ ученіемъ объ этомъ другихъ греко-римскихъ мыслителей, тѣмъ не менѣе оно не могло еще возвыситься до того

истиннаго монизма, который представляется намъ въ ученіи Богооткровенномъ ¹⁾.

А. Шосгинъ.

¹⁾ Въ заключеніе считаемъ необходимымъ прибавить слѣдующее замѣчаніе: въ своемъ изложеніи ученія Платона о матеріи мы основывались на несомнѣнныхъ сочиненіяхъ этого философа, преимущественно на его діалогъ „Тимей“. Между тѣмъ, изъ сочиненій Аристотеля видно, что въ устныхъ своихъ рѣчахъ Платонъ излагалъ основныя положенія своей системы нѣсколько иначе, чѣмъ какъ онъ изложилъ ихъ въ своихъ діалогахъ. Намъ могутъ спросить,—почему же мы не касались этого позднѣйшаго источника. Основанія для этого у насъ слѣдующія: во-первыхъ, подлинность нѣкоторыхъ сочиненій, приписываемыхъ Аристотелю и излагающихъ устныя бесѣды Платона, подлежитъ еще сомнѣнію (Susemihl, Genet. Entw. d. Plat. Philos. 11 Th. S. 507). Входитъ-же въ разсмотрѣніе вопроса объ ихъ подлинности было-бы въ настоящей статьѣ не совсѣмъ уместно. Во-вторыхъ, существуетъ весьма вѣроятное предположеніе, что Аристотель отчасти не всегда точно передавалъ ученіе Платона, отчасти же и самъ еще понималъ его не вѣрно (Susemihl, *ibid.* 513). Наконецъ,—и это главное,—различіе между изложеніемъ ученія Платона въ устныхъ его бесѣдахъ и въ несомнѣнныхъ его діалогахъ касается болѣе всего ученія объ идеяхъ; относительно же ученія о матеріи все различіе ограничивается только тѣмъ, что Платонъ въ устныхъ бесѣдахъ обозначалъ ее преимущественно однимъ названіемъ: „великое и малое“ (τὸ μέγα καὶ μικρόν), не прилагая къ ней другихъ прежнихъ названій, и что онъ допускалъ уже матерію въ самыхъ идеяхъ (*Ibid.* срав. Zeller, Philos. d. Gr. 11 Th. 1 Abth. S. 808 ff). Но очевидно, что и это послѣднее различіе болѣе важно для ученія Платона объ идеяхъ, нежели для ученія его о матеріи. Поэтому устныя рѣчи Платона, слышанныя отъ него Аристотелемъ, ничего существенно важнаго не могли-бы прибавить къ тѣмъ даннымъ, которыми мы пользовались изъ Тимея и нѣкоторыхъ другихъ записанныхъ діалоговъ Платона.

ЛИСТОКЪ

Д Л Я

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ

31 Іюля № 14. 1887 года.

Содержаніе: Высочайшѣ утвержденное мнѣніе Государственнаго Совѣта о расходѣ на выдачу пособій по устройству и содержанію церковно-приходскихъ школъ.—Указъ Его Императорскаго Величества Святѣйшему Правительствующему Синоду по поводу солнечнаго затмѣнія.—Постановленіе Харьковской духовной консисторіи.—Свѣдѣніе о суммѣ запаснаго капитала духовенства Харьковской епархіи за первую половину 1887 года.—Отъ Харьковскаго комитета Православнаго Миссіонерскаго Общества.—Списокъ лицъ Харьковской Епархіи, коимъ преподано благословеніе Святѣйшаго Синода съ грамотами и безъ оныхъ.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

Высочайше утвержденное мнѣніе Государственнаго Совѣта о расходѣ на выдачу пособій по устройству и содержанію церковно-приходскихъ школъ.

Государственный Совѣтъ, въ департаментѣ государственной экономіи, разсмотрѣвъ представленіе оберъ-прокурора святѣйшаго Синода о расходѣ на выдачу пособій по устройству и содержанію церковно-приходскихъ школъ, *мнѣніемъ положи:* 1) разрѣшить расходовать *ста двадцати тысячъ рублей*, условно внесенныхъ въ ст. 3 § 8 дѣйствующей расходной смѣты вѣдомства святѣйшаго Синода, на пособия и вознагражденія духовенству и разнымъ учрежденіямъ, по устройству и содержанію школъ для народнаго образованія; 2) представить Оберъ-Прокурору святѣйшаго Синода и Министру народнаго просвѣщенія внести въ Государственный Совѣтъ особое, въ установленномъ порядкѣ, представленіе по вопросу о томъ, не представится ли болѣе удобнымъ сосредоточить дѣло развитія первоначальнаго народнаго образованія въ одномъ вѣдомствѣ какъ для наилучшаго направленія сего дѣла по существу, такъ и въ видахъ наиболѣе цѣлесообразнаго и бережливаго употребленія средствъ государственнаго казначейства, могущихъ быть назначаемыми на потребности первоначальнаго народнаго образованія, и 3) впредь до внесенія и разрѣшенія сего представленія открывать по финансовымъ смѣтамъ вѣдомства святѣйшаго Синода съ 1888 года

особые кредиты, по *сто двадцати тысячъ рублей въ годъ*, на потребности, изъясненныя въ первомъ пунктѣ сего постановленія. Означенное мнѣніе Государственнаго Совѣта, въ 12 день мая 1887 года, *В ы с о ч а й ш е* утверждено.

Указъ ЕГО ИМПЕРАТОРСКАГО ВЕЛИЧЕСТВА, Самодержца Всероссійскаго, изъ Святѣйшаго Правительствующаго Синода, по поводу солнечнаго затмѣнія, имѣющаго быть 7-го августа сего года.

По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали предложеніе г. Синодальнаго Оберъ-Прокурора, отъ 3 минувшаго іюня за № 2450, по поводу солнечнаго затмѣнія, имѣющаго быть 7 будущаго августа. Приказали: По обнародованнымъ астрономическимъ свѣдѣніямъ 7 августа текущаго года имѣеть произойти солнечное затмѣніе, которое будетъ видимо на обширномъ пространствѣ Россіи и притомъ въ большей части мѣстностей Россіи оно будетъ полное и будетъ продолжаться довольно значительное время. По своей внезапности для простаго народа и при своемъ угнетающемъ характерѣ, возбуждающемъ невольный страхъ даже въ людяхъ знакомыхъ съ научными воззрѣніями на порядокъ міровой жизни, оно тѣмъ болѣе можетъ дѣйствовать потрясающимъ образомъ на простой народъ, возбуждать тревогу и смятеніе. А такъ какъ неизбѣжнымъ спутникомъ подобныхъ потрясеній являются различныя суевѣрныя представленія, то еще болѣе возникаетъ опасеніе не только возбужденія напрасныхъ страховъ и безпокойства, но и возможной, разсчитанной на суевѣріе, вредной агитаціи со стороны людей неблагонамѣренныхъ. Въ виду сего Святѣйшій Синодъ, согласно настоящему предложенію, опредѣляетъ: поручить Епархіальнымъ Преосвященнымъ, чтобы они предложили подвѣдомому имъ духовенству заблаговременно, въ ближайшіе предъ симъ явленіемъ воскресные и праздничные дни, въ церкви, а по удобности и въ другихъ мѣстахъ, при встрѣчахъ съ прихожанами, объяснять народу, что ожидаемое солнечное затмѣніе есть явленіе совершенно естественное, повторяющееся въ извѣстные, опредѣленные періоды времени, что оно не заключаетъ въ себѣ ничего необычайнаго и страшнаго и что потому нѣтъ никакого повода ни безпокоиться при его наступленіи, ни придавать ему какое-либо особое значеніе внѣ того, какое оно имѣеть по своему существу,—и такими разъясненіями преду-

преждать и устранять всякіе возможные кривотолки на счетъ этого явленія людей суевѣрныхъ, а тѣмъ паче неблагонамѣренныхъ; о чемъ, для зависящихъ къ исполненію сего распоряженій, и дать знать Епархіальнымъ Преосвященнымъ, Синодальнымъ Конторамъ, Управляющему гвардейскимъ духовенствомъ, Главному Священнику Арміи и Флотовъ и Завѣдывающему придворнымъ духовенствомъ Духовнику Ихъ Императорскихъ Величествъ, циркулярно печатными указами. Іюля 10 дня 1887 года.

Постановленіе Харьковской духовной консисторіи.

Опредѣленіемъ консисторіи, состоявшимся 27 минувшаго іюня и 16 сего іюля, Его Высокопреосвященствомъ утвержденнымъ, постановлено: объявить духовенству, чтобы оно отъ всѣхъ лицъ мужскаго пола, за исключеніемъ сельскаго податнаго состоянія, желающихъ вступить въ бракъ, на основаніи 100 ст. Уст. о воинск. повинности, требовало, въ числѣ другихъ документовъ, и свидѣтельство о припискѣ ихъ къ призывному участку.

С В Ѣ Д Ъ Н І Е

о суммѣ запаснаго капитала духовенства Харьковской епархіи, установленнаго Х епархіальнымъ съѣздомъ за 1-ю половину сего 1887 года.

Къ 1-му января 1887 года оставалось: а) Наличными деньгами 2 р. 39 коп.; б) Билетами 5,500 руб.; в) Въ долгу за Епархіальнымъ свѣчнымъ заводомъ 16,400 руб. Итого 21,902 руб. 39 коп. Съ 1-го января по 1-е Іюля нынѣшняго года поступило на приходъ: а) Личнаго взноса отъ духовенства епархіи чрезъ окружныхъ благочинныхъ 1,919 р.; б) Процентовъ по купонамъ билетовъ и отъ епархіальнаго свѣчнаго завода 995 р. 74 к.; в) Билетами 1,900 р. Итого 4,714 р. 74 к. Въ теченіи 1-й половины 1887 года поступило въ расходъ: а) На страхованіе одного билета І внутреннего съ выигрышами займа отъ тиража погашенія 70 к.; б) На покупку 10-ти свидѣтельствъ 5% желѣзнодорожной ренты 1,923 руб. 88 коп. Итого 1,924 руб. 58 коп. Затѣмъ къ 1-му іюля сего 1887 года осталось: а) Наличными деньгами, находящимися на текущемъ счету въ Харьковской конторѣ Государственнаго Банка 992 р. 55 к.; б) Билетами 7,400 р.; в) Въ долгу за Харьковскимъ епархіальнымъ свѣчнымъ заводомъ 16,400 р. Итого 24,792 р. 55 к.

Отъ Харьковскаго комитета Православнаго миссіонерскаго общества.

Харьковскій комитетъ Православнаго миссіонерскаго общества доводитъ до всеобщаго свѣдѣнія, что въ составъ суммъ комитета поступило въ мартѣ, апрѣлѣ, маѣ и іюнѣ мѣсяцахъ 1887 года:

Собрано свящ. Іоанномъ Грызодубовымъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 10 к., и свящ. Африканомъ Червонецкимъ отъ разныхъ лицъ 2 р. 10 к., отъ почетн. граждан. Леонтія Арсеніевича Сабеля 3 р., Василия Никифоровича Скрипника 3 р., получено кружечнаго сбора отъ церквей 2 округ. Ахтырскаго уѣзда 6 р. 40 к., отъ священ. Георгія Хижнякава 3 р., отъ церковнаго старосты Тимофея Дьяченка 2 р., собрано священ. Іоанномъ Краснопольскимъ отъ разныхъ лицъ 2 р. 43 к., отъ свящ. Григорія Проскурникова 3 р. 40 к., чрезъ него-же отъ разн. лицъ 1 р. 20 к., отъ священ. Владиміра Красовскаго 1 р., чрезъ него-же отъ разныхъ лицъ 4 р. 50 к., собрано священ. Василиемъ Поповымъ отъ разныхъ лицъ 3 р., отъ священ. Георгія Бородаева 3 руб., чрезъ него-же отъ разн. лицъ 1 р. 30 к., отъ свящ. Николая Яковлева 3 р., чрезъ него-же отъ разн. лицъ 75 к., собрано свящ. Павломъ Щербиною отъ разныхъ лицъ 1 р. 40 к., отъ священ. Іоанна Мартиновича 3 руб., чрезъ него-же 35 коп., отъ свящ. Николая Кремновскаго 3 руб., чрезъ него-же отъ разн. лицъ 52 к., отъ Павла Алексѣевича Пашнецъ 3 р., отъ священ. Іоанна Николаевскаго 3 р., чрезъ него-же 31 к., отъ священ. Василия Авксентьева 2 р., отъ священ. Николая Авксентьева 2 р., чрезъ него-же отъ разн. лицъ 85 к., собрано священ. Петромъ Стеллецкимъ отъ разн. лицъ 1 р. 50 к., отъ свящ. Василия Ѳеодорова 3 р., чрезъ него-же отъ разн. лицъ 2 р., собрано священ. Ѳеодоромъ Бородаевымъ отъ разн. лицъ 1 р. 18 к., собрано священ. Ѳеодоромъ Хижняковымъ отъ разн. лицъ 95 к., отъ протоіер. Ѳеодора Любарскаго 3 р., чрезъ него-же отъ разн. лицъ 1 р. 25 к., собрано священ. Григоріемъ Кирилловымъ отъ разн. лицъ 1 р., священ. Павломъ Полтавцевымъ отъ разн. лицъ 2 р., священ. Севастіаномъ Рудинскимъ отъ разн. лицъ 2 р., священ. Петромъ Пономаревымъ отъ разн. лицъ 1 руб., отъ священ. Петра Пономарева 3 р., священ. Павла Дзюбанова 3 руб., чрезъ него-же отъ разн. лицъ 1 р., собрано священ. Гавріиломъ Троицкимъ отъ разн. лицъ 1 р. 50 коп., отъ священ. Бориса Дикарева 1 р., чрезъ него-же 30 к., собрано священ. Іоанномъ Труфановымъ отъ разн. лицъ 2 р. 3 к., отъ священ. Алексѣя Павлова 1 руб., чрезъ него-же отъ разн. лицъ 2 р., собрано свящ. Василиемъ Сиб-

сивцевымъ отъ разныхъ лицъ 60 к., отъ священ. Θεодора Оружинскаго 3 р., чрезъ него-же отъ разныхъ лицъ 50 к., отъ священ. Петра Юшкова 1 руб., чрезъ него-же отъ разн. лицъ 1 р. 75 к., собрано священ. Іоанномъ Вѣлоусовымъ отъ разн. лицъ 3 р. 70 к., священ. Димитріемъ Могилянскимъ отъ разн. лицъ 1 р. 20 коп., свѣщ. Іоанномъ Твердохлѣбовымъ отъ разн. лицъ 54 к., священ. Евгеніемъ Титовымъ отъ разн. лицъ 1 р. 20 к., свѣщ. Георгіемъ Торбинымъ отъ разн. лицъ 3 р. 30 к., священникомъ села Новоглухова Троицкой церкви 2 р. 23 к., свѣщ. Іоанномъ Филевскимъ отъ разн. лицъ 1 р., отъ Преображенской церкви, слоб. Кабанья Куянского уѣзда представлено пожертвованій 1 р., отъ священ. Михаила Рубинскаго 3 р., чрезъ него-же отъ разн. лицъ 2 руб., собрано священ. Петромъ Мураховскимъ отъ разн. лицъ 80 к., отъ священ. Іоанна Невпрыгина 20 к., отъ діакона Василя Царевскаго 3 р., отъ Никиты Филипповича Акимова 3 руб., священ. Симеона Недѣлки 2 р., чрезъ него-же отъ разныхъ лицъ 2 р., получено изъ Ряснянскаго Димитріевскаго монастыря обязательнаго ежегоднаго взноса 10 р., отъ ректора семинаріи протоіерея Іоанна Крапцова 3 р., отъ протоіерея Илларионова 3 р., Константина Петровича Уткина 3 р., Николая Васильевича Жевержеева 3 руб., Константина Николаевича Захарьева 3 р., Николая Никитича Радченко 3 р., Николая Львовича Львова 3 р., г. Китимова 3 руб., получено кружечнаго сбора отъ церквей 1 округа Лебединскаго у. 19 р. 30 к., получено собранныхъ крестьяниномъ Афанасіемъ Андрусомъ отъ разныхъ лицъ 10 р. 30 к., изъ Харьковскаго городскаго Купеческаго банка по 14-ти билетамъ вѣчныхъ вкладовъ полугодные проценты 46 р. 31 к., собрано свѣщек. Василиемъ Яновскимъ отъ разныхъ лицъ 80 к., священ. Иллариономъ Жуковымъ отъ разныхъ лицъ 1 р. 18 к., отъ титулярнаго совѣтника Николая Никоновича Шведова 3 р., получено отъ Ивана Герасимовича Харитоненко на построеніе храма Воскресенія Христова въ Тоокіо въ Японіи 100 руб., получено собранныхъ крестьяниномъ слоб. Новобѣлгорода, Волчанскаго уѣзда, Лаврентіемъ Кустовымъ отъ разн. лицъ 102 р. 78 к., отъ надворнаго совѣтника Георгія Петровича Доронина 3 руб.

Итого въ мартѣ, апрѣлѣ, маѣ и іюнѣ мѣсяцахъ 1887 года поступило 455 руб. 51 коп.

А всего съ поступившими съ 1 января 1887 года 2784 р. 6 к.

Всѣхъ ревнителей православія сочувствующихъ св. дѣлу распространенія онаго между язычниками комитетъ покорнѣйше просить

доставлять свои пожертвованія непосредственно въ комитетъ при Харьковскомъ архіерейскомъ домѣ, или-же вручать своимъ приходскимъ священникамъ.

Въ члены общества могутъ поступать лица всякаго званія, состоянія и пола; отъ члена требуется ежегодный взносъ не менѣе *трехъ* рублей, или-же одновременно не менѣе *шестидесяти* рублей.

Списокъ лицъ Харьковской епархіи свѣтскаго званія, коимъ за заслуги и пожертвованія по духовному вѣдомству, опредѣленіемъ отъ 3—10 іюня 1887 года, за № 1060, преподано благословеніе Святѣйшаго Синода, съ выдачею установленныхъ грамотъ.

Дочерямъ умершаго полковника Екатеринѣ и Любови *Солянкинъ*; Харьковскому 1 г. купцу Ивану *Ващенко*, старостѣ соборной Покровской церкви г. Старобѣльска, купцу Дмитрію *Мягкову*; харьковскому купеческому сыну Петру *Ващенко*; харьковскому купеческому сыну Емельяну *Сырко*; старостѣ Покровской церкви г. Богодухова, крестьянину Іосифу *Бородавкѣ*.

Списокъ лицъ свѣтскаго званія, коимъ за заслуги и пожертвованія по духовному вѣдомству, опредѣленіемъ отъ 3—10 іюня 1887 года, за № 1060, преподано благословеніе Святѣйшаго Синода, безъ грамотъ.

Вдовѣ губернскаго секретаря Анастасіи *Фловицкой* и мѣщанину Георгію *Ковальчуку*.

ЕПАРХІАЛЬНЫЯ ИЗВѢЩЕНІЯ.

— Государь Императоръ, по положенію комитета министровъ, Всемилостивѣйше соизволилъ, въ 12-й день истекшаго іюня, на награжденіе діакона Николаевской церкви слободы Цареборисовой, Изюмскаго уѣзда, *Феодосія Кириченко* серебряною медалью, съ надписью „за спасеніе погибавшихъ“, для ношенія на груди, на владимірской лентѣ.

— Учитель сельскаго училища *Николай Коваленко*, опредѣленъ діаконемъ къ Казанско-Богородичной церкви сл. Старовѣровки, Купянскаго уѣзда.

— Псаломщикъ Архангело-Михайловской церкви слободы Рублевки, Богодуховскаго уѣзда, *Евменій Прокофьевъ* удаленъ отъ должности псаломщика при сей церкви, а на мѣсто его опредѣленъ сынъ заштатнаго дьячка Рождество-Богородичной церкви слободы Ново-Бѣлинской, Старобѣльскаго уѣзда, *Василій Платоновъ*.

— Псаломщикъ Троицкой церкви с. Васильевки, Лебединскаго уѣзда, *Петръ Павлово Ступницкій*, согласно прошенію, уволенъ въ заштатъ.

— Утверждены въ должности старосты: къ Теодоро-Стратилатовской ц. с. Тучнаго, Лебединскаго у., крестьянинъ *Петръ Васильевъ Пономаренко*; къ Покровской ц. сл. Покровской, Ахтырскаго у. крестьянинъ *Харитонъ Семеновъ Волохъ*; къ Покровской ц., сл. Котельвы, Ахтырск. у. крестьянинъ *Стефанъ Іоанновъ Воликъ* и къ Троицкой ц. города Сумъ губернской секретарь *Теодоръ Григорьевъ Архангельскій*; къ церквамъ Зміевскаго уѣзда—Николаевской села Яковенкова крестьянинъ *Трофимъ Спроломотъ*; Нерукотвореннаго Образа Господня церкви села Богодарова крестьянинъ *Максимъ Семененко*—оба на первое трехлѣтіе; крестьянинъ *Григорій Свѣтличный* къ Николаевской церкви села Жихора Харьковскаго уѣзда; крестьянинъ *Иванъ Редька* къ Васильевской церкви села Сергѣевки, Изюмскаго уѣзда, на второе трехлѣтіе; Харьковский купецъ *Антоній Николаевъ Балащенко* къ Харьковской Вознесенской церкви, на первое трехлѣтіе; дворянинъ *Нилъ Золотаревъ* къ Покровской церкви сл. Бѣлинькой, Изюмскаго уѣзда; титулярный совѣтникъ *Теодоръ Александровичъ Запоринъ* по прошенію уволенъ отъ должности церковнаго старосты Изюмскаго Преображенскаго собора.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе: Отчетъ Комитета по сооруженію Православнаго храма у подножія Балканъ въ Южной Болгаріи, для вѣчнаго поминовенія воиновъ, павшихъ въ войну 1877—1878 годовъ.—Фальсификація церковныхъ свѣчей и епархіальные свѣчные заводы.—По поводу противораскольническаго стѣзда миссіонеровъ въ Москвѣ.—Доказательство правильности троеперстнаго перстосложенія.—Возмутительный поступокъ на Преображенскомъ кладбищѣ.—Мѣры противъ штундизма.—Взглядъ православныхъ на штундистовъ.—О вліяніи на народъ религіозно-нравственныхъ листовъ.—Интересы къ народной литературѣ.—Значеніе церковно-приходскихъ школъ.—Церковно-учительская школа.—Тѣтніе курсы церковнаго пѣнія и хозяйственнаго труда.—Обѣдня, составленная изъ древне-церковныхъ пѣснопѣній для церковно-приходскихъ школъ.—Церковно-приходскія попечительства и средства для ихъ существованія и успѣшной дѣятельности.—Общественныя закладки.—Благоустроенная фабрика.—Вымогательство денегъ для религіозныхъ цѣлей.—Описаніе предметовъ, изготовленныхъ въ Петербургѣ, для Гессиманскаго сада.—Церковно-археологическое общество съ музеемъ при Кіевской духовной академіи.—Оригинальный епископскій жезлъ въ церковно-археологическомъ музеѣ.—Обращеніе Православнаго Палестинскаго общества къ читателямъ.—Проектъ мѣръ для охраненія нашихъ историческихъ памятниковъ и ихъ реставраціи.—Возмутительная продѣлка католическаго патера.—Маленькое знаменіе времени.

Отчетъ Комитета по сооруженію Православнаго храма у подножія Балканъ въ Южной Болгаріи, для вѣчнаго поминовенія воиновъ, павшихъ въ войну 1877—1878 годовъ, по 31-е декабря 1886 года.

Къ 1-му іюля 1886 года капиталъ Комитета состоялъ: въ наличныхъ деньгахъ и различныхъ процентныхъ бумагахъ 449,138 р. 83 $\frac{1}{2}$ к., къ нимъ поступило, съ 1-го іюля по 31-е декабря 1886 года: 32,264 р. 53 к., а всего, съ остаткомъ отъ перваго полугодія, къ 1-му января 1887 года въ приходѣ 481,403 р. 36 $\frac{1}{2}$ к.

Съ 1-го іюля по 31-е декабря израсходовано 36,057 р. 68 $\frac{1}{2}$ к., затѣмъ къ 1-му января 1887 г. въ остаткѣ въ наличности 445,345 р. 68 к. Балансъ 481,403 р. 36 $\frac{1}{2}$ к.

Съ открытія Комитета по 31-е декабря 1886 года всего поступило 673,849 р. 45 к., употреблено изъ оныхъ на покупку процентныхъ бумагъ (помѣщено въ процентныя бумаги) 586,743 р. 17 $\frac{1}{2}$ к., израсходовано (въ томъ числѣ уплаченнаго 5% купоннаго налога 1.212 р. 76 к.) 66,610 р. 59 $\frac{1}{2}$ к. итого 663,353 р. 77 к., въ остаткѣ 20,495 р. 68 к. Въ томъ числѣ процентными бумагами, поступившими отъ жертвователей 650 р., дѣйствительный остатокъ наличными деньгами 19,845 р. 68 к. Куплено за 586,743 р. 17 $\frac{1}{2}$ к. процентныхъ бумагъ по нарицательной цѣнѣ, на сумму 539,850 р., изъ нихъ продано 115,000 руб., остает-

ся 424,850 р., а съ присоединеніемъ вышеозначенныхъ 650 р. итого въ наличности процентными бумагами 425,500 р.

Поступившія пожертвованія распределяются по источникамъ поступленія слѣдующимъ образомъ: Всемилоствѣйше пожаловано въ Божѣ почившимъ Государемъ Императоромъ Александромъ Николаевичемъ 1,000 р., пожертвовано Его Свѣтлостію княземъ Александромъ Баттенбергскимъ 400 р., пожертвовано начальниками, офицерами, нижними чинами и вообще служащими отдѣльныхъ воинскихъ частей, сухопутныхъ и морскихъ 30,032 р. 42 к. Поступило отъ духовнаго вѣдомства пожертвованныхъ и собранныхъ епархіальными архіереями, монастырями, благоточинными, приходскими священниками, причетниками и консисторіальными чиновниками 165,468 р. 98 $\frac{1}{2}$ к.

НВ. Въ томъ числѣ пожертвованныхъ Аюяскими монастырями 8,112 р.

Пожертвовано начальниками, преподавателями и учащимися учебныхъ заведеній, мужскихъ и женскихъ, разныхъ исповѣданій и вѣдомствъ 5,891 р. 63 к., пожертвовано служащими въ разныхъ правительственныхъ учрежденіяхъ гражданскаго вѣдомства 20,924 р. 70 к. Поступило отъ дворянства какъ коллективно, такъ и собранныхъ по подписнымъ листамъ и пожертвованныхъ предводителями дворянства 7,449 р. 86 к. Пожертвовано городскими думами, а также пожертвовано и собрано по подпискѣ городскими головами, членами городскихъ управъ и служащими въ нихъ 55,289 р. 32 к.

НВ. Въ томъ числѣ пожертвовано Московскою городскою думою, въ память двадцатипятилѣтія царствованія въ Божѣ почившаго Государя Императора Александра Николаевича—50,000 руб.

Собрано и пожертвовано членами земскихъ управъ и мировыхъ учреждений и служащими въ нихъ 7,184 р. 58 $\frac{1}{2}$ к., собрано и пожертвовано начальниками губерній и полицейскими чинами 78,341 р. 23 к. Отъ мѣстныхъ комитетовъ и управленій Россійскаго Общества Краснаго Креста 4,447 р. 5 к., отъ русскихъ посольствъ, миссій и консульствъ за границую 6,559 р. 5 $\frac{1}{2}$ к., отъ ярмарочныхъ комитетовъ 991 р. 91 к., отъ частныхъ банковыхъ обществъ и учреждений 2,222 р. 40 к., отъ желѣзнодорожныхъ и пароходныхъ обществъ и управленій и отъ страховыхъ обществъ 16,813 р. 62 к., отъ содержателей фабрикъ и заводовъ 8,555 р. 2 к., отъ купцовъ и торговыхъ обществъ и компаній 5,763 р. 7 к., отъ мѣщанъ, ремесленниковъ и рабочихъ артелей 931 р. 44 к., непосредственно отъ крестьянъ 7,496 р. 85 к., отъ клубовъ и общественныхъ собраний 430 р. 50 к., отъ разныхъ лицъ чрезъ редакціи газетъ и от-

дѣльно 4,542 р. 46 к., отъ содержателей гостинницъ и трактирныхъ заведеній 720 р. 47 к., отъ биржевыхъ маклеровъ и нота-ріусовъ 462 р. 50 к. Итого 431,919 р. 7½ к.

Кромѣ денежныхъ пожертвованій въ Комитетъ поступили отъ нижепоименованныхъ лицъ слѣдующія приношенія иконами, церковною утварью и другими предметами:

Въ 1880 г.: отъ А. О. Лутушиной—образъ Св. Апостоловъ Петра и Павла въ серебряной ризѣ, отъ настоятеля и братіи Благовѣщенской Никандровой Пустыни, Псковской епархіи—икона преподобнаго Никандра Псковскаго, на кипарисѣ, два экземпляра службы и житія угодника, серебряный вызолоченный крестъ и Св. Евангеліе въ бархатѣ съ серебряными украшеніями; въ 1881 г.: отъ мануфактуръ-совѣтника Н. И. Оловянишникова—церковная утварь, именно: 9 подсвѣчниковъ, 2 лампы, 2 кадила, 3 блюда, 2 кропила, 2 креста, ковчегъ, Евангеліе, пасхальная свѣча, панихидница, мѣропомазанница, ковшикъ съ тарелочкою, чайникъ, тазъ, умывальникъ, купель, чаша,—мѣдные посеребренные, и 5 колоколовъ въ 25 пудовъ вѣса, отъ священника Николаевского прихода слободы Никольской, Старобѣльскаго уѣзда, Харьковской епархіи, Самуила Федорова—два шелковыхъ платка для престола; въ 1882 г.: отъ купеческой дочери Е. А. Очкиной—церковная утварь, доставленная священ. Николаевской церкви въ г. Пензѣ, Григоріемъ Соколовымъ, состоящая изъ дискаса, потира, звѣздицы, лжицы, копія, ковшика и двухъ блюдъ, 73 аршина новины (холста), доставленные Ярославскимъ губернаторомъ (приношеніе мѣстныхъ крестьянъ); въ 1883 г.: отъ крестьянъ Глѣбовской волости, Рыбинскаго уѣзда, Ярославской губерніи—ящикъ съ серебряными позолоченными церковными сосудами, состоящими изъ чаши, потира, дискаса съ принадлежностями, пожертвованными въ память 25-ти лѣтня царствованія въ Божѣ почившаго Государя Императора Александра Николаевича, отъ благочиннаго Боровскаго собора, священ. Василия Казанскаго—26 аршинъ холста; въ 1885 г.: отъ бывшаго священника Л.-Гв. егерскаго полка протоіерея Павла Фаворскаго—образъ Рождества Христова, въ серебряномъ позолоченномъ окладѣ, украшенномъ драгоценными камнями, съ изображеніемъ на оборотной сторонѣ въ Божѣ почившаго Государя Императора Александра Николаевича, отъ В. И. Иконникова—кіотъ краснаго дерева, рѣзной, съ образомъ Перукотвореннаго Спаса, древняго письма, въ серебряномъ окладѣ и позолоченной рамѣ, одновременно отъ неизвѣстныхъ—святцы мѣсячные, пе-

чатанные олеографіей на холстѣ, и двѣ брошюры подъ заглавіями: „Св. Равноапостольные просвѣтителі славянъ Кириллъ и Меѳодій“ и „Слово въ день Св. Равноапостольныхъ славянскихъ просвѣтителей Кирилла и Меѳодія, произнесенное 11 мая 1882 г. въ Исаакиевскомъ Соборѣ, протоіереемъ Іоанномъ Палисадовымъ“.

— Противники свѣчныхъ епархіальныхъ заводовъ въ своей аргументаціи противъ нихъ нерѣдко прибѣгаютъ къ явной лжи и клеветѣ. Такъ, напримѣръ, въ „Совр. Изв.“, въ началѣ нынѣшняго года, было помѣщено нѣсколько писемъ, въ которыхъ свѣчоторговцы-перезинщики, прикрываясь именемъ „радѣтелей о благолѣпнн храмовъ Божіихъ“, свидѣтельствовали, что „московскій епархіальный заводъ цѣлыми вагонами покупаетъ церезинъ у г. Протопопова“, что „свѣчи епархіальнаго завода коптятъ и плавутъ и продаются гораздо дороже, чѣмъ у частныхъ свѣчоторговцевъ“ и т. п. По поводу этихъ инсинуацій, весьма часто повторяющихся и относительно другихъ епархіальныхъ заводовъ, правленіе московскаго свѣчнаго епархіальнаго завода помѣстило нынѣ въ „Совр. Изв.“ (№ 168) опроверженіе, въ которомъ самымъ категорическимъ образомъ заявляетъ, что оно церезина ни у кого и никогда со дня основанія завода и до сего времени не покупало ни золотника и что перезинщики въ настоящее время перестали уже и обращаться на заводъ съ предложеніемъ своихъ услугъ. Въ подтвержденіе этого правленіе предлагаетъ всѣмъ интересующимся церковно-свѣчнымъ дѣломъ лично осмотрѣть въ какое угодно время кладовыя и склады свѣчнаго завода, гдѣ лежитъ заготовленный на цѣлый годъ воскъ. „Мы готовы, продолжаетъ правленіе, пригласить и химика для свидѣтельствванія своего воска, хотя полагаемъ, что выдумывающіе небылицы про заводъ не повѣрятъ никакому химику“.

Что касается доброкачественности самыхъ свѣчей, выдѣлываемыхъ на епархіальномъ заводѣ, то правленіе говоритъ слѣдующее: „Мы далеки отъ мысли, что свѣчи нашего завода совершенство. Напротивъ, мы болѣе чѣмъ кто-либо и видимъ и скорбимъ, что даемъ церквамъ свѣчи не всегда такія, какія желаемъ и при другихъ условіяхъ могли бы приготовить; мы знаемъ, что наши свѣчи иногда плавутъ и коптятъ и притомъ не отъ случайныхъ только причинъ, а иногда прямо отъ огарочнаго воска. Но лично мы здѣсь ни причемъ. Все дѣло въ огаркахъ, доставляемыхъ на заводъ изъ церквей. По милости извѣстныхъ церезинщиковъ, церезинъ широко волною разливается не только по Москвѣ, но и по уѣзднымъ городамъ и весямъ, такъ что вполне уберечься отъ него, конечно, и

епархіальному заводу возможности нѣтъ. Церезиновыя свѣчи продаются не только у свѣчеторговцевъ (почти всѣхъ), но и въ каждой колоніальной лавкѣ въ Москвѣ (вопреки прямому закону, за нарушение коего обязаны преслѣдовать законнымъ путемъ церк. старосты), развозятся по селамъ, продаются за деньги, мѣняются на шерсть, ленъ и т. п., разносятся по домамъ (въ Коломнѣ недавно уличена въ селѣ одна женщина, оставшаяся однако безъ законнаго возмездія за свое ремесло). Весь этотъ церезинъ, скупаемый не только частными лицами, но и церковными старостами, особенно любящими темноту въ церковномъ хозяйствѣ, попадаетъ въ церкви, а оттуда въ видѣ огарковъ на заводъ. Понятно, что такимъ образомъ церезинъ попадаетъ и въ свѣчи епархіальнаго завода. Что можемъ мы противъ этого сдѣлать? Не принимать огарковъ недоброкачественныхъ? Но во-первыхъ, такіе огарки обыкновенно доставляютъ въ смѣшеніи съ огарками отъ нашихъ свѣчей и отдѣлять ихъ крайне трудно, чтобы не сказать болѣе, а во-вторыхъ, старосты, а чаще всего ихъ посланные обыкновенно ссылаются на то, что церезиновыя свѣчи у нихъ приносныя или жертвованныя, что не принимая огарковъ, заводъ нарушаетъ интересы церкви. Чтобы улучшить огарочный воскъ, мы, не смотря на значительныя издержки, большую часть огарковъ не только перетавиливаемъ, но и перебѣливаемъ въ соединеніи съ настоящимъ пчелинымъ воскомъ: это улучшаетъ огарочный воскъ, но, конечно, не дѣлаетъ его вполне чистымъ. Послѣ сего понятно, противъ кого должны возставать съ словомъ обвиненія всѣ истинно скорбящіе о благолѣпіи Божіихъ храмовъ и на кого должна быть призываема власть архіерейская и Святейшаго Синода. Это противъ тѣхъ лицъ, которыя ради несправедливаго прибытка не стѣсняются осквернять церкви Божіи, торгуя церезиновыми свѣчами, противъ тѣхъ старостъ, которые, видя, что нерѣдко рядомъ съ вѣренною ихъ попеченію церковію торгуютъ церезиновыми свѣчами, не только забываютъ обязанность прекращать незаконную торговлю, но и сами по тѣмъ или другимъ побужденіямъ покупаютъ такіа свѣчи, сбывая огарки отъ нихъ на епархіальный заводъ“.

Небезынтересныя также свѣдѣнія сообщаются въ упомянутомъ опроверженіи и относительно сравнительной стоимости церковныхъ свѣчъ. „Относительно трехъ рублей, лишне будто-бы взимаемыхъ епархіальнымъ заводомъ за свѣчи, радѣтель о храмахъ Божіихъ опять-таки судить крайне поверхностно. Свѣчи изъ одного пчелинаго воска всюду продаются по 28 руб., тамъ, гдѣ за огарки пла-

тятъ, какъ мы, 22 руб. Да при настоящей цѣнѣ на желтый воскъ продавать свѣчи дешевле частнымъ свѣчеторговцамъ невозможно. Если-же есть свѣчи по 25 руб. и дешевле, то навѣрное въ нихъ есть церезинъ. Вообще странно какъ-то слышать теперь жалобы на дороговизну свѣчей. До учрежденія епарх. завода, 9 лѣтъ тому назадъ, когда желтый воскъ стоилъ 17—19 руб., свѣчи продавались отъ 30—35 руб., и жалобъ тогда слышно не было; а теперь, когда желтый воскъ покупаютъ 21—23 руб., свѣчи продаютъ 28 руб. за пудъ,—и находятся люди, утверждающіе, что эта цѣна высска. Не будь епархіального завода, теперь свѣчи продавались-бы не менѣе 35 руб. за пудъ. Сколько на одномъ этомъ церкви сэкономили денегъ въ теченіе 9 лѣтъ? Предполагая, что въ Московской епархіи расходуется ежегодно до 35,000 пуд., получимъ почтенную цифру около 100,000 р. въ годъ, а въ 9 лѣтъ—900,000 р. Кромѣ того, при всѣхъ неблагопріятныхъ обстоятельствахъ своего существованія, епархіальный заводъ уже удѣлилъ на нужды епархіи около 70,000 р. Часть этихъ взносовъ легла-бы несомнѣнно новою тяжестью на церкви.

— На убытокъ, причиняемый церковному хозяйству отъ продажи церезиновыхъ свѣчей, жалуется и елецкій корреспондентъ „Моск. Вѣд.“ (№ 168). Въ Ельцѣ строится соборъ на добровольныя пожертвованія гражданъ и на доходы отъ розничной продажи церковныхъ восковыхъ свѣчей собственного завода. Въ прежнее время эта продажа доставляла весьма важную статью дохода, но теперь таковой понизился до послѣдней степени. Причина этого, по словамъ корреспондента, заключается въ слѣдующемъ: „Кромѣ соборнаго, здѣсь существуютъ четыре частныя завода по выработкѣ церковныхъ свѣчъ, фабрикуемыхъ изъ чистой смолы австрійскаго церезина, безъ всякой примѣси пчелинаго воска. Въ-сто 18—22 руб. биржевой цѣны воска, церезинъ стоитъ 6—10 руб. пудъ, т. е. болѣе нежели вдвое дешевле. Дешевизна церезина бьетъ чистый пчелиный воскъ, одинаково какъ иностранный хмѣль билъ до сихъ поръ наше русское хмѣлеводство. Но здѣсь дѣло обставлено еще болѣе печально и ненормально. До смѣшного ничтожная пошлина (1 р.) на очищенный церезинъ парализуется тою 5-копѣечною пошлиною, которая взимается съ церезиновой руды въ неочищенномъ видѣ, а это дозволяетъ обходить таможенныхъ правилъ въ широкихъ размѣрахъ, и для очистки церезина уже появились за чертою границы... Въ обходъ точно мотивированныхъ и иному толкованію не подлежащихъ статей закона, церковныя свѣчи изъ церезина работаютъ, и оптомъ и въ розницу, въ

разность и развозъ, всюду продаются совершенно открыто. Вопреки каноническимъ правиламъ, не разъ потомъ выясненнымъ и подтвержденнымъ Св. Синодомъ и предписывающимъ употребленіе въ храмахъ оливковаго масла и свѣчей изъ чистаго пчелинаго воска, церезинъ у насъ всюду допущенъ въ храмы, причиняя копотью и смрадомъ огромный вредъ дорогой церковной живописи и позолотѣ. Церезиновыя свѣчи продаютъ всюду въ полный подрывъ церковной продажѣ. Доходность свѣчной церковной торговли упала болѣе нежели на двѣ трети, совершенно упала и торговля свѣчной лавки городского собора. Церковное благолѣпіе, народное занятіе—пчеловодство, церковная доходность и интересы казны, все это давно уже и систематически нарушается ввозомъ австрійской ископаемой смолы-церезина. Давно уже пора положить на церезинъ пошлину въ размѣрѣ 8—10 руб. металлическихъ съ пуда, какъ уже объ этомъ не разъ и ходатайствовали русскіе пчеловоды. Тѣмъ болѣе, что кромѣ фальсификаціи церковныхъ свѣчъ, церезинъ не требуется у насъ ни въ одномъ фабричномъ и заводскомъ дѣлѣ.

— По поводу противораскольническаго съѣзда миссіонеровъ въ Москвѣ, газета „Свѣтъ“ (№ 139) высказываетъ слѣдующее соображеніе. За послѣднее время наше духовенство проявило замѣчательную энергію въ борьбѣ съ расколомъ: съ раскольниками ведутся постоянныя собесѣдованія во всѣхъ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ они есть. Собесѣдованія эти имѣютъ очень большое значеніе въ томъ отношеніи, что, благодаря имъ, слабѣетъ та отчужденность раскольниковъ отъ православныхъ, которою въ прежнее время особенно отличались коноводы раскола. На противораскольническія собесѣдованія собирается преимущественно интеллигенція раскола и вотъ тотъ самый раскольническій начетчикъ, который въ прежнее время бѣжалъ и отъ православнаго храма и отъ православнаго священника, теперь свободно идетъ въ православный храмъ, свободно бесѣдуетъ съ православнымъ миссіонеромъ и даже, какъ, напримѣръ, въ Москвѣ, съ самымъ православнымъ архіереемъ. Такимъ образомъ, представляется полная возможность изложить передъ раскольниками истину православія, о которой они прежде не желали и слышать. Теперешняя борьба съ расколомъ отличается характеромъ теоретическимъ, т. е. стремленіемъ доказать догматическую и обрядовую неправоту ихъ ученія. На этомъ пути успѣхъ борьбы не подлежитъ никакому сомнѣнію, потому что истина всегда восторжествуетъ надъ заблужденіемъ. Уже и теперешнія собесѣдованія съ раскольниками

результатомъ своимъ имѣютъ обращеніе многихъ изъ нихъ въ лоно православной церкви. Но есть другая сторона дѣла—практическая, жизненная. Вотъ съ этой-то стороны сближеніе съ раскольниками представляетъ болѣе затрудненій. По образу жизни раскольники отличаются трезвостью, домовитостью, христіанскимъ препровожденіемъ праздничныхъ дней и т. п. А такъ ли живутъ многіе изъ православныхъ? Не слѣдуетъ ли поэтому прежде всего позаботиться объ упроченіи нравственнаго вліянія духовенства въ самомъ православномъ населеніи. Вотъ эту-то практическую сторону, не менѣе теоретической, нужно имѣть въ виду въ борьбѣ съ расколомъ.

Совершенно справедливо, что намъ для полнаго сближенія съ раскольниками предстоитъ слишкомъ еще много дѣла, именно со стороны жизненно-практической. Бывшій въ Казани съѣздъ архиепископовъ обратилъ, какъ извѣстно, особенное вниманіе на это обстоятельство и рекомендовалъ мѣры и требованія по отношенію къ духовенству вообще и преимущественно къ живущему въ раскольниковскихъ приходахъ. Мѣры эти начинаютъ осуществляться. Но едва ли газета справедливо утверждаетъ, что успѣхъ борьбы на почвѣ теоретической въ настоящее время уже вполне гарантированъ. Повсемѣстные публичные собесѣдованія съ раскольниками, какъ дѣло сравнительно еще новое, представляютъ немало затрудненій для православныхъ миссіонеровъ и съ внутренней и съ внѣшней стороны. Для полнаго торжества истины недостаточно только существованіе, бытіе этой истины, а нужно еще умѣніе раскрыть ее, нужно, чтобы слушающіе ничего не могли возразить по поводу самой передачи ея. Между тѣмъ у насъ именно этого-то и недостаетъ.

— Извѣстный путешественникъ по свитымъ мѣстамъ и любитель христіанскихъ древностей И. Митрополовъ сообщаетъ слѣдующія любопытныя и назидательныя для нашихъ мнимыхъ старообрядцевъ извѣстія о несомнѣнномъ существованіи въ древнія христіанскія времена троеперстнаго крестнаго знаменія.

Упомянувъ въ началѣ о св. мощахъ Спиридона Просфорника, покоящихся въ Антоніевыхъ пещерахъ, въ Кіевѣ, персты правой руки котораго сложены для крестнаго знаменія и представляютъ правильное троеперстіе, г. И. Митрополовъ продолжаетъ далѣе: Возвратившись изъ Іерусалима обратно на Аѳонъ, въ Пантелеймоновскій монастырь вмѣстѣ со спутникомъ моимъ Н. С. Пузинымъ, отправились мы, въ сопровожденіи іеромонаха Августина, на самую вершину Аѳона, гдѣ 3 мая, въ воскресенье, была совершена бже-

ственная литургія. 5 мая прибыли мы въ греческій монастырь Діонисіатъ. Греки выставили св. мощи, къ которымъ мы и стали прикладываться. Когда мы дошли до св. мощей священномученика Власія, епископа Севастійскаго, то отецъ Августинъ вынулъ изъ серебряннаго ковчега правую руку угодника; оказалось, что правая рука св. Власія сложена для крестнаго знаменія. Три первые перста правой руки соединены, а безымянный и мизинецъ совершенно пригнуты къ ладони. Св. Власій былъ утъченъ мечомъ въ царствованіе Дикиніа, въ 316 году (11 февраля). Мощи св. священномученика Власія, перенесенныя на Западъ во время Крестовыхъ походовъ, распространены во всѣхъ странахъ Европы.

Съ большимъ вниманіемъ разсматривали руку угодника бывшіе начетчики Пузинъ и Киселевъ изъ Симбирска.

Послѣ этого, отецъ Августинъ вынулъ изъ серебряннаго ковчега правую руку св. Іоанна Молчальника епископа Колонійскаго. И этого угодника рука сложена для крестнаго знаменія: три первые перста правой руки соединены, а безымянный и мизинецъ приложены къ ладони, но меньше чѣмъ у св. Власія (большой палецъ отнять, вмѣсто него находится серебряный). Преставился св. Іоаннъ въ 558 году (3 декабря). Греку, находящемуся у св. мощей, я пояснилъ, чтобы всѣмъ богомольцамъ показывали эти св. руки такъ, какъ мы ихъ смотрѣли, чтобы дома сообщали о видѣнномъ старообрядцамъ.

Отецъ Макарій, игуменъ обители св. Пантелеймона, сдѣлалъ уже распоряженіе, чтобы изображенія рукъ угодниковъ Божіихъ Власія и Іоанна были фотографически сняты, затѣмъ будетъ изданъ отдѣльный листокъ съ сими изображеніями.

Поэтому было бы желательно, чтобы старообрядцы, ведущіе упорные и безконечные споры противъ нашего православнаго троеперстнаго сложенія руки для крестнаго знаменія, побывали на Аѳонѣ, въ Діонисіатѣ и другихъ обителяхъ.

Обращаются изъ раскола единицы изъ бѣдняковъ, а богачи миллионеры остаются при своемъ и на бесѣды не ходятъ.

Въ общежительномъ греческомъ монастырѣ св. Павла находится также на престольный большой четырехконечный деревянный крестъ, принадлежавшій Константину Великому, сдѣланный имъ по образу видѣннаго имъ креста на небеси—изображеннаго звѣздами. Много старинныхъ, древнихъ, четырехконечныхъ крестовъ увидѣли бы здѣсь наши старообрядцы, и эти два главные вопроса были бы рѣшены для нихъ окончательно.

— „Новое Время“ говоритъ, что возмутительное и загадочное по мотивамъ происшествіе имѣло недавно мѣсто на Преображенскомъ кладбищѣ, представляющемъ изъ себя, какъ извѣстно, главный центръ послѣдователей Оедосѣевского толка.

Въ одной изъ городскихъ больницъ скончался нѣкто Яковлевъ, принадлежавшій къ единовѣрію. Похороны покойника должны были происходить на Преображенскомъ кладбищѣ, но въ воротахъ погребальная процессія была встрѣчена однимъ изъ попечителей кладбища, г. Кочегаровымъ, окруженнымъ толпой оедосѣевцевъ; ворота были заперты на замокъ.

Несмотря на настоянія сопровождавшаго тѣло усопшаго единовѣрческаго священника г. Алексѣева и на убѣжденія прибывшаго на мѣсто происшествія настоятеля Никольскаго единовѣрческаго монастыря о. Павла, Кочегаровъ остался непреклоненъ и даже не допустилъ поставить гробъ въ церкви, -- онъ такъ и простоялъ на землѣ у воротъ до тѣхъ поръ, пока діаконъ, разоблачившись, не отправился лично къ г. оберъ-полицѣймейстеру. Только по приказу этого послѣдняго ворота были отворены и погребеніе могло состояться.

Мѣстная полиція во все время не выходила изъ роли посторонняго зрителя.

Чѣмъ не средніе вѣка?

Дѣлу уже данъ законный ходъ, слѣдствіе откроетъ вѣроятно не мало интереснаго.

— Какъ извѣстно, Святѣйшій Синодъ въ послѣднее время обратилъ вниманіе на сильное развитіе штундизма въ кievской, полтавской и екатеринославской губерніяхъ и для подробнаго изслѣдованія причинъ распространенія секты штундистовъ командируетъ нынѣшнимъ лѣтомъ управляющаго синодальною канцеляріею д. с. с. В. К. Саблера. Въ теченіи прошедшей зимы завѣдующій с.-петербургскою синодальною книжною лавкою г. Митрополовъ совершилъ большой объѣздъ всѣхъ мѣстностей, гдѣ проживаетъ большое число штундистовъ, и вмѣстѣ съ однимъ изъ іеромонаховъ Пантелеймоновскаго на Авонѣ монастыря велъ съ послѣдними религіозныя бесѣды, всегда привлекавшія громадное число слушателей. Наслѣдникъ извѣстнаго московскаго миллионера купца Губкина, московскій чайный торговецъ г. Кузнецовъ, пожертвовалъ большую сумму денегъ на приобрѣтеніе религіозныхъ и нравственныхъ сочиненій для роздачи простому народу и преимущественно -- зараженнымъ разными раскольничьими ересями. Благодаря щедрой поддержкѣ г. Кузнецова, наши миссіонеры, и въ томъ числѣ г. Ми-

трополовъ роздали на югѣ Россіи свыше 500,000 экземпляровъ книгъ духовно-нравственнаго содержанія; миссія г. Митрополова не осталась безплодною: въ нѣкоторыхъ селеніяхъ сквирскаго уѣзда, кievской губерніи, къ православію присоединилось до 60 чел. штундистовъ и — что особенно важно — въ лоно православної церкви вернулся одинъ изъ самыхъ главныхъ вожаковъ и распространителей штундизма, отставной солдатъ Ефимъ Кочура, пользовавшійся среди штундистовъ громаднымъ вліяніемъ. Изъ Малороссіи г. Митрополовъ направился въ поволжскій край, велъ собесѣдованія со старообрядцами въ знаменитомъ Корженцѣ и другихъ пунктахъ пребыванія послѣдователей „древлеправославія“. Посѣтивъ, затѣмъ, Астрахань и нѣкоторыя мѣста Сибири, г. Митрополовъ отправился вмѣстѣ съ нѣсколькими раскольничьими начетниками и лже-священниками на Аѳонъ, гдѣ представителямъ старообрядчества будутъ показаны различныя древнія рукописи, свидѣтельствующія о заблужденіяхъ раскольниковъ. Неутомимый путешественникъ, вмѣстѣ съ своими спутниками былъ въ русскомъ Пантелеймоновскомъ монастырѣ на Аѳонѣ, гдѣ настоятель этого монастыря, архимандритъ Макарій (бывшій тульскій купецъ Сушкінъ) предложилъ имъ помѣщеніе и всѣми мѣрами содѣйствуетъ миссіи г. Митрополова. Извѣстно, что многіе греческіе монастыри на Аѳонѣ (какъ Дохіаръ, Костамонитъ, Зографъ, Хиландаръ и другіе) обладаютъ чрезвычайно рѣдкими и богатыми библіотеками древнихъ книгъ и рукописей, куда страшно затрудненъ доступъ даже ученымъ, но въ настоящее время, по особому ходатайству архимандрита Макарія, энтропы греческихъ монастырей открыли свои библіотеки для обозрѣнія путешественниковъ, которые и занимаются въ нихъ безпрепятственно.

— Изъ Новомосковска, Екатер. губ. пишутъ: штундисты, появившіеся въ послѣдніе годы у насъ въ уѣздѣ, встрѣчаются враждебно нашимъ обществомъ. Вотъ напр., какъ селяне высказали сочувствіе своему односельцу, расправившемуся довольно оригинально съ женою-штундисткою. Жена-штундистка стала соблазнять мужа къ переходу въ секту. Сперва уговорила его жить съ нею, „какъ брать съ сестрою“, затѣмъ мужъ перестаетъ ходить въ церковь, бросаетъ нить водку и т. д. — словомъ, во всемъ начинаетъ слѣдовать ученію секты. Такъ, по словамъ „Кіев. Сл.“, дѣло тянется годъ. Но вотъ гдѣ-то на сходкѣ мужъ подвышилъ и, возвратившись домой подъ хмелькомъ, требуетъ отъ жены отказа отъ жизни „по братски“. Происходитъ недоразумѣніе, слезы, уговоры; мужъ ничего этого знать не хочетъ. Въ концѣ концовъ онъ ведетъ жену въ рас-

праву, приносить предъ обществомъ покаяніе, рассказываетъ о своемъ долготерпѣніи и по крестьянскому обычаю всенародно „учить“ жену, заставляя ее отречься отъ ереси. Все это такъ понравилось крестьянамъ, что они тутъ-же выбираютъ его на отзрывшуюся вакансію помощника церковнаго старосты.

— О вліяніи на народъ религіозно-нравственныхъ листковъ не-безынтересныя свѣдѣнія сообщаетъ „Отчетъ о дѣятельности общества св. Стефана Пермскаго за 1886 годъ“. Среди другихъ листковъ общество, между прочимъ, бесплатно распространило листокъ „къ давно неговѣвшимъ“ въ количествѣ 8,650 экз., и вотъ нѣкоторые результаты этого. „Въ Перми на глазахъ всѣхъ и каждаго замѣчательно увеличивались противъ прежнихъ лѣтъ говѣющіе по вел. постами. Пріѣзжающіе изъ красноуфимскаго уѣзда сельскіе старосты и повѣренныя въ постоянный домъ Кашина охотно брали бесплатный листокъ и затѣмъ, снова лѣтомъ прибывъ по дѣламъ своимъ въ Пермь, передавали, что многіе изъ получившихъ этотъ листокъ исполнили постомъ христіанскій долгъ говѣнья. Содержатель-же постоялаго двора Маслянниковъ, убѣдивъ чтеніемъ листка извозчика Б., не говѣвшаго 15 лѣтъ, отвѣтъ, былъ свидѣтелемъ того, какъ послѣдній боролся съ собой, пугался и блѣднѣлъ, когда долженъ былъ пойти къ исповѣди, и какъ затѣмъ, исповѣдавшись и пріобщившись, совершенно успокоился духомъ и благодарилъ Бога. Относительно-же уѣздовъ въ настоящемъ случаѣ всего лучше могутъ свидѣтельствовать „исповѣдныя росписи“ приходскихъ церквей. Екатеринбургскій преосвященный, при первомъ обзорѣ своей новой епархіи, по исповѣднымъ росписямъ нашелъ, что въ ирбитскомъ уѣздѣ почти всѣ исполняютъ христіанскій долгъ исповѣди и св. причастія; такъ, напримѣръ, въ селѣ Зайковскомъ изъ 4,000 прихожанъ только сто не были у исповѣди; въ селѣ Калачовомъ изъ 1,762 душъ опустили исповѣдь только 35 челов., а въ Знаменскомъ и еще менѣе—изъ 2,489 только лишь 27; наконецъ, въ с. Иленскомъ изъ 5.000 человекъ не говѣло 19. Но предъ самымъ то открытіемъ екатеринбургской епархіи и были посланы 40 церквамъ этого уѣзда 600 экзем. листка противъ давняго неговѣнья, притомъ въ первый еще разъ. Въ шадринскомъ уѣздѣ село Петропавловское, имѣющее прихожанъ болѣе 5½ тысячъ обоаго пола, представило не бывшихъ у исповѣди только 20 человекъ. Но въ шандринскій-то уѣздъ, гдѣ доселѣ много было членовъ между священниками и причтами, листокъ о говѣньи съ 1883 года каждый разъ былъ посылаемъ къ вел. посту.

— Достойны вниманія еще слѣдующіе знаменательные факты, указываемые „Недѣлю“, „Новостями“ и другими газетами. „Въ послѣдніе годы наше образованное общество проявляетъ чрезвычайный интересъ къ такъ называемой народной литературѣ. Интересъ этотъ выражается какъ въ стремленіи изучить ту умственную пищу, которою должна была довольствоваться доселѣ народная масса, такъ и въ попыткахъ замѣнить эту пищу болѣе разумною. Это явленіе, по мнѣнію „Недѣли“, знаменательно. Знаменательно и измѣненіе вкусовъ читателей изъ народа. Въ самомъ дѣлѣ, въ теченіе нѣсколькихъ послѣднихъ лѣтъ изданъ не одинъ миллионъ экземпляровъ хорошихъ книжекъ для народа, и вся эта масса, за очень немногими исключеніями, разошлась безъ остатка. Фактъ этотъ неопровержимо свидѣтельствуетъ съ одной стороны о ростѣ потребности народныхъ массъ въ чтеніи, а съ другой—о томъ, что народъ, доселѣ довольствовавшійся издѣліями никольскаго рынка, теперь требуетъ болѣе здоровой умственной пищи.

— Нѣтъ сомнѣній, что церковно-приходскимъ школамъ у насъ принадлежитъ счастливое будущее, какъ не подлежитъ никакому сомнѣнію то, что церковность именно способна скорѣе всего пріобрѣсти школѣ симпатіи самого народа и тѣмъ подвинуть самое дѣло народнаго просвѣщенія. Это теперь начинаютъ сознавать даже и тамъ, гдѣ раньше господствовало совершенно иное направленіе. Директоръ Преславской учительской семинаріи, ст. с. Паховскій обратился чрезъ мѣстный училищный совѣтъ къ преосв. Мартиніану Таврическому съ слѣдующимъ заявленіемъ: „Участіе учениковъ начальной школы въ чтеніи и пѣніи въ церкви составляетъ жизненный нервъ школы, и лучшую репутацію въ глазахъ крестьянъ, и оо. законоучители должны взять на себя обязанность прочитать съ учениками выпускнаго отдѣленія всеневныя службы — вечерню, повечеріе, утреню, часы, прочитать псалтирь, пріучить читать выразительно, толково, словомъ, годно для церковной практики и содѣйствовать въ устройствѣ церковныхъ хоровъ изъ учащихся народныхъ училищъ. Посему училищный совѣтъ, въ засѣданіи 20 февраля, постановленіемъ своимъ опредѣлилъ: просить распоряженія его преосвященства о вмѣненіи духовенству въ обязанность, если признано будетъ возможнымъ, научить учениковъ выпускнаго отдѣленія читать всеневныя службы выразительно и толково, или по крайней мѣрѣ обязать мѣстные причты допускать учениковъ къ чтенію на клиросѣ подъ руководствомъ учителей и оказывать содѣйствіе въ устройствѣ церковныхъ хоровъ изъ учащихся“.

На это послѣдовала резолюція его преосвященства: „Чтобы все вѣренное мѣ духовенство ознакомилось съ заботливостію Бердянского училищнаго совѣта о приобученіи училищныхъ мальчиковъ чтенію и пѣнію въ церкви подѣ руководствомъ законоучителей, постановленіе онаго совѣта напечатать въ мѣстныхъ епархіальныхъ вѣдомостяхъ“.

— Церковно-приходская школа повсюду завоевываетъ себѣ до вѣрїе мѣстнаго населенія, даже и неправославнаго. Вотъ факты, подтверждающіе это; въ школахъ подольской епархіи въ прошломъ году училось 341 католиковъ и 15 евреевъ; въ школахъ тамбовской епархіи учатся дѣти молоканъ; въ школахъ полоцкой епархіи число иновѣрцевъ достигаетъ 11⁰/₀; въ вятской епархіи одинъ раскольникъ пожертвовалъ подѣ церковно-приходскую школу прекрасный домъ. И такихъ фактовъ наберется весьма много, чему нельзя не порадоваться.

— „Нижегородскій Листокъ“ сообщаетъ, что преосвященнымъ Мудестомъ, епископомъ Нижегородскимъ, съ благословенія Святѣйшаго Синода, предпринимается учрежденіе питомника для воспитанія юношества въ должностъ церковно-служителей. До сихъ поръ постоянно чувствовалась нужда въ знающихъ свое дѣло псаломщикахъ и дьяконахъ; съ распространеніемъ церковно-приходскихъ школъ неподготовленность нашего духовенства стала чувствоваться еще сильнѣе, такъ какъ въ эти школы потребовались преподаватели изъ духовенства. Въ видахъ этихъ потребностей, съ разрѣшенія Синода, осенью текущаго года открывается въ Нижнемъ Новгородѣ Епархіальная церковно-учительская школа. Задачей школы будетъ — подготовленіе достойныхъ и знающихъ свое дѣло псаломщиковъ и дьяконовъ, которые вмѣстѣ съ тѣмъ могли-бы быть свѣдущими и опытными преподавателями въ церковно-приходскихъ школахъ. Въ первомъ учебномъ году школа будетъ имѣть только 1-й классъ. При школѣ открывается общежитіе, гдѣ воспитанники пользуются бесплатнымъ помѣщеніемъ и столомъ, но одежду имѣютъ собственную. Впрочемъ бѣднѣйшіе могутъ разсчитывать на полное бесплатное содержаніе. Въ школу принимаются приходящіе ученики, съ платой за обученіе до 25 рублей въ годъ. Въ епархіальную церковно-учительскую школу принимаются лица выдержавшіе успѣшно экзаменъ изъ предметовъ преподаваемыхъ въ духовныхъ училищахъ, за исключеніемъ древнихъ языковъ, и имѣющіи одобрительное свидѣтельство о поведеніи. Окончившіе съ успѣхомъ курсъ въ духовныхъ училищахъ и вышедшіе изъ семинаріи до окончанія

курса съ одобреніемъ въ поведеніи принимаются безъ экзамена. При испытаніи обращается вниманіе на голосъ и способность къ пѣнію. Обращается также вниманіе на возрастъ: поступающіе въ школу воспитанники должны быть не моложе 14 лѣтъ.

— „Кіевлянинъ“ сообщаетъ, что 10 іюня въ Кіевѣ, въ актовомъ залѣ Кіевской первой гимназіи, состоялось открытіе лѣтнихъ курсовъ церковнаго пѣнія и ручнаго труда. Открытіе курсовъ состоялось съ благословенія высокопреосвященнѣйшаго Платона, митрополита Кіевского и Галицкаго. Уроки по пчеловодству будетъ давать учителямъ протоіерей І. Г. Наумовичъ, славившійся еще въ своей Галицкой пастырѣ, какъ превосходный пчеловодъ.

— Училищнымъ совѣтомъ при Св. Синодѣ, какъ „Нов.“ сообщаютъ, разсматривалась на дняхъ, составленная г. Архангельскимъ изъ древнихъ церковныхъ пѣснѣвъ, обѣдня, исполненіе которой хоромъ автора ея въ маломъ составѣ (12 человекъ), произвела самое пріятное впечатлѣніе на гг. присутствовавшихъ членовъ совѣта. Обѣдня удостоилась единогласно одобренія совѣта и принята имъ для распространенія и употребленія въ церковно-приходскихъ школахъ, какъ общедоступное пособіе.

— Въ настоящее время при многихъ церквахъ — городскихъ и сельскихъ — открыты приходскія попечительства, а по мѣстамъ они принесли немалую пользу церквамъ, духовенству и самому приходу. Но есть и такія мѣста, гдѣ слышатся жалобы на совершенное бездѣйствіе попечительства. Какова причина этого грустнаго явленія?

Служа много лѣтъ въ званіи попечителя, я довольно присмотрѣлся къ порядкамъ и довольно прислушался къ разнымъ толкамъ и мнѣніямъ народнымъ. По этому предмету изъ нихъ нѣкоторые такъ вѣрны, что на нихъ нельзя не обратить вниманія и не принять къ свѣдѣнію. Нѣкоторые сравниваютъ церковныя попечительства съ растеніемъ, которое для того, чтобы приносило плодъ, недостаточно посадить въ землю, но надобно поливать и очищать отъ худой травы. Такъ точно и попечительства. Чтобы они не бездѣйствовали, необходимо участіе высшихъ лицъ, которыя предложили обществамъ избрать попечителей и которыя утвердили послѣднихъ въ званіи. Другими словами, необходимо, чтобы епархіальное начальство обращало на попечительства надлежащее вниманіе, не скупилось печатать въ епархіальныхъ вѣдомостяхъ отчеты о дѣятельности ихъ и преподавать архиепископское благословеніе тѣмъ попечительствамъ, которыя что-либо полезное сдѣлали для храма или прихода. Такое благословеніе дѣйствуетъ на православный на-

родъ весьма благотворно и располагаетъ къ усерднымъ жертвамъ. Замѣчательно, что гдѣ владыки обращаютъ на это свое вниманіе, тамъ попечительства приносятъ пользу, заводятъ церковныя школы, украшаютъ храмы, строятъ дома для своихъ причтовъ и проч. Гдѣ-же вниманія не обращаютъ, тамъ попечительства почти существуютъ только на бумагѣ, и лишь въ рѣдкихъ случаяхъ, именно въ приходахъ, гдѣ самъ настоятель церкви возбуждаетъ попечителей къ дѣятельности своими бесѣдами и убѣжденіями—что-нибудь дѣлаютъ. Епархіальнымъ начальствамъ необходимо также требовать, хотъ два раза въ годъ, отчета отъ попечительствъ чрезъ благочинныхъ объ ихъ дѣятельности, и если окажется, что ими ничего не сдѣлано, то спрашивать, почему именно? Если попечители относятся безучастно къ своимъ обязанностямъ, то благочинный и настоятель церкви должны дѣлать соотвѣтственныя разъясненія. Сколько извѣстно, нѣкоторые попечительства по нѣскольку десятковъ лѣтъ не обновляются, и члены ихъ не знаютъ даже—попечители они или нѣтъ, собраній никогда не бываетъ и вопросовъ никакихъ не обсуждается. Но потребуй владыка настоятельно отъ каждого попечительства отчетъ о ихъ дѣятельности и списокъ лицъ, служащихъ въ ономъ, спроси у нихъ почему они своимъ дѣломъ не занимаются, тогда-бы выяснилась причина бездѣйствія. А если-бы заставить благочинныхъ и настоятелей почаще собирать попечительства и предлагать имъ вопросы, хотъ въ видѣ слѣдующихъ: что сдѣлано для церкви, что для духовенства, что для школы, что для нищихъ прихода, сколько въ приходѣ дѣтей безграмотныхъ отъ 8 до 15-лѣтняго возраста, сколько нищихъ и чѣмъ пропитываются и проч., есть-ли пѣвческій хоръ при церкви, есть-ли богадѣльня, пріютъ и т. п. вопросы; то это лучше всякаго разъясненія внушило-бы попечителямъ ихъ обязанности и подвинуло ихъ къ дѣятельности. (Ц. В.).

— Однимъ изъ важнѣйшихъ вопросовъ въ жизни прихода, безспорно, является вопросъ о средствахъ церковно-приходскихъ попечительствъ. Опытъ показываетъ, что наилучшимъ способомъ для доставленія средствъ попечительствамъ служить общественная заплата, доходы съ которой шли-бы въ пользу попечительствъ. Вездѣ, гдѣ практикуется это полезное заведеніе, оно приноситъ попечительствамъ больше средствъ, чѣмъ денежные взносы. Эта мѣра примѣнима и въ городахъ. Вотъ, напримѣръ, въ Кіевѣ прихожане рѣшили устроить на церковной землѣ садъ, доходы отъ котораго пойдутъ въ пользу попечительства. А доходовъ этихъ будетъ болѣе

2 тысячъ рублей, — хватить и на благоуукрашеніе храма, и на школу, и на другія приходскія нужды.

— Въ „Сельскомъ Вѣстникѣ“ напечатано: Ставропольскій губернаторъ во всеподданнѣйшемъ отчетѣ своемъ за 1885 годъ объявилъ, что, признавая введеніе общественныхъ запасекъ вѣрнѣйшимъ средствомъ обезпеченія нуждъ народнаго продовольствія, онъ предложилъ всѣмъ сельскимъ обществамъ ввѣренной ему губерніи ввести повсемѣстно таковыя запашки, начавъ ихъ съ осени, и что общественныя приговоры по сему предмету начинаютъ уже поступать отъ ближайшихъ къ Ставрополю сельскихъ сходовъ. Крестьяне сознаютъ пользу сдѣланнаго имъ предложенія и отводятъ изъ своихъ общественныхъ земель достаточныя участки для общественныхъ запасекъ. Такое объясненіе губернатора Государь Императоръ удостоилъ Все милостивѣйшаго вниманія и сдѣлалъ на ономъ собственноручную отмѣтку: „*Весьма утѣшительно*“.

— Общественныя запашки, о которыхъ идетъ рѣчь, составляютъ вмѣстѣ съ тѣмъ дѣло довольно давнее. Извѣстныя крестьянамъ еще во времена попечительства надъ ними со стороны властей, запашки эти не разъ возбуждали тогда противъ себя неудовольствіе крестьянъ, кончавшееся иногда довольно прискорбно. Съ тѣхъ поръ, конечно, времена измѣнились кореннымъ образомъ; крестьянамъ приходится искать огражденія не отъ помѣщицѣй или чиновницѣй власти, а отъ недруговъ и пиявокъ изъ своей-же среды, — отъ людей, благодаря которымъ замкнутая въ поземельномъ отношеніи сельская община слабѣетъ, а иные говорятъ, даже разлагается.

Однимъ изъ средствъ противъ такого разложенія и ставятся, по видимому, нынѣ общественныя запашки. Въ своемъ ближайшемъ значеніи, т. е. какъ средство пополненія продовольственныхъ магазиновъ, запашки уже пріобрѣли, какъ слышно, сочувствіе крестьянъ — постепенно распространяются, и прежнее, непріязненное мѣстами отношеніе къ нимъ давно забыто. Но главное существенное значеніе запасекъ возможно лишь при болѣе широкомъ распространеніи такой системы. Немудрено, что богатѣющіе нынѣ кулаки враждебно относятся къ этому опасному для нихъ нововведенію. Поддерживая падающій въ крестьянствѣ общинный духъ, общественныя запашки въ то-же время и прибыльны для крестьянина тѣмъ, что открываютъ путь столь желанному и все не дающемуся въ руки интенсивному хозяйству на крестьянскихъ земляхъ, — притомъ такое хозяйство не соединяется на этотъ разъ ни съ перспективой обезземеленія крестьянскаго большинства, ни съ образованіемъ

изъ меньшинства ихъ какихъ-то полу-крестьянъ, полу-помѣщиковъ, какъ намъ случалось встрѣчать въ иныхъ досужныхъ проектахъ. Система общественныхъ запасекъ предполагаетъ частное измѣненіе нынѣшней системы пользованія общественной землей. Для нашего сельскаго „міра“, привычнаго къ разнороднымъ деревенскимъ работамъ сообща, наприм., на арендуемой обществами землѣ, различныя формы общественныхъ запасекъ даже не составляли-бы особой новизны. Въ трудахъ, напр., Пермскаго земства можно найти любопытные, относящіеся сюда, проекты и приговоры сельскихъ обществъ.

Такіе приговоры должны служить, собственно говоря, основаніемъ самому веденію запасекъ, которое безъ нихъ, при обязательномъ установленіи этой общественной работы выше, безъ справки съ желаніемъ крестьянъ, не можетъ считаться поставленнымъ прочно. Въ иныхъ мѣстахъ запашки вводятся по особымъ условіямъ, какъ мѣра временная, направленная къ опредѣленной цѣли. Подобнаго же рода свѣдѣнія сообщались въ газетахъ и по Пензенской губерніи, гдѣ введеніе общественныхъ запасекъ совершается очень дѣятельно. За совершенное единообразіе формы этого „новаго учрежденія“ стоять очевидно нѣтъ никакой подобности; различныя формы должны выработаться сами собою, примѣнительно къ мѣстнымъ условіямъ, постепенно, по мѣрѣ уясненія крестьянами пользы отъ приложенія артельныхъ преданій къ обработкѣ полей.

Къ обязанности общественныхъ запасекъ нужно относиться крайне осторожно, чтобъ не пробудить въ крестьянахъ стариннаго къ нимъ недовѣрія, какъ къ обременительной повинности. Введеніе особыхъ земскихъ агрономовъ, для руководства крестьянъ и помощи имъ, также можно считать сомнительно-успѣшнымъ, по непривычности дѣла, а тѣмъ болѣе при нерѣдкомъ недовѣріи крестьянина къ земцамъ. Агрономы пожалуй будутъ возможны тогда, когда уже проложится широкій путь улучшеніямъ въ крестьянскомъ хозяйствѣ. Мы не понимаемъ, почему такіа улучшенія ставятся въ зависимость отъ распространенія общественныхъ запасекъ непременно на всю мірскую землю. Одинъ изъ сторонниковъ этой системы г. Капустинъ (въ журналѣ Вольно-Экономическаго Общества) даже утверждаетъ, будто улучшенія въ крестьянскомъ хозяйствѣ невозможны безъ замѣны „одиночнаго мелкаго хозяйства на маленькомъ клочкѣ земли системою крупнаго хозяйства на соединенныхъ въ одно цѣлое крестьянскихъ надѣлахъ“. Но вѣдь повсемѣстно, да притомъ обязательное для всѣхъ крестьянъ, т. е. насиль-

ственное введеніе общественныхъ запасекъ еще болѣе невозможно, прежде всего вовсе не желательно.

Во всякомъ случаѣ, нельзя не считать знаменательнымъ тотъ фактъ, что защитники общественныхъ запасекъ въ той или другой формѣ являются даже въ средѣ противниковъ нашей старой сельской общины.

— Въ „Церковный Вѣстникъ“ пишутъ, что въ Уржумскомъ уѣздѣ, Вятской губ., есть стекольно-хрустальная фабрика казанской купчихи М. А. Ульяновой. Рабочіе этой фабрики пожелали почтить память въ Бозѣ почившаго Монарха церковною молитвою о упокоеніи души его. Для этого составлена была ими между собою подписка и собранная такимъ образомъ сумма употреблена ими на покупку пяти пудовъ восковыхъ свѣчъ, для раздачи молящимся, при совершеніи панихидъ по въ Бозѣ почившемъ, и 12 руб. предложены мѣстному священнику за труды по совершенію особыхъ панихидъ въ теченіе года по почившемъ Монархѣ. Панихиды эти совершались по воскреснымъ днямъ, послѣ божественной литургіи, при большомъ стеченіи молящихся. Остальная же часть пожертвованной рабочими суммы употреблена ими на покупку двухъ иконъ: св. благовѣрнаго князя Александра Невского и св. равноапостольной Маріи Магдалины, въ ознаменованіе памяти священнаго коронованія Ихъ Величествъ. Иконы эти поставлены на самомъ видномъ мѣстѣ храма и особенно почитаются прихожанами, какъ соименныя Ихъ Величествамъ. Такому религіозно-патріотическому преуспѣянію фабричнаго населенія много способствуетъ то, что при самой фабрикѣ имѣется благолѣпная церковь, съ отличнымъ хоромъ пѣвчихъ; имѣется также школа въполнѣ съ религіознымъ направленіемъ и домъ для больныхъ, съ аптекою и фельдшеромъ.

— Изъ Пензы въ „Волжскій Вѣстникъ“ пишутъ: въ городѣ нашемъ недавно имѣлъ мѣсто слѣдующій случай. На имя одной мѣщанки было прислано какимъ-то „старцемъ Ѡаддеемъ съ Аоона“ письмо, въ которомъ онъ проситъ ее помочь чѣмъ можетъ монастырю, а равно и другимъ благочестивымъ людямъ посовѣтовать сдѣлать то-же. Письмо все литографировано (за исключеніемъ, конечно, имени просимой и подписи просителя); въ концѣ его слѣдующій адресъ: „въ Пограничную Одесскую почтовую контору, ипоку Ѡаддею, келліи св. Митрофана, на Аѳонѣ“. Въ началѣ письма напечатано изображеніе Аѳонской горы, а въ концѣ печать келліи (то-есть скита), причемъ на письмѣ нигдѣ не обозначено, съ дозволенія кого оно литографировано. Очень набожная, но бѣдная

мѣщанка, мать большаго семейства, кое-какъ живущаго трудами 16-ти лѣтняго сына—рабочаго и дочери—горничной, была поражена этимъ неожиданнымъ посланіемъ; не зная что ей дѣлать, она провела нѣсколько тревожныхъ дней придумывая, гдѣ-бы достать денегъ для послышки на Аѳонъ. Ее особенно удивило то обстоятельство: какъ узнали на Аѳонѣ ея адресъ? Ей думалось, что „Господь внушилъ про нее“; поэтому она еще болѣе боялась грѣха отказать въ просьбѣ старцу. Погоревала она со своимъ старикомъ и собиралась уже послать сыновнее десятирублевое мѣсячное жалованье, но предвзрительно пошла посоветоваться о „своемъ горѣ“ къ знакомымъ, гдѣ къ счастью вовремя разъяснили ей недоразумѣніе. Вѣдая женщина казалась сильно взволнованною и, по ея словамъ, не спала нѣсколько ночей, потеряла аппетитъ и не могла ничего дѣлать. Вѣроятно, что подобныя же письма были разосланы и многимъ другимъ лицамъ. Весьма вѣроятно, также, что нашлись простаки, отдавшіе послѣдній трудовой рубль.

— Въ „Новомъ Времени“ сообщается подробное и любопытное описаніе предметовъ, изготовленныхъ въ Петербургѣ, для Геѳсиманскаго храма. Въ теченіе первой половины марта, на литейномъ дворѣ Императорской Академіи Художествъ былъ выставленъ для обозрѣнія публики бесплатно, съ 12 до 5 часовъ дня, иконостасъ рисунокъ и планы строящейся въ Іерусалимѣ, въ Геѳсиманіи, на средства Государи Императора и Августѣйшей фамиліи, церкви въ память въ Бозѣ почившей императрицы Маріи Александровны. Его Высочество Великій Князь Сергій Александровичъ состоитъ строителемъ церкви, имѣя помощникомъ полковника М. П. Степанова и завѣдующаго художественными работами реставратора Академіи, П. К. Соколова. Выставленный иконостасъ длиной почти 4 сажени, исполненъ по рисункамъ академика Д. В. Гримма. Онъ изъ бѣлаго мрамора, по мрамору высѣченъ греческій орнаментъ, работы мастера Крутикова, въ мраморны арки вставлены цинкобронзовыя рѣзныя доски. Такія-же рѣзныя царскія врата и малыя двери. Всѣ образа въ нихъ вставляются въ рамки—кіоты, имѣющія видъ миниатюрныхъ часовень съ тремя главами. Оригинальныя цинкобронзовыя лампы висятъ передъ мѣстными образами. Общій фонъ металла—темный, со слегка золотистымъ просвѣтомъ мѣстами. Работалъ мастеръ Трусовъ. Иконостасъ отдѣляетъ совершенно темная оригинальная рѣшетка изъ кованнаго желѣза; изъ такого-же желѣза выносные подсвѣчники, чрезвычайно тяжелые, постаментъ для семисвѣчника и креста и всѣ алтарныя принадлежности; жаровни

имѣетъ видъ древней курильницы или жертвенника для сожиганія ароматовъ. Въ подъѣздѣ Академіи виситъ большое тяжелое панно изъ кованого желѣза, работы Винклера. Надъ вхо-
домъ отъ иконостаса выставлены рисунокъ и планы церкви; тутъ-же, при вхо-
дѣ, стоитъ саженный крестъ, который водрузится на куполъ хра-
ма. Учениками Академіи пишутся аналойныя иконы, а большія иконы для иконостаса профессорами Висильевымъ, Верещагинымъ и Корзухинымъ.

Напрестольныя вещи для этого храма, изготовляемые на фаб-
рикѣ Овчинникова, всѣ въ строго византійскомъ стилѣ, замѣчатель-
но красивы и художественной работы. Всѣ изъ матово-позолочен-
наго серебра. Оригинально большое Евангеліе. На верху рельеф-
ный поясной образъ Спасителя; подъ нимъ между колоннами въ
аркахъ рельефныя изображенія четырехъ Евангелистовъ, малое
Евангеліе съ однимъ рельефнымъ изображеніемъ Спасителя, потиръ,
великолѣпной работы, напрестольные кресты, большой и малый, и
дарохранительница всѣ великолѣпной работы, и всѣхъ рельефныя
изображенія. Дарохранительница въ видѣ греческаго храма. Съ каж-
дой стороны въ аркахъ по три Апостола. Лица, копіе, кропило
оригинальныхъ рисунковъ. Особенно интересенъ приборъ для бла-
гословенія хлѣбовъ. На серебряномъ треугольникѣ утвержденъ кругъ
изъ 12 сквозныхъ колонъ (по числу Апостоловъ) и на этомъ кругѣ
ставится гравированное блюдо для благословляемыхъ хлѣбовъ; въ
треугольникѣ есть гнѣзда для сосудовъ со пшеницей, елеемъ и ви-
номъ. Массивная чаша для водосвятія покрыта тонкою орнаментов-
кой. Запрестольный крестъ изъ чернаго дерева. На лицевой его
сторонѣ серебряныя изображенія — рельефное Распятіе, находящееся
въ центральной части креста и окруженное, расположенными по
оконечностямъ, какъ-бы малыми матовыми картинами-берельефами
въ блестящихъ золотыхъ рамкахъ. Превосходна, по словамъ „Но-
ваго Времени“, рельефная работа мелкихъ фигуръ въ маленькихъ
картинахъ: Благословенія, Сшествія Св. Духа, Тайной Вечери и др.

— При Кіевской Духовной Академіи существуетъ церковно-ар-
хеологическое общество съ музеемъ при немъ, основанные въ 1872
году. Эти учрежденія очень скромныя по своему началу теперь
разрослись до весьма почтенныхъ размѣровъ. Въ прошломъ 1886
году, въ составъ церковно-археологическаго общества входили: по-
кровитель общества, Его Императорское Высочество Великій Князь
Владиміръ Александровичъ; попечитель общества, митрополитъ
Кіевскій высокопреосвященный Платонъ; предсѣдатель, ректоръ

Кіевской духовной академіи, епископъ Сильвестръ, 28 почетныхъ членовъ, 94 дѣйствительныхъ и 30 членовъ-корреспондентовъ; всего 155 лицъ. Всѣхъ предметовъ поступило въ музей, со времени его основанія, до 18,000 нумеровъ, изъ которыхъ составились довольно полныя коллекціи по разнымъ отдѣламъ церковной археологии. Но самый богатый отдѣлъ музея и доселѣ единственный въ Россіи есть иконный отдѣлъ, который, по словамъ знатоковъ, можетъ идти въ сравненіе только съ ватиканскимъ собраніемъ иконъ. Кромѣ единичныхъ пожертвованій, въ этотъ отдѣлъ поступили иконныя коллекціи преосвященнаго Порфирія Успенскаго, А. Н. Муравьева, Сорокинская или Филаретовская коллекція древне-русскихъ иконъ, иконы изъ склада при Св. Синодѣ и Московскаго Общества любителей духовнаго просвѣщенія, и проч.

— Въ кіевскомъ церковно-археологическомъ музеѣ находится оригинальный, изящной работы епископскій жезлъ, присланный бывшимъ православнымъ миссіонеромъ въ русское Алтаѣ, а теперь ставропольскимъ епископомъ Владиміромъ, воспитанникомъ кіевской духовной академіи. Жезлъ этотъ состоитъ изъ мрамора различныхъ породъ, металлическія же части—изъ желѣза, мѣди и золота. Всѣ эти матеріалы добыты мѣстными рабочими изъ алтайскихъ рудниковъ, а рисунокъ и всѣ украшенія исполнены художниками и мастерами на колыванскихъ гранильныхъ фабрикахъ. Жертвователю выразилъ желаніе, чтобы жезлъ употреблялся иногда при богослуженіи и особенно въ тѣхъ случаяхъ, когда поминаютъ наставниковъ, благодѣтелей и воспитанниковъ академіи.

— Православному Палестинскому Обществу было-бы весьма желательно получить сообщеніе, не находится ли въ Россіи у кого либо необходимая ему для его ученыхъ занятій пергаментная латинская рукопись XI в., 4°, 0,26 м.×0,165 м., писанная въ одну строку 0,11 м., на страницѣ по 35 строкъ. Она должна состоять изъ 3 или 4 сшитыхъ или переплетенныхъ тетрадей по 4 листа каждая и носить приблизительно такое заглавіе: „Epistola seu descriptio SS locis jerusalem“. Рукопись эта, заключающая въ себѣ часть описанія Св. мѣстъ въ Іерусалимѣ, могла быть продана нѣсколько лѣтъ тому назадъ. Свѣдѣнія о ней просятъ доставить В. Н. Хитрово, С.-Петербургъ, Мойка, д. 93. Покорнѣйше просятъ редакція прочихъ газетъ не отказать перепечатать настоящее обращеніе Общества.

— Въ газетахъ сообщается извѣстіе, что на разсмотрѣніе правительства поступаетъ вновь составленный, по программѣ перваго

Московского археологическаго съѣзда, „проектъ наиболѣе дѣйствительныхъ мѣръ для охраненія нашихъ историческихъ памятниковъ и ихъ реставраціи“. Коммиссія, составлявшая этотъ проектъ, пересмотрѣла всѣ правительственныя постановленія по этому предмету и пришла къ убѣжденію, что мѣры правительства въ данномъ случаѣ не достигали цѣли отчасти потому, что оцѣнка достоинства и храненіе древнихъ памятниковъ большею частью возлагались на такихъ лицъ, которые очень мало, а иногда и вовсе не были подготовлены къ занятіямъ подобнаго рода, отчасти и потому, что у этихъ лицъ не было въ виду прямыхъ указаній на то, что, именно, должно подлежать охраненію. Съ другой стороны мѣстные епархіальныя начальства по дѣламъ или отчужденія предметовъ, имѣющихъ историческое значеніе, или работъ по исправленію и передѣлкѣ памятниковъ, сносились по этому предмету или съ губернаторами, или съ управленіемъ ближайшаго археологическаго округа, или самовольно допускали поправки и передѣлки памятниковъ старины. Св. Синодъ не разъ, напримѣръ, въ 1865 и 1878 гг., напоминалъ епархіальнымъ архіереямъ о постановленіяхъ своихъ и общихъ узаконеній относительно сохраненія древнихъ церквей по ст. 207 уст. строит. т. XII, ч. 1, Св. Зак.

По новому проекту охраненіе всѣхъ нашихъ историческихъ памятниковъ ввѣряется Высочайше учрежденной 2 февраля 1859 года Императорской археологической коммиссіи, состоящей при министерствѣ Императорскаго Двора. Она будетъ: 1) розыскивать предметы древности, преимущественно относящіяся къ отечественной исторіи и жизни народовъ, обитавшихъ нѣкогда на пространствѣ, занимаемомъ нынѣ Россіей; 2) собирать свѣдѣнія о находящихся въ государствѣ какъ народныхъ, такъ и другихъ памятникахъ древности, и, наконецъ, приметъ исключительно подъ свою опеку охраненіе всѣхъ нашихъ историческихъ памятниковъ. Археологическія общества въ Петербургѣ, Москвѣ, Одессѣ, Кіевѣ, Казани и др., подчинившись этой коммиссіи, въ данномъ случаѣ должны будутъ содѣйствовать ей всѣми зависящими отъ нихъ мѣрами.

— Въ миланской газетѣ „Secolo“ появилось на дняхъ крайне сенсационное сообщеніе изъ Палермо о возмутительной продѣлкѣ, которую себѣ позволилъ одинъ изъ католическихъ патеровъ въ городкѣ Каникатти, въ Сициліи, съ цѣлью подѣйствовать на свою паству. Передаемъ со словъ италіанской газеты подробности этого случая. 14 (26) іюня въ соборной церкви въ Каникатти происходило обычное богослуженіе, на которомъ присутствовало множество

лицъ изъ мѣстнаго населенія, церковь была наполнена молящимися. По окончаніи богослуженія патеръ, служившій обѣдню, обратился къ своей паствѣ съ проповѣдью, въ которой увѣщевалъ своихъ прихожанъ слѣдовать во всемъ по указаніямъ представителей католической церкви. „Въ противномъ случаѣ“, говорилъ патеръ: „васъ ждутъ муки ада и огонь вѣчный!“ Сведя проповѣдь на эту тему, патеръ сталъ развивать предъ своими слушателями потрясающую и грозную картину адскихъ мукъ. Слушатели съ видимымъ волпениемъ слѣдили за словами своего духовнаго отца. Патеръ все болѣе и болѣе одушевлялся, оглашая съ высоты амвона своды церкви громовыми фразами противъ невѣрующихъ.

Въ самый разгаръ проповѣди, когда патеръ исчерпывалъ все свое краснорѣчіе и умѣніе для изображенія „мукъ ада“, неожиданно представилась присутствовавшимъ какая то страшная фигура: вся въ огнѣ, черная, съ рогами и хвостомъ. Появленіе „дьявола“ произвело потрясающее впечатлѣніе на набожныхъ прихожанъ: женщины и дѣти неистово начали кричать, мужчины также потеряли присутствіе духа. Произошла страшная паника: многіе бросились къ выходамъ, дѣти и женщины начали прятаться подъ скамейки. Многія женщины упали въ обморокъ; одна женщина тутъ-же родила въ церкви. Около 20 дѣтей оказались растоптанными.

Когда дѣло объяснилось, и многіе узнали, что „дьяволъ“ есть изобрѣтеніе патера съ цѣлью подѣйствовать на свою паству, то негодованіе мужской части населенія трудно описать. Мѣстная молодежь хотѣла убить патера, и только усиліями жандармовъ удалось спасти его отъ рукъ разъяренной толпы. На слѣдующій день патеръ бѣжалъ изъ городка.

Послѣдствія этой продѣлки пока трудно предвидѣть, но мѣстной властью уже констатировано, что пострадало отъ паники въ храмѣ около 60 лицъ, получившихъ болѣе или менѣе значительныя увѣчья. Кромѣ того, 8 женщинъ сошли съ ума.

— 2 іюля какой-то лѣтъ 11—12 мальчикъ, въ форменномъ ученическомъ платьѣ, посѣщая съ своимъ отцомъ ближнія пещеры Кіево-Печерской лавры, изъ любопытства поднялъ верхній покровъ одного изъ святыхъ печерскихъ угодниковъ. Сопровождавшій монахъ замѣтилъ это и тутъ-же сдѣлалъ надлежащее внушеніе. Отецъ мальчика старался извинить поступокъ сына его малолѣтствомъ, но монахъ основательно замѣтилъ, что именно его поразило отсутствіе благоговѣйности въ малолѣтнемъ. Онъ назвалъ это любопытство „маленькимъ знаменіемъ времени“. Не правъ-ли почтенный старецъ?

О Б Ъ И З Д А Н І И

„РУССКАГО ПЧЕЛОВОДНАГО ЛИСТКА“.

Считаемъ излишнимъ распространяться о склонности народонаселенія обширнаго нашего отечества къ занятію пчелами. Эта исконная и самая любимая отрасль хозяйства, не смотря на значительное уменьшеніе благопріятствовавшихъ ей условий,—главнѣйше чрезъ уничтоженіе лѣсовъ,—и въ настоящее время привлекаетъ къ себѣ массы людей получающихъ отъ нея и матеріальную, и нравственную пользу. Изъ вмѣющихся у насъ свѣдѣній достаточно указать на одинъ лишь Новомосковский уѣздъ, Екатеринославской губерніи.—Въ немъ числится до 650 пчеловодовъ! По западному склону Уральскихъ горъ ныне хозяева имѣютъ до 1000 и болѣе пчелиныхъ семействъ. Между тѣмъ, у насъ недостаетъ воска для выдѣлки церковныхъ свѣчей, а медъ везутъ не отъ насъ; а къ намъ,—прежде отпускаямъ его за границу на миллионы рублей. Везутъ его въ Россію, и во многіе другіе государства Европы главнѣйше американцы, неимѣвшие около начала текущаго столѣтія на своей обширной территоріи ни одной пчелы!

Такой бѣглый взглядъ указываетъ, что на руси нѣтъ недостатка въ пчеловодахъ; но что ихъ необходимо ознакомить съ тѣми разумными способами веденія дѣла, какими отличаются наши стапавные соперники-иностранцы.

Путь къ этой цѣли проложилъ нашъ незабвенный А. М. Бутлеровъ основаніемъ „Русскаго Пчеловоднаго Листка“ изданіе котораго, въ первомъ-же (1886) году, имѣло свыше 600 подписчиковъ,—число весьма немалое для вновь появившагося спеціальнаго журнала; но совершенно ничтожное по отношенію къ массѣ пчеловодовъ, для которыхъ оно предназначено. Ихъ болѣе 600, какъ мы привели выше, въ одномъ Новомосковскомъ уѣздѣ.

При обширности нашей земли и недостаткѣ гласности, многіе изъ пчеловодовъ еще и не слыхали объ изданіи „Русскаго Пчеловоднаго Листка“.

Оказать въ этомъ случаѣ содѣйствіе Императорскому Вольному Экономическому Обществу, состоящей при немъ Комиссіи по пчеловодству и сотрудникамъ „Русскаго Пчеловоднаго Листка“, лежитъ на нравственной обязанности всѣхъ установлений и лицъ, которыхъ дорого процвѣтаніе вообще отечественной промышленности, тѣсно связанное съ общественнымъ благосостояніемъ.

Съ такою цѣлю мы разсылаемъ настоящее объявленіе, съ покорнѣйшею просьбою раздать его лицамъ, занимавшимся или желающимъ заняться пчеловодствомъ, но не получившимъ еще свѣдѣній объ изданіи „Русскаго Пчеловоднаго Листка“.

Программа журнала:

I. Русское пчеловодство. а) статьи отъ изданій и б) частныя сообщенія статистическія и торговыя свѣдѣнія, касающіяся пчеловодства и пр. II. Заграничныя пчеловодныя извѣстія. Извлеченіе разнаго рода практическихъ свѣдѣній изъ заграничныхъ пчеловодныхъ изданій, причѣмъ при описаніи пчеловодныхъ снарядовъ и орудій будутъ прилагаться рисунки. III. Вопросы и статьи. Въ этомъ отдѣлѣ будутъ печататься отбѣты на получаемые запросы, а также вопросы отъ изданій къ опытнымъ пчеловодамъ. IV. Библиографія. V. Смѣсь. VI. Объявленія.

Редакція имѣетъ въ виду, между прочимъ, печатать переводъ „Руководителя англійскаго пчеловода“ (British Bee Keeper's Guide Book), сочиненіе председателя Британскаго Пчеловоднаго Общества, выдержавшее уже 7 изданій, и разборъ германскаго законопроекта въ защиту пчеловодства.

Тѣмъ сотрудникамъ, статьи которыхъ будутъ помѣщены въ журналъ, по приѣзду прошлаго года, онъ будетъ высылаться безплатно.

Подписная цѣна на „Русскій Пчеловодный Листокъ“ съ доставкою и пересылкою два рубля въ годъ.

Подписчикамъ на „Труды“ Императорскаго Вольнаго Экономическаго Общества на 1887 г. предлагается право подписываться на „Русскій Пчеловодный Листокъ“ съ платою по 1 р. 50 к. за годовой экземпляръ „Русскаго Пчеловоднаго Листка“. Подписку слѣдуетъ адресовать въ Императорское Вольное Экономическое Общество (Забалаканскій пр., уголъ 4-й роты, собств. домъ).

Оставшіеся въ небольшомъ числѣ экземпляры „Русскаго Пчеловоднаго Листка“ за 1886 г. можно выписывать изъ редакціи по 2 р. за экземпляръ.

Редакторъ А. Зубаревъ.