

# ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЬ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКИЙ.

1889.

№ 7.

АПРѢЛЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

## СОДЕРЖАНІЕ:

### I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Гуманизмъ и реализмъ въ русской школѣ \*\* . . . . . 437—460

Буддизмъ и Христіанство (окончаніе). *Н. И—на* . . . . . 461—489

Русская и нѣмецкая школа (продолженіе). *Т. Бутневича* . . . . . 490—512

### II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКИЙ:

Метафизическій анализъ идеальнаго познанія (продолженіе). Профессора  
Московской духовной Академіи *В. Нудряцева* . . . . . 259—282

Судьбы идеи о Богѣ въ исторіи религіозно-философскаго міросозерцанія  
древней Греціи (продолженіе). *И. Корсунскаго* . . . . . 283—295

### III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. Копія съ указа Святѣйшаго Правительствующаго Синода отъ 28 февраля 1889 г. за № 2, послѣдовавшаго на имя Его Высокопреосвященства Высокопреосвященнѣйшаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго.—Отъ Харьковскаго Комитета Православнаго Миссіонерскаго Общества.—Отъ Совѣта Харьковскаго Епархіальнаго женскаго училища.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія, Петровскій пер., д. № 16.

1889.

# „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, обзорѣніе 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 исканій лучшихъ людей древняго міра.

3. Такъ какъ журналъ «Вѣра и Разумъ», издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства «Епархіальныя Вѣдомости», то въ немъ, въ видѣ особаго приложения, 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 девяти и болѣе листовъ въ каждомъ № Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 руб., а за границу 12 руб. съ пересылкою

РАЗРОЧКА ВЪ УПЛАТЪ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

Подписка принимается: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской Духовной Семинаріи, въ свѣчной лавкѣ при Покровскомъ монастырѣ, и въ книжныхъ магазинахъ В. и А. Вирюковыхъ и Д. Н. Полуехтова на Московской ул.; въ Москвѣ: въ книжномъ магазинѣ Андрея Николаевича Фералонтова и въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова. Садовая, д. № 16.

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884, 1885, 1886 и 1887 годы, по уменьшенной цѣнѣ, т. е. по 7 рублей за каждый годъ, и «Харьк. Епарх. Вѣдомости» за 1883 годъ, по 5 (вмѣсто 7) рублей за экземпляръ съ пересылкою.

Πίστει νοοῦμεν,  
*Вѣрою разумѣемъ.*

Евр. XI. 8.

Дозволено цензурой. Харьковъ, Апрѣля 15 дня 1889 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Писаревъ.*

# ГУМАНИЗМЪ И РЕАЛИЗМЪ ВЪ РУССКОЙ ШКОЛѢ.

(По поводу книжки г. Краузе «Землевѣдѣніе въ низшей и средней школѣ». СПБ. 1889).

## I.

Книжка г. Краузе «О преподаваніи географіи», какъ одно изъ ея заглавій показываетъ, должна бы говорить только объ этомъ предметѣ; но это значило бы повторять то, что давно извѣстно изъ существующихъ въ продажѣ русскихъ книгъ, такъ какъ относительно того, *чему* учить и *какъ* учить «въ средней и низшей школѣ изъ землевѣдѣнія», книжка г. Краузе ничего новаго не говоритъ: если бы потребовалось, можно указать на опытъ, произведенный по указаніямъ русскихъ книгъ, изданныхъ лѣтъ 20 назадъ, примѣненія въ начальной школѣ (воскресной по названію, но въ дѣйствительности ежедневной) преподаванія Отечествовѣдѣнія, т. е. не географическаго только вѣдѣнія родины и отечества, какъ оно поставлено въ Баваріи, Бельгіи и вообще на Западѣ (см. у автора стр. 35), но и историческаго, какъ оно требуется программой церковно-приходскихъ школъ по русской исторіи, преподаваемой въ связи съ необходимыми географическими свѣдѣніями. И постановка преподаванія землевѣдѣнія въ средней школѣ, за исключеніемъ нѣкоторыхъ частныхъ, не представляется новою въ книжкѣ г. Краузе. Только, ничего не читающему по методикѣ своего предмета, учителю географіи г. Краузе дастъ новыя свѣдѣнія о томъ, *чему* и *какъ* учить дѣтей и юношей изъ географіи; для остальныхъ же учителей его книжка

въ этомъ отношеніи излишня. Да и для нерадивыхъ она излишня, такъ какъ они, по лѣности, ее не прочтутъ, какъ не читаютъ и другихъ. Притомъ же неудовлетворительность преподаванія географіи въ нашихъ низшихъ и среднихъ школахъ зависитъ, какъ и самъ г. Краузе признаетъ, не отъ незнанія учителями методики географіи, а отъ узаконенныхъ учебниковъ и программъ, для учителей обязательныхъ. Замѣчанія г. Краузе объ учебникахъ географіи (стр. 22) вполне вѣрны: всѣ учебники плохи. Замѣчанія автора о книгахъ для чтенія по землевѣдѣнію тоже вѣрны; но это, опять, не отъ учителей зависитъ. Еще менѣе отъ нихъ зависитъ обогащать школу пособіями по географіи до такихъ размѣровъ, чтобы изъ нихъ, какъ желаетъ г. Краузе, составлялись географическіе кабинеты, въ которыхъ бы, а не въ обыкновенномъ классѣ, шли даже уроки по географіи. () научныхъ географическихъ поѣздкахъ учениковъ, по подражанію заграницѣ, намъ непозволительно, по нашимъ обстоятельствамъ, и думать, сколько бы ни убѣждалъ въ пользѣ ихъ авторъ разсматриваемой книги.

Если эта книжка излишня для учителей географіи, то для кого она нужна? Думаемъ, что она можетъ успѣшно дѣйствовать чрезъ учителей географіи и естественной исторіи на общество въ пользу реализма и во вредъ классицизму и вообще принятой у насъ системѣ гуманитарнаго образованія. Г. Краузе не неизвѣстный у насъ классикъ, и въ его устахъ такія рѣчи, какъ нижествующія, могутъ имѣть особую вѣсность. «Складъ русскаго образованія долженъ быть иной, чѣмъ за границею. Онъ долженъ быть болѣе практическимъ, соответствующимъ нуждамъ большинства образованныхъ русскихъ, болѣе національнымъ и гуманистическимъ *въ болѣе широкомъ смыслѣ*, нежели на Западѣ, гдѣ возвели въ это названіе классическую систему. Классическій міръ есть нѣчто родное, свое для запада... Для русскихъ онъ остается гораздо болѣе чуждымъ, менѣе понятнымъ и поучительнымъ, нежели строй современной жизни западныхъ народовъ, современнаго человечества. Эта существенная разница не должна ли быть принята во вниманіе, не должна ли побудить насъ отказаться до из-

вѣстной степени отъ увлеченія мертвымъ для живого?» (стр. 2).  
«Пусть себѣ, говоритъ онъ еще, въ школѣ процвѣтаетъ гуманистическая система; но ее *должно понимать широко*, а не въ одномъ историческомъ значеніи этого слова. Человѣкъ живетъ въ природѣ; она вокругъ него, наполняетъ человѣка, направляетъ его жизнь во всѣхъ проявленіяхъ послѣдней. Будетъ ли цѣлесообразнымъ закрывать глаза предъ этимъ могучимъ орудіемъ человѣческаго бытія? не кроется ли источникъ медленности нашего преуспѣянія въ томъ, что мы игнорируемъ знаніе природы, знаніе которой для насъ важнѣе всего въ жизни. Составляя нераздѣльное цѣлое съ нею, мы не въ правѣ не знать ея также, какъ, будучи членами общества, не въ правѣ не знать законовъ общежитія». Въ чемъ именно состоитъ система образованія, во имя коей г. Краузе отрицаетъ принятую у насъ учебную систему, изъ его книжки не вполне можно понять: «я, говоритъ онъ, ограничусь здѣсь *намекомъ*, предоставляя себѣ въ послѣдствіи развитъ сложившіяся у меня идеи о типѣ цикла учебныхъ заведеній, органически связанныхъ между собою, но каждое съ законченной программой. Постепенно *профильтровывая* черезъ нихъ *молодежь*, до высшихъ разсадниковъ просвѣщенія включительно, можно будетъ давать овому талантъ, овому два, а овому и всѣ три (?). Главнымъ же преимуществомъ предполагаемой мною градаціи школъ явится возможность ребенку съ малыми способностями не высокаго соціального положенія (а высокаго?) остановиться во-время... Пусть сѣтъ такихъ *низшихъ* школъ покроетъ всю Россію, и онѣ станутъ для всякаго, безъ различія сословій и состояній, непремѣннымъ условіемъ для поступленія въ одинъ изъ видовъ школы *второй степени*, программа коихъ будетъ уже съ зачатками спеціальности... Завершеніемъ этихъ долженъ быть *третій типъ*, прямо спеціальный, посвященный отдѣльной отрасли знаній, по преимуществу: реальныя, военныя, духовныя, учительскія, классическія и проч. Исключительно изъ послѣднихъ можно открыть доступъ въ *высшія* учебныя заведенія, по роду спеціальныя. Безъ преувеличеній можно *ручаться*, что такое постепенное *просвѣщаніе молодежи*, съ должнымъ критическимъ

отношеніемъ. вплоть до высшихъ учебныхъ заведеній можетъ дать послѣднимъ далеко лучший подборъ, нежели дается теперь» (стр. 59). Итакъ, г. Краузе собирается, придерживаясь его выраженій, не только профильтровать нашу молодежь, но и просѣять русское юношество въ замышляемомъ имъ совершенно новомъ, не двухъ-этажномъ или трехъ-этажномъ, какъ теперь, а четырехъ-этажномъ зданіи образованія и не по западному плану, а чисто въ русскомъ яко-бы стилѣ, притомъ съ ручательствомъ, что этой фильтровкой и просѣйкой русской молодежи всѣ русскіе, особенно тѣ отцы и матери, которые имѣютъ малоспособныхъ дѣтей, останутся очень довольны. Въ разсматриваемой книжкѣ авторъ только даетъ намекъ на то, какъ онъ все это сдѣлаетъ, если читатели послушаютъ его и помогутъ разрушить существующую систему образованія русскаго юношества. Дѣло, очевидно, очень важное: оно касается будущности Россіи. А потому прежде, чѣмъ помогать г. Краузе въ его начинаніи рекомендаціей для духовно-учебныхъ заведеній разсматриваемой книжки, необходимо взглянуть на это дѣло съ строгою осмотрительностію. Когда говорятъ намеками, нужно быть догадливымъ.

Догадываемся, какъ и высказали уже, что книжка г. Краузе имѣетъ цѣль не научить только «преподаванію географіи», но и пропагандировать подъ видомъ гуманизма, широко понимаемаго, чистый реализмъ и даже натурализмъ въ образованіи русскаго юношества. Достаточно прочесть со вниманіемъ одну 1 главу III отдѣла разсматриваемой книжки (стр. 41—46), чтобы видѣть, что мы едва ли ошибаемся. Совершенно вѣрно понимая среднія учебныя заведенія какъ «самые важные органы образованія въ государствѣ», поелику «они даютъ послѣднему соль земли», которой и суждено въ свое время вліять въ томъ или другомъ направленіи на жизнь общества во всѣхъ ея проявленіяхъ, авторъ представляетъ рядъ соображеній, начало коихъ, повидимому, клонится въ пользу классицизма, а конецъ несомнѣнно наклоненъ въ пользу реализма. Начало это таково: «Какъ-разъ своевременно будетъ принято мѣры къ тому, чтобы наша средняя школа была въ благородномъ смыслѣ слова школою *гуманистической*, т. е. чтобы она да-

вала намъ *истинныхъ людей*, истинныхъ гражданъ — работниковъ по всякой профессіи, на каую толкнетъ того или другого призваніе или случай. Для дѣятельности же такого рода, что тамъ ни говорить, необходима *практическая подготовка*. Чего же не достаетъ теперь для этого? Не достаетъ для этого практическаго элемента въ гимназическомъ образованіи. Я согласенъ, что изученіе древнихъ языковъ прекрасная дрессировка ума и подготовка къ высшему образованію. Но взглянемъ на дѣло съ другой стороны». Казалось бы, нечего и смотрѣть на дѣло съ другой стороны г-ну Краузе, когда онъ, какъ классикъ, засвидѣтельствовалъ, что классицизмъ «прекрасная дрессировка ума и подготовка къ высшему образованію». Какой же еще больше *практической подготовки* и къ жизни, и къ высшему образованію ожидать отъ средней школы, если она дѣлаетъ юношу *умнымъ*? Вѣдь, что значитъ имѣть «прекрасно дрессированный умъ», какъ не *привычку правильно рассуждать*? И почему школа, дающая такую *привычку*, можетъ быть сочтена лишенною практическаго элемента? Голова, имѣющая привычку къ отчетливому мышленію, составляетъ главный залогъ успѣховъ въ жизни и въ наукѣ. Чего же болѣе практичнаго требовать отъ средней школы? И можно ли требовать больше? Если бы г. Краузе взялъ это во вниманіе, то, сдѣлавъ признаніе способности классическаго образованія сообщать юношескому уму привычки, безъ которой не мыслимъ «человѣкъ дѣла», едва-ли бы, изъ боязни быть непослѣдовательнымъ, закончилъ 1 главу III отдѣла такой тирадой: «*Отечественный языкъ, новые языки, исторія, математика, естествознаніе, химія, физика, земледѣліе* — все это такіе органическіе элементы *общаго образованія*, о важности коихъ право совѣстно распространяться. Кто не знаетъ, что даже для разумнаго изученія древнихъ языковъ съ ихъ литературой существенно важно знаніе естественныхъ наукъ вообще, исторіи и географіи въ частности?» Для простаго читателя и вообще для читателя часто забывающаго, что ясное и общеизвѣстное не есть еще истинное, тирады подобныя этой убѣдительно, какъ выражающія ходячія мнѣнія. А потому такой читатель, — а ихъ большинство, — будетъ сторонникомъ не принятой у насъ



учебной системы, а той, которую проповѣдуетъ г. Краузе нашему отечеству.

## II.

Мы лично, переживъ время спора классицизма съ реализмомъ и имѣя полную возможность наблюдать вліяніе произведенной имъ смуты на среднюю школу, не признаемъ полезнымъ исключительнаго господства въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ ни классицизма, ни реализма и даже думаемъ, что для русской школы полезно было бы призваннымъ или считающимъ себя призваннымъ къ ея переустройству выступить изъ области классицизма и реализма, установивъ другую, — внѣ этой области понятій, — точку зрѣнія на цѣль обученія и воспитанія въ средней школѣ и обследовать съ избраннаго пункта какъ самыя цѣли школы, такъ и средства къ достиженію этой цѣли. Если, примѣрно говоримъ, — поставить цѣлю средняго учебнаго заведенія, чтобы оно выпускало не классика — непременно, не реалиста — непременно, а *непрерывно умнаго и нравственнаго* юношу, — то уже такою формулировкой цѣли мужскихъ среднихъ учебныхъ заведеній и классицизмъ и реализмъ останутся ни причемъ. Обратимъ, въ самомъ дѣлѣ, вниманіе на то, какіе изъ учебныхъ предметовъ имѣютъ вліяніе на *нравственное* развитіе юноши. Начнемъ съ языковъ и математики. Грамматика всѣхъ языковъ, равно какъ ариѳметика, алгебра и геометрія, по своему *содержанію*, въ нравственномъ отношеніи *безразличны*: никогда никто не извлечетъ никакихъ нравственныхъ истинъ изъ правилъ о суппінѣ, герундіи, герундивѣ, творительномъ самостоятельномъ и вообще ни изъ какихъ правилъ грамматики какого бы то ни было языка; точно также никогда никто не выведетъ нравственныхъ правилъ изъ той напр. истины, что квадратъ гипотенузы равенъ суммѣ квадратовъ катетовъ и вообще изъ какихъ угодно теоремъ, аксіомъ, правилъ ариѳметики, геометріи, алгебры и всей вообще математики. Поэтому изученіе грамматики древнихъ ли языковъ, или новыхъ и въ томъ числѣ отечественнаго, равно какъ изученіе ариѳметики, алгебры, геометріи и вообще математики для *воспитанія* юноши, для нравственнаго его развитія, для образованія въ немъ *нравствен-*

ной личности ровно ничего не значить (если брать во вниманіе только содержаніе этихъ учебныхъ предметовъ, а не способъ изученія). Эти предметы весьма много значать только въ образованіи изъ юноши личности *умной*: они двери вводящія дѣтей и юношей въ храмъ разума и науки. Грамматика своимъ содержаніемъ есть, говоря образно, азбука того языка, на которомъ только и можно читать книгу *духа* человѣческаго, ариѳметика же есть азбука того языка, на которомъ только и можно читать книгу *природы* физической. Какъ за ариѳметикой идутъ алгебра и геометрія, которыя суть, такъ сказать, «склады» языка, нужнаго для чтенія *книги природы*, такъ за грамматикой идутъ словесность и логика, какъ предметы изучающіе внутреннюю сторону слова и рѣчи, и могутъ быть названы складами, необходимыми для чтенія *книги духа* человѣческаго. Въ древности (у софистовъ и грамматиковъ) грамматика и не отдѣлялась отъ логики и риторики. Грамматика, риторика и логика, а равно и ариѳметика, алгебра и геометрія суть такія же дисциплины (умѣнья), необходимыя для чтенія книги природы и духа, какъ умѣнья читать и писать суть дисциплины, необходимыя для обыкновенной грамотности и потому имѣютъ такое же отношеніе къ образованію *нравственной* личности человѣка, какое имѣетъ и приобрѣтеніе умѣнья читать и писать, т. е. никакого. А потому если бы спросили: безъ какихъ учебныхъ предметовъ учебный планъ образованія въ Имперіи не можетъ обойтись? то въ виду цѣли школы, нами примѣрно указанной, слѣдовало бы отвѣчать: 1) безъ грамматики, риторики и логики, какъ азбуки и складовъ необходимыхъ для чтенія и пониманія живой книги духа человѣческаго; 2) безъ ариѳметики, алгебры и геометрії, какъ азбуки и складовъ, необходимыхъ для чтенія и пониманія живой книги *природы* физической и 3) безъ обученія чтенію и письму, съ чего и нужно начинать для приобрѣтенія умѣнья читать и писать *мертвыя* книги, въ которыя записывается все, что прочитано человѣчествомъ изъ живой книги духа и изъ живой книги природы. Равнымъ образомъ если бы спросили: нужны ли для образованія *нравственной* личности юноши обученіе его письму, чтенію, грам-

матикѣ, риторикѣ и логикѣ, а также ариѳметикѣ и геометріи? то въ виду той же цѣли школы слѣдовало бы съ полною некрепностію отвѣчать: не нужны. такъ какъ въ содержаніи ихъ нѣтъ нравственнаго элемента. Такіе отвѣты не придуманы; они только передуманы и приняты нами послѣ того, какъ закончилась у насъ смута, произведенная борьбою между классицизмомъ и реализмомъ и стали обнаруживаться плоды побѣды перваго надъ послѣднимъ. До этой борьбы, да и спокойствію въку у насъ признаваемо было, что поелику существуетъ только два вида *бытія*: матерія и духъ, притомъ не больше и не меньше, то и *знаній* бытія только два вида: количественныя и качественныя. Это термины старинныя, теперь забытыя и потому требующіе объясненія. Всѣ понятія въ головѣ каждаго человѣка, какъ бы она ни была ограничена и пуста и какъ бы она ни была развита и многознающа, сводятся въ двѣ группы, изъ коихъ къ понятіямъ одной изъ нихъ примѣнимы «число, мѣра и вѣсъ», по выраженію Премудраго, и въ дѣйствительности, въ головѣ, этимъ понятіямъ соотвѣтствуютъ предметы и свойства міра физическаго, или *матерія* и ея свойства, а къ понятіямъ другой группы ни коимъ образомъ не примѣнимы число, мѣра и вѣсъ и имъ въ дѣйствительности, въ головѣ, отвѣчаютъ предметы міра духовнаго и ихъ свойства. каковы прежде всего души людей, а потомъ вообще духовный міръ съ средоточіемъ его Богомъ. Признакъ *количественности*, примѣнимый къ однимъ понятіямъ и слагающимся изъ нихъ *знаніямъ* и непримѣнимый къ другимъ, составляетъ и главный признакъ, отличающій *науки* (сумма понятій и знаній) естественныя или реальныя отъ гуманитарныхъ или нравственныхъ. Ариѳметика, алгебра, геометрія и вообще математика, какъ ученія по преимуществу о числѣ, мѣрѣ и вѣсѣ, а затѣмъ физика, астрономія, географія, анатомія, физиологія, химія и т. д., даже политическая экономія и статистика и всѣ такъ называемыя точныя науки, т. е. такія, которыя или уже подвели свой предметъ, или только стремятся подвести все свое содержаніе подъ число, мѣру и вѣсъ, суть науки естественныя, и если мы въ какой-нибудь изъ нихъ встрѣчаемъ иногда

понятія качественныя, то это или несовершенство этой науки, или произвольнѣ натуралистовъ. Рассказываютъ, что когда Лапласъ написалъ свою теорію происхожденія міра, по которой строеніе вселенной объясняется математически и изъ общеизвѣстныхъ законовъ физики, и когда ему предложенъ былъ вопросъ: почему онъ въ своей книгѣ не упоминаетъ о Богѣ, какъ Творцѣ? то онъ отвѣтилъ, что эта гипотеза признается имъ излишнею. Для вѣрующаго человѣка такой отвѣтъ—богохульство и имъ возмущается религіозное чувство; но, принявъ во вниманіе, что въ суммѣ тѣхъ понятій, изъ которыхъ слагается естественная наука и изъ которыхъ состоитъ книга Лапласа, идеи Бога, какъ существа простаго и исключающаго число, мѣру и вѣсь, вы не отыщете, и что понятіе о Божествѣ состоитъ изъ признаковъ только качественныхъ, почему ученіе о Богѣ и стоитъ во главѣ гуманитарныхъ наукъ; принявъ это во вниманіе, окажется, что отвѣтъ Лапласа естественъ съ точки зрѣнія его науки: ввести Лапласу въ свою книгу понятіе о Божествѣ, значило бы то же, что въ объясненіе физическаго явленія ввести понятія изъ наукъ нравственныхъ, притяженіе, напр., желѣза магнитомъ объяснять симпатією, центробѣжность и центростремительность—любовію и ненавистію и т. п. Извѣстно, что подобныя объясненія подобныхъ чисто физическихъ явленій были, но онѣ свидѣтельствовали только о несовершенствѣ наукъ естественныхъ, и теперь прогрессъ этихъ наукъ и совершенство каждаго въ частности естественно-научнаго знанія опредѣляется тѣмъ, насколько эти науки и это знаніе приблизились къ математической формулировкѣ, т. е. насколько онѣ суть количественныя знанія. Не то совсѣмъ въ наукахъ гуманитарныхъ: здѣсь, начиная съ грамматики, съ склоненій и спряженій, не смотря даже на то, что въ этимологическихъ измѣненіяхъ словъ фонетика имѣетъ значеніе,—а звукъ подлежитъ измѣренію количественному,—примѣненіе цифръ и математическихъ формулъ неумѣстно. Содержаніе логики и психологіи, содержаніе словесности и словесныхъ произведеній, философскія науки, науки въ строгомъ смыслѣ нравственныя и право, науки богословскія и историческія, вообще всѣ тѣ науки,

которыя имѣютъ своимъ предметомъ душу человѣческую, законы дѣятельности ума, чувства и воли, отношенія людей, какъ существъ разумныхъ и нравственныхъ и т. д., всегда были и всегда будутъ чужды числа, мѣры и вѣса. Никогда и никто не выразитъ цифрами произведеній Шекспира и не подведетъ пзображаемаго имъ движенія страстей и ихъ борьбы подъ математическія формулы, какъ никогда и никто не измѣритъ вѣсомъ, мѣрою и числомъ правды и неправды, права и справедливости и многоразличныхъ правовыхъ отношеній. Всегда всѣ законы религіи и права, положенія флософіи, историческія истины, какъ и все касающееся жизни духа, будутъ выражаться понятіями качественными, подобно тому какъ законы природы, положенія естественно-научныя, какъ и всякое знаніе, касающееся жизни природы, если еще не выражается теперь, такъ какъ естественная наука сравнительно очень молода, то стремится и будетъ стремиться къ выраженію понятіями количественными.

Сравнительно недавно произведена путаница въ понятіяхъ, которыя мы здѣсь признали нужнымъ хотя отчасти выяснить и разграничить. Это во время наплыва къ намъ изъ Германіи матеріалистическихъ ученій въ началѣ прошлаго царствованія, когда нашъ житейскій матеріализмъ поднялъ голову и употреблялъ усилія дать разумныя основанія и законность своему существованію. Въ это-то время homo, понимаемый издавна какъ духъ облеченный тѣломъ, оживотворяющій его и употребляющій его какъ орудіе для достиженія своихъ человѣческихъ цѣлей, сталъ у насъ пониматься, по новому, по указанію новыхъ матеріалистическихъ ученій, а потому и исконное понятіе о гуманитарныхъ наукахъ и гуманитарной школѣ сначала затемнилось, а потомъ и совершенно уступило мѣсто другому. Произошло это подѣйствіемъ великаго событія 19 февраля. То чувство самосохраненія и личнаго блага, та дѣйствительная забота о будущемъ Россіи, вынужденной событіемъ 19 февраля произвести нѣкоторый ремонтъ своихъ основъ, заставили всѣхъ думать о молодомъ поколѣніи, — этой надеждѣ Россіи, — о воспитаніи его согласно измѣнившимся обстоятельствамъ. Но такъ какъ

вдумываться въ положеніе вещей и правильно понимать это положеніе дѣло не легкое, а для непріученныхъ почти невозможное, насъ же житейскій матеріализмъ не приучилъ къ такой работѣ, — то мы обратили взоры свои на Западъ и увидѣли, что тамъ довольство, благоденствіе и сила зависятъ отъ процвѣтанія индустріи и науки. Увидѣвъ это, большинство завопило, что наше спасеніе въ индустріи и потому наше молодое поколѣніе нужно направить по пути реализма, перестроивъ всѣ школы такъ, чтобы онѣ давали Россіи механиковъ, химиковъ, инженеровъ и т. д. Не потерявшіеся отъ этого вопля нашей интеллигентной толпы возразили, что намъ нужно не столько механики и химики, сколько люди, которые могли бы править государствомъ, что безъ «правлящаго сословія», вооруженнаго наукой, обойтись нельзя и потому нужно прежде всего позаботиться не объ устройствѣ новыхъ школъ, а о преобразованіи существующихъ гуманитарныхъ по образцу западному, въ которыхъ классицизмъ до того надъ всѣмъ господствуетъ, что даже родной языкъ преподается параллельно и даже совмѣстно съ латинскимъ. Началась борьба, поведшая къ сдѣлкѣ: узаконены и классическія, и реальныя среднія учебныя заведенія. Но эта сдѣлка не конецъ борьбы, а только перемиріе. При этой то борьбѣ и сдѣлкѣ гуманизмъ, какъ сущность общеобразовательной средней школы, замѣненъ классицизмомъ. Явилась фальшь въ постановкѣ у насъ общаго мужскаго образованія, которая и составляетъ причину неустойчивости существующей у насъ учебной системы.

Скажемъ нѣсколько словъ объ этой фальшѣ. Начнемъ съ того, что наша классическая школа, по мнѣнію водворившихъ ее у насъ, даетъ русскимъ общечеловѣческое образованіе. На самомъ же дѣлѣ она *есть* западноевропейская, а не общечеловѣческая. По справедливому замѣчанію г. Краузе «классическій міръ есть нѣчто родное, свое для запада», такъ какъ «строй жизни античныхъ націй легъ тамъ въ основу жизни политической и общественной, переплелся и сросся съ нею» (стр. 2), почему классическая школа имѣетъ тамъ значеніе *національной* школы. Для насъ же она чужда. От-

куда же взялось мнѣніе о ея общечеловѣчности? Изъ предразсудка, порожденнаго самообольщеніемъ и высокомѣріемъ западно-европейскихъ народовъ, принятаго нами вмѣстѣ съ просвѣщеніемъ отъ Запада и состоящаго въ томъ, что будто бы западная Европа есть, если не все человѣчество, то единственный представитель современнаго человѣчества, и не только теперь, но и всегда была съ такимъ значеніемъ, унаслѣдовавъ оное отъ Рима. Предразсудокъ этотъ такъ силенъ, что не только западноевропейцы, но и мы исторію человѣчества, или такъ называемую всеобщую исторію съ паденія западной Римской имперіи отождествляемъ съ исторіею западноевропейскихъ народовъ. Предразсудка этого не раздѣляли только ученое православное духовенство и славянофилы; всѣ же остальные наши просвѣщенные люди не отставали и не отстаютъ отъ учебниковъ всеобщей гражданской исторіи, скроенной по западно-европейскому образцу, отождествляя, какъ и г. Краузе, культуру западныхъ народовъ съ культурою общечеловѣческою, т. е. всего «современнаго человѣчества» (стр. 2). Предразсудокъ этотъ еще очень у насъ крѣпокъ, не смотря на глубокой и вѣрный научный анализъ его, сдѣланный талантливымъ натуралистомъ, покойнымъ Данилевскимъ, въ его книгѣ «Россія и Европа». Когда этотъ предразсудокъ уничтожится, то наша средняя школа будетъ реформирована въ послѣдній разъ, точнѣе же не реформирована, а только оздоровлена будетъ ея гуманитарность очищеніемъ отъ наростовъ классицизма западно-европейскаго.

Гуманизмъ имѣетъ свой корень на Востокѣ въ древнихъ Аѳинахъ и ведетъ свое начало отъ Сократа, силою своего генія заставившаго величайшіе умы языческой древности, т. е. Платона и Аристотеля, свернуть съ ложной дороги познанія и вступить на истинный путь науки, т. е. начинать изученіе всего сущаго не съ природы (Сократъ, говорятъ, свелъ философію съ неба), а съ познанія души человѣческой. Сократово «познай себя», имѣетъ именно этотъ смыслъ, и діалектическій его методъ есть анализъ души, какъ вмѣстности ионятій, или знаній о природѣ и человѣкѣ, чувствъ и движеній воли. Безъ этого метода, безъ аристотелевой логики,

безъ анализа своей души—этого «малаго міра» невозможно и познаніе самаго космоса, или видимой природы. Почти всѣ думаютъ, что ученый химикъ и начинаетъ и оканчиваетъ свой анализъ въ лабораторіи, на самомъ же дѣлѣ научный химическій анализъ весьма часто начинается и оканчивается въ умѣ химика, а въ лабораторіи химикъ только *проставляетъ* свой умственный анализъ при помощи рукъ и приборовъ. Не признаютъ этой истины только тѣ, которые смѣшиваютъ науку съ ея принадлежностію, цѣлое съ его частію, иначе говоря—научный процессъ съ техникою, какъ примѣненіемъ научнаго умственного анализа, каковое примѣненіе можетъ производить и невѣжественный въ химіи кочегаръ. Припомнимъ и такой примѣръ. Леверье, занявшись, по порученію Араго, возмущеніями Урана, путемъ однихъ вычисленій и чертежей доходитъ до открытія новой планеты. Не имѣя возможности провѣрить своего открытія въ Парижѣ, онъ, объявивъ о результатѣ своей работы французской академіи наукъ, пишетъ своему другу г. Галле въ Берлинъ, чтобы онъ направилъ телескопъ на указанное имъ мѣсто въ небесномъ пространствѣ и искалъ тамъ открытой имъ планеты, и—планета, названная послѣ Нептуномъ, была по такому указанію розыскана. Гдѣ, спрашивается, и кѣмъ совершенъ фактъ этого открытія? Очевидно онъ совершенъ не на обсерваторіи въ Берлинѣ, а въ кабинетѣ Леверье, въ Парижѣ, и не телескопомъ Галле, а умомъ Леверье. «*Эмпирическое изслѣдованіе природы, говоритъ Либихъ, въ собственномъ смыслѣ вовсе не существуетъ. Опытъ, которому не предшествуетъ теорія, т. е. идея относится къ естествоиспытанію, какъ стукъ дѣтской игрушки къ музыкѣ*» (Беконъ Верул. и методъ естествознанія. Либ. СПб. 1866 г. стр. 56). «Гомеръ, Шекспиръ, Шиллеръ, Гете, говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, стоятъ потому наравнѣ съ величайшими естествоиспытателями, хотя и въ другомъ направленіи, что душевная способность, дѣлающая человѣка поэтомъ или художникомъ, та-же самая, которая обуславливаетъ и изобрѣтенія и успѣхи науки, а потому *технически образованному естествоиспытателю часто изученіе языковъ и поэтическихъ произведеній приноситъ* столько же, а иногда и еще



больше пользы, чѣмъ многія сочиненія его отрасли» (ibid. стр. 60, 61). Такимъ образомъ отецъ гуманизма Сократъ и отецъ современной химіи Либихъ высказываются тождественно въ пользу той истины, что путь къ естествознанію лежитъ *чрезъ* познаніе человѣка, т. е. его души, а потому *чрезъ* школу *гуманитарную*, а не реальную, которая можетъ дать не естествоиспытателей, а только техниковъ, если она преобразуется притомъ въ профессиональную. Это нужно бы не игнорировать защитникамъ реализма и для успѣховъ его у насъ, если они имѣютъ въ виду пользу отечества, проповѣдывать нужду только *высшихъ* реальныхъ учебныхъ заведеній, а не *среднихъ и низшихъ*, которыя должны быть непременно гуманитарныя: нужно имъ помнить, что реальная школа не даетъ образованія въ строгомъ смыслѣ, а подготавливаетъ только такого или другого техника подобно тому, какъ музыкальныя, театральныя и т. п. школы подготавливаютъ не образованныхъ людей, а музыкантовъ, актеровъ и т. п.

Христіанство приняло гуманизмъ, какъ науку, или лучше— какъ ея методъ, съ любовію, отстранявъ изъ его содержанія только чисто языческіе элементы. Греческій гуманизмъ и христіанство не только не исключали другъ друга, но и находились другъ съ другомъ въ тѣсномъ союзѣ, какъ это мы видимъ на примѣрѣ многихъ св. отцевъ, особенно же вселенскихъ учителей православія: Василія Великаго, Григорія Богослова и Іоанна Златоустаго, о которыхъ и западная, даже чисто свѣтская наука не можетъ не сказать, что они были представителями науки своего вѣка. Чрезъ творенія св. отцевъ гуманизмъ перешелъ въ Россію одновременно съ христіанствомъ. Этотъ фактъ, по своей, такъ сказать, незамѣтности почти никѣмъ не принимаемый во вниманіе, имѣетъ на самомъ дѣлѣ первостепенное значеніе въ направленіи развитія русскаго ума и составляетъ причину того особаго склада русскаго мышленія, которое всеми замѣчается при сравненіи, напр., русскихъ пословицъ и другихъ проявленій престолярнаго русскаго ума съ пословицами и другими обнаруженіями сообразительности престолярнаго иноплеменнаго. Съ полною наглядностію представить это значеніе трудно.

но указать его можно, опредѣливъ самый фактъ какъ составную часть другого великаго факта, состоящаго въ томъ, что христіанство принесено въ Россію на языкъ намъ родномъ: на этомъ языкѣ Русь одновременно съ крещеніемъ получила не только евангеліе, псалтирь и все богослуженіе, но и многое изъ творенія св. отцевъ Церкви, какъ это видно на русской письменности до-монгольскаго періода, и изъ древнихъ разнаго наименованія сборниковъ (дошли до насъ позднѣйшіе), наполненныхъ статьями особенно изъ твореній Златоуста и Василия Великаго. А поелику, какъ мы уже отмѣтили, Церковь приняла въ союзъ съ собою существенное и такъ сказать вѣчное изъ твореній Сократовыхъ учениковъ Платона и Аристотеля, отбросивъ только временное и мѣстное (древне-эллинское), то она и тѣмъ самымъ передала народамъ, принявшимъ христіанство, и существенное изъ сокровищъ греческаго духа и древней гуманитарной науки, находящихся въ твореніяхъ означенныхъ отцевъ. Что проникновеніе русскаго духа христіанствомъ въ такомъ видѣ и въ такомъ, такъ сказать, объемѣ принято Русью было очень глубокое, это можно понять изъ того, что до монгольскаго ига мы имѣли не только бібліотеки и училища, но и русскихъ духовныхъ писателей (Св. Иларіонъ, Лука Жидята, Кирилль Туровскій и. т. п.), по складу мыслей (Туровскій особенно), напоминающихъ греческихъ отцевъ Церкви. Монголы только остановили на долго, точнѣе — съузили, но не прекратили развитіе русскаго духа въ полученномъ послѣ принятія христіанства направленіи; что легко понять изъ одного того, что, не смотря на истребленіе, при общемъ монгольскомъ разореніи книгъ, многое изъ до-монгольской чисто русской, по происхожденію, письменности дошло до насъ въ спискахъ: это многое въ этихъ спискахъ, очевидно, плыло въ томъ теченіи жизни русскаго духа, начало коего нужно искать въ Греціи. Вслѣдствіе, очень многимъ умамъ свойственной, привычки поражаться и обращать вниманіе только на выдающіяся явленія въ жизни природы и духа, — вслѣдствіе каковой привычки мы, напр., не обращаемъ должнаго вниманія на тихую, глубокую и полезную рѣку, тогда какъ поражаемся бесполез-

ною рѣкою, обладающею водопадами и другими бьющими въ глаза особенностями, — вслѣдствіе такой привычки ума мы лучше знаемъ бьющую въ глаза исторію гуманизма на Западѣ, чѣмъ у насъ, не обращая вниманія на то, что вселенское христіанство, принятое славянами на родномъ языкѣ, не только давало возможность греческому гуманизму, воспринятому отцами Церкви вселенской, разлиться въ массахъ народныхъ и проникнуть въ душу каждаго грамотнаго славянина, но и въ нѣкоторомъ отношеніи дѣлало это для дѣвственнаго славянскаго ума неизбѣжнымъ. Западныя народныя массы не приняли и не могли принять ни вселенскаго христіанства, ни истиннаго гуманизма. Папы, вступивъ въ наслѣдство римскихъ императоровъ, присвоиваютъ себѣ божеское достоинство, и увѣривъ западные народы и даже ихъ правительства, что римскій епископъ намѣстникъ Христа во вселенной, дали народамъ запада Европы, строго говоря, не Христову, а свою, римскую религію. Евангеліе было народу не доступно, богослуженіе тоже непонятно. Школы, заводимыя тамъ только духовенствомъ (у насъ князьями и княгинями), имѣли языкомъ преподаванія латинскій и чужды были греческой науки и языка до такъ называемаго вѣка возрожденія наукъ и искусствъ. Рядомъ съ этимъ политическое и общественное устройство языческаго Рима послужило не только образцомъ устройства быта для всѣхъ католическихъ народовъ, но, по выраженію г. Краузе, переплелось и срослось съ нимъ. Такимъ образомъ языкъ Библии, богослуженія и школы, вмѣстѣ съ политическимъ и общественнымъ устройствомъ западно-европейскихъ народовъ, составляли въ средніе вѣка тотъ оплотъ, который до реформаціи ограждалъ всѣ народы Запада отъ общенія съ тѣмъ идеальнымъ теченіемъ жизни человѣчества, начало коего въ Иерусалимѣ, а частію въ Аѳинахъ и которое мы для краткости называемъ истиннымъ христіанствомъ и гуманизмомъ. Созданный папами оплотъ и составляетъ истинную границу между Востокомъ и Западомъ, или между греко-славянскимъ и латино-тевтонскимъ духовнымъ міромъ. За этимъ оплотомъ на западной его сторонѣ все повидимости было «христіанинѣйшимъ», на самомъ же дѣлѣ подъ этой

видимостію кипѣла жизнь древнеримскихъ началъ, смѣшанная съ духовными началами тевтонскаго племени. Разрушеніе этого оплота и переустройство ограждаемой имъ жизни совершилось отъ ударовъ волнъ того теченія жизни духа, которое находилось за оплотомъ къ Востоку. Крестовые походы познакомили Западъ съ Востокомъ, а византійскіе ученые, ища убѣжища отъ сарацинъ, а потомъ турокъ—на Западѣ, перенесли туда и свои книги: Аристотель и другіе греческіе классики, неизвѣстные Западу въ средніе вѣка, а тѣперь принятые подъ особое покровительство самими папами, произвели возрожденіе наукъ и искусствъ, поведшее къ освобожденію умовъ отъ узъ папства и схоластической науки, созданной духовенствомъ Запада. Рядомъ съ этимъ въ народъ начало проникать содержаніе евангельскаго ученія: движеніе Валденсовъ и Альбигойцевъ было задавлено крестовымъ походомъ спеціально для сего подавленія поднятомъ папами; движеніе гусситское подавлено было другимъ способомъ. Наконецъ Лютеръ далъ народу Библію на родномъ его языкѣ и былъ счастливымъ побѣдителемъ папства. Съ движенія Альбигойцевъ до Лютера продолжается въ духовной жизни Запада тотъ періодъ, который по содержанію своему отвѣчаетъ періоду жизни славянъ со времени святыхъ Кирилла и Меодія до св. Владиміра Великаго князя Кіевскаго. Но какая разница въ томъ и другомъ историческомъ фактѣ! Не смотря на одинаковость причины, произведшей и тамъ и здѣсь духовный переворотъ, разность, для краткости выражаясь, духовныхъ организмовъ, на которые дѣйствовала эта причина, вызвала и разныя до противоположности послѣдствія. У славянъ вселенское христіанство и гуманизмъ приняты съ церковною организаціею, притомъ народами дѣвственными, у которыхъ, какъ слѣдствіе этого, явилось и народное государство, поставившее одною изъ своихъ задачъ сохранять и дѣлать достояніемъ народа принятое духовное сокровище; на Западѣ же Библія и богослуженіе на родномъ языкѣ приняты народами и правительствами при существованіи уже Церкви владычествовавшей надъ всѣми политическими и общественными отношеніями, проникнутыми притомъ началами

языческаго Рима. Гуманизмъ приняла латинская школа (которая съ этого времени называется новоклассическою или гуманитарною) не въ томъ переработанномъ видѣ, какъ славяне его приняли, а въ чистомъ его видѣ, т. е. съ язычествомъ. Греческіе отцы Церкви любили больше идеализмъ Платона, чѣмъ эмпиризмъ Аристотеля. Западная же гуманитарная школа увлеклась эмпиризмомъ Аристотеля. Въ этой школѣ Аристотель почти занялъ мѣсто Христа, и не шуточно высказывалась мысль, что «если бы вдругъ пропали все книги ветхаго и новаго заветъ, то настоящее содержаніе ихъ могло бы быть вполне замѣнено извлеченіями изъ этики Аристотеля», тогда какъ христіанская восточная наука не шла дальше мысли, заключающейся въ словахъ св. Іустина философа: «Христосъ есть вѣчный Разумъ, которому можетъ сдѣлаться причастенъ весь родъ человѣческій; а потому тѣ, которые живутъ по законамъ этого вѣчнаго Разума, суть христіане»; почему, если поднимался вопросъ о томъ, будетъ ли, напр., Сократъ въ царствіи небесномъ, то такой вопросъ рѣшался положительно и говорилось только, что философія была путеводительницею ко Христу, а не равна христіанству. Вслѣдствіе такого отношенія новой классической школы къ греческому гуманизму, люди науки на Западѣ и вообще высшіе или правящіе классы народа въ строѣ своей умственной жизни рѣзко отличаются отъ массъ народныхъ, на душевный строй которыхъ имѣли вліяніе только Библія, данная имъ реформаціею на родномъ языкѣ. Отсюда, т. е. отъ разности въ складѣ ума правящихъ сословій и въ складѣ ума сословій управляемыхъ, пошелъ разладъ и въ политическомъ и общественномъ бытѣ народовъ латино-тевтонскихъ. Новая классическая школа дала новое философское развитіе умамъ людей школы и науки. Спиноза, еврей по происхожденію и по врожденной принадлежности и потому не стѣсняемый никакими ограниченіями христіанства, былъ въ христіанскомъ Западѣ новымъ Аристотелемъ: своею стройною философскою системою онъ наложилъ такіе пути на умы ученыхъ и философовъ Запада, что никакое движеніе тамъ мысли не обнаруживало еще силы всецѣло освободиться отъ нихъ: Гегеля, по

признанію его самого, можно понимать только переживвъ міросозерцаніе Спинозы. и теперь на Западѣ самая геніальная идеалистическая система философіи, отражаясь во второстепенныхъ умахъ, а особенно при переводѣ на простой языкъ и простое пониманіе и наконецъ переходъ въ жизнь, превращается въ матеріализмъ. Рядомъ съ такимъ умственнымъ складомъ верхняго слоя западнаго общества (какой складъ можно назвать, по его историческому происхожденію, жидовско-тевтонскимъ, дабы отличить отъ другого склада ума латино-папскаго, свойственнаго не реформатскимъ народамъ) въ низшихъ слояхъ западныхъ государствъ съ реформаціи образовался новый складъ ума, произведенный Библіею. Реформа Лютера есть, строго говоря, бунтъ противъ духовенства и церкви, понятія о каковыхъ предметахъ въ папствѣ отождествлены. Видимымъ слѣдствіемъ этого бунта было то, что предѣлы римской церкви сократились на столько, на сколько Библия подчинила себѣ народа. Но такъ какъ хранителя и истолкователя евангельскаго ученія у отпавшаго отъ папы и прилѣпившагося къ Библии народа не оказалось, то мѣсто такого хранителя и истолкователя заступилъ, не мало пропитанный въ предшествовавшую жизнь западнаго человѣка язычествомъ, умъ. Въ протестантствѣ мѣсто обоготвореннаго папы заступилъ обоготворенный умъ человѣка. Евангеліе, безспорно, само по себѣ, чрезъ одно чтеніе его, сильно совершить переворотъ въ личной жизни читателя, но строй общественной и политической жизни Запада и вообще весь бытъ западныхъ народовъ, въ основу коего легъ строй жизни Рима, новая классическая школа и идеи такъ называемой новой философіи, въ сущности же старой, какъ старъ раціонализмъ, создали такую умственную и нравственную атмосферу для западныхъ народовъ Европы, что и Евангеліе не всегда и не въ каждомъ можетъ своимъ свѣтомъ разсѣять тьму жидовско-тевтонскаго міросозерцанія и свою богатію согрѣть суровость теvтонскаго и безпощадность жидовскаго эгоизма.

И у насъ на Руси было и есть много языческаго и много матеріализма, но это язычество и этотъ матеріализмъ не плодъ

историческаго развитія. какъ на Западѣ, а остатки до-исторической жизни. въ нѣкоторыхъ же группахъ высшихъ слоевъ общества—плодъ сильнаго проникновенія началами науки и жизни западной Европы, а отчасти и нашей школы, пересаженной съ западной почвы и отчасти живущей ея соками. Это явное, историческое у насъ язычество было плодомъ исторической необходимости: западнорусскіе ученые, водворившіе на Руси эту школу, вынуждаемы были даже временно отречься православія и принимать католичество, чтобъ получить доступъ къ наукѣ на Западѣ, которой нигдѣ больше не обрѣталось. И наша школа, поэтому, первоначально имѣла своимъ языкомъ латинскій языкъ, такъ какъ русскихъ учебниковъ не было. Но это была неизбежность, которая давно миновала. Мы многому уже научились, многое пережили и стали понимать какъ добро и зло западной науки и началъ, лежащихъ въ основѣ жизни Запада, такъ и особенности строя умственной, нравственной, общественной и политической жизни своего отечества и вообще всего славянскаго міра. Теперь мы съ увѣренностію можемъ сказать, что народы греко-славянскіе и народы латино-тевтонскіе составляютъ два типа европейскаго челоуѣчества на столько же, говоря образно для краткости, и похожіе и не похожіе другъ на друга, на сколько, напр., похожи и не похожи одна порода муравьевъ на другую породу муравьевъ, или одна порода пчелъ на другую породу изъ того же семейства насекомыхъ. А потому, если нельзя назвать цѣлесообразною задачу культивировать породу, напр., муравьевъ—рабовладѣльцевъ съ цѣлію сообщить ей другіе инстинкты, или культивировать осинное гнѣздо съ цѣлію превратить его въ пчелиный улей; то почему должна быть признана вполне цѣлесообразною та задача средней общеобразовательной русской школы, которая имѣла бы цѣлію культивировать юношество русское по западно-европейскому образцу? «Что русскому здорово, то нѣмцу—смерть», говоритъ русская пословица. Она грубо и съ преувеличеніемъ, но истинно выражаетъ, одинаково примѣнимую и къ ницѣ тѣлесной и къ ницѣ духовной: аттической гуманизмъ, перенесенный къ славянскимъ народамъ въ твореніяхъ святыхъ отцевъ, послужилъ намъ къ здоровью, а перенесенный

византійскими учеными на Западъ хотя тоже послужилъ къ его оздоровленію, но вызвалъ страшныя потрясенія во всемъ организмѣ Запада. Съ увѣренностію можно сказать, что усиленіе въ нашей средней общеобразовательной школѣ антическаго гуманизма, съ устраненіемъ изъ оной латинскихъ классиковъ, послужило бы только къ оздоровленію ея: теперь русское юношество въ этой школѣ изучаетъ два классическихкихъ и два новѣйшихъ, а съ роднымъ пять языковъ, не имѣя возможности ни одного изучить основательно; если бы ограничить изученіе языковъ и въ извѣстныхъ границахъ образцовыхъ произведеній, на нихъ написанныхъ, тремя: роднымъ (разумѣя подъ этимъ и славянскій) греческимъ (разумѣя подъ нимъ языкъ св. отцевъ и древнеклассическій до Гомера включительно) и однимъ изъ новыхъ языковъ; то во 1-хъ получила бы другая успѣшность въ изученіи языковъ, а во 2-хъ русская школа стала бы чисто гуманитарною, безъ примѣси западнаго классицизма, и вполнѣ русскою, или греко-славянскою. Римляне, кромѣ права, почти ничего оригинальнаго не внесли въ сокровищницу науки; они были только учениками грековъ, которые и въ философіи и въ поэзіи, и въ исторіи, и въ математикѣ недосыгаемо выше римлянъ. Поэтому исключеніе языка римлянъ изъ русской школы не было бы большимъ убыткомъ для русскаго юношества въ познаніи жизни духа человѣческаго въ до-христіанское время, а основательное знаніе одного изъ западно-европейскихъ языковъ давало бы ему средство къ знакомству съ современною наукою Запада.

Вотъ къ какому заключенію можно придти, поставивъ для средней русской школы предположенную нами цѣль (давать умное и нравственное юношество), если, не увлекаясь ни классицизмомъ, ни реализмомъ, искать средствъ для достиженія оной безъ предвзятой мысли найти непременно или классицизмъ, или реализмъ. Въ рассматриваемой книжкѣ г. Краузе, высказавъ, что у него готова уже новая учебная система въ замѣнъ существующей у насъ классической, намеками даетъ читателю понять, что обѣщаемая имъ система общаго образованія есть система реалистическая, называетъ же онъ ее гуманитарною, придавая послѣднему слову не общепринятый



теперь смыслъ, или по крайней мѣрѣ такой, какой ему можно придать въ виду исторіи гуманитарнаго знанія, а особенный. Остается думать что угодно о его школѣ гуманитарной «въ широкомъ смыслѣ», или «въ благородномъ смыслѣ этого слова». Такое отношеніе къ предмету можетъ породить только смуту въ обыкновенныхъ, вѣрящихъ на слово писателю, читателяхъ, при томъ не забывшихъ еще недавняго спора классиковъ и реалистовъ и не примирившихся съ классическою учебною системою нашихъ гимназій. Какіе бы ни были недостатки этой системы, но сущность ея, ея гуманитарность, даетъ ей право не уступать своего мѣста реализму, хотя бы онъ былъ названъ гуманизмомъ въ какомъ угодно смыслѣ.

Что выйдетъ изъ нашей средней школы, если послушаешь г. Краузе? Требуя увеличенія уроковъ для географіи и доказывая, что безъ расширенія объема естествознанія въ высшей и средней школѣ преподаваніе географіи не можетъ быть поставлено правильно, онъ неизбѣжно приходитъ къ вопросу, на счетъ какихъ предметовъ должно послѣдовать увеличеніе числа уроковъ для двухъ защищаемыхъ имъ предметовъ, и отвѣчаетъ: на счетъ латинскаго и греческаго языковъ. Требуетъ онъ также и введенія обязательнаго обученія рисованію въ интересахъ тоже надлежащей постановки географіи, но отъ какого предмета отнять уроки для этого предмета, не объясняетъ. О законѣ Божіемъ г. Краузе тоже опредѣленно не высказывается, признавая только «вѣроученіе важною воспитательною отраслью образованія», но, нужно полагать, что для торжества новой гуманитарной системы образованія г. Краузе не много бы стоялъ за увеличеніе числа уроковъ по Закону Божію, такъ какъ въ естествознаніи онъ видитъ одинъ изъ источниковъ Богопознанія. Выставивъ во введеніи въ свою книжку эпиграфъ: «Небеса повѣдаютъ славу Божію, твореніе же рукъ его возвѣщаетъ твердь», г. Краузе спрашиваетъ, между прочимъ: «Кто рѣшится утверждать, что изученіе природы способно посѣять матеріализмъ и отратить сердца отъ вѣры въ Бога, когда природа и есть та книга, изъ которой мы привыкаемъ познавать величіе Божіе и значеніе человѣка, какъ Царя природы? Человѣкъ, ничтожная *частина* природы,

успѣлъ покорить ее себѣ» и т. д. (стр. 1). Знакомы намъ эти ученія о человѣкѣ, какъ частицѣ природы, какъ разумѣ природы и т. п. Знакомы мы и съ тою религіозностію, которая обѣщается отъ созерцанія (изученіе нѣчто другою) природы: наше общество переживало ее, когда ему данъ былъ «Богъ въ природѣ» и «Часы благоговѣнія» и «Ключь къ тайнствамъ природы». А потому мы рѣшаемся утверждать, что эта религіозность существенно отлична отъ религіозности, основанной на Божественномъ откровеніи, и эту послѣднюю не можетъ замѣнить собою. Рѣшаемся даже напомнить выше объясненное нами, что естественная наука, какъ слагающаяся изъ знаній, гдѣ господствуютъ количественныя понятія,—безъ нравственности, хотя не заключаетъ въ себѣ безнравственности. Излишнимъ находимъ объяснять, что сдѣлается съ русскимъ юношествомъ; если проповѣдь и настоянія г. Краузе восторжествуютъ.

Дѣло не въ проектахъ. Если мы выше и рѣшились высказать соображенія относительно того, куда должна быть направлена реформа русской средней общеобразовательной школы и теперь высказываемъ полную увѣренность, что не въ далекомъ будущемъ наша школа вступитъ окончательно на путь, указываемый ей природою вещей и нами намѣчаемый; то все это мы дѣлали и дѣлаемъ не для того, чтобы вызвать или ускорить такую реформу, а только для того, чтобы выяснитъ пагубность поднятія вопроса о реформѣ нашихъ среднихъ учебныхъ заведеній въ настоящее время и такимъ способомъ, къ которому, можетъ быть не вполне сознательно, прибѣгаетъ г. Краузе. Его проектъ фильтровки русскаго юношества, при ручательствѣ, что эта фильтровка всѣхъ облагодѣтельствуетъ, особенно родителей неспособныхъ дѣтей, при намекахъ о водвореніи у насъ обѣщающаго большія выгоды реализма и изгнаніи изъ школы нелюбимаго отцами и учениками классицизма, понравится читающей массѣ, не любящей выпкать въ дѣло и иногда съ страстностію принимающей то, что ей нравится и что для нея кажется яснымъ, какъ день. Какъ неграмотнаго человѣка трудно, даже невозможно убѣдить, что земля движется, а солнце по отношенію къ землѣ стоитъ не-

подвижно, вслѣдствіе того, что этотъ человѣкъ ясно видитъ и отчетливо сознаетъ, что солнце совершаетъ путь по небосклону, а земля во всю его жизнь ни разу и не колыхнулась; такъ и массу читателей трудно, почти невозможно убѣдить въ томъ, что реализмъ не даетъ общаго образованія человѣку, что одинъ гуманизмъ даетъ такое образованіе и что самый реализмъ имѣетъ корень въ гуманизмѣ; трудно въ этомъ убѣдить именно потому, что эти читатели не видятъ пользы въ латинскихъ и греческихъ вокабулахъ и въ чтеніи классиковъ, которыхъ можно прочесть и въ переводѣ, тогда какъ пользу химіи, новыхъ языковъ и т. п. они легко понимаютъ. И какъ для того, чтобы пріобрѣсти такое же ясное и отчетливое представленіе объ обращеніи земли вокругъ солнца, какое имѣется у каждаго въ непосредственномъ чувствѣ, человѣчеству нужно было, и каждому въ частности человѣку потребно употребить много времени и труда, притомъ труда умственнаго; такъ и для того, чтобы пріобрѣсти такое же ясное и отчетливое представленіе о необходимости изученія древнихъ языковъ въ средней школѣ для того, чтобы она давала умныхъ и нравственныхъ юношей, нужно сдѣлать хотя такой не полный логическій и частію историческій анализъ основъ образованія личности, какой мы выше попытались представить. Если многимъ одно чтеніе и пониманіе нашего анализа можетъ показаться труднымъ, не смотря на наше стараніе, во вредъ, можетъ быть, точности, говорить образами, то самый анализъ вопроса объ устройствѣ среднеобразовательной школы въ Россіи нужно признать для большинства читателей не только труднымъ, но и невозможнымъ. А потому общество, пока не забудетъ недавняго спора между нашими классиками и реалистами, всегда окажется на сторонѣ той постановки вопроса объ учебной системѣ гимназій, какая дается ему книжкою г. Краузе, потому только, что эта постановка ясна и пріятна, хотя ложна. А это не добро для существующей школы и не залогъ успѣха учениковъ: пусть они учатся хоть и латинскому языку, но только—учатся, не думая о томъ, что его не слѣдуетъ учить.

# БУДДИЗМЪ И ХРИСТИАНСТВО.

(Окончаніе \*).

Прежде всего буддизмъ твердо признаетъ, что ни въ организмѣ, ни въ ощущеніи, ни въ представленіи, ни въ движеніи воли, ни сознаніи вообще нельзя искать личнаго единства человѣка. При томъ это положеніе не только не случайное, но находится въ связи съ основными положеніями буддистической системы, по которой все то, что подпадаетъ измѣненію, именно вслѣдствіе этого не можетъ быть дѣйствительнымъ «я» человѣка. Въ позднѣйшемъ же діалогѣ эта мысль доведена до того, что упомянутаго личнаго единства нельзя находить ни въ связи вышеуказанныхъ элементовъ, ни внѣ ихъ, ни въ чемъ либо независимомъ отъ нихъ. Отсюда конечно выводится необходимое слѣдствіе, что этого единства на самомъ дѣлѣ нѣтъ нигдѣ, что оно, слѣдовательно, не существуетъ. А, чтобы избѣжать всякаго недоразумѣнія, мысль о «я» сводится къ простому понятію, которое, какъ и всякое общее понятіе, имѣетъ лишь то значеніе, что представляетъ извѣстные моменты (или признаки) сведенными къ единству, не сообщая однакоже имъ по этому самому реальнаго единства, къ которому эти моменты относились бы, какъ къ своему субъекту.

Однажды пришелъ къ Буддѣ странствующій монахъ и спросилъ его: существуетъ ли «я»? Великій учитель молчалъ. Монахъ спросилъ во второй разъ: «я» не существуетъ? И снова

---

\*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» 1888 г. Т. I. Ч. II. Стр. 513.

молчалъ великій учитель. Тогда монахъ всталъ и удалился отъ него. Будда же въ кругу своихъ учениковъ объяснилъ свое молчаніе. Онъ сказалъ, что если бы онъ подтвердилъ существованіе «я», то не сказалъ бы монаху истины. А если онъ отвергъ бы существованіе «я», то привелъ бы монаха отъ одного заблужденія къ еще большому. Буддизмъ въ отношеніи къ немощнымъ можетъ воздерживаться отъ отрицанія живой человѣческой личности, или, по крайней мѣрѣ, можетъ скрывать свой отвѣтъ; но онъ не можетъ не приводить къ этому отвѣту: потому что отрицательный отвѣтъ на этотъ вопросъ составляетъ существенный членъ въ связи со всѣмъ его міросозерцаніемъ.

Безъ сомнѣнія, истинно то, что это отрицаніе находится въ неразрѣшимомъ противорѣчій съ другими положеніями буддистической системы. И я не буду пытаться примирить это противорѣчіе тѣмъ болѣе, что самъ буддизмъ никоимъ образомъ не можетъ уничтожить его. Какъ, въ самомъ дѣлѣ, можетъ быть признаваема идея возмездія, когда нѣтъ «я», которое могло бы проявляться въ дѣйствіяхъ, да и эти дѣйствія ведутъ лишь къ ничтожеству; какъ должна быть понимаема возможность нравственнаго развитія, когда нѣтъ субъекта, который «упражнялся бы въ добродѣтели, который трудился бы для самого себя, который шелъ путемъ святости и достигалъ бы плодовъ святости»; какъ можетъ быть твердо устанавливаемо понятіе нравственности, когда нѣтъ ни добра, ни зла; какъ наконецъ можно говорить объ окончательной цѣли, когда вовсе нѣтъ субъекта, «достигающаго нирваны»; вотъ вопросы, которые даже въ буддистическомъ обществѣ возбуждаются и обсуждаются. Такимъ образомъ, самому буддизму присуще сознаніе, что посредствомъ вышеупомянутаго ученія подрываются: идея возмездія, возможность нравственнаго развитія, самое понятіе нравственности и надежда на достиженіе личнаго совершенства. Когда же затѣмъ буддизмъ, въ виду понятныхъ затрудненій, требуетъ отъ своихъ послѣдователей простого подчиненія авторитету догмата, какъ его возвѣстилъ учитель, то этимъ самымъ онъ признаетъ, что означенныя противорѣчія столько же неразрѣшмы для буд-

дистического образа мышленія, какъ и для мышленія вообще. Съ своей стороны я довольствуюсь простымъ указаніемъ на эти противорѣчія и отказываюсь примирить отрицаніе дѣйствительной человѣческой личности, какъ оно высказывается въ буддизмъ; съ другими буддистическими догматами.

Тѣмъ рѣшительнѣе я указываю на тѣ важныя послѣдствія, какія заключаетъ въ себѣ это отрицаніе. Оно не только снова подтверждаетъ, что у буддизма совершенно нѣтъ христіанскаго ученія о грѣхѣ; потому что если нѣтъ грѣшника, нѣтъ и грѣха: но оно же дѣлаетъ далѣе невозможнымъ достиженіе конечной цѣли спасенія живою (человѣческою) личностью. Для буддизма, если только существуетъ спасеніе, то оно можетъ существовать не въ чемъ либо другомъ, какъ только въ уничтоженіи фактическаго существованія (*sachlichen Thatbestandes*).

Поэтому противорѣчіе между буддистическимъ и христіанскимъ образомъ возрѣнія ни въ какомъ пунктѣ не выступаетъ съ большею непримиримостію и рѣзкостію, какъ въ этомъ. «Какая польза человѣку, если онъ приобрѣтетъ весь міръ, и причинитъ вредъ душѣ своей»: вотъ слова, которыя показываютъ основной мотивъ и послѣднюю цѣль христіанскаго спасенія. Конечная цѣль христіанскаго спасенія состоитъ въ сохраненіи живой души, обладающей такимъ достоинствомъ, съ которымъ не можетъ быть сравниваемо достоинство никакого другаго существованія въ органической природѣ.

Напротивъ того, у буддизма не достаетъ сознанія подобнаго достоинства, и именно поэтому конечная цѣль буддистическаго спасенія совершенно другая, безличная, предметная. Спасеніе состоитъ не въ сохраненіи личности, а въ побѣдѣ надъ дѣйствительностію: вотъ второе основаніе буддистической проповѣди о спасеніи.

Въ чемъ же состоитъ та дѣйствительность, которая должна быть уничтожена посредствомъ спасенія? Ближайшій отвѣтъ на этотъ вопросъ мы найдемъ, когда прослѣдимъ извѣстія о направленіи жизни Будды, извѣстія хотя принадлежащія къ позднѣйшимъ преданіямъ и поэтому носящія на себѣ ска-

зочныя черты, но которыя хорошо выражаютъ основныя мысли буддизма и поэтому несомнѣнно полезны для нашей цѣли.

Будда, царскій сынъ, выросъ при дворѣ своего отца среди всякаго блеска и всякаго мірскаго великолѣпія. Даже болѣе раннее преданіе влагаетъ въ уста Будды относительно его юности слѣдующія слова: «ученики, я былъ очень богатъ, я жилъ среди величайшаго великолѣпія!» Но вотъ во время двухъ своихъ прогулокъ ему случилось встрѣтить безпомощнаго старика и немощнаго больнаго. Во время же третьей прогулки онъ встрѣтилъ и мертвое тѣло, уже съѣденное червями. Такъ три раза и съ ужасающею силою открылся предъ нимъ образъ бренности, которой подвержено все живое, и которая дѣлаетъ жизнь полною страданій. Такимъ образомъ, страданія жизни — вотъ та дѣйствительность, которая должна быть побѣждена посредствомъ спасенія.

Но не должна ли, быть можетъ, сама жизнь представить средство для побѣды надъ ея страданіями? Послѣдуемъ за дальнѣйшимъ повѣствованіемъ разсказа.

Нельзя ли въ дорогомъ кругу семейства, среди тихаго семейнаго счастья, найти убѣжище, гдѣ можно было бы если не побѣдить страданія, то по крайней мѣрѣ примириться съ ними?—Однажды этотъ царскій сынъ возвращается съ прогулки, и встрѣтившіе его посланные возвѣщаютъ ему, что у него родился сынъ. «Рагула разрѣшилась отъ беременности, и этимъ сковала мнѣ цѣпь», таковъ былъ его отвѣтъ. По его мнѣнію, страданія жизни сильнѣе отцовской любви; святыя узы семейства суть ни что иное, какъ цѣпи, приковывающія человека къ скорби бытія.

Но быть можетъ удивленіе со стороны людей, быть можетъ власть и уваженіе въ свѣтѣ могутъ пролить бальзамъ на раны сердца? Однажды восхищенная лучезарною юношескою красотою царскаго сына, одна принцесса воскликнула: «да будетъ благословенна мать, да будетъ благословенъ отецъ, да будетъ благословенна женщина, которымъ онъ принадлежитъ!» «Когда потухнетъ воздушный огонь, когда уничтожится высокомеріе и заблужденіе, лишь тогда только сердце найдетъ блаженство успокоенія», былъ его отвѣтъ. Удивленіе свѣта со всѣмъ тѣмъ,

что оно можетъ доставить, блѣднѣетъ предъ мучительными страданіями жизни; чѣмъ громче раздается оно, тѣмъ сильнѣе лишь возбуждаетъ жажду сердечнаго покоя.

Остается наконецъ испытать послѣдній путь: «нельзя ли заглушить пылкія страсти погруженіемъ въ глубину чувственности?» Чувственность привлекаетъ страдальца своимъ обольстительнымъ голосомъ. Не захочетъ ли онъ забыть свои страданія въ ея упоеніи? «Увы, меня окружаютъ несчастія; меня окружаютъ бѣдствія; теперь то настало время идти прямымъ путемъ» — и царскій сынъ разрываетъ связи природы, отказывается отъ «высочайшаго счастія любви», которое могло доставить ему сообщество съ его женой и взглядъ на его дитя. Конечно, и въ его душѣ пробуждается послѣднее движеніе голоса сердца, но онъ приказываетъ замолчать своему сердцу. Еще разъ его нога переступаетъ порогъ спальни, гдѣ покоится его жена, протянувши руки надъ спящимъ младенцемъ. Но онъ не рѣшается прикоснуться къ своему дитяти, боясь пробудить мать отъ ея сна: «когда я сдѣлаюсь буддою, лишь тогда я возвращусь сюда и посмотрю на своего сына». Такъ отказывается онъ отъ своей жены и отъ своего дитяти, отказывается отъ власти и почестей, отъ блеска и великолѣпія, отказывается отъ чувственныхъ удовольствій и жизненныхъ радостей и бездомный бѣглець, покрываемый темными крыльями ночи, бѣжитъ отъ пестрой и измѣнчивой игры жизни въ уединеніе и тишину отрѣченія отъ міра.

Такъ рѣшается вопросъ: жизнь не можетъ доставить ничего, что могло бы превозмочь страданія жизни. Почему же не можетъ доставить? Потому что все, что доставляетъ жизнь, подчинено проклятію тлѣнія.

«Истлѣло все, что было, и гибнетъ все безъ различія» — вотъ слова, съ которыми Будда разстается съ жизнью при концѣ своего жизненнаго поприща. Истлѣвающая жизнь доставляетъ однѣ лишь страданія: вотъ третье основаніе буддистической проповѣди о спасеніи.

«Человѣкъ собираетъ цвѣты, онъ помышляетъ объ удовольствіяхъ; но какъ ночью въ деревнѣ распространяется наводненіе, такъ приступаетъ къ нему смерть и похищаетъ его.



«Человѣкъ собираетъ цвѣты, онъ помышляетъ объ удовольствіяхъ; но всегубитель подчиняетъ своей власти ненасытимо жаждущаго удовольствій.

«Ни въ воздушномъ пространствѣ, ни въ глубинѣ моря, ни въ разсѣлинахъ горъ, нигдѣ нѣтъ на землѣ мѣста, гдѣ власть смерти не могла бы достигнуть тебя!»

До сихъ поръ страданія представляются простыми фактами человѣческаго опыта. Но факты требуютъ объясненія. Итакъ, гдѣ же лежитъ послѣднее основаніе страданій?

Однажды Будда подумалъ: можно ли признать истиннымъ то, что государь можетъ царствовать, никого не осуждая на смерть, или не допуская до осужденія? И вотъ къ нему приближается зло и говоритъ: великій учитель, царствуй, никого не убивая или никого не допуская до убійства. Но Будда прозрѣлъ искушеніе, желавшее снова опутать его стремленіями къ жизни, и отогналъ его. «Когда человѣкъ узналъ первоначальный источникъ страданій, то какъ можетъ онъ еще поддаваться какимъ либо желаніямъ?»

Итакъ тотъ, кто узналъ первоначальную основу страданій, тотъ не можетъ уже чего-либо желать. Очевидно, это надобно понимать въ томъ смыслѣ, что желанія или сами-по-себѣ служатъ первоначальною основою страданій, или стоятъ въ близкомъ отношеніи къ нимъ.

Въ самомъ дѣлѣ, желанія или «жажда» радостей этого міра служатъ глубочайшимъ основаніемъ страданій, впрочемъ основаніемъ лишь до сихъ поръ найденнымъ нами. «Когда человѣкомъ овладѣваетъ эта презрѣнная жажда, тогда его страданія разрастаются какъ сорная трава. А когда эта презрѣнная жажда завладѣетъ имъ, тогда изъ ней низвергаются страданія подобно каплямъ росы, падающимъ съ цвѣтка лотоса». Но желанія не составляютъ сами-по-себѣ послѣдняго основанія, на которомъ буддизмъ останавливается.

Буддизмъ доискивается основы самыхъ желаній и находитъ ее въ ощущеніяхъ, потому что конечно безъ ощущеній нѣтъ и желаній; онъ доискивается затѣмъ основы самыхъ ощущеній и находитъ ее въ духовно-чувственной природѣ человѣка—потому что, безъ сомнѣнія, безъ этой природы нѣтъ

и ощущеній. Теперь только буддизму открывается послѣдняя основа страданій: она состоитъ въ сознательномъ существованіи, въ индивидуальномъ бытіи, которое съ роковою необходимою приводитъ къ ощущенію, посредствомъ же ощущеній къ желаніямъ, а посредствомъ желаній къ страданіямъ жизни.

Страданія суть необходимыя послѣдствія сознательнаго существованія: вотъ четвертая основа буддистической проповѣди о спасеніи.

Отсюда выводится, что съ смертію не прекращается цѣпь страданій. Страданія, будучи фактомъ земного опыта, вмѣстѣ съ этимъ являются премірною судьбою, такъ какъ онѣ коренятся въ индивидуальномъ существованіи.

Отъ всеобщей жажды къ радостямъ жизни и къ проявленіямъ жизни во внѣ проистекаетъ привязанность къ существованію. А эта привязанность, питающая пламя желаній, оказывается достаточно сильною, чтобы продолжаться и далѣе, не смотря на могущество смерти. Ибо хотя посредствомъ смерти, всякая человѣческая личность уничтожается, но все же въ силу ея привязанности къ существованію остается еще сознаніе. А остающійся зародышъ сознанія соединяется съ новыми матеріальными элементами, и этимъ снова вызываетъ къ жизни сознательное существованіе и снова открываетъ неизмѣримый путь страданій. И вотъ снова начинается цѣпь страданій безъ начала и безъ конца. Потому что нельзя указать никакого начала, говоритъ Будда своимъ ученикамъ, отъ котораго существа, проникнутыя жаждою бытія, возникаютъ и продолжаютъ свое бытіе, съ тѣмъ, чтобы проливать рѣчки слезъ, болѣе страшныя, чѣмъ воды наполняющія океанъ.

Кто можетъ отвергать, что впечатлѣніе, производимое этимъ возрѣніемъ, способно возбудить самое мрачное отчаяніе? По-истинѣ ужасна та участь, которую буддизмъ признаетъ человѣческою участію. Недостаточно однихъ страданій земной жизни, о которыхъ апостоль Павелъ сказалъ, что они недостойны славы, имѣющей открыться въ насъ. Недостаточно и того, что въ душу буддиста не проникаетъ ни одинъ лучъ того блаженнаго состоянія, котораго никакою глазь не видѣлъ и никакое ухо не слышало, но которое Богъ уготовалъ лю-

блещимъ Его. Нѣтъ, недостаточно всего этого. Едва только сознаніе, переполненное страданіями, разрываетъ связи этой жизни, какъ снова начинается путь скорбей; потому что снова будутъ продолжаться прежнія страданія на новомъ пути жизни, быть можетъ еще усиленные адскими мученіями, и такъ будетъ это идти безконечно, отъ одного столѣтія къ другому, отъ одной вѣчности къ другой.

Въ самомъ дѣлѣ, глубоко присущъ и глубоко сознанъ крикъ скорби, коренящійся въ душѣ буддиста: «кто избавитъ меня отъ тѣла смерти сея», и достоинъ удивленія и даже поразителенъ и потрясающъ тотъ геройскій духъ, который осмѣливается сохранять надежду въ эту страшную ночь отчаянія.

Невозможно отвергать серьезности и глубины этого возрѣнія, которое такъ беспощадно раскрываетъ противорѣчіе между идеаломъ и дѣйствительностію. И кто станетъ отвергать, что въ возрѣніи этомъ сказывается живая истина, если сравнить ее съ поверхностнымъ взглядомъ, закрывающимъ свои глаза предъ темнымъ, какъ ночь, мракомъ жизни, какъ будто бы посредствомъ этого самый мракъ можетъ быть разсѣянъ, — предъ взглядомъ, не желающимъ сознавать всего разстройства существующаго на опытѣ, и преимущественно въ проявленіяхъ собственной души? Кто станетъ оспаривать, что это возрѣніе находитъ своего защитника даже въ голосѣ нашего сердца? Иначе, на чемъ основывается чудодѣйственная власть, посредствомъ которой таинственный, но совершенно понятный образъ Геттевскаго Фауста постоянно насъ опутываетъ? Неужели на томъ рѣшеніи, которое первоначально находитъ Фаустъ, и которое однако же, по свидѣтельству нашего сознанія, никогда не можетъ разгадать темной загадки нашей жизни! Нѣтъ, его надобно искать въ томъ буддистическомъ отрицаніи, во имя котораго позже самъ Фаустъ заявляетъ: «Я проклялъ все, что прельщало душу обольстительными и обманчивыми предметами и что приковывало ее къ аду скорбей увлекательною и хитрою лестію».

При этомъ буддистическомъ отрицаніи мы чувствуемъ, что должны стать на сторону буддизма, и что намъ остается одинъ выборъ, или опровергнуть его, или подчиниться ему.

Вмѣстѣ съ этимъ мы понимаемъ уже особенный видъ удивительной и поразительной власти, которая присуща буддизму. Буддизмъ не находитъ въ жизни ничего кромѣ страданій, поелику жизнь подчинена тлѣннѣю. А въ этомъ воззрѣннѣ есть нѣчто родственное съ слезами, пролитыми Иисусомъ Христомъ на гробъ Лазаря о томъ, что смерти дана такая власть надъ человѣкомъ. Въ этомъ же воззрѣннѣ слышится нѣкоторое робкое воздыханіе твари и всего язычествовавшего міра, желавшихъ освободиться отъ служенія суетѣ жизни. Здѣсь же слышится нѣкоторый вздохъ изъ сокровенной глубины человѣческаго духа, который не знаетъ самого себя, но который понятенъ проникающему въ «помышленія души и ходатайствующему о славной свободѣ чадъ Божіихъ».

Но хотя мы не желаемъ оспаривать глубины и серьезности всего этого воззрѣннѣ, тѣмъ не менѣе не можемъ не видѣть тѣхъ узкихъ границъ, въ которыхъ оно заключено. Глубоко и величественно то, когда недовольный буддистъ старается найти неизмѣняемое въ мірѣ суетнаго существованія и исчезновенія. Но развѣ не должно признать ограниченности, свойственной лишь буддистическому образу пониманія и несоотвѣтствующую истинѣ, когда буддизмъ не находитъ въ земной жизни ничего, кромѣ однѣхъ лишь страданій! Обращалъ ли онъ какой либо взоръ на положительныя и цѣнныя блага, преимущественно же на идеальныя блага, доставляемыя даже естественною жизннѣю! А наконецъ это чудовищное воззрѣннѣ на цѣпь страданій, которая безъ перерыва простирается отъ одного вѣка къ другому и всегда приковываетъ сознательный духъ къ новому существованію и къ новымъ мученіямъ! Не указываетъ ли все это еще разъ и съ полною силою на крайнія и узкія границы буддистической проповѣди о спасеніи?

Христіанство признаетъ фактъ грѣха и въ этомъ фактѣ видитъ основаніе для спасенія. Одновременно съ этимъ, именно въ этомъ признаніи оно обладаетъ возможностью удовлетворительно объяснить страданія этой жизни. Страданія этой жизни возникаютъ изъ свободной дѣятельности самого чловека; онѣ соединены не съ его бытіемъ, а съ его волею.

Тамъ же, гдѣ нѣтъ подобнаго признанія, какъ это случается съ буддизмомъ, тамъ ничего другого не остается, какъ подвести страданія жизни, ея брѣнность и неограниченное господство смерти къ всемірному закону, которому подчиняется и сознательное существо, какъ таковое. А когда съ этою точкою зрѣнія соединяется затѣмъ дальнѣйшее ученіе о томъ, что смерть не можетъ умертвить духа,—что такимъ образомъ въ новыхъ формахъ тѣлеснаго бытія существуетъ дальнѣйшая жизнь: тогда возникаетъ буддистическое ученіе о страданіяхъ со всѣми страшными послѣдствіями, какъ неизбѣжная необходимость.

Постараемся же теперь все предшествовавшее развитіе, насколько оно касается христіанскаго и буддистическаго ученія о спасеніи, привести къ окончательному заключенію и въ немногихъ словахъ выразить противорѣчіе, существующее въ этомъ отношеніи между основными положеніями въ обѣихъ религіяхъ. Оба міросозерцанія одинаково раздѣляютъ убѣжденіе, что дѣйствительный міръ не соотвѣтствуетъ идеалу. Но это воззрѣніе находитъ у нихъ совершенно различное объясненіе. По объясненію буддизма, дѣйствительный міръ достоинъ отверженія потому, что заключаетъ въ себѣ однѣ лишь страданія; по воззрѣнію же христіанства, напротивъ, онъ достоинъ отверженія, но лишь поелику онъ подчиненъ господству грѣха. Буддизмъ соглашается съ тѣмъ проповѣдникомъ, который признаетъ суетою все, признаетъ суетою человѣческую мудрость, всѣ земныя наслажденія и всякую дѣятельную и творческую жизнь; христіанство же соглашается съ этимъ ученіемъ условно, лишь настолько, насколько содержаніе этой жизни, вступая въ связь съ грѣхомъ, теряетъ свое первоначальное значеніе и свою дѣйствительную цѣну. Для буддизма пессимизмъ есть лишь естественный образъ воззрѣнія; онъ держится на его поверхности и на этой основѣ не даетъ никакой возможности достигнуть какой либо положительной побѣды; напротивъ, христіанскій пессимизмъ рѣшительно проникаетъ въ самую глубину и приподнимая послѣднюю завѣсу надъ міромъ и надъ его существенными свойствами, ведетъ къ побѣдѣ, которой и требуетъ.

Вмѣстѣ съ этимъ мы уже приступаемъ къ дальнѣйшему изслѣдованію. Если предшествующее изложеніе пыталось разъяснить основы христіанскаго и буддистическаго ученія о спасеніи въ ихъ внутренней связи, то вслѣдствіе особенныхъ свойствъ этихъ основъ существенно опредѣляется уже и самое ученіе о спасеніи сообразно съ своею природою. Слѣдовательно посредствомъ предшествовавшаго изложенія открывается путь для дальнѣйшаго сравненія ученія о спасеніи обѣихъ религій, въ ихъ рѣшительныхъ моментахъ.

Не случайно, а глубоко естественно то явленіе, что Фаустъ, этотъ типъ самоспасенія, никогда не испытывалъ чувства раскаянія и никогда не обнаруживалъ никакой скорби о грѣхѣ. Напротивъ того, тамъ, гдѣ какъ въ христіанствѣ допускается безусловная сила и важность грѣха, тамъ исключается всякая мысль о самоспасеніи. Столько же не случайно, а глубоко естественно и то явленіе, что съ поверхностнымъ взглядомъ на грѣхъ очень часто соединяется односторонній интеллектуализмъ, лживость котораго исторія обыкновенно тѣмъ строже наказываетъ, чѣмъ притязательнѣе и самодовольнѣе онъ развивается. Напротивъ того, тамъ, гдѣ, какъ въ христіанствѣ, грѣхъ усматривается въ самой глубинѣ его, и гдѣ стараются вырвать его съ самыми корнями, тамъ пріобрѣтается возрѣніе, что сущность его надобно искать не въ недостаткѣ знанія, но въ превратномъ направленіи воли; что поэтому грѣхъ только тогда можетъ быть уничтоженъ, когда спасеніе будетъ состоять не въ актѣ познанія, но въ актѣ воли. Такъ это двойное отношеніе совершенно соотвѣтствуетъ христіанскимъ основамъ, по которымъ спасеніе понимается свободнымъ дѣломъ любви, совершаемымъ не самимъ человѣкомъ, но другимъ Существомъ ради человѣка, въ силу чего Богъ прощаетъ вѣрующему его вину и принимаетъ его въ богосыновство.

Съ другой стороны, все это соотвѣтствуетъ и буддистическимъ основамъ, по которымъ буддистическое спасеніе понимается, какъ самоспасеніе, и затѣмъ далѣе устанавливается, что оно основывается не на свободномъ дѣлѣ воли, но на актѣ познанія. Ближайшимъ образомъ обѣ черты находятъ свое непосредственное объясненіе въ недостаткѣ серьезнаго

и глубокаго пониманія грѣха, что въ свою очередь приводитъ къ недостатку этическихъ понятій и преимущественно къ эстетической оцѣнкѣ жизни.—къ направленію, которое находитъ свое выраженіе именно въ томъ, что буддизмъ стремится къ спасенію отъ страданій, соединенныхъ съ индивидуальнымъ бытіемъ, не имѣя возможности подвести этихъ послѣднихъ къ ихъ подлинной основѣ и въ самомъ началѣ удаляя спасеніе отъ истинной основы. Но такъ какъ, наконецъ, этотъ недостатокъ этическихъ понятій основывается на томъ, что буддизмъ не знаетъ живаго и личнаго Бога, то буддистическое ученіе о спасеніи оказывается, поскольку оно требуетъ само спасенія и выполняетъ его посредствомъ акта познанія, естественнымъ слѣдствіемъ вытекающимъ изъ взаимной связи мыслей, въ которыхъ мы признали буддистическія основы проповѣди о спасеніи.

Въ чемъ же состоитъ содержаніе того освободительнаго познанія, въ которомъ буддизмъ усматриваетъ сущность спасенія? Мы выше свели всѣ страданія, какъ опытный фактъ, требующій уничтоженія посредствомъ спасенія, къ его послѣднему объективному основанію и этимъ основаніемъ признали сознательное индивидуальное бытіе. Единственное же субъективное основаніе его есть незнаніе, именно незнаніе этого объективнаго основанія страданій, а вмѣстѣ съ тѣмъ, незнаніе и пути, приводящаго къ устраненію страданій.

Такимъ образомъ, буддистическое спасеніе есть устраненіе субъективнаго основанія, а посредствомъ этого, устраненіе объективнаго основанія всякаго страданія и вмѣстѣ съ тѣмъ, наконецъ, уничтоженіе самаго страданія.

Буддистическое спасеніе достигается и совершается, когда устраняется незнаніе въ отношеніи къ факту, основѣ и уничтоженію страданій, и когда пріобрѣтается познаніе. Такимъ образомъ, въ сущности своей оно есть ничто иное, какъ знаніе необходимой связи между сознаніемъ и ощущеніемъ, между ощущеніемъ и желаніемъ, между желаніемъ и страданіемъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ — познаніе и того пути, который приводитъ къ уничтоженію страданій умерщвленіемъ ощущенія, а отъ ощущенія умерщвленіемъ желанія, а отъ желанія умерщвленіемъ сознанія.

Что дѣйствительно выше указанное познаніе и, упомянемъ здѣсь предварительно, что дѣйствительно спасеніе сопровождается соотвѣтственными этому послѣдствіями: то за это ручается основной законъ буддистическаго возмездія, который возводится по этому самому въ рѣшительный принципъ спасенія. Потому что въ силу этого закона въ минуту смерти слѣдуетъ уничтоженіе сознанія и вмѣстѣ съ этимъ истребленіе страданій до послѣдняго корня, съ тою внутреннею необходимостію, которая присуща человѣку, умертвившему въ себѣ во время жизни: ощущенія, желанія и всякую жажду къ проявленіямъ жизни во внѣ.

Итакъ вотъ то буддистическое спасеніе, которое Будда прежде всего испыталъ и осуществилъ на самомъ себѣ.

Мы оставили царскаго сына въ тотъ моментъ, когда онъ, чувствуя полное отвращеніе къ міру, ищетъ спасенія отъ страданій его. Прежде всего онъ идетъ тѣмъ путемъ, на который указывала ему вѣра, существовавшая въ его время. Семь лѣтъ проходятъ для него въ строгихъ подвигахъ покаянія, но мира своей душѣ, котораго онъ искалъ, онъ не могъ найти. При этомъ онъ переиспыталъ то же, что испыталъ Лютеръ и нѣкоторые другіе люди, пролагавшіе новый путь; онъ испыталъ, что прежде чѣмъ можетъ быть приобрѣтена новая, болѣе зрѣлая и болѣе глубокая точка зрѣнія, должна быть пережита со всѣми своими послѣдствіями старая (точка зрѣнія) перешедшая по преданію, побѣда надъ которою сдѣлалась историческою необходимостію. Такъ надобно было и Буддѣ пройти продолжительную и тяжелую школу, прежде чѣмъ онъ при посредствѣ ея пришелъ къ свободному убѣжденію, что самоистязаніе не ведетъ его къ цѣли. Теперь только началъ онъ, оставивши ложный путь, снова подвизаться для приобрѣтенія мира своей душѣ. И вотъ наконецъ Будда приобрѣтаетъ спасительное познаніе о послѣдней основѣ страданій, а вмѣстѣ съ этимъ возможность устраненія ихъ. Если страданія соединены съ желаніями, то отсюда слѣдуетъ, что всѣ человѣческія желанія и ощущенія должны быть умерщвлены. А такъ какъ зародышъ сознанія остается и послѣ смерти и остается лишь потому, что не



устраняется внутренняя привязанность къ бытію, то отсюда слѣдуетъ, что надобно совершенно отказаться отъ всякой жажды бытія. Буддистическое спасеніе—это познаніе основы страданій и средствъ устраненія ихъ, т. е. познаніе того, что человѣку необходимо приобрѣсть, чтобы съ этихъ поръ начать соответственный образъ жизни. Такъ самъ Будда говоритъ: «я узналъ и узрѣлъ, что спасеніе моего духа не можетъ исчезнуть; это было мое послѣднее рожденіе; послѣ этого уже невозможны новыя рожденія». И исполненный радости о приобрѣтенномъ спасеніи, онъ взываетъ при другомъ случаѣ: «когда уму, жаждущему браминства, открывается господство вѣчнаго порядка, тогда онъ низлагаетъ толпы искушеній, подобно солнцу, разсѣвающему свѣтъ въ воздушномъ пространствѣ».

Представленное нами до сихъ поръ изслѣдованіе старалось показать, на чемъ основывается христіанское и буддистическое спасеніе; и мы видѣли, что христіанское спасеніе основывается на томъ дѣлѣ любви, ради котораго Богъ отдалъ Своего Сына на смерть за грѣшниковъ: буддистическое же спасеніе основывается на томъ главномъ познаніи, по которому человѣкъ Будда понялъ сцѣпленіе страданій и посредствомъ этого достигъ возможности устраненія ихъ для себя. А при этомъ сейчасъ же возникаетъ слѣдующее различіе: спасеніе во Христѣ рѣшительно приобрѣтается для всѣхъ людей; Будда же, по крайней мѣрѣ въ указанномъ частномъ случаѣ, приобрѣлъ его лишь для себя самого.

Это различіе само собою приводитъ къ дальнѣйшему вопросу, какимъ образомъ усвоеніе спасенія, основаннаго на связи мыслей въ обоихъ міросозерданіяхъ, становится жизненнымъ принципомъ внутри человѣчества?

Христосъ есть Спаситель человѣчества, такъ какъ Онъ есть примиритель. Это значитъ: Христосъ не только возвѣщаетъ спасеніе, но и совершаетъ его. Поэтому историческое явленіе Сына человѣческаго имѣетъ абсолютное значеніе для христіанской религіи, такъ что она безъ этого историческаго явленія совершенно не дѣйствительна и даже немыслима.

Этому значенію Сына человѣческаго въ христіанствѣ со-

отвѣтствуетъ и убѣжденіе, какъ неизбѣжный для христіанской религіи постулатъ, что Сынъ человѣческій находится въ связи съ своимъ обществомъ не ради одного только прошедшаго историческаго явленія своего. Напротивъ, Онъ, какъ Существо высочайшее, и теперь близокъ къ каждому своему ученику, какъ самъ обѣщалъ: «Я съ вами есмь во всѣ дни до скончанія вѣка».

Изъ этой фактической связи, существующей между дарованіемъ спасенія каждому вѣрующему въ отдѣльности и между основоположнымъ актомъ спасенія Господа, именно актомъ преданія себя на смерть, равно какъ изъ этой личной связи, существующей между отдѣльнымъ вѣрующимъ и между Спасителемъ слѣдуетъ наконецъ увѣренность, что спасеніе на всѣ времена связано съ историческимъ явленіемъ Сына человѣческаго.

Вмѣстѣ съ этимъ въ христіанствѣ получается слѣдующій отвѣтъ на вышепоставленный вопросъ: «усвоеніе спасенія, зиждущагося на жертвѣ Господа, совершается каждымъ въ отдѣльности человѣкомъ при посредствѣ упованія вѣры на Христа и на Его дѣло»<sup>1)</sup>.

Этотъ путь усвоенія спасенія не существуетъ въ буддизмѣ. Правда и Будда заявляетъ притязаніе на исключительное значеніе въ своемъ обществѣ. Во время своей первой проповѣди въ Бенаресѣ онъ объявляетъ монахамъ, что онъ призываетъ ихъ во имя свое и говоритъ съ ними, какъ ихъ другъ. И вѣроисповѣдная формула буддистической общины называетъ его «святымъ, высочайшимъ Буддою, мудрецомъ, вдохновеннымъ знатокомъ міровъ, учителемъ боговъ и людей». Но это исключительное значеніе, признаваемое за Буддою и имъ самимъ усвояемое себѣ, рѣшительно не основывается на томъ, будто Будда пріобрѣлъ нѣчто для человѣчества, но лишь на томъ, что онъ пріобрѣлъ нѣчто для себя; это доказываютъ и слѣдующія изрѣченія, прославляющія Будду

<sup>1)</sup> Надобно впрочемъ помнить, что хотя наше спасеніе совершается упованіемъ нашей вѣры, но всегда при помощи благодатныхъ средствъ Церкви.

за то, что онъ въ жизни своей достигъ границъ возможнаго: «Я побѣдплъ все, я знаю все, я всегда оставался непорочнымъ. Я обладаю своимъ собственнымъ знаніемъ: кого долженъ я признать своимъ учителемъ? Во всемъ мірѣ вмѣстѣ съ небомъ нѣтъ никого, кто былъ бы равенъ мнѣ. Я святой въ мірѣ, я высочайшій учитель. Одинъ я совершеннѣйшій Будда; пламя потухло во мнѣ, я достигъ нирваны». Чѣмъ рѣшительнѣе эти слова выставляютъ право Будды на исключительное положеніе въ обществѣ, тѣмъ яснѣе становится, что это положеніе есть только слѣдствіе личнаго развитія Будды и безусловно не имѣетъ значенія исторически-спасительнаго или даже исторически-всемірнаго.

И въ самомъ дѣлѣ, Будда не совершаетъ спасенія, а только находитъ его прежде всего для себя, а потомъ возвѣщаетъ о немъ міру. Поэтому его историческое явленіе имѣетъ только случайное отношеніе къ буддистической религіи, такъ какъ эта религія мыслима и безъ этого историческаго явленія и дѣйствительно могла бы существовать, если бы гдѣ-либо другой человѣкъ нашелъ подобное спасеніе и возвѣстилъ о немъ.

Именно поэтому личность Будды для буддистическаго общества имѣетъ лишь цѣну первообраза, значеніе идеала, что и выражаетъ вѣроисповѣдная формула въ слѣдующихъ первоначальныхъ словахъ: «Вѣрою хочу взирать на Будду». Кромѣ указаннаго, нѣтъ какого-либо другаго общенія между личностью Будды и членами общества. Да другое общеніе и не возможно. Такъ какъ возвышенный учитель, какъ мы это еще покажемъ, вступилъ не въ вѣчную жизнь, а въ вѣчное погашеніе жвзни, онъ въ собственномъ смыслѣ мертвъ. Но и помимо этого, личное отношеніе между Буддою и его послѣдователями по буддистическому образу возрѣнія никоимъ образомъ и не требуется.

Вмѣстѣ съ этимъ устанавливается наконецъ, что историческое явленіе Будды не имѣетъ пребывающаго значенія на всѣ времена. Напротивъ, въ безконечномъ ходѣ развитія могутъ появляться новые Будды, которые снова испытываютъ на самихъ себѣ древле-найденное спасеніе и снова возвѣщаютъ его міру.

Если изъ всего сказаннаго мы извлечемъ теперь слѣдствіе, то получимъ отвѣтъ на вопросъ, какъ совершается въ буддизмѣ усвоеніе спасенія. Каждый въ отдѣльности буддистъ въ себѣ самомъ носитъ увѣренность, что онъ, возбуждаемый примѣромъ Будды, проходитъ путь развитія, уже пройденный его учителемъ и слѣдовательно достигаетъ одинаковой съ нимъ цѣли. Эта черта, столь характерная въ дѣлѣ обоснованія буддистическаго спасенія, повторяется и при дальнѣйшемъ усвоеніи этого спасенія: Будда не знаетъ никакого Бога, къ которому могъ бы взывать, и не ищетъ никакого откровенія, которымъ могъ бы руководиться. Онъ самъ является для себя своимъ пророкомъ и своимъ спасителемъ. Такъ и вѣрующій буддистъ напрасно сталъ бы искать избавителя; онъ самъ долженъ быть своимъ избавителемъ. Какъ для Будды въ ночь страданій не было Бога, который могъ бы услышать крикъ его человѣческаго сердца; такъ и для его учениковъ нѣтъ никакого верховнаго первосвященника, который явилъ бы состраданіе къ его слабости: онъ самъ долженъ быть своимъ верховнымъ первосвященникомъ. Въ виду приближающейся смерти, Будда говоритъ своимъ ученикамъ: «будьте сами для себя факелами, сами для себя защитою, не ищите никакой другой защиты».

Такъ въ концѣ этого ряда мыслей еще разъ открывается противоположность обоихъ міросозерцаній во всей своей глубинѣ и со всѣмъ своимъ исключительнымъ характеромъ. Буддистическому ученію о спасеніи не удалось ни въ одномъ какомъ-либо пунктѣ выступить изъ границъ тварности или даже изъ границъ чисто человѣческой жизни. Но гдѣ нѣтъ перехода за эти границы, тамъ не можетъ быть и рѣчи о какомъ-либо спасеніи. Потому что то, что я самъ въ состояніи сдѣлать, это есть мое собственное дѣло, есть выраженіе моего собственнаго «я». Если же моя совѣсть увѣряетъ меня, что я не таковъ, какимъ долженъ быть; тогда то, что я самъ могу и дѣлаю, не можетъ быть лучшимъ меня же самого. Такимъ образомъ, если только вообще спасеніе можетъ существовать для меня, то я долженъ искать его превыше себя, чтобы получить его, какъ свободный и незаслуженный даръ, изъ рукъ высшаго существа.

Поэтому буддистическое спасеніе не заслуживаетъ даже имени, на которое оно заявляетъ притязаніе. Да, по своей глубочайшей сущности, оно стоитъ въ прямомъ противорѣчій съ самымъ понятіемъ спасенія. Потому что оно убиваетъ полную предчувствія тоску, живущую въ груди человѣка, по міру болѣе чистому, святому и величественному, чѣмъ этотъ настоящій; умерщвляя же эту тоску, оно вгоняетъ человѣка въ узкій кругъ собственной личности и доводитъ его до высоко-мѣрнаго и безумнаго мечтанія, будто бы онъ самъ для себя есть судья, самъ есть собственный спаситель; кратко, будто бы онъ самъ для себя есть Богъ. Такъ въ буддистическомъ ученіи о спасеніи въ противоположность христіанскому ученію о воплощеніи Сына Божія, Который возлюбилъ меня и предалъ самого себя ради меня, выставляется самообожествленіе человѣка.

Во всемъ вышесказанномъ мы изложили основы христіанскаго и буддистическаго ученія о спасеніи; мы сравнили самыя ученія эти въ частныхъ случаяхъ, и наконецъ выяснили усвоеніе спасенія въ той и другой религіи. При этомъ мы преимущественно остановились на усвоеніи спасенія, тѣмъ съ большимъ правомъ, что оно есть единственное и главное дѣло, посредствомъ котораго жизнь пріобрѣтаетъ совершенно новое направленіе, когда бываетъ исхищена изъ ночи грѣха и смерти въ ясный свѣтъ блаженной вѣры, или, согласно съ буддистическимъ образомъ возрѣнія, изъ міра скорбей и страданій въ тихій міръ спасительнаго познанія. Но хотя усвоеніе спасенія предполагаетъ подобное первоначальное дѣло, но этимъ оно только вводится и обосновывается, но никакимъ образомъ не завершается навсегда. Напротивъ того, это завершеніе пріобрѣтается только путемъ постепеннаго и серьезнаго нравственнаго развитія. На этотъ то процессъ нравственнаго развитія мы и обратимъ теперь нашъ взоръ. Потому что и христіанство, и буддизмъ вполне согласны въ томъ, что завершенія въ дѣлѣ усвоенія спасенія надобно искать путемъ нравственнаго развитія. Какъ совершается по ученію обоихъ этихъ возрѣній самое нравственное развитіе?

Я возвращаюсь еще разъ къ жизненному пути Будды. Я по-

казаль, какъ послѣ той ночи, которая навсегда разлучила его съ міромъ, онъ прежде всего старался найти спасеніе въ строгомъ покаяніи и умерщвленіи плоти, такъ что онъ могъ бы сказать о себѣ тоже, что сказалъ Лютеръ, когда находился на соотвѣтствующей же ступени своего развитія, именно, что онъ отдалъ себя на *раствореніе* для пріобрѣтенія блаженства душъ. Но хотя Будда вступилъ на этотъ путь и шелъ имъ въ теченіи нѣскольکو лѣтъ, тѣмъ не менѣе онъ оставилъ его, пришедши къ убѣжденію, что подобными средствами нельзя пріобрѣсть мира своей душѣ.

Это убѣжденіе имѣетъ основное значеніе для пониманія нравственности со стороны буддизма. То-же подтверждаетъ и слѣдующее изрѣченіе самого Будды: «есть двѣ стороны (Enden), отъ которыхъ долженъ удаляться тотъ, кто ведетъ духовную жизнь. Одна сторона—это жизнь въ удовольствіяхъ, другая же—это жизнь въ самоумерщвленіи. Отъ обѣихъ этихъ сторонъ человѣкъ совершенный держитъ себя вдали и узнаетъ путь, пролегающій между обѣими сторонами».

Этика буддизма ищетъ средняго пути между двумя крайностями, и такимъ образомъ стремится къ развитію, чего, безъ сомнѣнія, желаетъ и христіанство. А что въ дѣйствительности она не достигаетъ этой цѣли и на сколько не достигаетъ, это я покажу въ другомъ мѣстѣ. Но прежде постараюсь опредѣлить, почему она не можетъ достигнуть своей цѣли?

Гдѣ должна проявляться гармонія въ дѣйствіяхъ человѣческихъ, тамъ должна существовать свобода. Утверждается ли буддистическая нравственность на свободѣ?

Буддистическое воззрѣніе смотритъ на спасеніе не какъ на божественное дѣло, но какъ на актъ человѣческаго познанія, который, какъ это само собою разумѣется, не самъ собою спасаетъ, а спасаетъ лишь на столько, на сколько сообщаетъ силу для соотвѣтственнаго поведенія. Посредствомъ познанія въ буддизмѣ нравственное развитіе становится средствомъ спасенія. Напротивъ, въ христіанствѣ нравственное развитіе есть слѣдствіе предшествовавшаго спасенія, всецѣло покоится на живомъ принципѣ, изъ котораго оно естественно раскрывается и поэтому свободно отъ всякой стѣснительной (ängstlichen)

(для истинной свободы) законности. Истинно свободная личность можетъ возсоздаваться только въ христіанствѣ; между тѣмъ какъ буддизмъ остается связаннымъ духомъ рабства, сообщающимъ его нравственности характеръ внѣшній, подзаконный.

Это подзаконное направленіе съ самаго начала дѣлаетъ невозможнымъ для буддизма достиженіе въ дѣйствительности того гармоническаго развитія, которое буддизмъ поставляетъ себѣ цѣлю. Стараясь столько же избѣжать необузданныхъ удовольствій, какъ и мрачнаго самоистязанія, онъ долженъ былъ въ виду двойной отвергаемой имъ противоположности очень естественно потребовать такой жизни, которая избѣгала бы противорѣчія между неограниченнымъ произволомъ и внѣшнимъ подзаконнымъ принужденіемъ въ высшемъ единствѣ внутренней свободы. При этой точкѣ зрѣнія, держась которой буддизмъ приближался бы къ христіанской нравственности, онъ могъ бы въ извѣстномъ отношеніи (allerdings) осуществить цѣль гармоническаго развитія, на что онъ заявляетъ притязаніе. Если же буддизмъ, какъ мы увидимъ въ дѣйствительности, этой цѣли не достигаетъ, то это имѣетъ свое основаніе именно въ томъ, что онъ, какъ мы показали, совершенно не смогъ переступить за границу законности, и не смогъ потому, что нравственное развитіе указываетъ въ самомъ процессѣ самоумерщвленія.

А что на самомъ дѣлѣ буддизму не удалось достигнуть свободнаго и гармоническаго устроенія жизни; то это ни въ чемъ съ такою ясностію не обнаруживается, какъ именно въ отрицательномъ и поэтому, соотвѣтственно съ этимъ, въ безплодномъ характерѣ буддистической нравственности. Вмѣстѣ съ этимъ я обозначаю новое, существенное направленіе самой этой нравственности, и думаю, что это направленіе находитъ свое ясное подтвержденіе въ отдѣльныхъ, уже указанныхъ мною моментахъ буддистической системы.

Христіанское спасеніе есть актъ воли. Такимъ образомъ послѣдняя цѣль нравственнаго развитія состоитъ не въ страданіяхъ и отреченіяхъ, но въ трудахъ и дѣйствіяхъ. Конечно, ветхій человѣкъ долженъ умереть, но только для того, чтобы

снова возстать и быть живымъ. Поэтому хотя христіанскій поэтъ говорить:

«Das Lebendige will ich preisen, das nach Flammentod sich sehnt». (Только то живое хочу я славить, которое жаждетъ смерти въ пламени).

Но онъ же прибавляетъ:

«Und solange du dies nicht hast, dieses Stirb und Werde, Bist du nur ein trüber Gast auf der dunkeln Erde». (И пока ты не достигъ этого умирающаго и этого бытія; ты остаешься печальнымъ гостемъ на мрачной землѣ).

Такимъ образомъ христіанская нравственность устанавливаетъ безконечную полноту положительныхъ задачъ, которыя для каждаго отдѣльнаго человѣка являются съ особеннымъ характеромъ, но которыя всѣ находятъ свое единство въ основномъ назначеніи, состоящемъ въ наполненіи всѣхъ сторонъ жизни христіанскимъ духомъ. Напротивъ того, буддистическая мораль, не имѣющая никакого предшествующаго акта воли для своего обоснованія, естественно можетъ говорить только о смерти во пламени, которой жаждетъ все живое, но не о новой жизни, при которой сила нравственности могла бы раскрыться плодотворно и творчески.

Если такимъ образомъ уже формальное пониманіе спасенія, существующее въ каждой изъ обѣихъ религій, служить основаніемъ, изъ котораго въ одной религіи естественно развивается вполнѣ положительная нравственность, а въ другой—преимущественно отрицательная: то эта же связь повторяется и въ отношеніи къ другому выраженію обоехъ вѣроученій. Когда этического идеала ищутъ не въ отрицаніи, а въ освѣщеніи и усовершенствованіи установленныхъ отношеній посредствомъ указанныхъ факторовъ: тогда все это находится въ соотвѣтствіи съ тѣмъ уваженіемъ, которое существуетъ внутри христіанскаго общества въ отношеніи къ нравственной личности, равно какъ и къ естественнымъ отношеніямъ жизни. Съ другой стороны, совершенно естественно то, когда міросозерцаніе, не усматривающее въ дѣйствительномъ мірѣ ничего кромѣ страданій, цѣлю нравственнаго развитія поставяетъ достиженіе взгляда на міръ, «какъ на пѣнный



пузырь, какъ на миражъ». И далѣе, гдѣ спасеніе есть ничто иное, какъ «устраненіе страданій», гдѣ это устраненіе посредствуется только новымъ устраненіемъ страданій и достигается «совершеннымъ уничтоженіемъ желаній», гдѣ наконецъ самая, повидимому, неоспоримая дѣйствительность собственнаго «я» безжалостно приносится въ жертву уничтоженію; тамъ подлинною цѣлю нравственности можетъ быть ничто иное, какъ безконечное отрицаніе.

Но этотъ отрицательный характеръ буддистической нравственности въ особенности открывается въ четырехъ отношеніяхъ: въ особенномъ обилии запрещеній, въ недостаткѣ положительной плодотворной дѣятельности, въ одностороннемъ направленіи (*Betonung*) индивидуальной нравственности и наконецъ въ самомъ изображеніи нравственнаго идеала.

Буддистическая нравственность преимущественно знаетъ только запрещенія, а положительныя заповѣди лишь настолько, насколько онѣ находятся въ необходимой связи съ первыми; эта нравственность говоритъ только о тяжеломъ «ты не долженъ», а не о радостномъ «ты долженъ».

Буддистическая нравственность отвергаетъ положительную плодотворную дѣятельность. Она не только не признаетъ достоинства труда въ полномъ его объемѣ, но и вообще не усволяетъ труду никакой нравственной цѣнности. Даже приведенный уже нами эпизодъ изъ жизни Будды, когда Будда побуждаемъ былъ зломъ возвратиться въ міръ и тамъ исполнять царскія обязанности въ правосудіи,—даже этотъ эпизодъ содержитъ въ себѣ положеніе, что мысль о многотрудной дѣятельности для жизни должна быть признаваема искуссительною, а потому достойною отверженія.

Буддистическая нравственность отличается односторонне индивидуальнымъ направленіемъ и никакимъ образомъ не имѣетъ въ виду развитія нравственной общественной жизни. Буддистическое воззрѣніе разрушаетъ самыя простѣйшія и самую природою устанавливаемыя основы, на которыхъ можетъ развиваться нравственная общественная жизнь. Никогда въ буддизмѣ семейство не признается нравственнымъ учрежденіемъ, поприщемъ для нравственной дѣятельности и взаимнаго

нравственнаго сообщенія и воспріятія; потому что «жить въ дому, значить жить въ мѣстѣ нечистоты; свободу находятъ только тотъ, кто оставляетъ свой домъ».

Наконецъ буддистическая нравственность представляетъ намъ свой собственный идеаль, идеаль бѣгства изъ міра и безплодной созерцательности, каковой идеаль не можетъ расположить насъ въ свою пользу по своей безсодержательности, при всей своей простотѣ и искренности. «Когда же я, спрашиваетъ буддистъ, останусь одинокимъ, безъ товарищей, въ пещерахъ горъ, созерцая лишь непостоянство всякаго бытія? Когда я сдѣлаюсь мудрецомъ въ нищенскихъ лохмотьяхъ, въ презрѣнной (желтой) одеждѣ, не называя ничего своимъ, не стремясь ни къ чему, не испытывая ни любви, ни ненависти, не поддаваясь никакому обольщенію,—и буду жить свободнымъ въ лѣсу? Широкия, веселящія сердце поля; окаймленныя лѣсами, пріятныя скалы, среди которыхъ возвышаютъ свой голосъ слоны, доставятъ мнѣ радость. Гдѣ дождь орошаетъ отрадные мѣста и горы, гдѣ странствуютъ мудрецы, гдѣ раздаются голоса павлиновъ, тамъ утесы доставятъ мнѣ радость. Тамъ хорошо оставаться одинокимъ мнѣ, другу самоумерщвленія (*Versenkung*), стремящемуся къ спасенію».

А что этотъ идеаль, очерченный съ такимъ поэтическимъ талантомъ и въ такихъ цвѣтистыхъ краскахъ, есть ничто иное, какъ выраженіе дѣйствительности, какъ ее старается осуществить буддизмъ, это доказываетъ образъ жизни, въ которомъ для ученика Будды воплощается нравственный идеаль. Буддистъ признаетъ религіозное созерцаніе единственнымъ средствомъ въ дѣлѣ осуществленія идеала нравственной жизни, прерываемой лишь ежедневнымъ испрашиваніемъ милостыни, ежедневнымъ вкушеніемъ пищи и необходимымъ отдохновеніемъ, и въ этомъ проходитъ вся жизнь буддиста.

Если поэтому отрицаніе и недостатокъ положительной плодотворной дѣятельности должны быть признаны существеннымъ направленіемъ буддистической нравственности въ противоположность съ подобнымъ же направленіемъ въ христіанствѣ; то съ этимъ связывается еще дальнѣйшее различіе.

Въ самой природѣ человѣческаго существа лежитъ основа-

не того, что буддистическая нравственность развивается тѣмъ съ большимъ энтузіазмомъ, чѣмъ съ большею бездѣятельностію она соединяется. Между тѣмъ какъ христіанская нравственность именно по причинѣ своей положительности сохраняетъ признакъ осторожности, что подтверждаетъ и церковная исторія, а энтузіастическій элементъ главнымъ образомъ проявляется въ связи съ бѣгствомъ изъ міра; буддистическій энтузіазмъ напротивъ простирается до того, что исключительно цѣнить такъ называемое самоумерщвление (*Ver-senkung*) и признаетъ его существеннымъ средствомъ нравственнаго развитія. «Когда въ небѣ грозовыя тучи возбуждаютъ громъ, когда дождевыя потоки наполняютъ всѣ сферы воздуха, а монахъ отдается самоумерщвленію въ пещерѣ горъ: тогда не можетъ быть для него большей радости».

Конечно, это воззрѣніе находится въ связи съ тѣмъ направлениемъ, которое до нѣкоторой степени обще въ буддистической нравственности съ христіанскою, и которое у обоихъ основывается на одномъ и томъ же противорѣчии идеала съ дѣйствительностію. Обѣ возстаютъ противъ внѣшняго, механическаго выраженія нравственности, которая такое или иное дѣйствіе отрываетъ отъ основы намѣренія; поэтому обѣ указываютъ на глубину расположенія, какъ на жизненный пунктъ всякаго нравственнаго проявленія и какъ на рѣшительный масштабъ всякой нравственной цѣнности. Но это стремленіе къ искренности въ буддизмѣ вопреки христіанству принимаетъ одностороннее, роковое направленіе: не только потому, что оно опускаетъ изъ виду, что всякое расположеніе необходимо должно открываться въ дѣлахъ, хотя и признаетъ, что не всякое дѣйствіе имѣетъ нравственную цѣну, а только находящееся въ связи съ намѣреніемъ; но главнымъ образомъ потому, что требуетъ преимущественно энтузіастическаго развитія одной внутренней жизни.

Только такимъ образомъ изъ всей буддистической системы объясняется, не говоря уже о случайной исторической связи, то значеніе, которое приписывается въ ней самоумерщвленію. Оно то ближайшимъ образомъ и приводитъ отрицательность буддистической нравственности къ крайнимъ послѣдствіямъ.

Потому что оно указываетъ нравственному развитію самоумерщвленіе, какъ высочайшую цѣль, такъ что каждый буддистъ путемъ строжайшаго воздержанія отъ всякаго разумнаго труда старается освободить свое сознаніе отъ какого бы то ни было положительнаго содержанія, пока наконецъ не возвысится до представленія всеобщаго ничтожества («Nichtigendwasheit») т. е. до представленія того, что «нигдѣ нѣтъ ничего». Но именно на этомъ высочайшемъ пунктѣ развитія отрицательность превращается въ энтузіазмъ; потому что уже требованіе подобнаго отвлеченія есть энтузіастическое, такъ какъ оно стремится къ устраненію дѣйствительности во всѣхъ отношеніяхъ. И если самоумерщвленіе столь часто и столь легко соединяется съ экстатическими и визионерными состояніями и все это признается естественною формою его, то это есть только дальнѣйшее выраженіе внутренней связи духовныхъ состояній буддиста.

Представимъ еще разъ въ связи все предшествовавшее изложеніе, насколько оно касалось сравненія христіанской и буддистической нравственности. Христіанство и буддизмъ стремятся къ гармоническому развитію. Но только христіанство въ состояніи достигнуть этого, потому что его нравственность основана на свободѣ. Въ противоположность съ этимъ, буддистическая нравственность отличается подзаконнымъ характеромъ. Поэтому какъ противоположны другъ другу свобода и законность; такъ противоположны далѣе положительный трудъ жизни и бесплодное отрицаніе міра, или какъ противоположны осторожная и энтузіастическая искренность. Таковъ полученный нами общій выводъ. Онъ въ одномъ только пунктѣ требуетъ еще заключительнаго дополненія.

Христіанская нравственность имѣетъ свой непоколебимый масштабъ и свою рѣшительную, движущую причину въ святой волѣ живаго Бога. Буддизмъ не знаетъ Бога, а потому у него не достаетъ этого масштаба. Но такъ какъ нравственность не можетъ отказаться отъ подобнаго масштаба, то она находитъ его тамъ, гдѣ только можетъ найти, т. е. въ самомъ же человѣкѣ. По буддистическому возрѣнію, нравственно то, чего требуетъ самъ человѣкъ, но не въ смыслѣ общей полезности,

а въ смыслѣ лишь достиженія цѣли, преслѣдуемой имъ. А вмѣстѣ съ этимъ уничтожается самая сущность нравственности, достоинство которой именно состоитъ въ томъ, что она вполнѣ независима отъ всѣхъ своихъ послѣдствій и содержитъ свою истину въ себѣ самой. Конечно, нельзя оспаривать, — что ускользаетъ иногда даже и отъ нашего самонаблюденія, — что фактически христіанская нравственность въ этомъ отношеніи часто не бываетъ выше буддистической; потому что чисто буддистическое пониманіе нравственности сказывается тогда, когда мы наше поведеніе основываемъ лишь на одномъ будущемъ вознагражденіи, хотя бы этимъ вознагражденіемъ была слава вѣчной жизни. Но это воззрѣніе не есть строго христіанское, такъ какъ оно стоитъ въ соотвѣтствіи съ воззрѣніемъ естественнаго человѣка и поэтому появляется у христіанина, какъ его естественное воззрѣніе. Истинный же христіанинъ знаетъ только одно основаніе для нравственнаго поведенія: святую волю Божію, и одинъ мотивъ, выраженный Апостоломъ въ слѣдующихъ словахъ: «возлюбимъ Его, яко Той первѣе возлюби насъ».

Мы стоимъ при концѣ нашего изслѣдованія; мы показали, какъ по христіанскому и буддистическому воззрѣнію совершается религіозное и нравственное развитіе, и на чемъ оно основывается. Но гдѣ говорится о развитіи, тамъ должна быть дана и цѣль. Такимъ образомъ при концѣ своего изслѣдованія, я спрашиваю: какая послѣдняя цѣль христіанства, — и какая послѣдняя цѣль буддизма?

Христіанство и на землѣ даетъ намъ вѣчную жизнь, что забываютъ тѣ, которые понимаютъ смыслъ христіанства одностороннимъ образомъ, и поэтому неправильно примѣняютъ его только къ жизни загробной; но именно потому, что христіанство есть вѣчная жизнь, даруемая намъ даже на землѣ, жизнь эта должна пережить мрачные часы смерти. Даже болѣе того, мы носимъ здѣсь сокровище жизни въ скудѣльныхъ сосудахъ, и еще не явилось, что мы будемъ. Такимъ образомъ, цѣль христіанства для каждаго отдѣльнаго человѣка есть вѣчное усовершенствованіе личности въ ея богоподобныхъ чертахъ, а для всѣхъ вообще — новое небо и новая земля, при руко-

водствѣ Духа Божія и при обитаніи Его въ обществѣ спасаемыхъ.

Имѣсть ли развитіе, предлагаемое буддизмомъ, тоже вѣчную цѣль? Судя по всему, что мы о немъ слышали, буддизмъ не имѣетъ другой цѣли, кромѣ вѣчнаго уничтоженія. Онъ называетъ эту цѣль покоемъ, вѣчными обителями, страной мира, приобрѣтеніемъ, превышающимъ всякое приобрѣтеніе. Но приобрѣтеніе это состоитъ лишь въ разрушеніи тѣла, въ погашеніи представлений, въ уничтоженіи ощущеній, и покой нирваны есть покой безконечно дремлющаго человѣка; потому что сознаніе его приведено къ разложенію. Такимъ образомъ, вѣрующаго буддиста манить, какъ высочайшая цѣль, ночь вѣчнаго погашенія бытія. Только при концѣ всѣхъ временъ міровое развитіе достигнетъ этой послѣдней цѣли, когда всякая духовная жизнь, всякое сознательное бытіе погрузится въ великую міровую ночь, изъ которой они были пробуждены. По крайней мѣрѣ, слѣдующимъ образомъ выражается Брама при смерти Будды: «Будетъ время, когда всѣ существа міра сбросятъ съ себя тѣлесность, какъ это сдѣлалъ теперь Будда, князь побѣды, высочайшій учитель во всемъ мірѣ, могущественный, вошедшій въ нирвану совершеннымъ».

Такимъ образомъ вотъ исповѣданіе буддизма: все суета, и цѣль жизни состоитъ въ смерти. Я присоединилъ бы къ этому исповѣданію лишь одно слово. Если какое время, то именно наше доказываетъ, что это исповѣданіе имѣетъ значеніе не среди однихъ только границъ Индіи, что оно со всѣми своими своеобразными стремленіями можетъ имѣть значеніе и среди человечества вообще, и что нѣтъ никакой возможности скрывать вѣрность этого исповѣданія и для нашего общества при дальнѣйшемъ продолженіи нынѣшняго его направленія. Иначе, откуда возникаютъ возгласы отчаянія, которые мы слышимъ, если обратимъ вниманіе только на одну современную намъ область, именно на современную литературу, гдѣ литературный тонъ то понижается до отрицанія, безъ всякой надежды, то съ прометеевскою дерзостью возстаетъ противъ неба? Только одна сила можетъ побѣдить это исповѣданіе буддизма. Эта сила существуетъ въ христіанской вѣрѣ. Противъ унич-

тоженія возстаетъ жизнь. Съ отчаяніемъ борется надежда. И гдѣ эту борьбу ведетъ человѣческая жизнь серьезно, тамъ возможно только то, что надежда побѣдитъ наконецъ, — и жизнь восторжествуетъ. Этотъ же конецъ ожидаетъ и ту борьбу, которую ведетъ наше время, и которая въ глубочайшей своей основѣ касается вопроса: гдѣ же истина—въ буддизмѣ, или въ христіанствѣ?

*К. И—нъ.*

# РУССКАЯ И НѢМЕЦКАЯ ШКОЛА.

(Продолженіе \*).

Въ унижительномъ положеніи находилась русская женщина въ языческой періодъ нашей народной жизни, до принятія христіанства. Но что сдѣлало для нея христіанство? Какое оно принесло съ собою вліяніе на семейную жизнь русскаго народа, и вмѣстѣ съ тѣмъ, — на положеніе древнерусской женщины? На этотъ вопросъ мы встрѣчаемъ у нашихъ глашатаевъ женской эманципациі пристрастный отвѣтъ. По ихъ мнѣнію, ничто такъ не унизило, не закабалило въ рабство русскую женщину, какъ христіанство, принесенное къ намъ изъ Византіи. Въ язычествѣ русская женщина пользовалась будто бы совершенною свободою, полною равноправностію съ мужчиною, вліяніемъ на общественныя дѣла, высокимъ почетомъ; въ христіанствѣ она сразу потеряла все — и свободу, и почетъ, и вліяніе... «Византійство, говоритъ, напр., Немировичъ-Данченко <sup>1)</sup>, окончательно связало семью такимъ безповоротнымъ деспотизмомъ, что вчужѣ странно дѣлается, когда подумаешь, какую страшную нравственную школу должна была пройти женщина, ставшая для византійскихъ монаховъ предметомъ ненависти и злобы. Жезлы, сокрушеніе реберъ, нанесеніе ранъ — стали необходимыми элементами воспитанія, отъ которыхъ только теперь намъ удалось освободиться, да

\*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» 1889 г. № 5.

<sup>1)</sup> Стр. 665—668. Срв. Шашкова стр. 71—101.



и то наверху... И эта *подлая китайщина* принималась нашими предками, даже дѣдами, какъ нѣчто богодухновенное, какъ мудрость, исходящая чуть ли не изъ кроткаго евангельскаго ученія... Семья перестроилась на монастырскій манеръ. Отецъ былъ игуменомъ, которому всѣ безусловно должны были подчиняться. Униженіе женщины будто бы «дошло до того, что нѣкоторые не захотѣли признавать *святыхъ женщинъ, давно уже канонизированныхъ церковію*». Терема русскіе были хуже гаремовъ Востока. Отсюда не было выхода никуда. Лишь въ церковь пускали только говѣть, да пріобщаться. Мужья считали позоромъ для себя и обѣдать вмѣстѣ съ женами. Особенно тяжело было боярынямъ и царевнамъ: Положеніе царевенъ оказывалось безысходнымъ. Замужество было для нихъ невозможно, ибо высшіе бояре являлись все же холопами, а королевичей православной вѣры не оказывалось. Имъ повѣтому, какъ свидѣтельствуешь Коштинъ, оставалось одно: всегда въ постѣ и молитвѣ пребывать и лицо свое слезами орошать!» ...

Конечно, не всѣ русскіе ученые раздѣляютъ этотъ тенденціозный взглядъ нашихъ женскихъ эманципаторовъ — Шалкова и Немировича-Данченко — на христіанство; нѣкоторые стараются опровергнуть его даже свидѣтельствомъ нашей же собственной исторіи. Такъ извѣстный историкъ Соловьевъ говоритъ <sup>1)</sup>. «Семейная реформа Петрова, освобожденіе женщины изъ терема, совершилась скоро и безпрепятственно, доказательство, что теремное заключеніе женщины коренилось не въ умоначертаніи нашихъ предковъ, не въ какихъ-либо религіозныхъ воззрѣніяхъ, занесенныхъ изъ Византіи, а въ извѣстныхъ неблагоприятныхъ обстоятельствахъ: грубость правовъ дѣлала невозможнымъ пребываніе женщинъ въ мужскомъ обществѣ. Ни одинъ современный писатель не говоритъ, что семейная реформа Петра встрѣтила сопротивленіе со стороны какихъ-нибудь византійскихъ вліяній: гдѣ же основаніе предполагать эти вліянія?» ...

Что Соловьевъ имѣлъ здравый взглядъ на нашу народную

<sup>1)</sup> Ист. Рос. Т. XX, стр. 273.

исторію, это, конечно, дѣлаетъ честь его свѣтлому уму; но намъ кажется, что противъ приведеннаго нами взгляда радѣтелей женской свободы и равноправности можно было бы взять изъ нашей народной исторіи и факты болѣе осязательные, ясно обнаруживающіе всю ложь и клевету, взводимыя на принятое нами изъ Византіи христіанство.

Въ самомъ дѣлѣ, на чемъ основывается мнѣніе Немировича Данченко и его руководителя Шашкова, — что «византіиство, эта *подлая китайщина* (какое милое выраженіе!), окончательно связало семью безповоротнымъ деспотизмомъ, жезлами, сокрушеніемъ реберъ, нанесеніемъ ранъ» и т. п.?... Намъ указываютъ обыкновенно на извѣстное мѣсто изъ «Домостроя». Вотъ это мѣсто: «А если жену *слово и наказаніе* (т. е. наставленіе) *не импѣтъ*, если она не слушаетъ и не внимаешь, и не боится, и не творить, какъ мужъ учить, то плетію постегати, *винъ смотря, наединъ, а не передъ модѣми, и поучивъ, примолвити и пожаловати, и никако жъ не имъваться другъ на друга*. А за всякую вину по уху и по лицу не бити, ни кулакомъ подъ сердце, ни пинкомъ, ни посохомъ не колотити, ничѣмъ желѣзнымъ, ни деревомъ не бити. Кто съ сердца или съ кручины такъ бьетъ, многія притчи оттого бываютъ, слѣнота и глухота, и руку и ногу вывихнетъ, и головоболіе и зубная болѣзнь, а у беременныхъ женъ и дѣтямъ въ утробахъ бываетъ поврежденіе; а плетію бити и разумно, и больно, и страшно, и здорово. А въ случаѣ большой вины, и за ослушаніе и небреженіе, снять рубашку да плетію вежливенько бити; за руки держа, по винѣ смотря»<sup>1)</sup>.

Но, спрашивается, что доказываетъ это мѣсто? По нашему мнѣнію, оно доказываетъ прежде всего то, что наши проповѣдники женской эманципаціи его совершенно не понимаютъ. Они поступаютъ крайне ненаучно, когда Православіе (по ихъ выраженію, — византіиство) отождествляютъ съ «Домостроемъ»<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> У Шашкова, стр. 129.

<sup>2)</sup> Здѣсь кстати замѣтить, что на христіанство у насъ часто нападаютъ лишь по одному незнанію его. Въ одномъ изъ крупныхъ петербургскихъ органовъ было напечатано слѣдующее *классическое* изреченіе: «Ей многое простится, ибо она мно-

«Домострой» заключаетъ въ себѣ смѣсь возрѣній господствовавшихъ въ то время въ русскомъ обществѣ, — древнеязыческихъ, татарскихъ и христіанскихъ. Вліяніе христіанскихъ возрѣній замѣтно однако-же и на «Домостроѣ». Оно выражается въ смягченіи всеобщей грубости нравовъ. Длинный рядъ народныхъ пословицъ, дошедшихъ до насъ отъ того мрачнаго времени, яркими красками обрисовываетъ намъ то униженное положеніе, въ которомъ находилась тогда русская женщина. «Любить жену—держатъ грозу». «Кого люблю, того и бью». — «Жену не бить—и милу не быть». — «Жена не горшекъ—не разшибешь». — «Женѣ спускать—добра не видать». — «Бабій быть — за все бить». — «Воля добрую жену портитъ». — «Шубу бей—теплѣе, жену бей—милѣе». — «Бей жену смѣлѣе,—будутъ щи вкуснѣе». — «Люби жену какъ душу, трясц ея какъ грушу» <sup>1)</sup>. Что же? И «Домострой» совѣтуетъ бить жену обухомъ?—Нѣтъ, подѣ вліяніемъ христіанскаго ученія, онъ возстаетъ противъ грубости тогдашнихъ нравовъ, запрещаетъ бить жену «кулакомъ подѣ сердце», «пинкомъ»; «посохомъ»; чѣмъ-либо «желѣзнымъ» или «деревомъ», — что тогда практиковалось въ довольно широкихъ размѣрахъ. Въ противоположность жестокостямъ подобнаго рода составитель «Домостроя» прежде всего рекомендуетъ самыя гуманныя мѣры — «слово», «наставленіе» и только, на случай неуспѣшности этихъ мѣръ, онъ дѣлаетъ уступку своему времени, допускаетъ тѣлесное наказаніе, но съ условіемъ 1) чтобы оно не уроняло достоинства жены (наединѣ, а не передъ людьми), 2) чтобы оно не было чрезмѣрнымъ (по видѣ смотря), и 3) чтобы оно было производимо безъ раздраженія, безъ гнѣва, а съ любовію и единственно въ цѣляхъ исправленія, какъ мѣра исключительная и самая крайняя (почувъ, примолвити, т. е. приголубить; и пожаловати и ни-

---

го любила, какъ говорятъ присяжный поэтренный Герардъ»?!... Срв.? О женщинахъ. Мысли старья и новья. Стр. 198.

<sup>1)</sup> Въ большемъ количествѣ такія пословицы приведены въ сочиненіи неизвѣстнаго автора «О женщинахъ. Мысли старья и новья». Стр. 140—145; у Шашова стр. 81—130; у Немировича-Данченко, стр. 627, 670 и 671.

како-жь не гнѣваться другъ на друга). Конечно, если бы наши радѣтели женской свободы и равноправности *пожелали* понять безпристрастно приведенное мѣсто изъ «Домостроя», они не рѣшались бы указывать на него какъ на доказательство своей клеветы на христіанское ученіе, на Православную Церковь. Наконецъ, что женщина не была у насъ «предметомъ злости и ненависти византійскихъ монаховъ», достаточно указать здѣсь для краткости на то, что въ «Домостроѣ» есть даже цѣлая глава, содержащая въ себѣ «похвалу женамъ», — что, разумѣется, извѣстно каждому гимназисту...

Далѣе, — не много пользы можетъ принести Немировичу-Данченкѣ и его указаніе на то, будто бы, въ своемъ презрѣніи къ женщинѣ, русскіе люди отказывались «признавать святыхъ женъ, давно уже канонизированныхъ церковію». Уже разсуждая а ргіогі, мы не можемъ не увидѣть всей ничтожности этого довода: если святые жены были *канонизованы Церковію*, то какимъ же образомъ можно допустить, чтобы *подъ вліяніемъ той же самой Церкви* русскіе люди могли не признавать святости этихъ женъ? Ясно, что Немировичъ-Данченко впадаетъ въ противорѣчіе, само себя уничтожающее. То же самое мы увидимъ и при повѣркѣ историческихъ фактовъ. Къ сожалѣнію, Немировичъ-Данченко не указываетъ намъ на эти факты. Но такъ какъ въ своей статьѣ о русскихъ женщинахъ онъ слѣпо слѣдуетъ во всемъ Шашкову, то мы и видимъ себя вынужденными обратиться къ книгѣ послѣдняго. Что же мы въ ней находимъ? — «Когда Петръ Могила, говоритъ Шашковъ<sup>1)</sup>, *открылъ мощи* Іульяніи Ольшанской, то игумень Θεодосій Сафоновичъ не хотѣлъ поклоняться ей до тѣхъ поръ, пока она не явилась ему во снѣ и не обличила его въ непочитаніи. Въ Москвѣ патріархъ Іоакимъ не признавалъ мощей и житія Анны Кашинской». Вотъ два факта. Но обратите, читатель, вниманіе, какъ безцеремонно обращаются съ ними наши женскіе эманципаторы. Игумень Θεодосій не рѣшался воздавать поклоненіе мощамъ Іульяніи *при ихъ открытіи*, а Немировичъ-Данченко утверждаетъ уже, что русскіе люди

1) Стр. 90.

отказывались «признавать святыхъ женъ, давно уже канонизированныхъ церковію!» ... Можно ли такъ намѣренно искажать смыслъ историческаго факта? Мы не говоримъ уже о тенденціозномъ заключеніи отъ двухъ фактовъ ко всему русскому обществу. Тоже самое нужно сказать и о патріархѣ Іоакимѣ. Во всякомъ случаѣ ни откуда не видно, чтобы Θεодосій и Іоакимъ сомнѣвались въ святости мощей двухъ указанныхъ женъ вслѣдствіе униженнаго положенія тогдашней русской женщины... Таковы, впрочемъ, пріемы тенденціозныхъ писаній вообще...

Наконецъ, нельзя приписывать вліянію Православной Церкви и того, что совершалось у насъ по политическимъ причинамъ. Православная Церковь никогда не запрещала царевнамъ выходить въ замужество за бояръ, или за лицъ иного христіанскаго вѣроисповѣданія. Говорить противное значитъ клеветать на Православную Церковь.

Въ дѣйствительности, которой, къ сожалѣнію, не хотятъ видѣть наши женскіе эманципаторы, Православная Церковь относилась съ самаго начала съ истинною материнскою любовію къ древне-русской женщинѣ и старалась устранить изъ жизни русскаго народа все тѣ явленія, которыя унижали женщину и дѣлали ея положеніе тяжелымъ и оскорбительнымъ.

Православная Церковь прежде всего запретила многоженство, которое какъ вездѣ, такъ и у насъ особенно унижало женщину, ставило ее на степень вещи, пріобрѣтаемой куплею, и обращало въ рабство по отношенію къ мужчинѣ. Лица, имѣвшія нѣсколькихъ женъ, пріобрѣтенныхъ еще въ язычествѣ, должны были оставить при себѣ только одну—христіанку, а прочихъ обязаны были отпустить. Въ этомъ отношеніи вліяніе христіанства прежде всего и яснѣе всего сказалось на самомъ князѣ Владимірѣ и его языческой женѣ Рогнѣдѣ. По разсказу нашей древнѣйшей лѣтописи, Владиміръ уже вскорѣ послѣ крещенія своего обращается къ своей прежней женѣ Рогнѣдѣ и говоритъ: «Я крещенъ теперь, принялъ вѣру и законъ христіанскій; теперь мнѣ слѣдуетъ имѣть одну жену, которую и взялъ я въ христіанствѣ, ты же избери себѣ кого-либо изъ моихъ вельможъ и я тебя выдамъ за него». Рогнѣда

не соглашается на такое предложеніе Владиміра и просить о постриженіи ея въ монашество. «Развѣ только ты одинъ ищешь царства небеснаго?» говоритъ она Владиміру,—и подѣ именемъ Анастасіи дѣйствительно принимаетъ монашескую мантию.

Христіанскія понятія, конечно, сразу не могли быть усвоены нашими предками послѣ ихъ крещенія; рядомъ съ ними существовали еще долгое время и обычаи прежніе, языческіе. Простые люди думали даже, что христіанскій бракъ, напр., приличенъ только боярамъ и вельможамъ, и жили еще язычески. Православная Церковь энергически возстала противъ этого зла и предавала своему строгому суду всѣхъ, жившихъ внѣ брака, освященнаго Церковію: «Сказывалъ ты мнѣ», говоритъ, напр., митрополитъ Іоаннъ черноризцу Іакову, «что у простыхъ людей не бываетъ благословенія Церкви и вѣнчанія, но вѣнчаются только бояре и князья, простые же люди берутъ себѣ женъ съ плясаніемъ, гудѣніемъ и плесканіемъ; такихъ подвергать строжайшей эпитеміи». Этотъ же митрополитъ Іоаннъ возставалъ не разъ противъ умыканія или похищенія невѣстъ, равно какъ и противъ многоженства вообще. Въ язычествѣ при заключеніи браковъ не обращалось никакого вниманія на родственныя отношенія между женихомъ и невѣстою и въ бракъ вступали нерѣдко весьма близкіе родственники. Православная Церковь строго преслѣдовала такіе браки, какъ остатки язычества. «Если вступятъ въ бракъ двоюродные братъ и сестра»,—говоритъ тотъ же митрополитъ Іоаннъ въ одномъ изъ своихъ правилъ, «то должны разойтись, а если ослушаются, подвергаются совершенному отлученію». Христіанство, желая видѣть семью, а слѣдовательно и положеніе въ семьѣ женщины, поставленными на твердыхъ нравственныхъ началахъ, не допускало разводовъ, которые въ язычествѣ были слишкомъ легки и не мало содѣйствовали униженію женщины. Уже Уставъ Ярослава, написанный несомнѣнно подѣ сильнымъ вліаніемъ христіанскаго вѣроученія, смотритъ на разводъ какъ на тяжкое преступленіе. Далѣе,—Православная Церковь энергически боролась съ не христіанскою постановкою семейной жизни, строго осуждала грубое обращеніе и деспотизмъ мужей и устанавливала правильныя отношенія

между мужемъ и женою, требовала отъ нихъ взаимной любви и довѣрія. Подтвержденіе этого мы находимъ, напр., въ предсмертномъ наставленіи Владиміра Мономаха, которое онъ оставилъ своимъ дѣтямъ: «жену свою любить», — равно какъ и въ лѣтописномъ житіи преподобнаго Θεодосія, по которому Θεодосій любилъ Яна и Марію именно за то, что «они жили по заповѣди Господней и пребывали въ любви между собою».

Особенно Православная Церковь заботилась о почетномъ и высокомъ положеніи женщины-матери: напротивъ непослушаніе и неповиновеніе дѣтей матери она осуждала какъ самый тяжелый грѣхъ, за который наказываетъ Господь. Намъ извѣстенъ, напр., слѣдующій фактъ, подтверждающій только-что сказанное. Одна мать обратилась съ жалобою на обижающихъ ея дѣтей къ митрополиту Іонѣ. Іона по этому поводу написалъ дѣтямъ даже особое пастырское посланіе, въ которомъ, давая наставленіе изъ Священнаго Писанія, онъ говорить, между прочимъ, слѣдующее: «благословляю васъ, своихъ дѣтей, чтобы есте, сынове, нашей дчери, а своей матери... челомъ били, а у нее бы есте собѣ прощенъе взяли и честь бы есте къ ней прошлую родительскую имѣли во всемъ, по Божію повелѣнію и по божественныхъ писаній указанію и по нашему благословенію, и были бы есте ей всячески послушливы во всемъ». Съ другой стороны Православная Церковь потребовала новыхъ, особенныхъ, до тѣхъ поръ въ нашей языческой странѣ неслыханныхъ обязанностей и отъ родителей въ отношеніи къ дѣтямъ. Она отвергла тотъ ложный языческій взглядъ, по которому дѣти составляли полную и неотъемлемую собственность родителей; она объявила нашимъ предкамъ, что дѣти—даръ Божій, за которыхъ родители дадутъ строгій отвѣтъ предъ Богомъ, что они вручены имъ только для нравственнаго усовершенствованія, *для христіанскаго воспитанія*, что заботы объ этомъ воспитаніи какъ сыновей такъ и *дочерей*, любовь къ нимъ, составляютъ непремѣнную обязанность всѣхъ христіанскихъ родителей. И это ученіе Православной Церкви не осталось безъ вліянія на древне-русское общество въ до-монгольскій періодъ. Мы видимъ, какъ многіе изъ родителей заботились о воспитаніи

своихъ дѣтей; въ древне-русскомъ обществѣ стала ясно проявляться разумная любовь родителей къ дѣтямъ. Наши лѣтописцы не разъ замѣчаютъ о томъ тяжеломъ чувствѣ, съ которымъ родители разставались съ своими дочерьми, при выдачѣ ихъ въ замужество, и о той заботливости, которою они окружали не только своихъ собственныхъ дѣтей, но даже и приемышей. Князь Всеволодъ Юрьевичъ, отдавая дочь свою Верхуславу за Рюрика Ростиславича, по словамъ лѣтописи, «проводилъ свою милую дочь до трехъ становъ, и плакали по ней отецъ и мать; *они ее очень любили*». У Владиміра Васильковича не было своихъ дочерей и онъ взялъ себѣ приемышемъ—Изяславу. Но, умирая, онъ хлопоталъ о ея обезпеченіи, какъ о родной дочери. «Братъ мой Мстиславъ, говоритъ онъ, цѣлуй мнѣ крестъ на томъ, что ничего не возьмешь отъ этого дѣтища—Изяславы, что *не выдашь ее ни за кого неволей*, но выдашь, какъ будетъ любо моей княгинѣ»<sup>1)</sup>).

До принятія христіанства, какъ извѣстно, у насъ не было ни школъ, ни книгъ. Христіанство принесло къ намъ истинныя начала просвѣщенія; вмѣстѣ съ богослуженіемъ на славянскомъ языкѣ явились къ намъ и славянскія книги. Оставалось только учиться читать по нимъ. И лѣтопись наша свидѣтельствуемъ, что въ Кіевѣ первая школа была открыта еще св. Владиміромъ. «Книжному ученію» русскіе люди стали посвящать себя съ особенною любовію. «Книжная мудрость» явилась однимъ изъ достоинствъ русскаго человѣка. Цѣлыя имущества иногда были обмѣниваемы на богатыя бібліотеки. На читанность и свободное пользованіе иностранными языками не были особенною рѣдкостію среди русскихъ людей до-монгольскаго періода. Конечно, то было въ порядкѣ вещей, что главное и особенное вниманіе было обращено сначала на обученіе мальчиковъ. Но не было забыто и образованіе русской женщины, которая была объявлена теперь такимъ же членомъ Христовой Церкви, какъ и мужчина. такимъ же существомъ, созданнымъ по образу и по подобию Божию, какъ и всѣ люди вообще. По ученію Православной Церкви, и жен-

1) У Добрилова, стр. 56. 57.



щина, какъ разумное человѣческое существо, нуждалась въ просвѣщеніи ума, облагороженіи сердца, добромъ направленіи воли. Какъ ни бѣдны мы историческими памятниками до-монгольского періода, но въ нашемъ распоряженіи находится все-таки еще достаточно несомнѣнныхъ историческихъ фактовъ, которые доказываютъ высказанное нами выше положеніе о вліяніи Православной Церкви на женское образованіе въ то отдаленное отъ насъ время. Такъ мы знаемъ изъ краткихъ лѣтописныхъ замѣчаній, что уже вскорѣ по принятіи христіанства у насъ стали появляться и *особыя* школы для дѣвочекъ и что русскія женщины нерѣдко достигали серьезнаго, по тому времени, книжнаго образованія. Такая школа исключительно для обученія грамотѣ дѣвицъ была, напр., открыта въ Кіевѣ при Андреевскомъ женскомъ монастырѣ благочестивою дочерью Всеволода Ярославича—Янкою. Затѣмъ, намъ извѣстно, что полоцкую княжну Евфросинію еще до двѣнадцати лѣтъ родители начали обучать грамотѣ, — и она училась съ большимъ усердіемъ, «удивляя всѣхъ». Принявъ впослѣдствіи монашество и поступивъ въ монастырь, она продолжала съ любовью заниматься «книжнымъ ученіемъ». Между прочимъ, она владѣла четкимъ и красивымъ почеркомъ, и оставила по себѣ память, какъ переписчица богослужебныхъ книгъ. На переписку книгъ она принимала даже заказы, а полученные деньги дѣлила съ нищими. Кромѣ того, она также открыла особую школу для дѣвочекъ, сама была въ ней учительницей и сама обучила грамотѣ, напр., сестру свою Гориславу и другихъ родственницъ. Далѣе, — мы имѣемъ возможность указать еще на дочь Ивана Кіясовскаго изъ Твери, Василису, которая впослѣдствіи была въ замужествѣ за суздальскимъ княземъ Андреемъ Константиновичемъ. Будучи еще дѣвицей, она была обучена грамотѣ и прекрасно знала содержаніе всѣхъ книгъ ветхаго и новаго Завѣта...

Воля старшихъ была для дѣтей закономъ; но человѣческія достоинства были уважаемы и въ дѣтяхъ, въ томъ числѣ, конечно, и въ дочеряхъ. Въ добрыхъ и богоугодныхъ дѣйствіяхъ дѣвушка не только могла проявлять свою самостоятельность, но и оказывала иногда значительное вліяніе на обще-

ственную жизнь. Такъ, княжну Ефросинію полоцкую родители хотѣли выдать въ замужество, но она настояла на своемъ постриженіи въ монашество. То-же самое случилось и съ Янкою. Мало того, о послѣдней лѣтописецъ рассказываетъ, что въ 1089 году она лично отправилась въ Грецію и привела оттуда съ собою на Русь весьма достойнаго митрополита Іоанна, который много принесъ пользы и Русской Церкви, и русскому народу. Выше мы имѣли случай упомянуть о нѣкоторыхъ изъ его дѣйствій.

Къ сожалѣнію, благотѣльному вліянію Православной Церкви на русскую жизнь скоро были поставлены непреодолимыя преграды. Не успѣло христіанство пустить глубокіе корни, какъ Русь постигъ ужасный погромъ монгольскаго нашествія. Церкви были разрушены вмѣстѣ съ городами, монастыри опустошены и разграблены, школы уничтожены, книги сожжены, духовенство было истреблено почти поголовно, погибъ даже и самъ митрополитъ русскій. Начавшемуся духовному и общественному развитію русскаго народа былъ положенъ конецъ. Отечество наше было обречено на двухвѣковый застой и неподвижную замкнутость. Мѣсто гуманныхъ воззрѣній, принесенныхъ къ намъ христіанствомъ, заняла грубость нравовъ, невольна позаимствованная у завоевателей; языческія воззрѣнія, которыя не могли быть сразу уничтожены пришедшимъ изъ Греціи духовенствомъ, почти не понимавшимъ нашего языка, какъ потворствовавшія чувственности и разврату, снова получили свою силу и начали господствовать въ русскомъ обществѣ. Ставши рабомъ дикаря, русскій человѣкъ по необходимости долженъ былъ усвоить много самыхъ непривлекательныхъ свойствъ: раболѣпство, лицемеріе, двуличность, жестокое обращеніе съ меньшими и т. п. Онъ сталъ способнымъ соединять въ своемъ сознаніи самую пеструю смѣсь противорѣчивыхъ воззрѣній — христіанскихъ, татарскихъ и древне-языческихъ, которыми онъ руководствовался до принятія христіанства; онъ могъ уживаться теперь съ самыми противоположными требованіями, могъ примирять самыя непри-

миримыя противорѣчія; христіанское благочестіе у него стало идти рука объ руку съ чисто языческимъ развратомъ, требованія христіанской любви съ татарскимъ деспотизмомъ и т. д. Вслѣдствіе этого въ до-петровской жизни русскаго народа на каждомъ шагѣ попадались такія явленія, которыя соединеніемъ въ себѣ рѣзкихъ противорѣчій поражаютъ насъ теперь столько-же, сколько въ то время поражали заѣзжихъ иностранцевъ. Пьянство и разгулъ у насъ мирились съ самымъ строгимъ постомъ и воздержаніемъ, обида ближняго съ усердною молитвою къ Богу и т. д.

Этотъ нравственный переворотъ въ древне-русскомъ обществѣ, произведенный главнымъ образомъ татарскимъ погромомъ, тяжелѣе всего отозвался на семьѣ и положеніи русской женщины. Основы семьи были потрясены и распатаны. Въ нее вторгся развратъ въ ужасныхъ размѣрахъ. Супружеская любовь и довѣріе встрѣчались только въ рѣдкихъ семьяхъ. Ихъ мѣсто занялъ обманъ и равнодушное нарушеніе супружеской вѣрности. «Честный мужъ только одну жену обманываетъ». — «И дура — жена мужу правды не скажетъ». Вотъ какъ характеризовалъ народъ тогдашнія отношенія супруговъ.

Пьянству и разврату древне-русскія женщины предавались не менѣе мужчинъ. Водкой онѣ заливали свое горе и оскорбленіе своего человѣческаго достоинства; пьянство было однимъ изъ главныхъ, доступныхъ имъ удовольствій. Когда къ одной изъ царевенъ присватался было иностранный принцъ, то, расхваливая ему достоинство невесты, между прочимъ, выставляли на видъ и то обстоятельство, что она и пьяной — то была не болѣе одного раза!.. 1)

Наилучшимъ препровожденіемъ времени у до-петровскихъ женщинъ признавалось слушаніе постыдныхъ сказокъ и веденіе самыхъ сальныхъ и грязныхъ бесѣдъ. Сквернословіе было распространено въ возмутительныхъ размѣрахъ не только между мужчинами, но и между женщинами. Иностранцы приходили отъ него въ ужасъ. «У москвитянъ, — говоритъ Оларій 2), — постоянно на языкѣ матерная и сквернословная брань и выраженія, которыми бранятся не одни только взро-

1) У Шашкова, стр. 161.

слыше и старыя люди, но и самыя дѣти, знающія эти выраженія, прежде чѣмъ они узнаютъ названіе Бога, отца и матери; такая срамная брань употреблялась какъ родителями противъ дѣтей, такъ и дѣтьми противъ родителей. Женщины и дѣвицы слѣдовали общему обыкновенію: «... Нечего послѣ этого удивляться тому, что занесенный къ намъ несчастною судьбою, умный и ученый сербъ, Юрій Крижаничъ, призналъ тогдашнюю Русь страной болѣе развращенною, чѣмъ даже Турція.

Послѣ сказаннаго трудно себѣ представить, чтобы въ тогдашнихъ русскихъ домахъ царило семейное счастье. Въ большинствѣ случаевъ тогдашняя семейная жизнь представляла собою одно изъ прискорбнѣйшихъ явленій народнаго быта, нерѣдко сравнивавшееся съ «настоящимъ адомъ». Постоянныя ссоры, драки, приводящія въ ужасъ преступленія—вотъ чѣмъ богата была до-петровская семья. На грубое и жестокое обращеніе мужа жена нерѣдко отвѣчала такою же жестокою местию: нелюбимому мужу она мстила тайными доносами, волшебствомъ, чародѣйствомъ, отравою, мужеубійствомъ. И если женщина чуяла недоброе и обливалась слезами, когда ее почти заурядъ силой отдавали въ замужество, то не съ радужными надеждами связывалъ себя семейными узами и мужчина, также лишь изрѣдка избиравшій себѣ невѣсту по своей «доброй волюшкѣ». И ему приходило на умъ грозное предсказаніе народной пѣсни:

«Быть тебѣ отъ невѣсты истравлену,  
«Еще быть тебѣ отъ жены удавлену,  
«Изъ-за злата и сребра быть убитому!»....

Русскій народъ снова усвоилъ себѣ тотъ мрачный взглядъ на женщину, который господствовалъ среди него еще въ дохристіанскую эпоху. Женщина въ его глазахъ снова является существомъ злымъ, жестокимъ, неуживчивымъ, по своимъ умственнымъ способностямъ стоящимъ ниже мужчины. «Бабѣ хоть колъ на головѣ тиши». — «Стели бабѣ вдоль, она ляжетъ поперекъ». — «Гдѣ двѣ бабы, тамъ—суеть (сходка); гдѣ три,—тамъ Содомъ». — «Гдѣ баба, тамъ—рынокъ; а гдѣ—двѣ, тамъ—базаръ». — «Собака умнѣй бабы—на хозяина не лаетъ». — «Семь топоровъ вмѣстѣ лежатъ, а двѣ прялки—врозь». —

«У бабы волосъ дологъ, да умъ коротокъ»<sup>1)</sup>. Не высокаго мнѣнія объ умственныхъ способностяхъ женщины были и древне-русскіе моралисты. «Женскій разумъ, говорили они<sup>2)</sup>, какъ храмина непокровенна и какъ вѣтрило на верху горъ скорообратно вертящися». Такой же взглядъ на умственныя способности женщины и почти въ тѣхъ же словахъ, только нѣсколько подробнѣе высказывается и въ «Домостроѣ», который въ до-петровской Руси, какъ извѣстно, пользовался большою распространенностію и уваженіемъ. «Умъ женскій, говоритъ Домострой<sup>3)</sup>, не твердъ, аки храмъ непокровенъ; мудрость женская аки оплотъ неокочанъ до вѣтру стоитъ, — вѣтеръ повѣетъ и оплотъ порушился, такъ и мудрость женская аки оплотъ до прелестнаго глаголанія и до сладкаго увѣщанія тверда есть. Немощнѣйшіе суть разумы женстіи, въ нечувственныхъ (т. е. въ абстрактныхъ, или отвлеченныхъ понятіяхъ) ничтоже могуще умное постигнути». Чтобы правильно оцѣнить это мѣсто, взятое изъ «Домостроя», и понять его именно въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно было высказано самимъ авторомъ, необходимо имѣть въ виду, что «Домострой» говоритъ здѣсь не объ умственной природѣ женщины вообще, а только объ уровнѣ умственнаго развитія современной ему русской женщины. А въ этомъ случаѣ онъ, конечно, правъ. Лишенная всякаго умственнаго образованія, занимая самое униженное и рабское положеніе какъ въ семьѣ, такъ и обществѣ, русская женщина того времени и не могла похвалиться своею умственною зрѣлостію; въ области отвлеченныхъ понятій и научныхъ сужденій «разумы женстіи» тогда дѣйствительно были «немощнѣйшими». Объ этомъ вполне согласно съ «Домостроемъ» свидѣтельствуетъ и извѣстный древне-русскій писатель Котошихинъ. «Истинная есть тому правда, говоритъ онъ<sup>4)</sup>, что во всемъ свѣтѣ нигдѣ такого на дѣвки обманства нѣтъ, яко въ Московскомъ государствѣ... Москов-

1) Эти пословицы собраны въ сочиненіи неизвѣстнаго автора «О женщинахъ. Мысли старья и новья» (стр. 140—145); у Шашкова, стр. 123—130; у Непрочича-Данченко, стр. 671.

2) Срв. О женщинахъ. Мысли старья и новья. Стр. 148.

3) Ibid. стр. 149.

4) О женщинахъ. Мысли старья и новья. Стр. 151. У Шашкова, стр. 96.

скаго государства женскій полъ грамотѣ неученыя и не обычай тому есть, а природнымъ разумомъ простоваты и на разговоры несмышлены и стыдливы; понеже отъ младенческихъ лѣтъ до замужества своего у отцовъ своихъ живутъ въ тайныхъ покояхъ и, опричь самыхъ близкихъ родственниковъ, чужіе люди никто ихъ и онѣ людей видѣть не могутъ; и когда замужъ выйдутъ, ихъ люди также видають мало; можно понять, что имъ не отъ чего быть разумными и смѣлыми»<sup>1)</sup>...

Противъ неестественной постановки древне-русской семьи и униженнаго положенія женщины нерѣдко возвышала свой голосъ Православная Русская Церковь въ лицѣ своихъ представителей—епископовъ. Такъ мы знаемъ, что еще патріархъ Адрианъ горько сѣтовалъ на то, что въ Русскомъ православномъ государствѣ браки заключаются безъ взаимнаго согласія между женихомъ и невестою, отчего «житіе ихъ бываетъ бѣдно, другъ другу навѣтно и дѣтей безприжитно». Но трудно было Православной Церкви бороться противъ повальнаго невестства, охватившаго весь русскій народъ, а въ томъ числѣ даже и его священниковъ. Не возможно, конечно, требовать правильной и систематической постановки женскаго образованія въ нашемъ отечествѣ въ то время, когда въ теченіи цѣлаго столѣтія въ немъ не было ни одной школы и для маль-

<sup>1)</sup> Извѣстный иностранецъ баронъ Герберштейнъ такъ описываетъ положеніе русскихъ женщинъ въ до-петровское время. «Положеніе женщинъ самое жалкое. Ибо они (москвитяне) ни одну женщину не считаютъ честною, если она не живетъ, заключившись дома, и если не стерегутъ такъ, что она никогда не показывается въ публику. Они почитаютъ, говорю я, мало цѣломудренною ту женщину, которую видятъ чужіе и посторонніе. Заключенныя дома женщины занимаются только пряжей. Всѣ домашнія работы дѣлаются руками рабовъ. Чтѣ задушено руками женщины—курица или какое нибудь другое животное,—тѣмъ они гнушаются, какъ нечистымъ. У бѣднѣйшихъ жены исправляютъ домашнія работы и страпають. Впрочемъ, желая, въ отсутствіи мужей и рабовъ, зарѣзать курицу, онѣ выходятъ за ворота, держа курицу или другое животное и ножъ, и упрашиваютъ проходящихъ мужчинъ, чтобы они убили сами. Весьма рѣдко (мужчины) пускаютъ ихъ въ церковь и еще рѣже въ общество друзей, развѣ только онѣ очень стары и уже нѣтъ мѣста никакому подозрѣнію»... Далѣе слѣдуетъ рассказъ о томъ, какъ жена (русская) жаловалась на своего мужа (нѣмца), что онъ ея не любитъ, потому что не бьетъ. Записки о Московіи (Regum Moscoviticarum commentarii) барона Герберштейна. Съ латинскаго Базельскаго изданія 1556 года перевелъ И. Анонимовъ, преподаватель исторіи въ VII С.-Петербургской гимназіи. СПб. 1886. Стр. 75.

чиковъ; но уже крайне неестественно было и положеніе женщины, когда на ея умственное развитіе не было обращено совершенно никакого вниманія, когда даже разсужденіе вообще считалось не дѣломъ «бабьяго ума», когда ея жизнь и дѣятельность были заключены лишь въ предѣлы «отъ печи до порога», когда въ общественной жизни господствовало правило: «не бери жену, а бери стряпуху». При такомъ униженіи и при совершенной замкнутости жизни, русская женщина въ умственномъ отношеніи, конечно, никогда не могла подняться даже и до того невысокаго уровня, на которомъ находился въ то время мужчина. Заброшенная и оставленная всѣми, русская до-петровская женщина сама должна была заботиться о своемъ умственномъ развитіи. Къ сожалѣнію, средства ея были слишкомъ скудны и ограничены: читать она не умѣла <sup>1)</sup>; хорошихъ руководителей не было; сказки нянюшекъ, наставленія мамушекъ и бабушекъ, пѣсни и складки подругъ, да разказы богомолковъ,—вотъ и все, что могло служить для тогдашнихъ русскихъ женщинъ источникомъ разнаго рода свѣдѣній; нечего поэтому удивляться, что невѣжество и суевѣріе возбуждали въ нихъ живой интересъ къ ворожбѣ, къ чарамъ, къ безчисленнымъ повѣрьямъ и примѣтамъ, сплетнямъ, пересудамъ и т. н. Шуты и шутихи замѣняли имъ театральныя представленія, гусларь—историка, ханжи—проповѣдниковъ...

Въ чемъ же—спрашивается—состояло вообще воспитаніе русской женщины въ до-петровскую эпоху? — Такъ какъ въ это время главнымъ образомъ обращено было вниманіе на тѣлесную красоту, то понятно, что и родители, обращали все

<sup>1)</sup> По словамъ Забѣлина, исключеніе представляли только однѣ царевны XVI и XVII вѣка, которыхъ обучали тогда чтенію церковной печати, письму и пѣнію. Учительницами ихъ были женщины—мастерицы, состоявшія въ дворомъ итатѣ царицы и получавшія *ex iure* по окладу жалованья восемь рублей и кормовыхъ по шести денегъ въ день. Въ 1632 году царевну Татьяну Михайловну обучала, напр., грамотѣ мастерица Марья. Въ концѣ XVII столѣтія, въ 1675—1691 годахъ учительницами были Варвара Льгова и Феодора Петрова. Царь Михаилъ Феодоровичъ пожаловалъ въ 1634 году шестилѣтней царевнѣ Иринѣ Михайловнѣ турскій кафтанъ, какъ она государыня начала учить часы, т. е. часословъ. Въ расходныхъ запискахъ 1643 года упомянуто, что семилѣтняя царевна Татьяна Михайловна 19 іюня слушала молебень—«въ ту пору какъ ей государынѣ начали учить заутреню».

свое вниманіе на физическое развитіе дочерей своихъ. Впрочемъ, въ до-петровскую эпоху, собственно говоря, не было и физическаго воспитанія: нельзя сказать, чтобы тогда женщину *воспитывали* со стороны ея физическаго развитія; можно сказать только, что тогда старались ее выростить здоровою и полною. Самый идеаль физическаго красоты женщинъ въ до-петровскую эпоху былъ исключительный и крайне оригиналенъ. Тонкій и гибкій станъ, маленькія руки и ноги, составляющія признакъ женской физическаго красоты въ наше время, въ до-петровскую эпоху, какъ свидѣтельствуегь Невилль <sup>1)</sup>, считались уродствомъ для женщины. Существеннымъ признакомъ женской красоты тогда признавали прежде всего роскошную *дородность*. Ганве передаетъ <sup>2)</sup>, что ему часто приходилось слышать отъ русскихъ женщинъ: «далъ бы Богъ быть дородною, а за красотою дѣло не станеть!»... Рексолмо говоритъ, что если въ женщинѣ менѣе пяти пудовъ вѣсу, то и красавицей нельзя ее назвать. Настоящая древне-русская красавица, по существовавшимъ понятіямъ, должна была вѣсить никакъ не менѣе семи пудовъ. И до-петровскія женщины очень заботились о своей полнотѣ. Нерѣдко цѣлые дни онѣ проводили въ постелѣ въ неподвижномъ положеніи, чтобы только растолстѣть побольше. Съ этою же цѣлію родители заставляли своихъ дочерей пить водку <sup>3)</sup>, побольше ѣсть и спать, поменьше находиться въ движеніи. Тѣло красивой женщины должно было отличаться необычайною бѣлизною, лицо—румянцемъ. Естественные недостатки были восполняемы искусственными приспособленіями: бѣлилами, румянами, разнаго рода притираньями, въ составъ которыхъ нерѣдко входили вещества весьма ядовитыя и вредныя не только для кожи, но и для самого здоровья «писанной красавицы». употреблеііе этихъ искусственныхъ средствъ женской красоты пользовалось въ древней Руси весьма обширною распространенностію; къ сожалѣнію, оно не утратило своей силы даже и въ наше время; извѣстный нашъ собиратель народныхъ пѣсенъ П. Якупи-

1) У Шашкова, стр. 98.

2) Ibid.

3) У Немировича-Данченко, стр. 669; у Шашкова, стр. 98.



кинъ говорить: «въ каждой деревнѣ за пѣсни—бѣдилими да румянами я только почти и расчитывался»<sup>1)</sup>.

Иное положеніе (по крайней мѣрѣ, съ внѣшней стороны) занимаетъ русская женщина со временъ Петра Великаго. По словамъ нашихъ проповѣдниковъ женской эманципаціи (напр., Шашкова), Петръ провозгласилъ принципъ женской свободы. Не рѣшаемся утверждать этого положенія,—но для насъ представляется несомнѣнною заслуга Петра въ рѣшеніи женскаго вопроса на русской почвѣ. Прежде всего Петръ именно раздѣлилъ всѣхъ русскихъ женщинъ на два противоположныхъ лагеря—дамъ и бабъ. До Петра такого дѣленія не было. Онъ растворилъ (и растворилъ настезь) двери древнихъ теремовъ и вывелъ изъ нихъ русскихъ боярынь и боярышень; одѣлъ ихъ въ европейскіе костюмы и парики, погналъ ихъ чуть ли не дубинкою своею на ассамблеи и заставилъ танцовать, обнявшись съ кавалерами. Стыдливо и боязливо было сначала русскимъ женщинамъ «тѣшить бѣса ногами» съ «невѣдомымъ человѣкомъ», но въ дѣйствительности имъ самимъ давно этого хотѣлось. Вотъ почему «семейная реформа Петрова и совершилась скоро и безпрепятственно». Къ сожалѣнію, уничтоженіемъ теремной замкнутости только и ограничилась вся дѣятельность Петра на пользу русской женщины.

Нельзя не пожалѣть, что великій умъ нашего великаго Преобразователя ничего не сдѣлалъ для поднятія русской женщины какъ въ умственномъ, такъ и нравственномъ отношеніи. Мало того, случилось даже противное. Со временъ Петра въ духовно-нравственномъ отношеніи русская женщина опустилась на нѣсколько ступеней ниже, чѣмъ какою она была въ до-петровское время. Освобожденіе изъ терема она поняла въ смыслѣ освобожденія отъ семейныхъ обязанностей. Насильно стали разшатывать и послѣдніе устои семьи. Въ до-петровское время нарушеніе супружеской вѣрности еще признавалось тяжелымъ грѣхомъ, позоромъ для женщины, со временъ

<sup>1)</sup> О женщинахъ. Мысли старня и новыя. Стр. 206.

Петра—стало считаться признакомъ цивилизаціи, европейскаго просвѣщенія, хорошаго тона. По словамъ «историка русской женщины», С. С. Шапкова, «половая свобода развивается особенно при Екатеринѣ II; соблазнительныя книги и похабныя рисунки составляли одно изъ любимѣйшихъ удовольствій для обоеихъ половъ. У знаменитѣйшихъ барынь того времени соблазнительныя изображенія занимали собою стѣны цѣлой комнаты съ потолка до полу. Французскій дворъ Людовика съ его куртизанками и ничѣмъ не стѣснявшимся публичнымъ и частнымъ развратомъ, дававшій тонъ всей тогдашней Европѣ, былъ образцомъ грубаго подражанія и для насъ. Развратъ вошелъ въ обычай, въ моду, и считался признакомъ образованности. Многіе тогда не женились только потому, что *c'est du bon ton* быть холостымъ. Замужнія женщины считали какъ бы своею обязанностію открыто измѣнять мужьямъ. Въ высшихъ сферахъ барыни не могли жить безъ любовниковъ, мѣняя ихъ чуть не каждый день. Торжествомъ моды было, когда мужъ и жена жили на двухъ отдѣльныхъ половинахъ и имѣли особыхъ знакомыхъ, когда мужъ содержалъ метрессу, а жена была окружена роемъ обожателей». Противъ такого разложенія семейной жизни принимала нѣкоторыя мѣры сама Екатерина II. «Жаль, по-истинѣ жаль, — сѣтовала она <sup>1)</sup>, — что нынѣ ничего не стыдятся, а барыньки, дерзко противъ мужей поступая, мало отчего когда краснѣются». Съ такимъ же тяжелымъ чувствомъ смотрѣли на нравственную распущенность женщины и другіе благоразумные люди. «Прежде сего одѣвались, говорить Растопчинъ <sup>2)</sup>, а нынѣ раздѣваются. Иная ѣдетъ на балъ, какъ модель для живописцевъ; другая—изъ отцовскаго дома, какъ изъ кунстъ-камеры».

Со времени Петра разводъ былъ облегченъ и число расторгаемыхъ браковъ стало увеличиваться съ каждымъ годомъ; явились такъ называемыя *морганатическія* сожителства, вошло въ обычай «привѣнчивать» дѣтей, прижитыхъ до брака. Все это, конечно, содѣйствовало пониженію нравственнаго

<sup>1)</sup> О женщинахъ. Мысли старыя и новыя, стр. 170.

<sup>2)</sup> Ibid. стр. 194.

уровня общественной жизни. Самые общественныя увеселенія, сдѣлавшіяся доступными русской женщинѣ, носили грубый и безнравственный характеръ. Стоитъ только вспомнить о шутовскихъ свадьбахъ, которыя были устраиваемы Петромъ, о свадьбѣ, напр., 70-лѣтняго князя- папы Зотова съ 60-лѣтнею идиоткою, о женитьбѣ старика Бутурлина, о повѣнчаніи шута съ козой и т. п. На ассамблеяхъ собственно только пьянствовали и развратничали. Трудно провести рѣзкую черту между петровскими ассамблеями и древне-римскими оргіями. Буйнымъ характеромъ вакхическихъ оргій отличались и такъ называемые маскарады-метаморфозы, на которыя мужчины должны были являться въ костюмахъ женщинъ, а женщины— въ костюмахъ мужчинъ.

Что касается семейной жизни, то она была не лучше семейныхъ отношеній до-петровской эпохи. Семейныя исторіи и семейныя ссоры изъ-за супружеской невѣрности, скандалы, вызываемые измѣною или только ревностію, побѣги жещъ и дочерей, клевета, доносы на мужей были не рѣдкостію. Увлекающаяся жизнію и антихристіанскими воззрѣніями, господствовавшими тогда въ Западной Европѣ, наше общество только все больше и больше удалялось отъ того высокаго идеала семейной жизни, который былъ предначертанъ Христомъ и Его апостолами.

Такъ какъ со временъ Петра русское общество усвоило себѣ лишь внѣшнія стороны европейской цивилизаціи, то нѣтъ ничего удивительнаго, что русскія женщины въ умственномъ отношеніи оставались долгое время такими же «простоватыми» и «несмышленными», какими звалъ ихъ еще Котошихинъ. Умственная незрѣлость, грубое невѣжество и неразвитость русскихъ женщинъ поражали иностранцевъ и въ послѣ-петровское время. Фонъ-Визинская Простакова можетъ быть названа вѣрнѣйшимъ типомъ русской женщины не только Петровскаго, но и Екатерининскаго вѣка...

О систематическомъ и научномъ образованіи женщинъ тогда, конечно, и помину не было; да трудно этого было бы и ожидать въ то время, когда даже сыновей обучали наукамъ съ горькими слезами. «Недоросль» Фонъ-Визина прекрасно знакомитъ насъ съ тогдашними взглядами на воспитаніе юно-

шества. О необходимости научнаго образованія тогда всѣ разсуждали такъ, какъ разсуждала Простакова о необходимости изученія географіи. Исключеній можно насчитать слишкомъ немного. Сатиры Каятемира по заслугамъ бичуютъ умственное невѣжество Петровскаго времени. Что же касается женскаго образованія, то къ нему относились положительно враждебно. Чудихина, выведенная Екатериною въ ея комедіи— «О, время!» вѣрно передаетъ господствовавшій тогда взглядъ на женское образованіе и его потребность, когда говоритъ: «на что дѣвockъ учить грамотѣ? имъ ни къ чему грамота не надобна: меньше дѣвка знаетъ,—такъ меньше вретъ». Самое слово *воспитаніе* тогда понималось въ совершенно другомъ смыслѣ, чѣмъ въ какомъ понимаемъ его мы теперь. По словамъ М. Дмитріева, одна изъ тогдашнихъ барынь пресерьезно говорила: «могу сказать, что мы у нашего батюшки хорошо воспитаны, — одного меду не въ проѣдъ было...»

Императрица Екатерина II и ея другъ—Дашкова представляютъ собою исключеніе среди русскихъ женщинъ того времени.

Что въ XVIII вѣкѣ у насъ не было ни одной женской школы,—это понятно само собою. Откуда же все-таки брались тогда у насъ женщины, умѣвшія читать и писать хотя бы то и съ грѣхомъ пополамъ? Отвѣтомъ на этотъ вопросъ можетъ служить указаніе на такъ называемое домашнее воспитаніе. Женщины Екатерининскаго вѣка, какъ и многое множество тогдашнихъ чиновниковъ, «обучались въ домѣ родителей»? Въ чемъ же состояло это «домашнее воспитаніе» въ его лучшемъ видѣ? Обыкновенно выписывали изъ Франціи гувернантку (была ли она до тѣхъ поръ прачкою, горничною или кухаркою, это все равно, лишь бы она была *настоящая* француженка) и подъ ея руководствомъ барышни наши научались французской болтовнѣ, свѣтскимъ манерамъ, танцамъ, брячанью на какомъ нибудь музыкальномъ инструментѣ и пѣнію модныхъ романсовъ. Послѣ этого уже слѣдовало *самообразованіе*, ограничивавшееся чтеніемъ французскихъ романовъ и усвоеніемъ всѣхъ тонкостей волокитства и женскихъ притираний. Правда, до Петра русскія женщины романовъ не читали; онѣ слушали только сказки нянюшекъ и бабушекъ но

чтеніе романовъ и даже знакомство съ иностранною литературою, безъ надлежащей научной подготовки, разумѣется, не могло принести никакой пользы, если не приносило вреда. Вотъ что рассказываетъ, напр., о своемъ воспитаніи Хвостова: «Вольтеръ, Руссо, Шатобрианъ, Мольеръ прошли чрезъ мои руки. Вѣрно, я очень любила процессъ чтенія, потому что, не понимая философскихъ умствованій, я съ жадностію читала отъ доски до доски всякую попавшуюся мнѣ книгу. Наконецъ, дорылась я до романовъ г-жъ Жанлисъ и Радклифъ. Съ какимъ замираніемъ сердца изучала я теорію о привидѣніяхъ. Иногда мнѣ казалось, что и я ихъ вижу; они наводили на меня страхъ, но какой-то пріятный страхъ. Я утверживала почти наизусть имена иностранныхъ принцевъ въ календарѣ, отмѣчала крестиками тѣхъ, которые болѣе подходили ко мнѣ по лѣтамъ; начитавшись безъ разбору романовъ и комедій, я возмечтала, что когда нибудь вдругъ предстанетъ предо мною принцъ и я сдѣлаюсь принцессой; подобная фантазія занимала меня съ десятилѣтняго возраста до вступленія въ свѣтъ и я всей душею предавалась созерцанію моего принца: то представляла его бѣлинскимъ, хорошенькимъ, то вдругъ являлся онъ мнѣ грознымъ, страшнымъ, убивалъ всѣхъ, щадилъ меня одну и увозилъ въ свое государство» .. <sup>1)</sup>.

Умная Екатерина ясно видѣла то неестественное положеніе, въ какомъ находилась въ ея время русская женщина, она видѣла и ея умственное невѣжество и ея нравственную беспочвенность; ей тяжело было, что «барыньки, дерзко противъ мужей поступаая, мало отъ чего когда краснѣли» и «ничего не стыдились». Она рѣшилась спасти русскую женщину отъ ея нравственнаго униженія, поднять ея достоинство въ глазахъ общества и сдѣлать благотворнымъ ея вліяніе на жизнь семейную и общественную. Такое спасеніе, по мнѣнію Екатерины, заключалось единственно лишь въ правильной постановкѣ женскаго воспитанія и образованія. Домашнее воспитаніе, какъ мы видѣли, не могло удовлетворять этой цѣли. Семья сама была разшатаана, родители сами находились на слишкомъ низкомъ уровнѣ

<sup>1)</sup> У Шишкова, стр. 324.

правственнаго развитія, чтобы могли внушить дѣтямъ и въ особенности дочерямъ здравыя нравственныя понятія; они сами были невѣжественны и умственно незрѣлы, чтобы могли руководить умственнымъ развитіемъ своихъ дочерей. Для спасенія послѣднихъ ихъ нужно было вырвать изъ семьи и поставить въ такія условія воспитанія, которыя не давали бы семьѣ никакой возможности оказывать на дѣтей дурное, развращающее вліяніе. Съ такою именно цѣлію въ 1764 году Екатерина основала Смольный институтъ; съ такою же цѣлію впослѣдствіи были основаны и всѣ другіе институты, поставившіе своею цѣлію воспитаніе «благородныхъ дѣвицъ»<sup>1)</sup>. Съ самаго начала Смольный институтъ раздѣлялся на два отдѣленія: одно было предназначено для воспитанія барышень или «благородныхъ» дѣвицъ (отдѣленіе дворянское) другое—мѣщанское отдѣленіе,—оно имѣло своею цѣлію готовить для барышень хорошихъ служанокъ, которыхъ также обучали болтать на иностранныхъ языкахъ и въ особенности—на французскомъ. Какъ ни страннымъ представляется намъ послѣднее обстоятельство, но въ то время, когда умѣнье говорить по-французски считалось главнымъ признакомъ образованія, когда родители и воспитатели не позволяли русскимъ дѣвицамъ говорить иначе, какъ по-французски, и когда русскій языкъ признавался только «холопскимъ» языкомъ, какъ и все русское вообще,—оно было естественно и совершенно въ порядкѣ вещей. Мы имѣемъ, впрочемъ, въ виду только первое отдѣленіе Смольнаго института, т. е. то отдѣленіе, въ которомъ получали свое образованіе «благородныя дѣвицы». Въ чемъ же состояло это образованіе? Сама основательница этого воспитательнаго учрежденія, какъ мы видѣли, имѣла въ виду при его посредствѣ достигнуть не научныхъ, а только воспитательныхъ цѣлей. Поэтому въ Смольномъ институтѣ, какъ и

---

<sup>1)</sup> Мысль объ институтскомъ воспитаніи Екатериною была позаимствована, безъ сомнѣнія, отъ нѣмцевъ, но развита самостоятельно; почему наши институты благородныхъ дѣвицъ во многомъ и непохожи на нѣмецкіе. У нѣмцевъ на институты возложена задача, такъ сказать, лишь дополнительнаго образованія. Нѣмцы отдають своихъ дочерей, на исходѣ школьнаго времени и послѣ первой конфирмаціи, въ институты лишь на годъ или на два, для окончанія образованія; Луиза Бюхнеръ. Призваніе женщины. Слб. 1857. стр. 82.

во всѣхъ другихъ институтахъ, для которыхъ онъ послужилъ прототипомъ, объ умственномъ развитіи дѣвицъ особенно и не заботились, — подъ воспитаніемъ же тогда разумѣли лишь внѣшнюю выдержку, да развитіе вкуса и «изящнаго сердца». Предметами обученія были прежде всего, конечно, языки — русскій, французскій, нѣмецкій и итальянскій, а затѣмъ уже архитектура, геральдика, скульптура, рисованіе, танцы, музыка, токарное ремесло, рукодѣлье, знакомство съ хозяйствомъ, исторія, географія, опытная физика и ариѳметика <sup>1)</sup>. Особенное вниманіе, конечно, обращалось на усвоеніе институтками французскаго языка. Вотъ что рассказываетъ, напр., г-жа Пелли по поводу своихъ воспоминаній о томъ, какъ отразилось на воспитанницахъ Патріотическаго института событіе 14-го декабря 1825 года: «при доходившемъ до насъ громѣ орудіи, мы, институтки, страшно перепугались. Пальба продолжалась, а между тѣмъ начальница института стала говорить намъ: «это Господь Богъ наказываетъ васъ, дѣвицы, за ваши грѣхи; самый важный и самый тяжкій грѣхъ вашъ тотъ, что вы рѣдко говорите по-французски и, точно кухарки, болтаете все по-русски!» И что-же? наставленіе институтской начальницы принесло свои плоды: институтки тогда же поклялись никогда не употреблять въ своихъ разговорахъ русскаго языка <sup>1)</sup>

*Т. Вуткевичъ.*

(Продолженіе будетъ).

<sup>1)</sup> У Шашкова, стр. 225.

<sup>2)</sup> У Шашкова, стр. 225. Постановка, институтскаго воспитанія принята была впоследствии за образецъ и учредительными женскихъ пансіоновъ. Но уже Гоголь пронизировалъ надъ этимъ воспитаніемъ въ своей характеристикѣ жены Манилова въ Мертвыхъ душахъ. «Манилова, — говоритъ онъ, — была воспитана хорошо, а воспитаніе хорошее, какъ извѣстно, получается въ пансіонахъ; а въ пансіонахъ, какъ извѣстно, три главные предмета составляютъ основу человѣческихъ добродѣтелей: французскій языкъ, необходимый для счастья семейной жизни, фортепіано, для доставленія пріятныхъ минутъ супругу и наконецъ — собственно хозяйственная часть — вязанье кошелековъ и другихъ сюрризовъ. Впрочемъ, бываютъ разные усовершенствованія: все это зависитъ болѣе отъ благоразумія и способностей самихъ содержательницъ пансіона. Въ другихъ пансіонахъ бываетъ такимъ образомъ, что прежде фортепіано, потомъ французскій языкъ, а тамъ уже хозяйственная часть. А иногда бываетъ и такъ, что прежде хозяйственная часть, потомъ французскій языкъ, а тамъ уже фортепіано. Разные бываютъ методы».

---

# МЕТАФИЗИЧЕСКІЙ АНАЛИЗЪ ИДЕАЛЬНАГО ПОЗНАНІЯ.

(Продолженіе \*).

## IV.

Предшествующія наши изслѣдованія о происхожденіи идеи о Богѣ имѣли по преимуществу критическій характеръ; главною нашею цѣлью было устраненіе ложныхъ или одностороннихъ воззрѣній касающихся этого предмета. Но этимъ отрицательнымъ результатомъ не должна ограничиться задача нашего изслѣдованія. Мы должны указать дѣйствительный способъ возникновенія въ нашемъ умѣ разсматриваемой нами идеи. Но послѣ всего сказаннаго нами, рѣшеніе этого вопроса не представляетъ уже особенныхъ трудностей. Внимательный читатель нашего критическаго обзора важнѣйшихъ теорій происхожденія религіозной идеи легко замѣтитъ, что мы уже значительно подвинулись на пути къ этому рѣшенію и что въ самой критикѣ этихъ теорій уже намѣчены главные черты положительнаго воззрѣнія на способъ происхожденія въ насъ этой идеи. Дѣйствительно подводя итоги предшествующихъ нашихъ изслѣдованій, мы можемъ формулировать ихъ въ слѣдующихъ положеніяхъ.

1. Идея о Богѣ не можетъ быть произведеніемъ внѣшняго, чувственнаго опыта, — будемъ ли разумѣть при этомъ непосредственный опытъ въ видѣ впечатлѣній отъ эмпирическихъ

---

\*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» 1888 г. № 23.



предметовъ и явленій природы или свободную комбинацію и видоизмѣненіе первоначально образовавшихся путемъ такого опыта представленій, при помощи фантазіи.

2. Идея о Богѣ не можетъ быть исключительнымъ произведеніемъ нашего раціональнаго познанія, оградомъ котораго служить разсудокъ. Она одинаково не можетъ быть ни абстрактнымъ понятіемъ разсудка, составленнымъ при помощи умозаключеній и наблюденій надъ данными опыта, ни понятіемъ категорическимъ, хотя а priori принадлежащимъ нашему разуму, но имѣющимъ не объективное, а только формальное или регулятивное значеніе въ области нашего познанія.

3. Идея о Богѣ, не будучи исключительнымъ произведеніемъ нашего эмпирическаго и раціональнаго познанія, необходимо предполагаетъ дѣйствіе на нашъ духъ соотвѣтствующаго своему содержанію фактора; она можетъ происходить въ насъ только въ слѣдствіи дѣйствія на нашъ духъ самого Божества. Такое дѣйствіе мы должны понимать не только какъ внѣшнее, посредствуемое окружающею насъ природою (теорія Макса Мюллера и Шлейермахера), но главнымъ образомъ какъ внутреннее, непосредственное воздѣйствіе его на нашъ духъ.

4. Такое дѣйствіе не можетъ быть только однократнымъ и совершившимся въ одинъ опредѣленный моментъ бытія человека и человечества, актомъ напечатлѣнія въ нашей душѣ идеи о Богѣ (теорія врожденныхъ идей) или откровенія Божества (теорія традиціонализма), но постоянно возможнымъ внутреннимъ воздѣйствіемъ величайшаго Существа на нашу духовную природу.

5. Но какъ самый строй нашей природы, такъ и разнообразіе дѣйствительныхъ формъ, въ какихъ является идея о Богѣ въ нашемъ познаніи, приводитъ насъ къ дальнѣйшему заключенію что это непосредственное воздѣйствіе не можетъ быть единственнымъ и исключительнымъ ея источникомъ (теорія мистицизма). Со стороны самого человека мы должны признать не только пассивное воспріятіе воздѣйствій Божества на нашъ духъ, но и активное участіе въ образованіи идеи о Богѣ нашей познавательной силы.

Такимъ образомъ въ образованіи идеи о Богѣ мы должны

признать участіе двухъ слагающихъ элементовъ или факторовъ, которые мы назовемъ объективнымъ и субъективнымъ. Первый состоитъ въ воздѣйствіи Божества на нашъ духъ,—воздѣйствіи которое мы можемъ назвать *откровеніемъ естественнымъ* <sup>1)</sup> второй,—въ воспріятіи этого воздѣйствія и усвоеніи его соотвѣтственно законамъ нашего познанія. Теперь мы должны остановить наше вниманіе на томъ и другомъ элементѣ, показать ихъ значеніе и взаимное отношеніе.

## А.

Что для объясненія происхожденія въ насъ религіозной идеи необходимо допустить воздѣйствіе на нашъ духъ высочайшаго объекта этой идеи—Божества,—Его откровеніе, это, какъ мы видѣли, есть самый твердый результатъ нашей критики одностороннихъ воззрѣній на происхожденіе этой идеи. Тѣмъ страннѣе можетъ показаться, что этотъ несомнѣнно важнѣйшій факторъ въ образованіи религіозной идеи, не говоря о теоріяхъ отвергающихъ ея истину, былъ оставляемъ въ тѣни, даже вовсе устранялся многими философами, признававшими истину бытія Божія; мы видѣли, что нѣкоторые изъ нихъ, даже допуская такое воздѣйствіе въ принципѣ, тѣмъ не менѣе старались отождествить его и слить съ дѣйствіемъ на насъ окружающей насъ природы. Объясненіе такого явленія заключается отчасти въ одностороннемъ направленіи изслѣдованій о происхожденіи религіозной идеи, отчасти въ невѣрныхъ понятіяхъ о Богѣ. Такія изслѣдованія въ настоящее время носятъ преимущественно психологическій характеръ. Это направленіе ведетъ свое начало съ того времени, когда критическою философіею Канта было заявлено требованіе, чтобы прежде

1) Называя это откровеніе *естественнымъ*, мы тѣмъ самымъ предполагаемъ возможность инаго сверхъестественнаго или положительнаго откровенія и отличаемъ его отъ послѣдняго. Въ первомъ Богъ отрываетъ себя человѣку въ той мѣрѣ, въ какой его природа способна къ воспріятію сверхъестественнаго, сколько она *естественно* можетъ познать Бога. Въ послѣднемъ откровеніи въ тѣсномъ значеніи этого слова, Богъ необыкновеннымъ сверхъестественнымъ способомъ сообщаетъ человѣку для его спасенія такія понятія о Себѣ, какихъ онъ не могъ бы получить по мѣрѣ одной естественной приѣмности его духа, такъ какъ, въ слѣдствіе поврежденія его природы, эта приѣмность оказывается на дѣлѣ очень слабою.

философствованія о предметахъ знанія были изслѣдованы самыя источники познанія и подвергнуты строгому анализу нашихъ познавательныхъ способности, съ цѣлю точно опредѣлить размеры и степень достовѣрности нашихъ познаній. Такое требованіе отразилось и на религіозномъ познаніи; обратили преимущественное вниманіе на изслѣдованіе той способности, которая служитъ субъективнымъ источникомъ религіи въ нашемъ духѣ и искали ея то въ разумѣ теоретическомъ или практическомъ, то въ чувствѣ. Конечно, такое направленіе изслѣдованій о религіи имѣло свое несомнѣнное значеніе въ виду того, что прежняя раціоналистическая философія эту сторону религіи оставляла безъ объясненія. Но преобладаніе психологическаго анализа въ изслѣдованіи о религіи имѣло то неблагоприятное для правильнаго понятія о ней вліяніе, что являлась склонность смотрѣть на нее съ односторонней субъективной точки зрѣнія, видѣть въ ней одно только произведеніе человѣческаго духа съ забвеніемъ объективнаго фактора ея. Этой односторонности въ воззрѣніи на религію, кромѣ метода изслѣдованія, много способствовали и тѣ понятія о Богѣ, какія мы находимъ у замѣчательнѣйшихъ философовъ новаго времени. Эти понятія представляютъ вообще колебанія между раціоналистическимъ деизмомъ и идеалистическимъ пантеизмомъ. Но ни то, ни другое воззрѣніе не было благоприятно для установленія истинной точки зрѣнія на происхожденіе религіозной идеи и для признанія выдающагося значенія объективнаго фактора въ дѣлѣ религіи. Деизмъ, совершенно разъединяя Бога отъ міра, понимая послѣдній какъ вполне самостоятельное и развивающееся исключительно по своимъ внутреннимъ законамъ цѣлое, не допуская въ принципѣ никакого, такъ называемаго имѣ, вмѣшательства сверхъестественнаго начала въ міровую жизнь, не могъ, конечно, сдѣлать здѣсь какого-либо исключенія для человѣка и допустить такое «вмѣшательство» въ дѣлѣ религіи. Человѣкъ самъ, силами своего разума, наблюдая надъ явленіями природы, приходитъ къ понятію о первой причинѣ бытія, образуетъ религіозную идею; никакое не только сверхъестественное, но и естественное откровеніе не можетъ имѣть мѣста съ точки

зрѣнія деизма. Пантеизмъ, отождествляя міръ и Бога, также съ своей стороны можетъ говорить только о самосознаніи Божества въ людяхъ, но не о какомъ-либо внѣшнемъ откровеніи Его человѣку или воздѣйствіи на него, какъ объ одномъ изъ условій возникновенія религіозной идеи. Возможность и необходимость такого откровенія можетъ быть допущена только съ точки зрѣнія теизма, гдѣ ни Богъ не отдѣляется отъ человѣка непреходимою преградой (какъ въ деизмѣ), ни человѣкъ не отождествляется субстанціально съ Богомъ (какъ въ пантеизмѣ), но есть по отношенію къ нему хотя отъ него отличное, но тѣмъ не менѣе находящееся въ необходимомъ и живомъ взаимодействіи съ нимъ существо.

Что такое воздѣйствіе Божества на нашъ духъ, служащее глубочайшею причиною возникновенія въ немъ религіозной идеи, возможно, это само собою слѣдуетъ изъ того понятія о Богѣ, которое мы назвали теистическимъ. Если по отношенію къ міру физическому мы допускаемъ то постоянно продолжающееся воздѣйствіе на него, которое называемъ промысломъ, то тѣмъ болѣе такое воздѣйствіе должно быть допущено по отношенію къ высшему, духовному міру, къ царству разумно-свободныхъ существъ. Но такого рода воздѣйствіе, соотвѣтственное особой природѣ разумныхъ существъ, не можетъ быть тождественнымъ только съ тѣмъ промыслительнымъ дѣйствіемъ, которое простирается на природу физическую. Высшее совершенство духовныхъ существъ предполагаетъ и нѣкоторое особенное воздѣйствіе на нихъ со стороны Божества. Въ чемъ состоитъ эта особенность? Промыслительное дѣйствіе Божества на міръ мы обыкновенно полагаемъ въ сохраненіи его и въ содѣйствіи къ достиженію имъ цѣлей его бытія. Особенность этого воздѣйствія по отношенію къ міру духовному должна состоять не только въ его сохраненіи, но и въ содѣйствіи къ достиженію тѣхъ особыхъ высшихъ цѣлей, которыя должны осуществляться въ жизни существъ разумныхъ. Какія это цѣли? Онѣ ясно указаны въ существенномъ и коренномъ стремленіи нашего духа, которое вообще можно назвать стремленіемъ къ безконечному совершенству, въ частности—къ абсолютной истинѣ, добру и

блаженству. Но такъ какъ истина, добро и блаженство, будучи существенными цѣлями разумной природы нашего духа, уже потому самому не могутъ быть пустыми и безсодержательными понятіями, то они очевидно предполагаютъ реальный, истинно сущій объектъ, въ которомъ они сосредоточиваются, какъ въ высочайшемъ центрѣ; этотъ объектъ, эта высшая цѣль нашихъ стремленій и есть существо всесовершенное—Богъ. Итакъ, стремленіе къ абсолютной истинѣ, добру, блаженству, въ сущности есть стремленіе къ существу высочайшему, и Богъ долженъ быть признанъ послѣдней цѣлью существъ разумно-свободныхъ. Что же теперь нужно для достиженія этой цѣли? Достаточно ли для этого однихъ только *стремленій* со стороны человѣка? Очевидно, нѣтъ. Чтобы стремленія не были пустыми, никогда неудовлетворяемыми, слѣдовательно въ сущности безцѣльными стремленіями, необходимо предположить, что самъ высочайшій объектъ этихъ стремленій будетъ идти имъ на встрѣчу, будетъ попускать, такъ сказать, достигать себя, давать познавать себя, чувствовать, ощущать. Иначе, въ силу самой безконечности Существа высочайшаго, эти стремленія были бы бесполезнымъ томленіемъ и крушеніемъ духа, постояннымъ движеніемъ впередъ и впередъ безъ всякихъ послѣдствій. И въ обыкновенной жизни для удовлетворенія обыкновенныхъ желаній и стремленій недостаточно однихъ только усилій съ нашей стороны; нужно чтобы и предметъ нашихъ стремленій былъ поставленъ къ намъ въ такія отношенія, чтобы дѣлалъ возможнымъ его достиженіе; осуществимость нашихъ желаній зависитъ не отъ насъ только, но отъ самаго предмета, его доступности для насъ. Если цѣлью нашихъ стремленій будутъ не предметы неодушевленные, а существа разумно-свободныя; если мы напр. стараемся пріобрѣсти ихъ любовь, дружбу, вниманіе, то кромѣ однихъ только усилій съ нашей стороны достигнуть того, чего ищемъ, необходимо, чтобы и эти существа съ своей стороны отвѣчали нашимъ стремленіямъ; по отношенію къ этимъ стремленіямъ они не могутъ оставаться въ пассивномъ и безучастномъ положеніи; дѣйствіе съ нашей стороны предполагаетъ отвѣтное воздѣйствіе съ ихъ стороны

Въ такомъ же отношеніи къ нашимъ стремленіямъ должно находиться и Существо высочайшее, какъ существо личное и свободное. Если высшія цѣли нашей жизни должны быть не безсодержательными и мечтательными, но осуществимыми, то мы необходимо должны признать содѣйствіе Существа высочайшаго въ ихъ достиженіи. Отвѣчая идущимъ къ нему стремленіямъ нашего духа, Богъ и самъ долженъ открывать себя человѣку какъ высочайшая истина и добро. Тѣмъ болѣе со стороны Божества необходимо такое особенное приближеніе къ человѣку, что по своему безконечному совершенству и отличію его природы отъ нашей, Онъ не можетъ находиться и въ той нѣкоторой зависимости отъ нашихъ стремленій къ нему, въ какой могутъ находиться отъ насъ существа однородныя съ нами. Собственными усиліями, искуснымъ и постояннымъ дѣйствованіемъ мы можемъ и съ своей стороны вліять на расположеніе другихъ, покорять ихъ отчасти своей власти; но всѣ наши самыя пламенныя усилія не могли бы достигать до Существа безконечно высшаго насъ, еслибы это Существо само не нисходило къ намъ съ высоты своего величія, не становилось доступнымъ нашему духу.

Если такимъ образомъ для осуществленія коренныхъ стремленій нашего духа мы должны предположить воздѣйствіе на него Божества, то очевидно наша природа должна заключать въ себѣ полную возможность воспринимать это воздѣйствіе. Что природа божественная по существу совершенно отлична отъ нашей, это также мало можетъ служить препятствіемъ для дѣйствія Божества на нашъ духъ, какъ и существенное отличіе отъ насъ природы внѣшней — противъ возможности дѣйствія на насъ предметовъ матеріальныхъ. Если на нашу душу дѣйствуютъ предметы вещественные, производя впечатлѣнія на наши чувства, то нѣтъ никакого основанія отвергать возможность подобнаго же дѣйствованія на наше внутреннее чувство міра духовнаго, въ особенности Божества, такъ какъ человѣкъ есть не только чувственное, но и духовно-разумное существо. Если признавая существенное отличіе нашего духа отъ матеріи, мы на основаніи сознанія признаемъ реальное дѣйствіе на насъ внѣшнихъ предметовъ, то тѣмъ болѣе мы

можемъ допустить воздѣйствіе на нашъ духъ объекта сверхчувственнаго и духовнаго, потому что во всякомъ случаѣ наша разумная природа имѣетъ болѣе сродства и близости къ міру духовному, чѣмъ вещественному.

Необходимость допустить такое воздѣйствіе для объясненія происхожденія религіозной идеи вполне подтверждается для насъ уже невозможностью сколько нибудь удовлетворительно объяснить возникновеніе ея въ нашемъ духѣ изъ всѣхъ другихъ источниковъ нашего познанія. Къ доказательству этой невозможности и былъ направленъ нашъ критическій обзоръ различныхъ теорій происхожденія этой идеи. Но къ тому же результату приводитъ насъ и простой, не предубѣжденный взглядъ на обыкновенный способъ происхожденія нашихъ познаній о реальныхъ предметахъ, внѣ насъ существующихъ. Дѣйствительно, опытъ показываетъ намъ, что познаніе о предметахъ и увѣренность въ ихъ существованіи пріобрѣтается двумя способами. Мы увѣряемся, что предметъ дѣйствительно существуетъ или тогда, когда онъ подѣйствовалъ на насъ, произвелъ впечатлѣніе на наше чувство и тѣмъ завѣрилъ для насъ свое бытіе; или тогда, когда и не имѣя впечатлѣнія отъ предмета, мы тѣмъ не менѣе путемъ выводовъ и умозаключеній разсудка доходимъ до убѣжденія, что такой-то предметъ долженъ существовать. Перваго рода способъ удостовѣренія въ бытіи предмета можетъ быть названъ эмпирическимъ; второй—раціональнымъ. Первый способъ, который предполагаетъ дѣйствіе на насъ предметовъ и впечатлѣніе отъ нихъ, свойственъ, повидимому, только познанію предметовъ внѣшнихъ, эмпирическихъ. Второй—относится къ предметамъ умопостигаемымъ, которые не производятъ на насъ впечатлѣній чувственныхъ, но въ дѣйствительности которыхъ убѣждаетъ насъ логическая необходимость мысли. На первый взглядъ могло-бы показаться, что этотъ послѣдній способъ всего удобнѣе можетъ быть приложенъ къ объясненію происхожденія религіозной идеи. Но критика раціонализма достаточно, надѣмся, показала намъ несостоятельность подобнаго взгляда. Самое содержаніе этой идеи, ея всеобщность, постоянство и сила убѣжденія, какою сопровождается она въ нашемъ сознаніи, —

все это показало намъ, что первоначальный источникъ ея не можетъ заключаться въ одной свободной дѣятельности разсудка. Очевидно отсюда, что намъ остается одно, — признать истиннымъ второй способъ возникновенія въ насъ идеи о Богѣ, которой мы назвали въ противоположность рациональному, — эмпирическимъ и который состоитъ въ ощущеніи реального воздѣйствія Божества на нашъ духъ <sup>1)</sup>.

Но хотя въ самой природѣ нашего духа и въ самомъ строѣ нашихъ познавательныхъ силъ заключается возможность воспріятія воздѣйствій Божества на нашъ духъ, хотя самое существованіе въ насъ религіозной идеи необходимо указываетъ на этотъ источникъ ея, тѣмъ не менѣе, въ своемъ фактическомъ обнаруженіи она представляетъ намъ такія особенности, которыя, повидимому, несомвѣстны съ указаннымъ нами происхожденіемъ ея и потому могутъ возбуждать недоумѣнія относительно нашей теоріи.

Въ самомъ дѣлѣ, приписывая человѣку способность непосредственнаго ощущенія Божества, а со стороны Бога допуская откровеніе Его нашему духу, мы были бы вправѣ ожидать, что наше ощущеніе Божества будетъ, по крайней мѣрѣ, столько же ясно, живо и сильно, какъ ощущеніе впечатлѣній отъ предметовъ міра чувственнаго, непосредственно дѣйствующихъ на насъ. На такое требованіе даетъ намъ полное право уже самая аналогія, установленная нами между познаніемъ объектовъ чувственныхъ и сверхчувственныхъ. Но что же видимъ мы на дѣлѣ? Самая истина бытія Божія не представляется нашему уму съ такою исключавющею всякую возможность сомнѣнія принудительностію и ясностію, съ какою внѣшніе предметы представляются нашимъ чувствамъ. За тѣмъ, что касается до самыхъ понятій о Богѣ, то на опытѣ мы встрѣчаемъ здѣсь множество самыхъ разнородныхъ, большею

<sup>1)</sup> Такъ какъ выраженіе: *эмпирический* или опытный многіе, хотя не совсѣмъ вѣрно, привыкли относить къ познанію предметовъ внѣшняго опыта, то для избѣжанія недоразумѣній, при объясненіи отсюда происхожденія понятій о предметахъ сверхчувственныхъ, мы могли бы назвать этотъ способъ *реальнымъ* (т. е. предполагающимъ реальное дѣйствіе на насъ объектовъ, будутъ ли то объекты чувственные или сверхчувственные), въ противоположность способу *рациональному*.



частію ложныхъ представлений о Божествѣ, тогда какъ представленія о предметахъ внѣшнихъ отличаются вообще достаточною однородностію и не возбуждаютъ никакихъ сомнѣній относительно ихъ истины и значенія. Эта неудовлетворительность и неясность фактически существующей религіозной идеи, это очевидное преобладаніе въ ней чисто человѣческихъ, субъективныхъ элементовъ, и служило главнымъ основаніемъ для возраженій не только относительно происхожденія ея отъ Бога, но и самой состоятельности ея, какъ объективной идеи.

Хотя большая часть этихъ возраженій, какъ мы видѣли при разборѣ теоріи врожденныхъ идей, легко устранима при помощи точнаго разграниченія субъективнаго и объективнаго элементовъ въ нашемъ познаніи о Богѣ, тѣмъ не менѣе остается несомнѣнный фактъ относительной слабости въ насъ этого элемента религіозной идеи, который мы назвали объективнымъ и источникъ котораго указали въ воздѣйствіи Божества на нашъ духъ,—фактъ, требующій объясненія.

Что касается прежде всего до силы непосредственной убѣдительности, съ какою идея о Богѣ является въ нашемъ сознаніи и которая, повидимому, уступаетъ той принудительности, съ какою даютъ намъ знать о себѣ предметы внѣшніе, то различіе здѣсь не такъ велико, какъ представляется на первый взглядъ. Всеобщность и постоянство религіи въ человѣческомъ родѣ, ея неоспоримое, могущественное вліяніе на общественную и личную жизнь, показываетъ, что вообще человѣкъ увѣренъ въ существованіи міра сверхчувственнаго едва-ли съ меньшею силою, чѣмъ въ бытіи окружающаго его міра внѣшняго. Если скажутъ, что многіе сомнѣвались въ бытіи Божества, отвергали его, чего не могло быть, если бы религіозная идея основывалась на сознаніи дѣйствія Божества на нашъ духъ,—то мы замѣтимъ, что многіе сомнѣвались и въ бытіи предметовъ чувственныхъ и отвергали ихъ реальность, не смотря на то, что на нихъ дѣйствовали эти предметы и производили впечатлѣнія. Первое и послѣднее явленія мы можемъ признать однородными, такъ какъ то и другое принадлежатъ къ сферѣ не непосредственнаго сознанія, а отвлеченнаго мышленія и составляютъ относитель-

но общей цѣлости человѣчества исключеніе, имѣющее свои особья причины <sup>1)</sup>). Атеизмъ точно также какъ абсолютный идеализмъ и скептицизмъ не могутъ служить поводомъ къ отрицанію: первыи, реальнаго дѣйствія на нашъ духъ міра сверхчувственнаго, послѣдній—чувственнаго.

Иное дѣло если отъ убѣжденія въ истинѣ бытія Божества обратимъ вниманіе на степень и характеръ нашего религіознаго знанія. Здѣсь конечно нельзя не согласиться, что въ дѣлѣ богопознанія человѣкъ далеко не такъ счастливъ, какъ въ познаніи внѣшняго міра. Тогда какъ представленія наши о предметахъ внѣшнихъ отличаются непосредственною ясностію, понятія наши о мірѣ сверхчувственномъ большею частію смутны и темны,—разумѣемъ естественное знаніе безъ помощи откровенія. Тогда какъ познанія наши о мірѣ чувственномъ безспорны и достовѣрны, наши познанія о мірѣ высшемъ представляютъ множество противорѣчащихъ мнѣній, раздѣляющихъ людей по ихъ религіознымъ вѣрованіямъ.

Отъ чего происходитъ такое явленіе? Прежде всего можетъ представиться на видъ такое объясненіе, что это явленіе условливается общимъ естественнымъ ходомъ человѣческаго познанія. Общій законъ этого познанія есть законъ постепеннаго развитія и восхожденія отъ болѣе легкаго, простаго и яснаго къ болѣе трудному и возвышенному. Самое первоначальное познаніе есть знаніе предметовъ чувственныхъ и міра внѣшняго; за тѣмъ слѣдуетъ періодъ развитія раціональнаго мышленія и познанія предметовъ, подлежащихъ вѣдѣнію разсудка; познаніе же міра сверхчувственнаго и Божества есть самое высшее знаніе, поэтому самое трудное и въ общемъ ходѣ познаній—послѣднее и завершительное. Этотъ законъ послѣдовательности знанія можетъ быть приложенъ столько же къ знанію общечеловѣческому, сколько и къ индивидуальному. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго, что познаніе о Богѣ, какъ завершительная ступень всѣхъ нашихъ познаній, является въ настоящее время въ видѣ не столь удовлетвори-

---

<sup>1)</sup> О причинахъ атеизма см. нашу статью: «Атеизмъ» въ «Прав. Обозр.» за 1882 г. янв. и февр.

тельномъ, какъ низшія формы знанія; его могутъ достигнуть немногіе и не вполнѣ. Можно бы даже сказать болѣе, что это знаніе есть скорѣе знаніе будущаго, чѣмъ настоящаго, потому что, по условіямъ нашей чувственно-разумной жизни мы здѣсь на землѣ можемъ имѣть только слабыя и несовершенныя начала познанія предметовъ сверхчувственныхъ.

Но болѣе внимательное наблюденіе надъ свойствомъ религіознаго познанія показываетъ, что такое объясненіе было бы одностороннимъ. Оно было бы вѣрнымъ, если бы познаніе о Богѣ было исключительно дѣломъ одного человѣка и плодомъ развитія его умственныхъ силъ; тогда оно естественно должно бы явиться результатомъ и вѣнцемъ его умственной жизни и неудовлетворительность его у большинства людей и вообще въ данный моментъ общеисторической жизни была бы понятна. Но религіозное знаніе не есть только высшее развитіе ума и опытъ показываетъ, что оно вовсе не идетъ параллельно съ развитіемъ умственныхъ силъ человѣка; мѣра просвѣщенія, употребимъ выраженіе Шлейермахера, не есть мѣра религіозности, даже религіознаго знанія. Знаніе о Богѣ не есть привиллегія умовъ образованныхъ: оно необходимо для всѣхъ и на всѣхъ ступеняхъ развитія человѣка. Поэтому, несмотря на различіе формулъ, въ которыхъ можетъ являться идея о Богѣ сообразно законамъ нашего познанія, въ существѣ своемъ она должна бы имѣть одинаковую степень ясности, живости и истины на всѣхъ ступеняхъ интеллектуальнаго развитія человѣка.

Нѣкоторые мыслители относительную слабость ощущенія сверхчувственнаго въ сравненіи съ яснымъ и живымъ ощущеніемъ бытія чувственнаго объясняютъ отчасти особымъ ииическимъ значеніемъ идеи о Богѣ для человѣка, отчасти зависимостію ея обнаруженія отъ общаго закона развитія нашего сознанія. По мнѣнію Ульрица, религіозное чувство уже вслѣдствіе своего ииического значенія не иначе должно быть, какъ слабымъ и тихимъ ощущеніемъ (*leise Affection*) души; потому что сильное и мощное ощущеніе бытія и дѣйствованія Божія, быстро и энергически поражая сознаніе и втѣсняясь въ него, могло бы рѣшительно ослабить свободу

нашей воли. И тѣмъ труднѣе эта свобода могла бы проявиться, чѣмъ сильнѣе вмѣстѣ съ нимъ на первыхъ порахъ дѣйствовали бы и другаго рода ощущенія и чувствованія. Вотъ почему у дитяти, у котораго такъ сильно и живо дѣйствуютъ ощущенія и потребности его тѣлесной и духовной жизни, мы не замѣчаемъ почти никакого слѣда религіознаго чувства. Вотъ почему и у взрослого человѣка религіозное чувство представляется намъ на очень различныхъ степеняхъ силы и напряженности, судя по степени преобладанія чувственныхъ и духовныхъ влеченій и аффектовъ, которые или заглушаютъ это чувство, или даютъ ему обнаружиться съ полною энергіею. Затѣмъ, религіозное, какъ и всякое другое чувство, ясно обнаруживается только тогда и только послѣ того, какъ оно становится сознательнымъ; но чтобы оно достигло сознательности, это зависитъ не отъ него только одного, но столько же отъ силы и крѣпости вмѣстѣ съ нимъ дѣйствующихъ чувствъ, и ощущеній, стремленій и представленій. Чѣмъ живѣе выступаютъ эти послѣднія и чѣмъ въ болѣе рѣзкомъ противорѣчій стоятъ они къ чувству религіозному, тѣмъ болѣе они овладѣваютъ сознаніемъ, чувствами и интересами людей, такъ что познающая дѣятельность души только на нихъ направляется, а религіозное чувство остается какъ бы заглушимъ и заключеннымъ въ глубинѣ души. Но отсюда не рѣдко оно внезапно прорывается вызванное опредѣленными опытами жизни, доказывая тѣмъ, что оно никогда на самомъ дѣлѣ не отсутствовало совершенно и не вымирало вполнѣ <sup>1)</sup>).

Указанныя Ульрици причины встрѣчающейся на опытѣ недостаточной энергіи религіознаго чувства конечно вѣрны, но онѣ, по нашему мнѣнію, суть причины вторичныя и не объясняютъ существеннаго и главнаго,—природной, такъ сказать, слабости этого чувства. Положимъ, религіозное чувство, всегда присущее человѣческому духу, очень часто подавляется противоборствующими ему чувствованіями и стремленіями. Но рождается вопросъ: почему же оно само по себѣ такъ слабо, что не въ состояніи бороться съ этими противодѣй-

<sup>1)</sup> Н. Ulrici. Leib und Seele. 1886. p. 705, 706.

ствующими стремленіями; отчего эти послѣднія такъ часто и такъ легко получаютъ надъ нимъ перевѣсъ и такъ его заглушаютъ, что оно остается почти незамѣченнымъ? Во всякомъ случаѣ оно уже по природѣ представляется болѣе слабымъ, чѣмъ другія, одновременно съ нимъ обнаруживающіяся ощущенія и стремленія какъ физической, такъ и духовной природы человѣка. Замѣчаніе Ульрици, что религіозное чувство и должно быть такимъ первоначально слабымъ ощущеніемъ, потому что иначе оно стѣснило бы обнаруженіе свободы въ человѣкѣ, можно назвать болѣе оригинальнымъ, чѣмъ удовлетворительнымъ для объясненія дѣла. Если бы мы предположили до такой степени сильное и живое воздѣйствіе Божества на нашъ духъ, при которомъ было бы рѣшительно невозможно не только какое либо сомнѣніе въ его существованіи, но и никакое смутное, неясное или невѣрное понятіе о немъ, то, конечно, мы имѣли бы нѣкоторое право сказать, что такое ощущеніе уничтожило бы нравственную цѣну и значеніе нашей вѣры въ Бога и нашего познанія о немъ. Человѣкъ, въ силу непреодолимаго внѣшняго вліянія, вынужденъ былъ бы вѣровать въ Бога, тогда какъ назначеніе человѣка состоитъ въ свободномъ признаніи его бытія и въ свободномъ же, сообразномъ съ закономъ его разума, постепенномъ познаніи Его. Въ сильномъ и живомъ ощущеніи Божества человѣку безъ его заслуги давалось бы то, что онъ долженъ приобрѣсти собственнымъ свободнымъ трудомъ. Но очевидно, не такого живого и уничтожающаго возможность самостоятельнаго познанія, ощущенія Божества, какъ нормальнаго мы требуемъ, когда говоримъ о слабости нашего естественнаго богопозпанія. Сравнивая силу ощущенія міра чувственнаго съ ощущеніемъ міра сверхчувственнаго, мы не можемъ не замѣчать относительной слабости и меньшей энергіи послѣдняго, сравнительно съ первымъ, и потому, имѣя въ виду природу человѣка и его высшее назначеніе, имѣемъ полное право требовать, чтобы при нормальномъ положеніи дѣла, ощущеніе сверхчувственнаго было по крайней мѣрѣ столько же ясно, сильно и принудительно, какъ и ощущеніе міра внѣшняго. Для перваго мы не требуемъ никакой особенной и изъ ряда выходящей принудительности,

которая стѣсняла бы самодѣятельность нашего разума и воли. Если же такого, поведимому, нормальнаго порядка, въ отношеніи человѣка къ міру сверхчувственному, мы не находимъ, то не вправѣ ли предположить, что въ этомъ явленіи есть какое-то отклоненіе отъ нормы, что фактически ощущеніе Божественнаго не таково, какимъ оно должно бы быть.

Что такое нормальное, болѣе живое и сильное ощущеніе Божества, чѣмъ какое мы видимъ на опытѣ, не можетъ угрожать никакою опасностію для свободы человѣка, доказательствомъ тому служатъ постоянные и многочисленные опыты, показывающіе, что всякое возбужденіе и усиліе религіознаго чувства, всякое приобрѣтеніе новыхъ и болѣе ясныхъ понятій о Богѣ, будетъ ли то при помощи естественнаго или сверхъестественнаго откровенія, не только не стѣсняетъ свободы человѣка, не отнимаетъ нравственной цѣны заслуги у его вѣры, но напротивъ содѣйствуетъ возрастанію нравственнаго достоинства человѣка, какъ существа свободнаго.

Если такимъ образомъ ни въ гносеологическихъ, ни въ психическихъ особенностяхъ нашей природы мы не можемъ открыть причинъ относительной слабости нашего религіознаго познанія, то остается признать эту слабость какимъ либо ненормальнымъ явленіемъ въ нашей духовной природѣ. Еслибы предметы міра чувственнаго представлялись нашему взору тускло, еслибы впечатлѣнія отъ нихъ доходили до насъ слабо и невѣрно, то причины этого явленія мы, конечно, стали-бы искать въ ненормальномъ состояніи нашего зрѣнія. Также точно и ближайшей причины неясности нашихъ представленій о сверхчувственномъ мы вправѣ искать въ какомъ либо ненормальномъ состояніи нашего духа по отношенію къ Божеству.

Такое ненормальное состояніе нашей духовной природы, о которомъ заставляеть догадываться дѣйствительное положеніе нашего религіознаго познанія, какъ извѣстно, со всею несомнѣнностію утверждается божественнымъ откровеніемъ, которое говоритъ намъ о паденіи человѣка и о поврежденіи его нравственныхъ и умственныхъ силъ. Но допуская паденіе человѣка и вмѣстѣ съ этимъ прекращеніе его нравственнаго

единенія и союза съ Богомъ, не уничтожаемъ ли мы вмѣстѣ съ этимъ и все значеніе нашей теоріи происхожденія идеи о Богѣ, которая предполагаетъ реальное воздѣйствіе Божества на нашъ духъ?

Въ нашемъ разборѣ различныхъ теорій происхожденія этой идеи мы видѣли, что кажущаяся невозможность согласить это воздѣйствіе съ религіознымъ ученіемъ о паденіи человѣка и составляетъ главное и наиболѣе серьезное возраженіе противъ всякаго рода теорій, допускающихъ такое воздѣйствіе, со стороны католическихъ философовъ строгаго религіознаго направленія. Такъ одни изъ нихъ, признавая въ принципѣ возможность такого воздѣйствія, дѣйствительное осуществленіе его допускаютъ только или въ періодъ жизни человѣка до его паденія, или въ видѣ особеннаго сверхъестественнаго откровенія (традиціоналисты). Но большая часть философовъ этого направленія прямо утверждаютъ невозможность непосредственнаго воздѣйствія Божества на нашъ духъ, обвиняя защитниковъ его или въ раціонализмъ, какъ скоро такое воздѣйствіе понимается какъ однократное (напр. въ теоріи врожденныхъ идей), или въ мистицизмъ, какъ скоро признается ими постоянная возможность подобнаго воздѣйствія.

Мы уже имѣли случай говорить объ ученіи о происхожденіи идеи, о Богѣ католическихъ философовъ, которые, въ опасеніи мнимаго раціонализма и мистицизма, вынуждены обратиться къ такой теоріи происхожденія этой идеи которая дѣйствительно свойственна только эмпиризму и раціонализму и которая, будучи проведена послѣдовательно, можетъ привести къ результатамъ вовсе не желательнымъ для истинно-религіозной философіи. Поэтому, здѣсь мы коснемся только тѣхъ недоразумѣній, которыя могутъ возникнуть при сопоставленіи нашей теоріи съ религіознымъ ученіемъ о паденіи человѣка и условливаемымъ имъ дѣйствительнымъ отношеніемъ его къ Богу.

Прежде всего замѣтимъ, что философія, имѣя въ виду на основаніи началъ разума объяснить происхожденіе религіозной идеи, псходитъ изъ понятія о нормальномъ или идеальномъ отношеніи между Богомъ и человѣкомъ и имѣетъ въ

виду нормальныя или природныя условія и законы нашего познанія о предметахъ какъ міра чувственнаго, такъ и сверхчувственнаго. Она, какъ наука раціональная, не имѣетъ и не можетъ имѣть въ виду дѣйствительнаго эмпирическаго положенія человѣка въ отношеніи къ Божеству и условливаемаго этимъ положеніемъ отклоненія его отъ нормы богопознанія. Какъ самый фактъ уклоненія человѣка отъ нормы (паденія), такъ и послѣдствія этого факта, выразившіеся въ поврежденіи человѣческой природы, входятъ вполнѣ въ область откровенной религіи какъ по своей исторической, такъ и догматической сторонѣ. Поэтому нисколько не можетъ служить предосужденіемъ для философской теоріи или доказательствомъ ея ложности то обстоятельство, что эта теорія не вполнѣ оправдывается дѣйствительностію, которая можетъ представлять вовсе не предполагаемыя а ргіогі и невыводимыя изъ началъ разума уклоненія отъ начертанныхъ теоріею законовъ богопознанія. Опровергнута эта теорія можетъ быть не однимъ только указаніемъ фактическаго случайнаго несоотвѣтствія начертаннаго ею идеала съ дѣйствительностію, — ни одинъ идеалъ никогда не осуществляется на опытѣ вполнѣ, — но указаніемъ собственной, внутренней ея несостоятельности, то есть, еслибы было доказано, что установленная ею норма богопознанія несогласна ни съ понятіемъ о Богѣ, ни съ понятіемъ о человѣческой природѣ и законахъ ея познанія. Но мы видѣли, что она необходимо предполагается тѣмъ и другимъ.

Затѣмъ. допустимъ фактъ паденія человѣка и въ слѣдствіе его, — нарушение нормальнаго отношенія между Богомъ и человѣкомъ. Должны ли мы понимать это нарушение какъ совершенное уничтоженіе и прекращеніе дѣйствія нормальныхъ природныхъ законовъ дѣятельности человѣческаго разума по отношенію къ богопознанію? Не входя здѣсь въ богословскія разсужденія о тѣхъ послѣдствіяхъ, которыя имѣло паденіе человѣка въ области его познавательной дѣятельности, замѣтимъ, что православная Церковь никогда не допускала мысли о совершенномъ уничтоженіи его высшей богоподобной природы, а вмѣстѣ съ нею и совершенной невозможности



сти естественнаго богопознанія <sup>1)</sup>. Но если теперь нормальный законъ этого богопознанія требуетъ, какъ мы видѣли, съ одной стороны воздѣйствія Божества на нашъ духъ, съ другой, — усвоенія этого воздѣйствія, то какъ бы ни было велико помраченіе человѣческаго разума въ слѣдствіе поврежденія его природы, мы должны допустить хотя минимумъ этого воздѣйствія и усвоенія его, требуемаго закономъ нашего познанія. Удаленіе человѣка отъ Бога, какъ бы ни было велико, не есть совершенное прекращеніе всякой связи между Богомъ и человѣкомъ, иначе прекратилось бы и самое бытіе человѣка, какъ существа разумнаго. Ослабленіе въ человѣкѣ пріемлемости къ воспріятію божественнаго не есть совершенное уничтоженіе этой пріемлемости, такъ какъ безъ этого невозможна была бы въ немъ не только какая либо идея о Богѣ, но и самое усвоеніе и пониманіе божественнаго сверхъестественнаго откровенія.

Такимъ образомъ религіозное ученіе о паденіи человѣка вполне можетъ быть примирено съ раціональнымъ ученіемъ о происхожденіи въ нашемъ умѣ идеи о Богѣ. Но этого мало, оно важно и для философіи въ томъ отношеніи, что, какъ мы видѣли, проливаетъ яркій свѣтъ на неподдающійся одному только раціональному объясненію фактъ несоотвѣтствующей его нормальному значенію, слабости того элемента въ религіозномъ знаніи, который мы назвали объективнымъ. Дѣйстви-

<sup>1)</sup> Слѣдствіемъ грѣхопаденія было «помраченіе, но не уничтоженіе образа Божія. Помраченіе допустить неизбежно, уже вслѣдствіе помраченія разума и извращенія свободы въ человѣкѣ. Но уничтоженіе невозможно; потому что ни разумъ, ни свобода, съ ихъ естественными стремленіями къ истинному и добруму, не уничтожились въ человѣкѣ отъ прародительскаго грѣха... Что касается до помраченія разума, которое особенно выражается въ его малоспособности къ пониманію предметовъ духовныхъ, относящихся къ области вѣры, то «не должно представлять этого помраченія въ видѣ преувѣщенномъ и думать, будто люди, вслѣдствіе прародительскаго грѣха содѣлались совершенно неспособными понимать духовные предметы (Римл. 1, 19. 20). И если бы въ падшемъ человѣкѣ во все не осталось способности къ пониманію предметовъ вѣры, тогда ему нельзя было-бы сообщить и божественнаго откровенія, котораго онъ не могъ бы ни узнать, ни усвоить». Православное догматическое Богословіе. Еп. Макарія. 1851. Томъ II, 215. 211.

тельно, въ ученіи о поврежденіи человѣческой природы мы находимъ разъясненіе того загадочнаго явленія, что тотъ факторъ (естественное откровеніе), который въ идеѣ нашего богопознанія долженъ бы быть самымъ важнымъ, на опытѣ представляется далеко не соотвѣтствующимъ своему идеальному значенію. Конечно, самое глубокое разстройство человѣческаго духа не можетъ совершенно уничтожить его существенныхъ стремленій и способностей, не можетъ, слѣдовательно, уничтожить и способности внимать естественнымъ откровеніямъ Божества въ нашемъ духѣ и природѣ; но оно можетъ быть причиною того, что дѣятельность этой способности можетъ упасть до самаго низшаго предѣла знанія,—именно, до темнаго, неопредѣленнаго ощущенія Божества и неяснаго стремленія къ сверхчувственному. Но тѣмъ не менѣе, какъ бы ни было мало и слабо это ощущеніе и стремленіе, оно въ настоящемъ положеніи человѣка составляетъ необходимый и существенный элементъ его естественнаго Богопознанія. Въ человѣкѣ естественномъ оно-то и служитъ глубочайшимъ основаніемъ его увѣренности въ бытіи Божества,—увѣренности, не зависящей отъ большаго или меньшаго развитія его умственныхъ силъ. Этому темному, но вѣчно живому ощущенію мы обязаны сохраненіемъ и всеобщностію религіи въ родѣ человѣческомъ, не смотря на всѣ степени глубокаго упадка различныхъ племенъ и народовъ въ умственномъ и нравственномъ отношеніи. Этому же ощущенію мы обязаны и тѣмъ, что при дальнѣйшемъ самостоятельномъ развитіи разума, оно составляетъ почву, на которой развиваются и на которой, какъ на послѣднемъ основаніи, утверждаются всѣ попытки нашего ума уяснить, доказать и раскрыть религіозныя истины. Безъ этого внутренняго основанія нашъ разумъ не имѣлъ бы даже и побужденій такъ усиленно стремиться къ разъясненію важнѣйшихъ вопросовъ, касающихся міра сверхчувственного. Наконецъ, этому же сокровенному въ тайникахъ нашего духа ощущенію Божественнаго начала обязаны мы и тѣмъ, что для насъ становятся вразумительными вѣщанія природы, свидѣтельствующей о бытіи и совершенствахъ Творца. Мы имѣли случай замѣтить, что само по себѣ ни космологическое восхожденіе отъ

дѣйствій къ причинамъ, ни телеологическое воззрѣніе на природу не могло бы еще привести насъ къ Творцу природы, если-бы въ насъ самихъ уже не заключалось предположенія Его бытія, которое разсматриваніемъ природы только разъясняется и подтверждается, но не вызывается первоначально. А это предположеніе, служащее ключемъ къ познанію Творца въ Его твореніи, и есть то непосредственное ощущеніе Божества, которое составляетъ первоначальное и коренное основаніе религіозной идеи.

Тогда какъ одни изъ философовъ, думающихъ стоять на строго религіозной точкѣ зрѣнія, допуская въ принципѣ возможность естественнаго воздѣйствія Божества на нашъ духъ, не признаютъ только осуществленія этой возможности при настоящемъ поврежденномъ состояніи человѣческой природы, другіе (и ихъ большая часть) совершенно отрицаютъ самую эту возможность, исходя изъ той мысли, что для человѣка вообще не возможно никакое непосредственное созерцаніе Божества. Такое созерцаніе или ощущеніе, по ихъ мнѣнію, равнялось бы совершенно полному и адекватному постиженію самой сущности Божества; но эта мысль рѣшительно несогласна съ религіознымъ ученіемъ, противорѣчитъ опыту и ведетъ ко всѣмъ крайностямъ и заблужденіямъ мистицизма <sup>1)</sup>.

Но все это возраженіе противъ возможности естественнаго воздѣйствія Божества на нашъ духъ основано на недоразумѣніи. Такое воздѣйствіе, необходимо предполагаемое для объясненія происхожденія въ насъ религіозной идеи, вовсе не тождественно съ полнымъ и адекватнымъ *созерцаніемъ* Боже-

<sup>1)</sup> «Какъ учить насъ богословіе, созерцаніе Бога при помощи естественныхъ силъ абсолютно невозможно ни для какого сотвореннаго существа, тѣмъ болѣе для связаннаго съ чувственностію человѣческаго духа и какъ очевидно показываетъ то и естественный нашъ разумъ, не встрѣчается фактически». (С. Gutberlet. Psychologie. 1881. 143). «То положеніе, что мы по природѣ имѣемъ непосредственное созерцаніе (Intuition) Божественнаго бытія, во 1) философски совершенно несостоятельно и затѣмъ 2) не можетъ быть соглашено съ церковнымъ ученіемъ о богопознаніи», говоритъ Стѣвль. Что касается до философской несостоятельности, то главныя возраженія Стѣвля совпадаютъ съ обычными возраженіями эмпириковъ противъ врожденныхъ идей,—именно, что мы не имѣемъ яснаго сознанія идеи о Богѣ, что эта идея на опытѣ является намъ въ видѣ разнообраз-

ства и познаніемъ самой его сущности. Такое адекватное постиженіе Божества возможно было-бы только при осуществленіи двухъ условій: 1) чтобы само Божество во всей полнотѣ открыло себя человѣку; 2) чтобы человѣкъ по своей природѣ былъ способенъ воспринять и усвоить такое откровеніе. Но ни то, ни другое условіе, очевидно, не выполнимо; ни Существо безконечное, по самой своей безконечности, не можетъ открыть себя вполне существу конечному, ни человѣкъ, въ силу ограниченности своей природы, не въ состояніи былъ-бы воспринять такое откровеніе Божественной сущности. Этой столь простой и очевидной истины, конечно, не могли забыть философы, допускающіе возможность непосредственнаго воздѣйствія Божества на нашъ духъ. Что же могло подать поводъ навязать имъ такія понятія, которыхъ они не могли имѣть въ виду? Единственнымъ поводомъ къ тому служатъ часто употребляемыя ими, когда дѣло идетъ объ объективномъ элементѣ нашего богопознанія, выраженія: *непосредственное* воздѣйствіе Божества, *непосредственное* Его ощущеніе, чувствованіе, даже познаніе. Но не трудно замѣтить, что говоря о непосредственномъ ощущеніи или познаніи, мы употребляли это выраженіе не въ буквально строгомъ значеніи этого слова, но только въ смыслѣ противоположности его знанію посредственному или разсудочному. Такъ напр. о познаніи чувственномъ, объ ощущеніи или воззрѣніи предмета, мы говоримъ: это познаніе непосредственное, выражая этимъ ту мысль, что оно происходитъ безъ помощи разсудочныхъ операцій отвлеченія, умозаключенія и др. Но

---

нихъ, часто ложныхъ представленій о Богѣ, чего не могло-бы быть, если-бы она была божественнаго происхожденія и пр.,—эти возраженія устранены нами въ своемъ мѣстѣ. Противорѣчіе церковному ученію состоитъ въ томъ, что, по ученію Церкви непосредственное созерцаніе Божества «возможно только съ сверхъестественной точки зрѣнія и чрезъ сверхъестественный принципъ», тогда какъ онтологизмъ и мистицизмъ это созерцаніе почитаетъ естественнымъ актомъ «*Visio Dei per essentiam*» естественно только Богу, для всякаго же сотвореннаго существа, будетъ ли то человѣкъ или ангелъ, оно есть нѣчто вполне сверхъестественное», (А. Stöchl. Lehrbuch der Philosophie. 1878. 367, 368). Тѣ-же возраженія въ той или иной формѣ встрѣчаются у всѣхъ почти строго католическихъ философовъ.

въ точномъ и строгомъ смыслѣ слова мы и этого познанія не должны бы называть непосредственнымъ, потому что въ немъ внѣшній предметъ не прямо воспринимается душою, но *черезъ посредство* органовъ чувствъ: зрѣнія, слуха и пр., которые и оставляютъ на впечатлѣннн свой субъективный элементъ, свой отпечатокъ. Точно также, говоря о дѣйствии Божества на нашъ духъ, что мы здѣсь получаемъ познаніе непосредственное, мы должны помнить, что употребляемъ это выраженіе не въ смыслѣ буквально точномъ. Первоначальное познаніе о Богѣ есть дѣйствительно познаніе непосредственное, но только въ томъ смыслѣ, что оно получается не посредствомъ дѣятельности разсудка, а вслѣдствіе ощущенія нами воздѣйствій Божества. Но оно не есть непосредственное въ томъ смыслѣ, что въ немъ прямо открывается человѣку Божество, какъ оно есть само въ себѣ и человѣкъ созерцаетъ самую сущность божественной природы. Какъ внѣшніе предметы не прямо входятъ въ нашу душу и соприкасаются ей, такъ и объекты сверхчувственные дѣйствуютъ при посредствѣ соотвѣтствующаго имъ органа, который мы можемъ называть разумомъ, въ отличіе отъ разсудка. Эта особенность познанія о сверхчувственномъ очень важна для насъ потому что ею уже предполагается, что мы не можемъ имѣть адекватнаго, вполне точнаго и полнаго познанія Божества, но познаніе условное, ограниченное субъективными законами и формами того органа, который служитъ средою при усвоеніи впечатлѣннй міра сверхчувственнаго. Такую ограниченность и условность познанія о сверхчувственномъ мы можемъ опять объяснить тою же аналогіею съ познаніемъ чувственнымъ. Въ чувственномъ воспріятіи мы не узнаемъ предмета такъ, какъ онъ есть самъ въ себѣ (мы не познаемъ вещи самой по себѣ, по терминологіи Канта), но только въ той мѣрѣ, въ какой даютъ намъ знать его наши чувства, изъ которыхъ каждое условливается въ своихъ отправленіяхъ своимъ спеціальнымъ строеніемъ и законами. Въ нашемъ чувственномъ познаніи мы имѣемъ не самый предметъ, но только впечатлѣннй предмета, — тѣ стороны его и въ томъ видѣ, въ какомъ онѣ являються намъ при данныхъ условіяхъ строенія чувствъ

и законовъ эмпирическаго познанія. Точно то-же имѣеть мѣсто и въ познаніи умственномъ или идеальномъ; допуская непосредственное ощущеніе или созерцаніе Божества, мы не должны обманываться, будто здѣсь имѣемъ полное и точное познаніе природы Божества, такое познаніе не доступно человѣку. Мы воспринимаемъ дѣйствіе Божества не прямо, но посредствомъ извѣстнаго органа нашей души, ума; условія и законы этого органа необходимо должны отразиться и на томъ самомъ познаніи, какое мы получили въ созерцаніи сверхчувственнаго. Лучъ Божества падаетъ на нашъ духъ не прямо, но какъ бы чрезъ призму нашей познавательной силы, и вслѣдствіе этого разлагается и принимаетъ оттѣнки цвѣтовъ, которыхъ не имѣеть въ своей полнотѣ.

Что касается до обвиненія въ мистицизмѣ тѣхъ теорій, которыя для объясненія происхожденія религіозной идеи признають необходимость воздѣйствія Божества на нашъ духъ, то это обвиненіе едва ли заслуживаетъ серьезнаго вниманія. Мистицизмъ можетъ составлять тяжкую вину въ глазахъ лишь тѣхъ философовъ, которые стоятъ на точкѣ зрѣнія грубаго эмпиризма и не допускають никакого сверхчувственнаго элемента въ области нашего познанія. Но страннымъ кажется обвиненіе въ мистицизмѣ со стороны тѣхъ философовъ, которые стоятъ на совершенно иной, религіозной точкѣ зрѣнія, и не могутъ не признать истиннаго и вѣрнаго въ мистическомъ направленіи уже по тому одному, что въ извѣстныхъ предѣлахъ допускають религіозный мистицизмъ, какъ явленіе законное въ области самой христіанской религіи. Говоря о философскомъ мистицизмѣ, мы видѣли, что въ признаніи возможности и необходимости воздѣйствія Божества на нашъ духъ для осуществленія богопознанія и заключается та истина, которая лежитъ въ его основѣ и которая столь возвышаетъ его надъ прочими теоріями возникновенія религіозной идеи. Что-же касается до его недостатковъ, изъ которыхъ главный, — умаленіе и даже совершенное отрицаніе значенія разума въ дѣлѣ религіознаго познанія, то этотъ недостатокъ не есть что-либо органически связанное съ самымъ принципомъ мистицизма. Одностороннее проведеніе какого-либо принципа

и неблагопріятные для религіознаго знанія и жизни результаты, которые отсюда могут слѣдовать (и на которые мы указали), не могут служить основаніемъ для заключенія о невѣрности самого принципа.

*В. Кудрявцевъ.*

(Окончаніе будетъ).

---

# СУДЬБЫ ИДЕИ О БОГѢ

ВЪ

ИСТОРИИ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОГО МИРОСОЗЕРЦАНІЯ

**ДРЕВНЕЙ ГРЕЦІИ.**

(Продолженіе <sup>1)</sup>)

6. Свойства *чувства*. О *любви* Божіей мы говорили выше, когда говорили о *благости* Божіей. *Блаженство* Божіе, зависящее отъ всесовершенной добродѣтели въ Богѣ, Сократъ ясно предполагаетъ въ вышеупомянутой бесѣдѣ съ Аристиппомъ, когда приводитъ такія слова Добродѣтели, обращенныя къ Ираклу: «я живу съ богами, живу съ людьми добрыми; безъ меня ни у боговъ, ни у людей не совершается ни одно доброе дѣло». И наконецъ: Ираклъ, сынъ добрыхъ родителей <sup>2)</sup>. И ты, потрудившись (въ подвигахъ добродѣтели), приобрѣтешь блаженнѣйшее счастье (τὴν μαχαιροτομᾶτην εὐδαιμονίαν) <sup>3)</sup>. Но чаще и болѣе всего Сократъ говоритъ о *вседовольствѣ* Божіемъ, также какъ слѣдствіи всесовершенства въ Богѣ. Такъ, напр., въ бесѣдѣ съ Антифономъ, риторомъ и софистомъ своего времени, онъ говоритъ: «Антифонъ! ты, кажется, полагаешь счастье въ роскоши и въ дорогихъ яствахъ, а я думаю,

<sup>1)</sup> См. ж. «Вѣра и Разумъ» 1889 г. № 6.

<sup>2)</sup> Ираклъ былъ сынъ Зевса и Алкмены.

<sup>3)</sup> Метогов. II, 1, 33. Ираклъ, по смерти тѣла, причисленъ къ блаженнымъ богамъ, по мнѳологіи греческой. Срав. также о Сократѣ и ученикахъ его въ Метогов. I, 6, 14; въ Федонѣ Платона, стр. 81 и др.



что не нуждаться ни въ чемъ (*μηδενὸς δεῖσθαι*) свойственно только Божеству (*θεῖον εἶναι*), а имѣть потребность въ самомъ маломъ, и это близко къ Божественнымъ свойствамъ (*τοῦ θείου*)<sup>1)</sup>. Равнымъ образомъ и о себѣ говорилъ онъ: «нуждаясь въ наименьшемъ, я чувствую себя ближе всего къ богамъ»<sup>2)</sup>. Поэтому же онъ еще говорилъ: «я думаю, что боги всегда смѣются надъ излишнимъ, часто пустымъ усердіемъ людей и суетливою заботливостію ихъ: потому что при малозначительности всего человѣческаго, усердіе и заботливость о семъ часто не соотвѣтственны этой малозначительности»<sup>3)</sup>. И такимъ образомъ не могли быть непонятны слова св. Ап. Павла, сказанныя спустя нѣсколько лѣтъ въ Аѳинскомъ ареопагѣ о томъ, что Богъ *не требуетъ служенія рукъ человеческихъ, какъ бы имѣющій въ чемъ либо нужду* (*πρὸς θεόν τινος*), *Самъ дая всему жизнь и дыханіе и все* (Дѣян. 17, 25; Срав. Исаин 40, 28 и др.).

Итакъ, вотъ заслуги Сократа въ отношеніи къ идеѣ Божества. Если «Гомеръ и Гезіодъ», какъ говоритъ о нихъ Геродотъ, сочинили теогонію для грековъ, дали богамъ наименованія, распредѣлили почести и занятія и обозначили виды ихъ»<sup>4)</sup>: то собственно только «Сократъ», какъ свидѣтельствуемъ одинъ новый ученый, «открылъ имя Бога»<sup>5)</sup>. Его ученіе о Богѣ, очевидно, далеко превосходитъ все, что до него выработано было умами многихъ мыслителей и усиліями цѣлыхъ столѣтій. Ни іонійскіе фізіологи, ни пифагорейцы, ни элейцы, ни другіе изъ філософовъ архаическаго періода не достигали такой высоты религіозно-філософскаго міросозерцанія, на какой стоялъ Сократъ. Даже Анаксагорово ученіе объ Умѣ можетъ быть названо лишь неяснымъ предчувствіемъ Сократова ученія о Богѣ, какъ совершеннѣйшемъ Духѣ.

1) Методов I, 6, 10. Срав. изреченія Сократа въ жур. *Вѣра и Разумъ* 1886, II, 105 отд. фил.

2) Изреченія Сократа въ жур. *Вѣра и Разумъ* 1886, II, 99—100 отд. фил.

3) Тамъ же, стр. 109.

4) Истор. II, 53. См. въ ж. *Вѣра и Разумъ* 1884, II, 157 отд. фил.

5) *Himmel*, p. 48.

«До своего понятія о Богѣ,—говорить о Сократѣ одинъ изъ современныхъ уважаемыхъ философовъ въ нашемъ отечествѣ, онъ подобно Канту дошелъ не посредствомъ метафизическихъ изслѣдованій о началѣ сущаго (путь, которымъ шла предыдущая философія), которыя онъ отвергалъ въ принципѣ, какъ бесполезныя, но посредствомъ углубленія въ нравственное самосознаніе. Вопросъ о послѣдней цѣли всего существующаго, которую онъ полагалъ въ благѣ человѣка, привелъ его къ убѣжденію, что міръ можетъ быть только дѣломъ всемогущаго, всеблагаго и всевѣдущаго существа,—существа, котораго разумъ во столько превосходитъ нашъ разумъ, во сколько величина міра—величину нашего тѣла, котораго глазъ все прозираетъ и попеченіе (промыслъ) котораго объемлетъ все, какъ самое великое, такъ и самое малое. Онъ не отрицаетъ при этомъ прямо многихъ боговъ народной религіи, но только возвышаетъ надъ ними единый мірообразующій разумъ такъ рѣшительно какъ въ дѣлѣ образованія міра, такъ и въ достиженіи человѣкомъ своей нравственной задачи, что боги эти остаются почти безъ значенія. Главное для него заключается въ убѣжденіи, что все въ мірѣ и въ человѣческой жизни устроено по наилучшимъ цѣлямъ съ совершеннѣйшею разумностію. Это необходимо предполагаетъ высочайшее Божество, отъ котораго происходитъ этотъ мудрый порядокъ; но не исключаетъ той мысли, что это высочайшее Божество можетъ имѣть подъ собою другія низшія божественныя существа, какъ помощниковъ; такимъ образомъ народный политеизмъ можетъ быть примиренъ съ философскимъ монотеизмомъ»<sup>1)</sup>. Въ религіозно-философскомъ міросозерцаніи Сократа мы видимъ настоящее примиреніе началъ вѣры съ требованіями философствующаго разума. И Сократъ, умирая, съ полнымъ, искреннимъ убѣжденіемъ, наполнившимъ его душу и во всю его жизнь, молился Богу такъ: «Создатель всѣхъ! Духъ и Премудрость! Тебѣ предаю душу мою»<sup>2)</sup>. Между тѣмъ какъ

<sup>1)</sup> Проф. В. Д. Кудрявцева-Платонова, Изъ чтеній по философіи религіи, въ *Иправосл. Обзор.* 1881, I, 27—28.

<sup>2)</sup> Изреченія Сократа въ журн. *Вѣра и Разумъ* 1886, II, 110 отд. фил. Срав. Платона Евтифронъ, стр. 5 (изд. Стеф.); также Федона, стр. 63.

многіе другіе философы архаическаго періода, глубже и глубже входя въ философскія размышленія и рассужденія по предмету идеи Божества, въ итогѣ нерѣдко приходили не только къ сомнѣнію въ бытіи Божіемъ, но къ прямому отрицанію бытія Божія. Сократъ, напротивъ, по мѣрѣ углубленія въ тайну той-же идеи, все болѣе и болѣе убѣждался самъ, и все крѣпче и крѣпче убѣждалъ другихъ въ истинѣ бытія Божія. Ибо «вѣрующій богамъ (πιστεύων θεοῖς),—какъ справедливо замѣчаетъ Ксенофонтъ въ своихъ «Воспоминаніяхъ о Сократѣ»,—какимъ образомъ могъ бы думать, что боги не существуютъ (οὐκ εἶναι θεούς)?» <sup>1)</sup>. И такимъ образомъ уже за долго до Рождества Христова и притомъ въ язычествѣ сбывалось вѣчно истинное слово вѣчнаго слова Божія, сказанное въ Новомъ завѣтѣ: *спрою разумѣаемъ* (πίστει νοοῦμεν, Евр. XI, 3).—Благодаря такому отношенію къ дѣлу, Сократъ оказался истиннымъ основоположителемъ наилучшаго и вполне рациональнаго обоснованія идеи Божества, какъ и въ философій собственно онъ сдѣлался главою новаго направленія ея (антропологическаго). Но такъ какъ Сократъ не оставилъ послѣ себя никакихъ писаній, такъ какъ о многихъ предметахъ онъ училъ только впервые и потому подробно не раскрывалъ ихъ, относительно же нѣкоторыхъ дѣлалъ лишь неясныя намеки въ своемъ ученіи, такъ какъ объ иныхъ предметахъ онъ въ одно время, съ одной точки зрѣнія или по одному случаю, говорилъ такъ, а въ другое, съ другой точки зрѣнія или по другому случаю, говорилъ иначе, при чемъ даже иногда, по тѣмъ же причинамъ, объ одномъ и томъ же предметѣ въ разное время произносилъ различныя сужденія: то и пониманіе его философій у различныхъ изъ слушателей его, даже внимательныхъ и способныхъ къ философствованію, было разное. Отсюда разнообразіе школъ такъ называемыхъ Сократиковъ т. е. послѣдователей Сократа, объясняющееся отчасти также и изъ сдѣланной раньше характеристики общаго философскаго міросозерцанія Сократа. Историкъ философій Риттеръ въ слѣдующей картинѣ изображаетъ отношеніе между Сократомъ

<sup>1)</sup> Xenophon. Memorab. I, 1, 5.

и его учениками, послѣдователями при жизни его и послѣ его смерти: «Сократа можно сравнить съ престарѣлымъ учителемъ; мысль его еще сильна, но силъ - создать что нибудь новое онъ уже въ себѣ не чувствуетъ и мало утѣшаетъ его то, что имъ уже сдѣлано. Взоръ его устремленъ не на прошлое, а онъ смотритъ на будущность, и вотъ собираетъ онъ вокругъ себя учениковъ своихъ и ищетъ между ними такого человѣка, который могъ бы понять его мысли и былъ бы способенъ привести ихъ въ исполненіе. Поэтому онъ открываетъ предъ ними величественные образы, носящіеся предъ его душою и упражняетъ ихъ въ искусствѣ, необходимомъ для осуществленія образовъ. Ученики, при жизни учителя, слушаютъ его и упражняются подъ его руководствомъ; онъ умираетъ, и они пытаются приводить въ исполненіе завѣщанные имъ идеалы, многіе берутся за это, но не многимъ удается совершить хоть что нибудь; наконецъ отыскивается одинъ человѣкъ, который близко подошелъ къ идеалу. Онъ одинъ, но вдохновляетъ многихъ, и они начинаютъ вмѣстѣ съ нимъ стремиться къ однимъ цѣлямъ. Если бы старый учитель посмотрѣлъ на созданіе своихъ учениковъ, онъ покачалъ бы головою отъ изумленія и пришелъ бы въ раздумье, ужели такой образъ носился предъ его очами, и ужъ послѣ долгаго вниманія онъ узналъ бы черты своего идеала въ совершенномъ другими созданіи» <sup>1)</sup>. Этотъ великій ученикъ Сократа, выполнѣ и глубоко понявшій идеалы своего учителя и въ свою очередь самъ сдѣлавшійся главою цѣлой плеяды мыслителей, былъ Платонъ. Этотъ же великій ученикъ Сократа лучше всѣхъ соучениковъ своихъ понялъ и основательнѣе ихъ раскрылъ и Сократово понятіе о Богѣ. Но прежде нежели приступить къ разсмотрѣнію Платонова ученія о Богѣ, мы бросимъ хотя бѣглый взглядъ на религіозно-философское міросозерцаніе другихъ послѣдователей Сократа, изъ коихъ нѣкоторые, кстати, были и старѣйшими по времени, нежели Платонъ. Разумѣемъ упомянутыхъ послѣдователей, не такъ глу-

<sup>1)</sup> Ritter, Gesch. d. Philos. II, 80. Срав. Бауэра, Ист. филос. стр. 50—51. Спб. 1866.

боко и вѣрно понявшихъ уроки своего учителя, какъ Платонъ, и извѣстныхъ подъ именемъ старшихъ Сократиковъ.

Б. Основателями философскихъ школъ, выродившихся изъ Сократова ученія, кромѣ Платона, какъ извѣстно, были еще четыре ученика Сократа: Эвклидъ изъ Мегаръ, Федонъ изъ Элиды, Антисоенъ изъ Аѳинъ и Аристиппъ изъ Кирены. Впрочемъ въ ученіи Федона мало было самостоятельнаго, такъ какъ онъ, равно какъ и вышедшій изъ его школы основатель Эретрійской школы Менедемъ изъ Эретрии, тѣсно примыкалъ къ Эвклиду. Поэтому въ сущности мы можемъ разсматривать только три старшихъ Сократовскихъ школы: 1. Мегарскую, въ связи съ элидоэретрійскою; 2. Киническую (циническую) и 3. Киринейскую.

1. Эвклидъ былъ старѣйшимъ ученикомъ Сократа. Благодаря этому послѣ смерти Сократа, когда большая часть учениковъ послѣдняго, изъ страха предъ аѳинскимъ народомъ, ушла въ Мегару, онъ сразу сдѣлался центромъ, около котораго сгруппировались такъ называемые Сократики. Но такъ какъ въ этомъ кружкѣ были люди самыхъ разнообразныхъ направленій, въ большей своей части не имѣвшихъ между собою ничего общаго и связанныхъ только чувствомъ благоговѣнія къ учителю-мученику, то понятно, что онъ скоро долженъ былъ распасться. Такъ и случилось. При этомъ распаденіи Эвклидъ и основалъ свою собственную школу, такъ называемую *Мегарскую*. Такъ какъ до своего сближенія съ Сократомъ Эвклидъ знакомъ былъ съ ученіемъ Элеатовъ, то ученіе его школы представляетъ смѣсь элейскаго ученія съ Сократовымъ. Подобно элейцамъ онъ утверждалъ, что существуетъ только одно вѣчное недѣлимое *бытіе*, но, подражая Сократу, онъ называлъ это бытіе *добромъ*. Въ этомъ смыслѣ онъ, какъ и его послѣдователи, мегарцы, утверждали, что есть только одно добро, которое, оставаясь неизмѣннымъ и равнымъ самому себѣ, называется различными именами: разсудительностію (*φρόνησις*), разумомъ (*νοῦς*), Богомъ (*θεός*) и т. д. <sup>1)</sup> Соответственно этому и добродѣтель есть только одна, — познаніе этого добра, раз-

<sup>1)</sup> Diog. L. II, 106.

личные же добродѣтели вчастности суть только разныя названія ея. Все же другое, кромѣ добра, не существуетъ <sup>1)</sup>. Для обоснованія этихъ взглядовъ уже основатель школы Эвклидъ, слѣдуя Зенону Элейскому, пользовался діалектическими приемами, а ученики его (особенно Эвбулидъ и Діодоръ Кронъ) такъ широко вводили въ дѣло діалектику, что вся школа Мегарская получила названіе діалектической или эристической. Вмѣстѣ съ тѣмъ, подобно Элейской школѣ, Мегарская школа мало по-малу удалялась отъ занятія предметомъ идеи Божества, и такимъ образомъ какъ та школа, съ своими діалектическими доказательствами истинности единого сущаго, забыла завѣтъ своего учителя—Ксенофана, учившаго именно о Богѣ, какъ единомъ истинно сущемъ, такъ и эта школа забыла благое намѣреніе своего учителя—Эвклида—основать школу, которую можно назвать «Олимпійскою», конечно по предмету занятія ея—сонмомъ олимпійскихъ божествъ <sup>2)</sup>. Даже Сильпонъ, послѣдній представитель Мегарской школы, болѣе другихъ изъ представителей ея стремившійся возстановить главныя начала ученія ея основателя, не могъ достигнуть вполне цѣли своего стремленія и удержать школы отъ паденія. Кромѣ того онъ также не избѣгъ увлеченія діалектикою и эристикой, процвѣтавшими въ разсматриваемой школѣ. Для характеристики его и стремленія приблизиться къ идеалу первооснователя школы и желанія не отстать отъ современнаго ему направленія послѣдней могутъ служить слѣдующія, высказанныя имъ по разнымъ случаямъ, мысли: «Когда Віонъ Борисеенитъ спросилъ его, существуютъ ли боги, онъ отвѣтилъ: не отвлекай отъ меня народную толпу, противный старикъ» <sup>3)</sup>. Въ другомъ случаѣ самъ «Сильпонъ спросилъ кого-то относительно статуи Аѳины Паллады, изваянной Фидіемъ: Аѳина, дочь Зевса, есть ли Богъ? <sup>4)</sup> Спрошенный отвѣчалъ: да. Тогда философъ возра-

1) Ibid. Conf. VII, 161.

2) См. изреченія Эвклида въ ж. *Вѣра и Разумъ* 1886, II, 330 отд. фил.

3) Тамъ же, стр. 331.

4) Греческое θεός (Богъ) употребляется и въ мужескомъ (ὁ) и въ женскомъ (ἡ) родѣ.

вилъ: но вѣдь эта (Аѳина) не есть произведеніе Зевса, а Фидія; когда же тотъ согласился и съ этимъ, Стильпонъ сказалъ: стало быть она не есть Богъ. За это его привлекли на судъ въ Ареопагъ; но онъ и тамъ объявилъ, что сказалъ правильно, такъ какъ Аѳина не есть Богъ, а богиня. Однако члены Ареопага приказали ему удалиться изъ города» <sup>1)</sup>. Наконецъ еще случай: «Когда циникъ Кратисъ спросилъ Стильпона, пріятны ли богамъ поклоны и молитвы, тотъ отвѣтилъ: безумецъ, объ этомъ не спрашивай меня на пути, а наединѣ» <sup>2)</sup>. Въ лицѣ Стильпона школа Мегарская приблизилась къ переходу, а въ лицѣ ученика его Зенона (Китіейскаго) и прямо перешла въ школу стоическую, между тѣмъ какъ, съ другой стороны, тоже школа Мегарская, подобно школѣ Элейской, своею діалектикою и эристикой, уготовляла путь скепсису, школѣ сомнѣнія.

Еще менѣе имѣли значенія для раскрытія понятія о Богѣ школы Элидская и Эретрійская, которыя восприняли отъ школы Мегарской, усвоили и старались далѣе развить лишь діалектику и эристику послѣдней и такимъ образомъ, не занимаясь вопросами о Богѣ и Божественномъ, еще болѣе пролагали путь школамъ сомнѣнія.

2. Подобно Эвклиду, Антисеенъ, основатель школы *Кинической* (цинической), былъ однимъ изъ старѣйшихъ учениковъ Сократа. Онъ имѣлъ учителемъ софиста Горгія и самъ уже вступилъ на поприще учителя, когда познакомился съ Сократомъ; но со времени этого знакомства обратился снова въ ученика и былъ постояннымъ приверженцемъ и почитателемъ Сократа. По смерти Сократа, онъ открылъ свою школу въ Киносаргѣ, въ аѳинской гимназіи, учрежденной для незаконнорожденныхъ. Частію по этому мѣсту преподаванія его, а частію по образу жизни его и его послѣдователей—нищенскому, его школа и получила названіе кинической (κύνων, κύων—собака). Къ Сократу влекла Антисеена главнымъ образомъ простота образа жизни перваго, его умѣнье довольствоваться немногимъ. Благодаря этому онъ усвоилъ преимущественно нравственное ученіе Сократа,

<sup>1)</sup> Тамъ же.

<sup>2)</sup> Тамъ же.

да и это ученіе понялъ односторонне. «Добродѣтель, говорилъ онъ, достаточна для счастья; а для добродѣтели ничего не нужно, кромѣ силы Сократовой (*Σωκρατικῆς ἰσχύος*) Отъ дѣлъ зависитъ она и не нуждается въ обиліи словъ и познаній» <sup>1)</sup>. Въ силу этого онъ и ученики его пренебрегали искусствомъ и ученостію, математикой и естествознаніемъ, вообще теоретической стороною философскаго ученія, преслѣдуя одну практическую. Но самую добродѣтель и онъ, подобно Сократу, не опредѣлялъ точно и положительно, а ограничивался одними отрицательными опредѣленіями въ родѣ того, что она состоитъ въ избѣжаніи зла и под. Поэтому и въ виду вышесказаннаго добродѣтелию у циниковъ было главнымъ образомъ воздержаніе, умѣренность. Впрочемъ должно сказать, что и въ этомъ отношеніи нѣкоторые изъ циниковъ доходили до крайностей, до грубости и вмѣсто добродѣтели, предавались порокамъ, тѣмъ болѣе, что не одна же добродѣтель только и есть—воздержаніе. Самъ Антисѣенъ однакоже былъ далекъ отъ этихъ крайностей. Шире были и понятія его какъ о добродѣтели, такъ и о нѣкоторыхъ предметахъ теоретическаго свойства. Такъ, напр., ему принадлежитъ изреченіе: «желающимъ быть бессмертными (*ἀθανάτους*) должно жить благочестиво и праведно (*εὐσεβῶς καὶ δικαίως*)» <sup>2)</sup>. У него же мы встрѣчаемъ и нѣкоторыя черты ученія о Богѣ, довольно возвышенныя, по крайней мѣрѣ сколько его мыслей дошло до насъ въ оставшихся отрывкахъ его сочиненій. Такъ именно, по свидѣтельству Цицерона и другихъ, Антисѣенъ училъ, что «между тѣмъ какъ по народному вѣрованію боговъ много, по естеству есть только одинъ Богъ (*naturalem unum esse deum*)» <sup>3)</sup>. Утверждая такимъ образомъ единство существа Божія, Антисѣенъ указываетъ также и на духовность этого существа, когда говоритъ, что Богъ всяческихъ «по образу не познается, оча-

<sup>1)</sup> Diog. L. VI, 11.

<sup>2)</sup> Изреч. Антисѣена въ жур. *Впра и Раз.* 1886, II, 601, отд. фил. срав. *Diog. L. VI, 6.*

<sup>3)</sup> *Ciceronis, De nat. deorum, I, 13. Conf. Lactantii, De ira Dei cap. XI et al. U. ap. Mullach. Fragm. phil. graec. t. II p. 277. Paris. 1881.*



ми не видится и никому не подобенъ»<sup>1)</sup>. Но уже ученикъ Антисѳена извѣстный Діогенъ Синопскій, не смотря на свою приверженность къ Антисѳену, явился первымъ представителемъ и тѣхъ крайностей въ практическомъ отношеніи, о которыхъ мы говорили выше, и совершенно оставилъ въ пренебреженіи всѣ другія стороны ученія, кромѣ практической. Въ числѣ многихъ, оставшихся до насъ изреченій его, лишь не многія могутъ быть отнесены къ разряду изреченій теоретическаго характера и еще того менѣе—касаются раскрытія идеи Божества. Да и эти изреченія имѣютъ оттѣнокъ практической. Таково, напр., умозаключеніе его: «все принадлежитъ богамъ (πᾶντα τῶν θεῶν ἐστὶ); мудрецы же—друзья боговъ; а у друзей все общее; слѣдовательно все принадлежитъ мудрецамъ»<sup>2)</sup>. Здѣсь можно видѣть, конечно, указаніе на преимущество философскаго понятія о Богѣ предъ народнымъ; видно указаніе и на божественную власть надъ всѣмъ; но больше видится практическая, нежели теоретическая цѣль изреченія т. е. что одна лишь добродѣтель дѣлаетъ мудрыхъ друзьями боговъ. Точно такого же характера и другое изреченіе Діогена. въ которомъ можно находить указаніе на всевѣдѣніе и всеприсутствіе Божіе, именно когда «увидѣвъ однажды женщину, въ неприличномъ видѣ прибѣгавшую къ богамъ, Діогенъ, желая отучить ее отъ этого, сказалъ ей: неужели ты не боишься, что Богъ, стоя позади тебя,—а вѣдь Богомъ все полно,—увидитъ твое неприличіе?»<sup>3)</sup> Или, «когда Лизій, продавецъ лѣкарствъ, спросилъ Діогена, признаетъ-ли онъ боговъ, Діогенъ сказалъ: какъ-же не признаю, когда даже и тебя считаю врагомъ боговъ?»<sup>4)</sup>. также когда «добрыхъ людей Діогенъ называлъ образами боговъ»,<sup>5)</sup> и под.<sup>6)</sup> Точнѣе же его отношеніе къ философскому раскрытію понятія

1) U. apud *Mullach. ibid.*

2) См. въ жур. *Вѣра и Раз.* 1887, I, 47 отд. фил. Справ. *Mullach. Fragm. phil. graec. t. II, 284; Diog. L. VI, 72.*

3) См. жур. *Вѣра и Разумъ* 1887, I, 47 отд. фил.

4) Тамъ-же, стр. 49.

5) Тамъ же, стр. 136.

6) См. напр. тамъ-же, стр. 50, 141 и др.

о Богѣ характеризуется слѣдующимъ случаемъ съ Діогеномъ: «когда кто-то началъ разсуждать о томъ, что находится на небесной высотѣ, то Діогенъ обратился къ разсуждавшему съ вопросомъ: какъ давно ты сошелъ съ неба?»<sup>1)</sup> Иначе сказать, скептицизмъ также не чуждъ былъ Цинической школѣ, какъ и Мегарской, но только скептицизмъ болѣе практическій, нежели теоретическій, какъ въ послѣдней школѣ. Къ практическому-же направленію разсматриваемой школы принадлежало и безразличіе ея въ отношеніи ко всему, кромѣ добродѣтели. Практическимъ направленіемъ своимъ Циническая школа мало по-малу сближалась, также какъ съ другой стороны Мегарская, съ школою Стоической, въ которой она и затерялась во время процвѣтанія этой послѣдней.

3. Какъ Эвклидъ, раньше знакомства съ Сократомъ, былъ знакомъ съ ученіемъ элеатовъ, а Антисѣенъ—съ ученіемъ софиста Горгія, такъ и Аристиппъ изъ Кирены, основатель школы *Киринейской*, прежде сближенія съ Сократомъ, еще на своей родинѣ познакомился съ ученіемъ другого софиста Протагора. Даже когда потомъ въ Аѣинахъ Аристиппъ и сблизился съ Сократомъ, онъ не отказался однако-же отъ своихъ взглядовъ и привычекъ. По смерти Сократа (при коей онъ не присутствовалъ) онъ долгое время жилъ въ разныхъ городахъ греческаго міра въ качествѣ страстующаго ритора и софиста, а потомъ на своей родинѣ основалъ школу, которая, кромѣ названія Киренской, называется также, по основному началу своему, идонической (ἡδονή—удовольствіе). Уже это самое названіе школы, основанной Аристиппомъ, указываетъ на то, какъ односторонне понято Аристиппомъ нравственное ученіе Сократа. Подобно Антисѣену и Аристиппъ измѣряетъ достоинство знанія единственно его практическою пригодностію. Но между тѣмъ какъ у Антисѣена въ практическомъ отношеніи или, что то же, въ отношеніи къ добродѣтели на первомъ планѣ стояло ограниченіе желаній, лишеніе, воздер-

<sup>1)</sup> Тамъ-же, стр. 48. Поэтому-то и мнѣнъ объясняемы были циниками аллегорически въ нравственномъ смыслѣ. *Zeller, philos. d. griechen II, 283 f. Leipzig, 1875.*

жаніе, у Аристиппа вся добродѣтель заключалась въ исполненіи желаній, слѣдовательно того, что пріятно, въ удовольствіи. Въ этомъ ученіи мы находимъ лишь слабое отраженіе Сократовскаго требованія разсудительности, присутствія духа, свѣтлаго душевнаго настроенія. Скорѣе же оно представляетъ собою въ зародышѣ то, что широко развито потомъ было въ школѣ Эпикурейской, о которой рѣчь у насъ будетъ дальше. Поэтому рѣчь о Богѣ въ школѣ Киринейской, съ самаго начала существованія послѣдней, считалась по меньшей мѣрѣ излишнею. По крайней мѣрѣ въ оставшихся напр. до насъ отрывкахъ мнѣній Аристиппа и ближайшихъ его послѣдователей мы не находимъ рѣчи объ этомъ. Напротивъ того, у дальнѣйшихъ послѣдователей его ученія мы находимъ въ интересующемъ насъ отношеніи то, чего и нужно было ожидать отъ началъ, положенныхъ въ основаніе ученія школы. Именно ученикомъ сына Аристиппова, по имени также Аристиппа, былъ Θεодоръ, который за свое сочиненіе «о богахъ» (περὶ θεῶν) не напрасно прозванъ «безбожникомъ» (ἄθεος) и за свое безбожіе, за то, что былъ, какъ о немъ говоритъ Діогенъ Лаэртій, παντάπασι ἀναρθῶν τὰς περὶ θεῶν δόξας, былъ изгоняемъ изъ Аѳинъ и даже изъ родного города своего Кирены <sup>1)</sup>. Не много утѣшительнаго представляетъ собою и ученіе примыкавшаго къ Киринейской школѣ извѣстнаго раціоналиста Евгемера, который объяснялъ существованіе боговъ народной религіи и ихъ различія однихъ отъ другихъ на основаніи соображеній историческихъ, въ сущности впрочемъ безосновательныхъ. Именно боговъ онъ признавалъ за людей, прославившихся особенно своими завоеваніями, благодѣянiami человѣчеству и под. и потому обоготворенныхъ послѣ смерти своей. «Первымъ царемъ,—говоритъ онъ въ своемъ сочиненіи Ἰερὰ ἀναγραφή,—былъ Уранъ, человѣкъ кроткій, благодѣтельный, знатокъ звѣздныхъ движеній. Онъ первый началъ чтить небесныхъ (οὐρανίων) боговъ жертвами; почему и прозванъ былъ Ураномъ (οὐρανός — небо). Отъ жены Гестіи (Весты) у него были сыновья: Титанъ и Кронъ, и до-

<sup>1)</sup> *Diog. L. II, 97. Conf. Cicer. De nat. deor. I, 1, 2 и др. Срав. Zeller II, 325 f. и др.*

чери: Рея и Димитра. Кронъ былъ царемъ послѣ Урана и, женившись на Реѣ, родилъ Зевса, Иру и Посидона. Зевсъ же, принявъ царство отъ Крона, вступилъ въ бракъ съ Ирою, Димитрою и Ѡемидою, изъ коихъ отъ первой произвелъ Куретовъ, отъ второй Перифону (Прозерпину) и отъ третьей Аѣину (Минерву). Прибывъ въ Вавилонъ, онъ былъ гостепріимно принятъ Виломъ, а затѣмъ, отправившись опять на родину свою—островъ Панхею, лежащій на океанѣ, создалъ жертвенникъ дѣду своему Урану. Оттуда прошелъ чрезъ Сирію къ тогдашнему обладателю ея Касію, отъ имени коего и гора названа Касіемъ. Прибывъ же въ Киликію, онъ въ войнѣ съ властелиномъ мѣстности той Киликомъ побѣдилъ его. Проходя также областями и другихъ весьма многихъ народовъ, онъ всѣми былъ почитаемъ божески и наименованъ былъ богомъ<sup>1)</sup>.—Итакъ вотъ къ чему въ концѣ концовъ привело стремленіе *изяснить* неизяснимый *родъ* Божій (Исаи 53, 8), за каковое дѣло принялся начавшій философствовать Гезіодъ. Вѣчное Божество развѣнчано въ простого смертнаго, хотя, можетъ быть, и вѣнчаннаго человѣка—царя, сведено съ *неба* на *землю*, какъ мы говорили при разсмотрѣніи міросозерцанія Гезіодова<sup>2)</sup>. Но этотъ «плоскій», по выраженію Целлера<sup>3)</sup>, раціонализмъ Евгемера былъ выводомъ изъ крайне односторонняго, какъ мы не разъ упоминали, направленія, принятаго школами Сократовыми, не сумѣвшими соединить вѣры своего учителя съ разумомъ, которымъ онѣ исключительно руководились. Иначе отнесся къ дѣлу глубже и всесторонне понявшій ученіе, характеръ и намѣренія своего великаго учителя великій ученикъ Сократа Платонъ, къ изложенію ученія котораго мы и приступимъ теперь.

*И. Корсунскій.*

(Продолженіе будетъ).

1) Этотъ отрывокъ изъ утеряннаго сочиненія Евгемера приводится у Евсевія въ его Praepar. evang. II, 2. См. этотъ и другіе подобнаго же содержанія отрывки у Муллаха въ его Fragm. Phil. graec. II, 437—438. Paris. 1881.

2) См. жур. *Вѣра и Разумъ* 1884. II, 219 отд. фил.

3) См. его «Очеркъ исторіи греч. философіи» въ переводѣ Некрасова подъ редакціею Каринскаго, стр. 101. Спб. 1886.



# ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

## ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

15-го Апрѣля № 7. 1889 года.



---

Содержаніе. Копія съ указа Святѣйшаго Правительствующаго Синода отъ 28 февраля 1889 г. за № 2, послѣдовавшаго на имя Его Высокопреосвященства Высокопреосвященнѣйшаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго. — Отъ Харьковскаго Комитета Православнаго Миссіонерскаго Общества. — Отъ Совѣта Харьковскаго Епархіальнаго женскаго училища. — Епархіальныя извѣщенія. — Извѣстія и замѣтки. — Объявленія.

---

Копія съ указа Святѣйшаго Правительствующаго Синода отъ 28 февраля 1889 года за № 2, послѣдовавшаго на имя Его Высокопреосвященства Высокопреосвященнѣйшаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго.

По вопросу о томъ: можетъ ли быть совершенъ бракъ лица, состоящаго въ запасѣ арміи, на основаніи выдаваемаго военнымъ начальствомъ увольнительнаго свидѣтельства.

По указу Его Императорскаго Величества, Святѣйшій Правительствующій Синодъ слушали: а) предложеніе г. Товарища синодальнаго оберъ-прокурора отъ 7 сентября 1888 года, за № 411, относительно устраненія безпорядка въ выдачѣ нижнимъ чинамъ увольнительныхъ билетовъ и указовъ объ отставкѣ въ отношеніи переѣзду семейнаго положенія нижнихъ чиновъ и б) справку изъ производившагося въ святѣйшемъ Синодѣ дѣла по сему предмету. Приказали: Въ 1883 году былъ повѣнчанъ состоявшій въ запасѣ арміи рядовой вторымъ бракомъ, на основаніи увольнительнаго билета, на каковомъ билетѣ имѣлась помѣта о смерти первой жены сею рядового и на томъ же билетѣ сдѣлана вѣнчавшимъ этого рядового священникомъ надпись 4-го ноября 1883 года о повѣнчаніи сказаннаго рядового вторымъ бракомъ, а въ сентябрѣ 1885 года былъ принесенъ въ священнику для крещенія ребенокъ того рядового, причемъ предъявленъ указъ объ отставкѣ рядового, данный уѣзднымъ воинскимъ начальникомъ 28 мая 1885 года, за № 8471, въ каковомъ указѣ рядовой значится холостымъ. Вслѣдствіе

донесенія о семъ священника консисторія просила уѣзднаго воинскаго начальника сдѣлать распоряженіе о замѣнѣ указа объ отставкѣ означеннаго рядового другимъ документомъ и объ устраненіи на будущее время подобныхъ описанному въ рапортѣ священника опущеній при выдачѣ указовъ объ отставкѣ и о послѣдующемъ увѣдомить ее. Военскій начальникъ увѣдомилъ Консисторію, что какъ оказалось по забранной справкѣ, указъ объ отставкѣ рядовому выданъ 28 мая 1885 года, а увольнительный билетъ его присланъ въ управленіе при отзывѣ уѣзднаго полицейскаго управленія, отъ 29 іюня того же года, т. е. спустя два мѣсяца послѣ выдачи указа объ отставкѣ, сей же послѣдній документъ написанъ изъ письменныхъ свѣдѣній, хранящихся въ управленіи, а такъ какъ сказанный рядовой о перемѣнѣ его семейнаго положенія не заявлялъ управленію, то и въ письменныхъ свѣдѣніяхъ о томъ отмѣтки не сдѣлано, по этой же причинѣ онъ, рядовой, въ указѣ объ отставкѣ написанъ холостымъ, при чемъ военскій начальникъ присовокупилъ, что утвержденнымъ Министрами Военнымъ и Внутреннимъ Дѣлъ руководствомъ для учета нижнихъ чиновъ запаса арміи и флота, установленъ порядокъ, чтобы, за окончаніемъ срока службы запасныхъ нижнихъ чиновъ, выдавать имъ свидѣтельства о выполненіи воинской повинности и при врученіи таковыхъ отбирать отъ нихъ увольнительные билеты; слѣдовательно, если запасные нижніе чины не будутъ заявлять военскимъ начальникамъ о перемѣнѣ ихъ семейнаго положенія, съ представленіемъ въ этомъ доказательствъ, то случаи, подобные изложенному, будутъ нерѣдки. Если же Духовной Консисторіи желательно, чтобы порядокъ этотъ былъ измѣненъ, то о томъ слѣдуетъ войти съ ходатайствомъ къ высшей власти. Что же касается просьбы консисторіи о замѣнѣ выданнаго управленіемъ 28 мая 1885 года указа объ отставкѣ новымъ документомъ, то въ таковой замѣнѣ не предстоитъ надобности, такъ какъ на семъ же указѣ можетъ быть сдѣлана надпись о перемѣнѣ семейнаго положенія, если этотъ документъ представленъ будетъ въ управленіе. Преосвященный, донося Святѣйшему Синоду о вышеизложенномъ, просить принять надлежащія мѣры къ устраненію неправильностей, встрѣчающихся при выдачѣ нижнимъ чинамъ указовъ объ отставкахъ по отношенію къ перемѣнамъ въ семейномъ ихъ положеніи. Разсмотрѣвъ вышеизложенное, Святѣйшій Синодъ 5 апрѣля и 1 іюня 1888 года опредѣлилъ: предоставить г. синодальному оберъ-прокурору войти по возбужденному преосвященнымъ вопросу въ сношеніе съ Военнымъ

Министромъ, прося о послѣдующемъ увѣдомить. Г. Товарищъ снудальнаго оберъ-прокурора въ предложеніи отъ 7 сентября 1888 года, за № 4141, объявилъ, что вслѣдствіе сдѣланнаго сношенія съ Военнымъ Министромъ генераль-адъютантъ Ванновскій увѣдомилъ, что до изданія новыхъ правилъ объ учетѣ нижнихъ чиновъ запаса арміи и флота, обнародованныхъ въ собраніи узаконеній и распоряженій правительства 1886 года за № 14, увольняемые изъ запаса въ отставку нижніе чины получали указы объ отставкѣ, служившіе имъ какъ видами на жительство, такъ равно и удостовѣреніемъ семейнаго положенія, въ настоящее же время люди сіи снабжаются не указами, а свидѣтельствами о выполненіи воинской повинности, которыя видами на жительство и удостовѣреніемъ семейнаго ихъ положенія не служатъ. Точно также, и увольнительные билеты для нижнихъ чиновъ, перечисляемыхъ изъ войскъ въ запасъ, не служатъ видами на жительство сихъ людей, а потому въ выдаваемыхъ имъ билетахъ означается только, холосты ли они или женаты, и свѣдѣніе это берется изъ пріемныхъ формуляровъ, составляемыхъ въ присутствіяхъ по воинской повинности, при поступленіи людей на службу. Для отклоненія же недоразумѣній, по военному вѣдомству разъяснено, что въ тѣхъ случаяхъ, когда отъ состоявшаго въ запасѣ нижняго чина не поступало никакого документальнаго заявленія объ измѣніи въ его семейномъ положеніи, то въ вышеупомянутыхъ свидѣтельствахъ, выдаваемыхъ при отставкѣ, должно означаться только: что по послужному списку, составленному въ такомъ-то году, значился холостымъ или женатымъ. Такимъ образомъ, выдаваемое нынѣ свидѣтельство о выполненіи воинской повинности удостовѣряетъ только прохожденіе военной службы предъявителя; слѣдовательно, если бы кто изъ такихъ людей пожелалъ вступить въ бракъ, то священникъ обязанъ требовать отъ него такіе же документы, какіе при подобныхъ обстоятельствахъ, должны быть представляемы всѣми прочими лицами, не бывшими на военной службѣ. При точномъ соблюденіи этого порядка, со стороны священниковъ не можетъ встрѣтиться недоразумѣній, подобно приведеннымъ въ вышеупомянутомъ Снудальномъ опредѣленіи отъ 5 апрѣля и 1 іюня 1888 года. Соглашаясь съ таковымъ отзывомъ Военнаго Министра, Святѣйшій Синодъ опредѣляетъ: о вышеизложенномъ дать знать къ исполненію по духовному вѣдомству циркулярными указами февраля 28 дня 1889 года. Подлинный указъ подписали: Оберъ-Секретарь Смирновъ, Секретарь С. Романовскій.



### Отъ Харьковскаго Комитета Православнаго Миссіонерскаго Общества.

Въ Харьковскій комитетъ православнаго миссіонерскаго общества за январь мѣсяць сего 1889 года поступили слѣдующія пожертвованія на распространеніе православія между язычниками Имперіи: чрезъ настоятеля Святогорской пустыни представлено собранныхъ по листу отъ разныхъ лицъ 4 р., благочиннымъ 2 Богодуховскаго округа представлено кружечнаго сбора за 1888 годъ 32 р. 39 к. и собранныхъ по листамъ отъ разныхъ лицъ 45 р., отъ Харьковскаго архіерейскаго домоправленія представлено кружечнаго сбора 7 р., отъ Ряснянскаго Свято-Димитріевскаго монастыря представлено кружечнаго сбора 20 р. 34 к., отъ церкви первой Харьковской гимназій 15 к., благочиннымъ 1 Сумскаго округа собранныхъ по листамъ 120 р. 80 к. и кружечнаго сбора за 1888 годъ 59 р. 20 к., благочиннымъ 4-го Старобѣльскаго округа представлено пожертвованій отъ разныхъ лицъ 1 р. 40 к., Харьковскою духовною консисторіею представлено кружечнаго сбора въ церквахъ епархіи за 1887 и 1888 г. 141 р. 86 к., благочиннымъ 2 Харьковскаго округа представлено кружечнаго сбора 10 р. 31 к. и собранныхъ по листамъ отъ разныхъ лицъ 23 р. 43 к., благочиннымъ 2 Лебединскаго округа представлено кружечнаго сбора 24 р. 35 к., казначеемъ комитета представлено процентовъ на капиталъ 139 р., благочиннымъ 4 Изюмскаго округа представлено кружечн. сбора 6 р. 21 к. и собранныхъ по подписнымъ листамъ 15 р. 50 к., благочиннымъ 1 Старобѣльскаго округа представлено кружечнаго сбора 20 р. и собранныхъ по листамъ отъ разныхъ лицъ 57 р. 66 к., благочиннымъ 2 Валковскаго округа представлено кружечнаго сбора 11 р. 70 к. и собранныхъ по листамъ отъ разныхъ лицъ 54 р. 47 к., благочиннымъ 1 Изюмскаго округа представлено кружечнаго сбора за 1888 годъ 21 р. 32 к. и собранныхъ по листамъ отъ разныхъ лицъ 36 р. 16 к., благочиннымъ 3 Ахтырскаго округа представлено кружечнаго сбора 9 р. 16 к. и собранныхъ по листамъ отъ разныхъ лицъ 55 р. 77 к., благочиннымъ 2 Волчанскаго округа представлено кружечнаго сбора 17 р. 77 к. и собранныхъ по листамъ отъ разныхъ лицъ 14 р. 95 к., благочиннымъ 3 Лебединскаго округа представлено кружечнаго сбора 15 р. 7 к. и собранныхъ по листамъ отъ разныхъ лицъ 49 р. 54 к., благочиннымъ 1 Зміевскаго округа представлено кружечнаго сбора 5 р. 69 к. и собранныхъ по листамъ отъ разныхъ лицъ 79 р. 31 к., Членскіе взносы: отъ жены кол. регистратора Аграфены Горленской 3 р., отъ мѣщанина Сергѣя Кошія 3 р., отъ священниковъ: Мпхаила

Сильванскаго 3 р., Александра Любарскаго 3 р., Григорія Праведникова 3 р., Мартирія Подольскаго 3 р., отъ Димитрія Гебенштрейта 20 р., отъ протоіереевъ: Павла Солнцева 3 р., Василя Добротворскаго 3 р. отъ священниковъ: П. Четверикова 3 р., Ѳеодора Кіянницына 3 р., Стеф. Любickaго 3 р., отъ діакона Ѳ. Любодовскаго 3 р., отъ церков. старосты Университетской цер. 3 р., отъ Университетской церкви 3 р., отъ свящ.: Павла Хижнякова 3 р., Василя Петровскаго 3 р., отъ дворянина Анатоля Россинскаго 3 р., отъ свящ. Михаила Попова 3 р., Платона Сорочинскаго 3 р., Певла Раевскаго 3 р., отъ крест.: Николая Складенко 3 р., Или Шкурата 3 р., отъ мѣщанина Севастьяна Деревянки 3 р., отъ купца Григорія Кулишова 3 р., отъ свящ. Іоанна Чифранова 3 р., Николая Пономарева 3 р., отъ крест. Бориса Лохани 3 р., отъ протоіерея Ѳеоктиста Лащенкова 3 р., Вас. Никольскаго 3 р., отъ коммерціи Совѣтника Дим. Суханова 3 р., отъ кр. Павла Скрыпкина 3 р., отъ свящ. Алексѣя Любickaго 3 р., отъ кр. Ѳеодора Бублаева 3 р., отъ кр. Якова Семенца 3 р., отъ свящ. Дмитрія Прядкина 3 р., Іакова Ѳеодорова 3 р., отъ церк. старосты Івана Дреева 3 р., отъ священниковъ: Николая Житлова 3 р., Александра Вертеловскаго 3 р., Павла Дахневскаго 3 р., отъ Полтавскаго купца Алексѣя Виноградова 3 р., отъ свящ. Михаила Куницына 3 р., отъ Георгія Абрамова 3 р., отъ крест. Николая Червяко 3 р. отъ крест. Мих. Кобыляцкаго 3 р., отъ губ. секретаря Ів. Мухина 3 р., отъ мѣщанина Григорія Павленко 3 р., отъ купца Николая Кожухова 3 р., отъ купца Лукиліана Ковтунова 3 р., отъ протоіерея Николая Ѳеодорова 3 р., отъ свящ. Іоанна Шишлова 3 р., Вас. Долгополянскаго 3 р., отъ крест. Николая Бородавки 3 р., отъ прот.: Дим. Сильванскаго 3 р., Сум. Иларіонова 3 р., Андрея Дюкова 3 р., отъ жены капитана Маріи Пивной 3 р., отъ мѣщан. Косьмы Дорожона 3 руб., отъ Александры Сипягиной 3 руб., отъ мѣщан. Романа Котлярова 3 р., отъ свящ.: Михаила Юшкова 3 р., Алекс. Касьянова 3 р., Павла Дьякова 3 руб., отъ священ.: Михаила Понировскаго 3 руб., Никиты Краснопольскаго 3 р., Василя Червонецкаго 3 р., Григорія Шебатинскаго 3 руб., Андрея Романова 3 р., Арсенія Любарскаго 3 р., Алексѣя Сокальскаго 3 р., Григорія Цопова 3 р., Гавѣила Буханцева 3 р., Василя Корнильева 3 р., Митрофана Матвѣева 3 р., Мих. Михайловскаго 3 р., Іоанна Діаконова 3 р., Нпѣ. Ястремскаго 3 руб., Петра Измайлова 3 р., Василя Тутарниова 3 р., Іоанна Червонецкаго 3 р., Ѳеодора Якубовича 3 р., отъ прот. Андрея Савино-

ва 3 р., отъ священ.: Александра Давидова 3 руб., Антонія Дикарева 3 р., Иоанна Матвѣева 3 руб., отъ прот. Петра Краснопольскаго 3 р., отъ священ.: Алексѣя Лихницкаго 3 р., Измаила Дмитріева 3 р., Михаила Кремповскаго 3 руб., Андрея Люминарскаго 3 р., Николая Рубинскаго 3 р., Василя Флоринскаго 3 р., Александра Грызодубова 3 р., Михаила Лободовскаго 3 руб., Петра Яновскаго 3 руб., Юсифа Полницкаго 3 руб., Михаила Ѳедоровскаго 3 р., Стефана Попова 3 р., Петра Новицкаго 3 р., Григорія Сапухина 3 р., Юсифа Крохатскаго 3 р., отъ крест. Матвѣя Босенко 3 р., отъ поч. гражд.: Голышева 3 р., Алексѣя Рязанскаго 3 р., отъ пот. поч. гражд. Ив. Люминарскаго 3 р., отъ князя Бориса Щербатова 3 р., отъ княгини Анны Щербатовой 3 р., отъ вдовы генер. Батурлиной 3 руб., отъ дворянки Маріи Литвиновой 3 руб., отъ крест. Карпа Иваненко 3 р., отъ прот.: Иоанна Рудинскаго 3 р., Алексѣя Сильванскаго 3 р., Алексѣя Илларионова 10 р., отъ свящ. Петра Мухина 3 р., отъ церк. стар. Зміевской соборной церкви Семена Израильскаго 10 р., отъ діакона Феодора Лихницкаго 3 р., отъ псалом. Михаила Семейкина 3 руб., отъ священ.: Александра Василевскаго 3 р., Григорія Корнильева 3 руб., отъ двор. Авдотьи Свѣтухиной 3 р., отъ фейервер. Ивана Степанова 3 р., отъ священ. Антонія Рудинскаго 3 р., отъ крест. Георгія Загорулько 3 р., отъ унт.-офиц. Степана Изотова 3 р., отъ Трофима Загорулько 3 р., отъ крест. Алексѣя Зимина 3 р., отъ священ. Петра Тимоеева 3 р., отъ церк. стар. Павла Колкова 3 р., отъ священ. Павла Македонскаго 3 руб., итого въ январѣ мѣсяцѣ поступило: одна тысяча пятьсотъ двадцать рублей и пятьдесятъ одна копейка (1520 р. 51 коп.).

#### Отъ Совѣта Харьковскаго Епархіального Женскаго Училища.

Пріемные послѣ вакаціоннаго времени экзамены для поступления въ приготовительный классъ, а также и передержка экзаменовъ воспитанницами приготовительнаго класса Совѣтомъ училища назначены на 8 и 9 августа н. г., а 10 и 11 переэкзаменовка остальныхъ классовъ; обычный актъ назначенъ на 1 іюня н. г., причемъ Совѣтъ училища предупреждаетъ, что всѣ дѣвицы, которыя не явятся въ назначенные дни ~~къ~~ экзамену или переэкзаменовкѣ, не будутъ въ послѣдствіи допущены къ экзамену вовсе, а къ переэкзаменовкѣ—безъ представленія уважительныхъ причинъ неявки свое- временно.

## Епархіальныя извѣщенія

Заштатный священникъ слободы Каменной Яруги Зміевского уѣзда Іоаннъ *Поповъ* 3 марта 1889 года умеръ.

— Священникъ Рождество-Богородичной церкви слоб. Алексѣвки, Сумского уѣзда Алексѣй *Любицкий* тоже умеръ.

— Священникъ Евфимъ *Пономаревъ* утвержденъ законоучителемъ Лозовеньковского начальнаго народнаго училища Зміевского уѣзда.

— Священникъ Петръ *Мухинъ* утвержденъ законоучителемъ Зміевского городского приходского училища.

— Священникъ Николай *Найдовскій* утвержденъ законоучителемъ Каменно-Яругскаго сельскаго училища Зміевского уѣзда.

— Старобѣльскаго уѣзда слоб. Боровской Николаевской церкви священникъ Александръ *Ковалевскій* и того же уѣзда слоб. Старой Айдарн Архангело-Михаиловской церкви священникъ Александръ *Ветуховъ* перемѣщены, согласно прошенію, одинъ на мѣсто другого.

— Старобѣльскаго Покровскаго собора настоятель, протоіерей Николай *Федоровъ* перемѣщенъ, согласно прошенію, на вновь открытое священническое мѣсто при Пантелеимоновской церкви г. Харькова, а на его мѣсто опредѣленъ настоятелемъ Старобѣльскаго собора штатный священникъ сего собора Іоаннъ *Касьяновъ*.

— Старобѣльскаго уѣзда слоб. Закотной Преображенской церкви священникъ Николай *Жебинева* перемѣщенъ, согласно прошенію, на священническое мѣсто къ Старобѣльскому Покровскому собору, а на мѣсто священника Жебинева опредѣленъ окончившій курсъ наукъ въ Вологодской духовной семинаріи Николай *Розовъ*.

— Волчанскаго уѣзда села Пятницкаго Христо-Рождественской церкви священникъ Гавріилъ *Литкевичъ* перемѣщенъ, согласно прошенію, къ Рождество-Богородичной церкви села Алексѣвки, Сумского уѣзда, а на его мѣсто опредѣленъ окончившій курсъ наукъ въ Харьковской духовной семинаріи Иванъ *Поповъ*.

— Старобѣльскаго уѣзда села Гречишкина священникъ Павелъ *Ветуховъ* награжденъ набедренникомъ.

— Учитель Гутянскаго двухкласснаго образцоваго училища Илья *Костунъ* опредѣленъ на діаконское мѣсто къ Николаевской церкви слоб. Мурафы Богодуховскаго уѣзда.

— Псаломщикъ Бѣлопольской Петро-Павловской церкви Сумскаго уѣзда Аѳанасій *Любичкій* скончался, а на его мѣсто опредѣленъ воспитаникъ 3 класса Харьковской духовной семинаріи Иванъ *Акимовъ*.

— Сынъ псаломщика Стефанъ *Вербичкій* опредѣленъ псаломщикомъ къ Николаевской церкви с. Мартыновки Лебединскаго уѣзда.

— Псаломщикъ Преображенской церкви с. Старо-Ивановки Ахтырскаго уѣзда Аѳанасій *Завадовскій*, согласно прошенію его, уволенъ, по болѣзни, заштатъ.

— Псаломщикъ Васильевской церкви слоб. Песочина Харьковскаго уѣзда Александръ *Бутковскій* уволенъ заштатъ согласно прошенію, а на его мѣсто перемѣщенъ псаломщикъ слоб. Михайловки, Изюмскаго уѣзда, Никололай *Дажинскій*, на мѣсто же сего послѣдняго опредѣленъ псаломщикомъ діаконъ Іоаннъ *Поповъ*, бывшій въ слоб. Безлюдовкѣ Харьковскаго уѣзда.

— На вновь открывшееся второе псаломщицкое мѣсто при Іоанно-Предтеченской церкви слоб. Знаменской, Изюмскаго уѣзда, опредѣленъ заштатный и. д. псаломщика Алексѣй *Веселовскій*; а на вновь открытое второе священническое мѣсто къ той же церкви опредѣленъ студентъ Харьковской духовной семинаріи Николай *Никулищевъ*.

— На второе открытое псаломщицкое мѣсто къ Пантелеймоновской церкви г. Харькова опредѣленъ окончившій курсъ въ Харьковской духовной семинаріи Андрей *Федоровскій*.

— Утверждены въ должности церковныхъ старостъ: къ Покровской церкви г. Изюма Изюмскій купецъ Алексѣй *Бишкинскій*—на шестое трехлѣтіе; къ Іосифо-Обручницкой церкви сл. Мечебиловой, Изюмскаго уѣзда, крестьянинъ Артемій *Носъ*; къ Преображенской церкви слоб. Петровской, того же уѣзда, крестьянинъ Иванъ *Галкинъ*; къ Николаевской церкви слоб. Веревкиной, того же уѣзда, крестьянинъ Иванъ *Еглевскій*—на второе трехлѣтіе; къ Николаевской церкви с. Будокъ, Лебединскаго уѣзда, крестьянинъ Каллистратъ *Грайворонскій*; къ Іоанно-Вопнской церкви с. Толстаго, того же уѣзда, крестьянинъ Емельянъ *Батюга* и къ Архангело-Михайловской церкви с. Кургана, того же уѣзда, крестьянинъ Алексѣй *Зеленскій*.

## ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Извѣстія изъ Сербіи.—Митрополитъ Сербскій Михайль.—Вопросъ объ усиленіи надзора надъ перестройками храмовъ.—Общежитіе для престарѣлыхъ женщинъ и народная школа въ с. Козельщинѣ.—Исторія съ иконой.—Утѣшительная дѣятельность Владимірскаго Братства.—Продѣлки ламъ.—Программа празднованія 50-лѣтняго юбилея воссоединенія униатовъ съ православною церковію.—Основатель религіозной секты.—Перстъ Божій.—Новое училище для слѣпыхъ.—Нѣкоторые способы къ открытію сельскихъ общественныхъ духовныхъ библіотекъ безъ обремененія крестьянъ особымъ налогомъ.—Переселенческое движеніе въ Сибирь.

22 февраля, какъ уже было сообщено въ газетахъ, король сербскій Миланъ отрекся отъ престола въ пользу своего сына Александра. Онъ не пользовался любовью народа за свою политику, направленную въ сторону Австріи, вопреки симпатіямъ и желанію всего народа, издавна стремящагося къ Россіи и ищущаго самаго тѣснаго сближенія съ нею. Подъ вліяніемъ Австріи былъ совершенъ возмутительный фактъ развода Милана съ королевой Наталіей, глубоко опечалившій весь сербскій народъ и вызвавшій упорную борьбу всего народа для освобожденія отъ австрійскаго вліянія. Въ этой борьбѣ Миланъ ясно увидѣлъ, что онъ побѣжденъ и счелъ за лучшее добровольно уступить престолъ, чѣмъ ждать неизбѣжнаго насильственнаго переворота. Въ своемъ манифестѣ, какъ на причину отреченія, Миланъ указываетъ на упадокъ силъ и желаніе отдыха. Послѣ прочтенія отреченія въ присутствіи высшихъ государственныхъ чиновъ и митрополита, онъ первый принесъ присягу на вѣрноподданничество своему сыну, который и вступилъ на престолъ подъ именемъ Александра I. Въ виду несовершеннолѣтія новаго короля (ему двѣнадцать лѣтъ) учреждено регенство изъ трехъ лицъ: Ристича, Протича и Белимарковича, лицъ любимыхъ и уважаемыхъ въ народѣ. За собою Миланъ хочетъ будто оставить право слѣдить за воспитаніемъ своего сына до его совершеннолѣтія. Регенты, по вступленіи на престолъ короля Александра I,—вѣроятно, чтобы дать Милану возможность почетнаго отступленія,—обратились къ народу съ прокламаціей, въ которой не безъ погрѣшности противъ истины, указываютъ на заслуги бывшаго короля Милана, много потрудившагося, какъ говорится въ прокламаціи, для достиженія самостоятельности Сербіи, убѣждаютъ народъ къ вѣрности новому королю и обѣщаютъ приложить всѣ мѣры къ упроченію и сохраненію мирныхъ международныхъ отношеній и къ развитію и благосостоянію страны. Трудно опредѣлить

какое будетъ имѣть значеніе для Сербіи, да и всего балканскаго славянства, совершившійся фактъ перемѣны сербскаго правительства. Извѣстно только, что печать и народъ высказываютъ въ многочисленныхъ своихъ посланіяхъ королю и регентамъ свою радость по поводу совершившейся перемѣны, когда во главѣ правленія стали лица, держащіяся національной политикѣ. Всѣ возлагаютъ большія надежды на новое правительство. Есть извѣстіе, что непопулярный въ Сербіи митрополитъ Θεодосій, утвердившій разводъ Милана съ королевой Наталіей, столь любимой всѣмъ сербскимъ народомъ, оставляетъ свой постъ, а его мѣсто заступитъ приверженецъ Россіи и нынѣ живущій въ Москвѣ митрополитъ Михаилъ. Королева Наталія, живущая нынѣ въ Ялтѣ, мать теперешняго короля Александра I, благословила въ длинной телеграммѣ своего сына на вступленіе на престоль. Полагаютъ, что она скоро вернется въ Сербію и займетъ принадлежащее ей мѣсто при своемъ сынѣ. (М. Ц. В.)

— Одинъ изъ сотрудниковъ «Московскихъ Вѣдомостей» посѣтилъ недавно Сербскаго митрополита Михаила и бесѣдовалъ съ глубоко чтимымъ архипастыремъ объ отреченіи Милана и неизбежныхъ послѣдствіяхъ этого событія.

— Теперь не время путешествовать, говорилъ мнѣ владыка, — наступаютъ великіе дни для христіанства. Но послѣ Пасхи я, съ Божіей помощью, рассчитываю чрезъ Петербургъ отправиться въ Бѣлградъ. Я не получилъ официальнаго приглашенія отъ сербскихъ регентовъ, но имѣю такого рода сообщенія, которыя считаю достаточными для принятія моего рѣшенія.

Полагаясь на мудрость моего собесѣдника, я, конечно, не настаивалъ на объясненіяхъ.

— Цѣль моей поѣздки въ Петербургъ, продолжалъ владыка, — благодарить Государя Императора за всемилостивое гостепріимство.

На мой вопросъ, займетъ ли митрополитъ тотчасъ по возвращеніи въ Бѣлградъ принадлежащее ему мѣсто, и не будетъ ли препятствіемъ для этого Θεодосій Мраовичъ, митрополитъ Михаилъ отвѣтилъ мнѣ, что Θεодосій не замедлитъ удалиться, когда регенты предложатъ ему это слѣлать.

Митрополитъ призываетъ благословеніе Божіе на юнаго короля Сербіи Александра I и молитъ Господа Бога о его здравіи и благополучіи.

Возвращеніе королевы Наталіи въ Сербію владыка считаетъ дѣломъ рѣшеннымъ, имѣющимъ состояться чрезъ мѣсяць, два. При-

существованіи матери около своего царственнаго сына преосвященнѣйшій Михаилъ считаетъ необходимымъ условіемъ его нравственнаго воспитанія.

— Миланъ вѣдь росъ безъ матери, припомнилъ митрополитъ, — и мы видѣли, что изъ него вышло. Сербія не можетъ желать или даже допустить того же для своего короля Александра.

Владыка надѣется, что торжество народной партіи въ Сербіи будетъ окончательное, и что нынѣшнее министерство, служащее вѣрнымъ представителемъ народнаго большинства и потому обладающее несомнѣнно сильнымъ авторитетомъ, сумѣетъ оградить Сербію отъ внутреннихъ волненій.

Возвращеніе въ Сербію Милана владыка считаетъ опасностью, но надѣется, что правительство сумѣетъ предотвратить ее. Регентъ Велитарковичъ, личный другъ митрополита, пламенно ожидаетъ его возвращенія. Ристичъ, по мнѣнію митрополита, самое опытное въ государственномъ управленіи лицо и самое способное быть у кормила правленія. Вліяніе Протича на Ристича незначительное.

На мой вопросъ, не лукавить ли съ ними Ристичъ, — вопросъ, вызванный близкимъ знакомствомъ съ политическимъ прошлымъ сербскаго регента, митрополитъ отвѣтилъ словами, заслуживающими особаго вниманія:

— Въ Сербіи, сказалъ онъ, — боятся Австро-Венгріи, и Ристичъ вынужденъ ладить съ нею. При сужденіи о сербскихъ дѣлахъ, въ Россіи нерѣдко упускается изъ виду значеніе непосредственнаго сосѣдства Сербіи съ Австро-Венгріей, а между тѣмъ этимъ многое объясняется, и въ томъ числѣ кажущееся лукавство нѣкоторыхъ сербскихъ государственныхъ дѣятелей. Вотъ еслибы Сербія была увѣрена, что Австро-Венгрія не дерзнетъ никогда посягнуть на самое ея существованіе, и еслибы эта увѣренность была Сербіи внушена Россіей, тогда бы истинныя чувства всего сербскаго народа къ Россіи проявились съ полною опредѣленностію и не зачѣмъ было бы лукавить.

Митрополитъ Михаилъ уже пять лѣтъ какъ гость Россіи и исполненъ благодарности за наше гостепримство, но спокойствіе обрѣтенное имъ здѣсь, онъ получилъ не легко, и періодъ между выѣздомъ его изъ Бѣлграда и поселеніемъ въ Москвѣ былъ тяжелымъ временемъ разныхъ испытаній.

Митрополитъ Михаилъ покинулъ Бѣлградъ Великимъ Постомъ 1883 года, открыто протестуя своимъ отъѣздомъ противъ поста-



новленія сербской скупщины, которымъ, вопреки каноническимъ законамъ, священная іерархія лишалась своего значенія и церковь подчинялась свѣтскому управленію.

Митрополитъ по Дунаю спустился въ Руцукъ и прослѣдовалъ черезъ Варну и Константинополь. Тамъ онъ пробылъ Святую седмицу, пользовался расположеніемъ патріарха и намѣревался поселиться на одномъ изъ острововъ Мраморнаго Моря, но этому воспротивился представитель Сербіи, и митрополитъ вынужденъ былъ уѣхать изъ Царьграда.

Онъ отправился въ Іерусалимъ и объѣхалъ Святую Землю въ теченіе полутора мѣсяца. Затѣмъ онъ опять черезъ Константинополь вернулся въ Руцукъ и пробылъ тамъ десять мѣсяцевъ, пользуясь гостепріимствомъ тамошняго митрополита Григорія.

Въ Руцукѣ митрополитъ Михайлъ просилъ Румынское правительство разрѣшить ему поселиться въ Румыніи, но правительство короля Карла и Братіано наотрѣзъ отказало ему въ этомъ.

Тогда взгляды и надежды митрополита обратились къ Россіи.

Наше дипломатическое вѣдомство, къ которому митрополитъ неоднократно обращался за разрѣшеніемъ жить въ Кіевѣ, какъ и всегда, медлило и уклонялось отъ рѣшенія, опасаясь какой-то отвѣтственности. Положеніе митрополита дѣлалось невыносимымъ. Наконецъ за несчастнаго страдальца вступился настоящій русскій человѣкъ, оберъ-прокуроръ Святѣйшаго Синода, и телеграмма К. П. Побѣдоносцева разрѣшила митрополиту Михаилу прибыть въ Кіевъ.

Съ тѣхъ поръ онъ сталъ лѣто проживать въ Кіевѣ, а зиму въ Москвѣ. Это было періодомъ сравнительнаго уснокоенія и горячихъ молитвъ, услышанныхъ Господомъ Богомъ.

Популярность и уваженіе, которыми пользуется высокопреосвященный Михайлъ въ Сербіи, подтверждаются слѣдующимъ адресомъ, присланнымъ духовенствомъ и гражданами сербскаго города Крушевца и напечатаннымъ въ газетахъ:

«Ваше высокопреосвященство, милостивѣйшій архипастырь! Никогда въ нашей жизни мы не сомнѣвались во святомъ и всемогущемъ правосудіи Божиемъ; никогда мы не переставали вѣрить, что Всемилостивѣйшій Богъ бдитъ надъ сербскимъ народомъ и сербскою православною церковью, не смотря на то, что критическое состояніе Сербіи по отшествіи изъ нея вашего высокопреосвященства во многомъ какъ бы показывало, что Богъ по неизмѣрнымъ грѣхамъ народа сербскаго отвратилъ лицо Свое отъ

Сербіи и отъ церкви ея... Вѣра наша не обманула насъ и упование на Господа не измѣнило намъ. Милостивый Богъ, пути провидѣнія Котораго слабому уму человѣческому недоступны, ниспослалъ испытаніе Свое на Сербію, но святая воля Его не позволила, чтобы сербскій народъ совсѣмъ погибъ. Горькій плодъ нападенія на сербскую церковь и на ея право уже тавъ отчасти падаетъ и будетъ падать, пока совсѣмъ не падетъ на самую голову тѣхъ, которые намѣревались осквернить наивысшую святыню сербскую. Сербская церковь будетъ жить новою славой, ея законный архипастыръ митрополитъ Михайлъ возсіялъ новымъ и величайшимъ свѣтомъ на столицѣ святителя Саввы I, архіепископа сербскаго, а вѣрные служители сербской церкви вновь въ радости запоютъ благодарственную пасхальную пѣснь Господу Искупителю «О, божественнаго, о, любезнаго Твоего гласа, съ нами бо не ложно обѣщался «еси быти, до скончанія вѣка, Христе, Его же вѣрніи утвержденіе надежды имуще радуемся». Благодареніе Всемогущему Богу, сохранившему ваше высокопреосвященство здоровымъ и живымъ и проведенному васъ счастливо чрезъ всѣ искушенія до настоящаго часа. Благодареніе изъ глубины нашихъ душъ и Его Величеству премилостивѣйшему Императору Всероссійскому Государю Александру Александровичу, святѣйшимъ іерархамъ и всему народу Русскому за оказанное гостепрѣимство, смягчившее неправедную обиду, причиненную вамъ сербскимъ правительствомъ... Получивъ особенное письмо отъ многихъ единомышленниковъ и знакомыхъ, считаемъ себя счастливыми, что можемъ отъ имени ихъ, а равно и отъ своего поздравить ваше высокопреосвященство съ новымъ положеніемъ дѣлъ въ Сербіи, желая вамъ скорого возвращенія въ милое отечество... Во имя этого: Да здравствуетъ Его Величество Самодержецъ Великой Россіи Государь Императоръ Александръ III, защитникъ славянской идеи, и Его Царствующій Домъ! Да здравствуетъ славянство и великая славянская идея! Да здравствуетъ . высокопреосвященный митрополитъ сербскій Михайлъ, первый и величайшій поборникъ братскаго славянскаго союза».

— Въ св. Синодѣ разсматривается предположеніе о необходимости усиленія надзора надъ перестройками храмовъ, съ цѣлью прекращенія искаженій, допускаемыхъ при реставраціи. Съ этою цѣлью каждый изъ членовъ попечительства будетъ пользоваться правомъ призывать на совѣщанія опытныхъ художниковъ и специалистовъ ремесленниковъ. Только послѣ единогласнаго одобренія

всѣхъ членовъ попечительства, проектъ предполагаемыхъ работъ и способъ веденія этихъ работъ получаетъ утвержденіе отъ подлежащихъ властей. Въ случаѣ же неодобренія, хотя бы со стороны одного только члена попечительства, вопросъ поступаетъ на разсмотрѣніе специалистовъ, которые въ данномъ случаѣ избираются совмѣстно консисторіей и губернскими властями. Кромѣ того, въ этотъ проектъ введены параграфы, предписывающіе членамъ попечительства болѣе отвѣтственный надзоръ надъ всѣмъ церковнымъ имуществомъ.

— «Свѣтъ» сообщаетъ, что не вдалекѣ отъ Кременчуга на средства дочери графа Капниста, при его имѣніи въ селѣ Козельщинѣ, открыто недавно общежитіе для престарѣлыхъ женщинъ, для котораго молодой еще дѣвушкой, дочерью графа, уступлено изъ имѣнія отца больше 200 дес. плодороднѣйшей полевой и усадебной земли. Съ января, при содѣйствіи дочери графа, начальницей общежитія устроена еще и школа. На открытіи училища, кромѣ свѣтскихъ властей, былъ и полтавскій преосвященный; это училище, не смотря на то, что недавно только открыто, привлекло къ себѣ вниманіе сельскаго мѣстнаго общества и крестьяне непрерывъ, другъ передъ другомъ, спѣшатъ отдавать дѣтей въ козельщинскую школу, которую съ августа придется поэтому нѣсколько расширить. Такимъ образомъ, это женское общежитіе, устроенное по мысли молодой графини, для пріюта нѣсколькихъ десятковъ престарѣлыхъ женщинъ изъ мѣстнаго бѣднѣйшаго населенія, по преимуществу, принесетъ громаднѣйшую пользу крестьянамъ съ развитіемъ учебной и рукодѣльной школы при обители.

— Въ первыхъ числахъ марта, со словъ священника села Сажнаго, корочанскаго уѣзда, курской губерніи, въ «Гражданинѣ» рассказана была грустная повѣсть о найденной въ колодецѣ близъ села Сажнаго иконѣ Христа Спасителя, съ которой будто бы сорвана, по распоряженію начальства, риза, пожертвованная благочестивымъ вѣрующимъ, самая икона передана въ кафедральный соборъ, а священникъ отстраненъ отъ священническаго мѣста въ селѣ Сажномъ. Со словъ лица, знающаго все рассказываемое въ этой повѣсти, на основаніи данныхъ, добытыхъ двумя духовными комиссіями, производившими слѣдствіе, и двумя гражданскими чиновниками, производившими дознаніе по распоряженію курскаго губернатора, передаемъ здѣсь истинное положеніе дѣла.

При производствѣ первую слѣдственную комиссію дѣла о найденной въ колодецѣ близъ села Сажнаго иконѣ Христа Спасителя

обнаружено, что, еще за нѣсколько лѣтъ до появленія въ колодцѣ иконы, жители села Сажнаго и окрестныхъ сель пользовались водою изъ саженскаго колодца отъ разныхъ болѣзней и одни изъ пользовавшихся получали облегченіе, другіе выздоравливали. Когда же обрѣтена въ немъ икона и саженскій священникъ отслужилъ предъ ней на колодцѣ торжественный молебенъ, распространилась громкая слава объ этомъ и народъ въ большемъ количествѣ началъ притекать въ село Сажное, для поклоненія явленной иконѣ и на колодець, чтобы получить исцѣленіе отъ своихъ недуговъ. Нѣкоторые изъ такихъ больныхъ получили облегченіе отъ своихъ болѣзней; узнавъ объ этомъ, саженскій священникъ началъ, при содѣйствіи двухъ полицейскихъ чиновниковъ, распространять въ народѣ слухъ о видѣнныхъ чудесныхъ исцѣленіяхъ, получаемыхъ по молитвѣ предъ иконою и по употребленіи воды изъ колодца. Вслѣдствіе этихъ слуховъ, народъ массами сталъ стекаться въ Сажное, а священникъ самые обыкновенные случаи выздоровленія отъ болѣзней записывалъ въ заведенную имъ для сего книгу и соучастники его въ распространеніи слуховъ о чудесныхъ исцѣленіяхъ—полицейскіе чиновники своими протоколами удостовѣряли чудеса. Рядомъ съ этимъ начались печататься рекламы, въ которыхъ безъ всякаго стѣсненія раздувались, безконечно преувеличивались и измышлялись разнаго рода чудеса, и число богомольцевъ все болѣе и болѣе увеличивалось.

Въ очень незначительный промежутокъ времени только копѣчныхъ пожертвованій, помимо свѣчной продажи, поступило въ церковь села Сажнаго свыше трехъ тысячъ рублей, какъ это значится по приходо-расходнымъ книгамъ церковнымъ, а сколько получено за совершеніе молебновъ—извѣстно лишь только одному священнику, который исправно получалъ деньги за совершеніе ихъ.

Саженскій священникъ въ нѣсколькихъ донесеніяхъ своихъ епархіальному начальству о полученныхъ въ Сажномъ чудесныхъ исцѣленіяхъ указалъ болѣе 100 случаевъ исцѣленій, но при допросѣ первую слѣдственной комиссіею лицъ, получившихъ исцѣленіе, одни изъ главныхъ лицъ по роду исцѣленій отозвались, что они никогда не страдали такими недугами, какіе приписаны имъ, другіе—что они не были даже въ Сажномъ и почему попали въ число исцѣлившихся—не понимаютъ, а третьи—что они дѣйствительно страдали недугами, обозначенными въ донесеніяхъ священника, но освободились отъ своихъ недуговъ еще за нѣсколько даже лѣтъ до обрѣтенія въ саженскомъ колодцѣ иконы, и, наконецъ,

четвертые — преимущественно такъ называемыя клякши — что они получили облегченіе въ своихъ болѣзняхъ и нѣкоторые даже совершенно выздоровѣли.

На основаніи добытыхъ первою слѣдственною комиссіею данныхъ и сообщенія курскаго губернатора, удалившаго изъ корочанскаго уѣзда полицейскихъ чиновниковъ, принимавшихъ энергичное участіе въ дѣлѣ распространенія слуховъ, о необходимости перемѣщенія въ иной приходъ саженскаго священника въ виду того, что этотъ священникъ продолжаетъ дѣятельность по распространенію слуховъ объ исцѣленіяхъ и дозволяетъ себѣ, въ соблазну стекающихся богомольцевъ, неблаговидныя дѣйствія, состоялось опредѣленіе епархіальнаго начальства, которымъ было положено священника села Сажнаго перемѣстить въ иной приходъ, а иному, согласно существующимъ на сей предметъ синодальнымъ распоряженіямъ, передать въ кафедральный соборъ Св. Синода, не отмѣняя этого опредѣленія, вслѣдствіе полученныхъ имъ отъ заинтересованныхъ лицъ жалобъ, признавъ необходимымъ предписать вновь произвести слѣдствіе по этому предмету чрезъ опытныхъ и вполне благонадежныхъ лицъ. Вновь образованная изъ опытныхъ и вполне благонадежныхъ трехъ благочинныхъ вторая комиссія, при повѣркѣ дѣйствій первой комиссіи, не только не обнаружила ничего къ ослабленію добытыхъ прежнею комиссіею данныхъ, но еще съ большею ясностью обнаружила неприглядныя дѣйствія священника и сообщниковъ его. Поэтому епархіальное начальство осталось при прежнемъ опредѣленіи своемъ, состоявшемся по этому дѣлу, и св. Синодъ утвердилъ это опредѣленіе. По полученіи изъ св. Синода указа о семъ, саженскій священникъ былъ вызванъ для выслушанія рѣшенія, а самая икона взята изъ саженской церкви и передана въ кафедральный соборъ, вмѣстѣ съ ризою, которая и нынѣ находится, а не сорвана съ иконы, какъ несправедливо передано въ напечатанной повѣсти. Это произошло въ январѣ текущаго года, по истеченіи почти двухъ лѣтъ со времени обрѣтенія иконы. («С. Отеч.»).

— Во Владимірской губерніи есть село Холуй, извѣстное всей Россіи по выходившимъ изъ него и его окрестностей дешевымъ иконамъ. Соотвѣтственно своей дешевизнѣ, иконы эти, какъ также хорошо всѣмъ извѣстно, отличаются грубою неправильностію своей работы, которая подчасъ оскорбляетъ религіозное чувство однихъ, а въ другихъ и совсѣмъ ослабляетъ его. Имѣя все это въ виду и желая исправить зло, Владимірское Православное Братство назадъ

тому 5 лѣтъ отерыло въ с. Холуѣ школу иконописи. Школа эта успѣла уже получить прочную организацію, не имѣеть недостатка ни въ помѣщеніи, ни въ учебныхъ руководствахъ, ни въ матеріалахъ для производства работъ. Иконы работы этой школы въ послѣдніе два года поступаютъ уже въ продажу; во Владимірѣ есть даже иконный складъ этой школы при книжномъ складѣ Братства, заказы на эти иконы поступаютъ не только изъ Владимірской епархіи, а и изъ другихъ. «Въ настоящее время въ школѣ, читаемъ въ отчетѣ Братства, сванчивается работа иконъ для цѣлаго иконостага въ село Александровку Самарской губерніи»; самыхъ похвальныхъ отзывовъ удостоились иконы этой школы въ прошедшемъ году на выставкѣ Общества поощренія трудолюбія въ Москвѣ. Братство же съ своей стороны всеми мѣрами содѣйствуетъ развитію этой школы, снабжая ее книгами, альбомами снимковъ съ древнѣйшихъ оригиналовъ византійской иконописи, моделями, фигурами и т. п. По-истинѣ весьма утѣшительно!

Не менѣе утѣшительны и достойны сочувствія, содѣйствія и подражанія и остальные отрасли дѣятельности Владимірскаго Православнаго Братства, — епархіальныя и церковно-приходскія бібліотеки (въ первой больше 22,000 томовъ книгъ), склады книгъ духовно-нравственнаго содержанія для продажи и бесплатной раздачі народу, назовые склады имѣются въ 118 мѣстахъ Владимірской епархіи помимо центрального братскаго склада во Владимірѣ (въ 1888 году книгъ изъ этихъ складовъ разошлось на 15,878 р.), противураскольническія и противусектантскія собесѣдованія съ народомъ, публичныя духовно-нравственныя чтенія; этою послѣднею живою такъ сказать дѣятельностію, поощряемою, руководимою и содѣйствуемою Братствомъ, какъ сътыю, покрыта Владимірская епархіа.

Незья не остановиться вниманіемъ еще на одномъ дѣлѣ Владимірскаго Братства, которое имѣеть, помимо чисто религіознаго, церковнаго значенія и общій интересъ. Мы говоримъ о церковно-историческомъ древлехранялищѣ, которое устроено Братствомъ во Владимірѣ. Первоначальною и ближайшею цѣлію устройства этого книгохранялища было оказать помощь противураскольническимъ миссіонерамъ собраніемъ и предоставленіемъ въ ихъ пользованіе, равно какъ и для показанія раскольникамъ разныхъ старинныхъ рукописей, старопечатныхъ книгъ и другихъ предметовъ, которые служатъ къ обличенію раскольническихъ заблужденій. Съ этой цѣлію здѣсь дѣйствительно собрано уже не мало разнаго рода

рукописей, книгъ и т. п.; заслуживаютъ вниманіе древніе анти-  
мянсы XV, XVI и начала XVII вѣковъ. Разширяя свои цѣли и  
свою дѣятельность, Братство не ограничилось однимъ протпву-  
раскольническимъ отдѣломъ, а завело и другіе отдѣлы церковной  
отечественной древности, усердно заботясь о пополненіи ихъ. На-  
сколько важны эти отдѣлы не только для духовенства, а и вообще  
для русскихъ образованныхъ людей, объ этомъ распространяться  
конечно нечего. Отмѣтимъ лишь, что во Владимірскомъ церковно-  
историческомъ древлехранилищѣ помимо цѣлаго ряда рукописей и  
старопечатныхъ книгъ, между которыми есть замѣчательные, какъ  
«Зеркало» — сочиненіе извѣстнаго Посошкова, рукопись Юрія  
Крыжанича: «Обличеніе на Соловецкую челобитную» и др., есть  
отдѣлы памятниковъ церковной архитектуры, иконографіи и во-  
обще древлерусскаго искусства, церковной утвари, облаченій и  
другихъ церковныхъ предметовъ. Въ текущемъ году Владимірскій  
Успенскій соборъ пожертвовалъ въ древлехранилище пять точныхъ  
гипсовыхъ слѣпковъ съ барельефныхъ изображеній святыхъ, отно-  
сящихся къ XII вѣку; въ слѣдующемъ году и Дмитріевскимъ со-  
боромъ пожертвованы будутъ слѣпки съ тамошнихъ барельефныхъ  
изображеній, которыя до сихъ поръ представляютъ величайшій  
интересъ и мало доступны для изученія. Много и другихъ пред-  
метовъ собрано въ этомъ древлехранилищѣ, доступномъ каждому  
интересующемуся русской церковной стариной, Владимірскимъ  
Православнымъ Братствомъ. (М. Ц. В.).

— Въ «Иркутскихъ Еп. Вѣдомостяхъ» номѣщенъ слѣдующій раз-  
сказъ о хитрыхъ продѣлкахъ жрецовъ ламайскаго суевѣрія, кото-  
рые своими мнимыми, но полными ужасовъ и угрозъ, баснями ста-  
раются удержать невѣжественныхъ кочевниковъ отъ измѣны вѣрѣ  
своихъ предковъ и перехода въ христіанство.

«Когда при генераль-губернаторѣ Синельниковѣ послѣдовало ра-  
споряженіе объ уничтоженіи на инородческихъ мѣстахъ «обоновъ»  
(кумирень), какъ совершенно противозаконно открытыхъ ламами, то  
и въ партіи Усть-Борзинской, гдѣ живутъ казаки 1-й Чинданской  
станции, — было закрыто два «обона».

Уничтоженіе ихъ тѣмъ болѣе было желательно, что значительная  
часть здѣшнихъ казаковъ приняла христіанскую вѣру; слѣдова-  
тельно, по уничтоженіи ихъ, они, какъ дѣти во Христѣ, были бы  
отчасти гарантированы отъ соблазновъ «старой вѣры».

Но ламы, какъ львы, рыкающіе кого уловить, въ недавнее вре-  
мя, пользуясь послабленіемъ земской власти, вздумали снова воз-

становить то, что было уничтожено; на бурятскихъ мѣстахъ они безъ затрудненія возстановили «обоны». Но у означенныхъ казаковъ сдѣлать это было немного потруднѣе. Но и тутъ они нашлись. Надо замѣтить, что благосостояніе означенныхъ казаковъ въ незавидномъ положеніи. Это зависитъ частію отъ «вольнаго духа» ихъ, частію же отъ празднаго препровожденія времени. Вотъ ламы и распустили молву между ними, что будто бы благосостояніе ихъ не улучшится до тѣхъ поръ, пока они не возстановятъ «обоновъ», на прежнихъ мѣстахъ. Казачки язычницы призадумались. Ламскія басни возымѣли на нихъ свое дѣйствіе. Сильно захотѣлось имъ теперь, хотя прежде и въ голову не приходило, въ особенности атаману поселковому Дугуру Сунтуеву, получить благосостояніе отъ возстановленія «обоновъ». Но, вѣдь, «обоны» запрещены закономъ думали они; какъ тутъ поступить? Ламы и тутъ помогли выдти изъ бѣды: что смотрѣть на законъ, можно и безъ него обойтись; кто будетъ смотрѣть за вами, что вы поставили обоны? Земской власти, да и своего станичнаго начальства, бояться нечего; они вѣдь на все это смотрятъ севозъ пальцы; вотъ и у нашихъ бурятъ вездѣ «обоны», а никто ихъ не приказываетъ убирать. Развѣ миссіонеры устроятъ это? Но что они могутъ подѣлать съ вами? будутъ хлопотать объ уничтоженіи ихъ? И ихъ бояться нечего: пока они хлопочуть, обоны будутъ стоять, да поставивать. И... казаки уступили. — Мало того, что ламы увлекли некрещенныхъ, и крещенные то, къ сожалѣнію, отъ ихъ угрозъ исполнились «страха веля». И вотъ язычники—казаки рѣшили наложить на каждую душу, въ томъ числѣ и на крещенныхъ, по три руб. и болѣе на угощеніе и плату за службу ламамъ. Для выполненія же всего обряда, отправляемаго при возстановленіи «обоновъ», пригласили Шойсорона Сыдыбѣева, бывшаго прежде штатнымъ ламой Цугольскаго дацана, но исключеннаго изъ этого штата за свои неблаговидные поступки. Хотя онъ исключенъ изъ штатныхъ ламъ, но это для него суцная бездѣлица, ибо въ глазахъ ламаита, «не штатный лама, тотъ же лама, что и штатный»; разницы между штатнымъ и нештатнымъ у нихъ не полагается. Поэтому Шойсоронъ по прежнему носить желтыя дугылы (шубы) и малахай (шапку), по прежнему совершаетъ гурумы и т. п. у кочевниковъ, пользуясь за это отъ нихъ обильными приношеніями.

Въ назначенное время, по приглашенію некрещенныхъ казаковъ, Шойсоронъ съ 9-ю другими нештатными молодыми ламами, явился въ поселокъ Борзинскій и, по свидѣтельству одного достовѣрнаго



очевидца, производилъ таковыя здѣсь дѣйствія: предварительно онъ занялся съ товарищами чтеніемъ и моленіемъ въ теченіи пяти дней, въ особой юртѣ; казаки—язычники на угощеніе ихъ рѣзали каждый день, по-очередно, по жирному барану, а жевщины казачки въ изобиліи приносили творогъ и густую сметану. Въ это же время казакъ Балдановъ изъ сосноваго дерева вырѣзалъ идола и 13 кокушекъ въ естественную величину, столько же луковъ, стрѣлъ, копій, сабель, ружей и острогъ (коиими колятъ рыбу), испещренныхъ разными красками. Идолъ съ виду отличался изрядною толщиной, съ большими глазами, горбатымъ носомъ, клинообразною длинною бородою, закрученными усами и большущими ушами. Вообще видъ его былъ таковъ, что могъ вызвать въ одно и тоже время отъ поклонниковъ удивленіе и страхъ. Голова этого идола покрыта была конусообразною желтаго цвѣта шапочкою на берестяномъ подкладѣ, съ перьями на верху. Шапочку эту съ энтузіазмомъ, чуть не со слезами на глазахъ, шили, кроили, примѣривали и надѣвали борзинскія казачки-язычницы. Когда все было готово, новое божество и ламскія принадлежности при идолослуженіи были положены въ экипажи и отправлены на назначенное мѣсто въ высокой горѣ, гдѣ надлежало возстановить «обонъ», поставить истукана и отправлять идолослуженіе.

Ламы, сопровождаемые поклонниками, направлялись туда же; и «обоны» были возстановлены безъ всякаго разрѣшенія и теперь продолжаютъ красоваться на возвышенныхъ и открытыхъ мѣстахъ въ стыду станичнаго начальства, которое какъ будто ничего не видитъ и не слышитъ, хотя и находится отъ означеннаго поселка казаконъ въ 20 вер., и къ соблазну крещенныхъ инородцевъ, еще младенцевъ во Христвъ.

— Въ текущемъ году исполнится 50 лѣтъ со времени воссоединенія съ православною церковью униатовъ западныхъ областей Россіи. «Нов.» сообщаютъ, что св. Синодомъ постановлено приурочить торжественное празднованіе этого событія къ 8-му іюня сего года, т. е. къ тому дню, когда теперь совершается воспоминаніе присоединенія униатовъ. Но самое празднованіе начнется съ 7-го іюня. Преосвященнымъ литовской, полоцкой, мѣгилевской и минской епархій, а также кievской, подольской и волынской (тамъ, гдѣ были униаты), предписано въ этотъ день, по окончаніи литургіи, отслужить панихиды объ упокоеніи въ Бозѣ почившаго Императора Николая I, а также іерарховъ: митрополита Іосифа (Сѣмашко), архіепископовъ—Василія, Антонія и Михаила, епископовъ Игнатія и

Филарета и всѣхъ подвизавшихся въ этомъ дѣлѣ. 8-го іюня будутъ совершены крестныя ходы, въ которыхъ примутъ участіе наставники и воспитанники духовныхъ учебныхъ заведеній и церковно-приходскихъ школъ, а затѣмъ—литургія и благодарственное молебствіе. На литургіи священники произнесутъ поученія о значеніи воспоминаемаго событія и, кромѣ того, во внѣбогослужебное время предложатъ прихожанамъ историческія чтенія о томъ-же предметѣ. Въ тотъ-же день во всѣхъ церквяхъ Имперіи также будутъ совершены литургіи и благодарственныя молебны. Наконецъ, въ ознаменованіе празднуемаго событія, св. Синодъ постановилъ напечатать брошюру, въ которой будутъ изложены данныя, относящіяся къ исторіи воссоединенія въ 1889 г. уніатовъ западныхъ губерній, и отчеканить металлическія изображенія Спасителя и Божіей Матери. Брошюры и изображенія будутъ отсланы въ непосредственное распоряженіе преосвященныхъ какъ для продажи, такъ и для безмездной раздачи народу.

— Недавно высшій судъ въ Митавѣ разбиралъ, по сообщенію «Новаго Времени», дѣло объ отставномъ штабсъ-капитанѣ Николѣ Ильинѣ, обвинявшемся въ распространеніи еретической сѣтки. Не лишены интереса какъ судьба Ильина, такъ и причины, приведшія этого 80-лѣтняго старца въ Митаву. Ильинъ происходитъ изъ солдатскихъ дѣтей и родился въ 1810 году. Въ 1834 году онъ произведенъ былъ въ прапорщики, а черезъ 20 лѣтъ, въ 1854 г., въ штабсъ-капитаны и находился на уральскихъ горныхъ заводахъ для приѣмки металловъ и снарядовъ. Около этого-же времени Ильинъ сталъ распространять на Уралѣ религіозную сѣтку, не только отрицавшую, но и оскорблявшую церковь, вслѣдствіе чего въ 1859 г. онъ уволенъ былъ отъ службы и сосланъ по Высочайшему повелѣнію въ Соловецкій монастырь для духовнаго увѣщанія. Заключеніе Ильина въ Соловецкомъ монастырѣ продолжалось 15 лѣтъ. Въ концѣ 1886 года олонецкій губернаторъ получилъ по почтѣ написанную славянскимъ шрифтомъ рукопись, авторъ которой подписался «полковникъ Ильинъ», а мѣстожителство свое указалъ въ Митавѣ. Тамъ какъ въ рукописи этой заключались порицанія православной церкви и убѣжденіе послѣдовать проповѣдываемому авторомъ ученію, то началось дѣло. На допросѣ Ильинъ показалъ, что рукопись послалъ губернатору, вѣроятно, кто-нибудь изъ его послѣдователей. Спрошенный о средствахъ къ жизни, Ильинъ показалъ, что раньше ему помогали князь Л., княгиня Г. и нѣкоторые другія еще высокопоставленныя лица. Подъ показаніями

своими Ильинъ подписывался: «гвардіи полковникъ» (чѣмъ онъ никогда не былъ), или «свѣтъ всѣмъ народамъ и соединитель съ ними іудеевъ въ одну вѣру въ Іегову». Одновременно возбуждено было противъ Ильина дѣло и въ пермской губерніи, гдѣ въ камышловскомъ и верхотурскомъ уѣздахъ нѣкоторыя волостныя правленія получили воззванія, написанныя такимъ-же печатнымъ славянскимъ шрифтомъ, какъ и рукопись, присланная олонецкому губернатору. По требованію пермской слѣдственной власти, у Ильина произведенъ былъ обыскъ, причемъ у него, между прочимъ, нашли весьма объемистую рукопись, озаглавленную «Послѣдній колдурій для исцѣленія іудеевъ изъ 4000-лѣтней слѣпоты». По разсмотрѣніи найденныхъ у Ильина рукописей, рижская духовная консисторія нашла, что Ильинъ «воображаетъ себя всемірнымъ религіознымъ реформаторомъ, избраннымъ самимъ Богомъ для уничтоженія существующихъ на землѣ вѣроисповѣданій и для распространенія единой истинной вѣры, а съ нею всеобщаго мира и любви между людьми»; этимъ проникнуты всѣ брошюры Ильина; въ подтвержденіе своихъ словъ онъ «ссылается на мѣста св. Писанія, примѣняя ихъ къ себѣ и къ своимъ понятіямъ, что можно объяснить однимъ только умопомѣшательствомъ».

Между тѣмъ, Ильинъ былъ отправленъ этапнымъ порядкомъ въ истекшемъ году въ Екатеринбургъ, пермской губерніи, какъ прикосновенный къ дѣлу о распространеніи «одесскаго братства или сіонской вѣсти». Въ Екатеринбургѣ онъ преданъ былъ суду по 1 ч. 196 ст. улож. о нак. «за распространеніе секты, признанной особенно вредной какъ въ религіозномъ, такъ и въ государственномъ отношеніи». Екатеринбургскій обружной судъ призналъ Ильина «страдающимъ разстройствомъ умственныхъ способностей въ формѣ религіознаго помѣшательства и совершившимъ въ такомъ-же состояніи тѣ дѣйствія, которыя повлекли за собою преданіе его суду по настоящему дѣлу», а потому постановилъ возбужденное преслѣдованіе прекратить.

Затѣмъ Ильинъ препровожденъ былъ обратно въ Митаву, гдѣ онъ живетъ и неумоимо пишетъ свои «объявленія», которыя рассылаетъ потомъ разнымъ лицамъ. О содержаніи его рукописей могутъ дать понятіе слѣдующія цитаты: «Объявленіе отъ Бога на весь сей адски-возмутившійся сатанинскій міръ! Два равносильныхъ челоуѣкобога въ нашей солнечной системѣ: еврей Іегова и сатана. Первый есть Богъ смертныхъ. По прошествіи 6000 лѣтъ Іегова одолѣетъ сатану и закуетъ его въ цѣпи и ввергнетъ въ

глубокій провалъ, замуруетъ и запечатаетъ его тамъ, установитъ миръ и свободу (даже ученья военнаго не будетъ 1000 лѣтъ); послѣ этого времени сатана вырвется изъ провала и сочинитъ на 111 лѣтъ опять различныя «истинныя» религіи со страшнѣйшими электрическими и въ рай загоняльными пушками и съ чудотворно-кнутобойно-грѣхоснимательными священниками, ксендзами, пасторами, пророками и со всемірнымъ рабиномъ Ротшильдомъ. А изъ сего неопровержимо слѣдуетъ, что блаженъ тотъ, кто потрудится надъ распространеніемъ сего моего «Объявленія» среди нынѣшняго человѣчества, возмутившагося отъ множества разныхъ адски-сатанинскихъ вѣръ, трансцендентальныхъ философій двуногихъ псовъ, сатанински-геніальныхъ дипломатовъ, доскопоклонно-здохломольныхъ чудотворцевъ и литераторовъ и грековъ въ пушечное мясо, въ жидовское безчеловѣчіе, въ нѣмецкій деспотизмъ и лютеранское варварство».

Своимъ послѣдователямъ Ильинъ обѣщаетъ, что для нихъ будетъ спущенъ съ неба особый городъ, «сдѣланный небесными людьми, украшенный драгоценными каменьями, а улицы вымощены прозрачнымъ золотомъ на 2,000 верстъ. Городъ будетъ окруженъ огромной стѣной изъ яшмы съ 12 воротами изъ жемчужинъ; среди города будетъ дворецъ Егвы; изъ-подъ дворца будетъ протекать рѣка по всѣмъ улицамъ, а на берегахъ ея будутъ расти дивныя фруктовые деревья, приносящія фрукты, отъ ѣды которыхъ люди не будутъ ни старѣться, ни умирать; на всю нескончаемую вѣчность будутъ оставаться безсмертными мужчины въ возрастѣ 34-хъ лѣтъ, а женщины—16 лѣтъ».

— Въ Кіевѣ, на Глубочицѣ, въ д. Шполянскаго, проживаетъ сапожникъ, кіевскій мѣщанинъ Котляревскій, мужчина въ цвѣтѣ силъ, лѣтъ 40. Котляревскій былъ ревностнымъ послѣдователемъ штундизма. Главной задачей его было проповѣдываніе противъ иконъ, причемъ онъ не стѣснялся въ употребленіи самыхъ грубыхъ и дикихъ пріемовъ. Рьяный иконоборецъ ходилъ на сборища своихъ послѣдователей. На дняхъ, во время послѣдняго своего посѣщенія, Котляревскій удивилъ всѣхъ своими безумными рѣчами, страшной хулой на иконы, причемъ особенно издѣвался надъ иконой Богоматери. Едва вернувшись изъ сборища домой, Котляревскій упалъ, сразу пораженный параличемъ рукъ и ногъ. Неожиданный ударъ, сразившій отступника, произвелъ сильное впечатлѣніе; многіе приходятъ смотрѣть и видятъ въ томъ случаѣ ясную кару. Больной слабъ и говоритъ очень плохо. Произведен-

нымъ дознаніемъ еще не выяснено мѣсто сборища, гдѣ участвовали Котляревскій, но до этого случая о немъ уже находилось въ производствѣ дѣло у одного изъ судебныхъ слѣдователей за уничтоженіе иконъ и богокульство. Какъ отнесутся къ этому его сообщники-штундисты? («Кіевск. Сл.»).

— Состоящее подъ Августѣйшимъ Государыни Императрицы покровительствомъ попечительство Императрицы Маріи Александровны о слѣпыхъ предполагаетъ открыть въ скоромъ времени, сверхъ учрежденныхъ имъ въ разныхъ мѣстахъ Россіи, 8 училищъ для слѣпыхъ, девятое училище въ г. Москвѣ, на первое время только для мальчиковъ. Въ это учебное заведеніе будутъ принимаемы дѣти въ возрастѣ отъ 8—11 лѣтъ исключительно, неизлѣчимо слѣпые на оба глаза, и по своему тѣлесному и умственному развитію способные къ образованію. Родители и опекуны такихъ дѣтей, желающіе помѣстить ихъ въ означенное заведеніе, могутъ заблаговременно обращаться по сему предмету къ уполномоченному попечительства Императрицы Маріи Александровны о слѣпыхъ по Московской губ., дѣйствительному статскому совѣтнику А. Д. Назырову (управляющему акцизными сборами Московской губ.).

— Тверской епархіальный миссіонеръ о. П. В. Шавровъ, на пути изъ села Кимръ послѣ бесѣды съ мѣстными старообрядцами, имѣлъ удовольствіе получить отъ калязинскаго бушца И. И. Рыжкова и другихъ слушателей его бесѣды благодарственное письмо и нѣкоторую сумму денегъ съ просьбою употребить ихъ, по его усмотрѣнію, «на какое-либо богоугодное или доброе дѣло». Въ томъ же письмѣ высказывалась надежда, что это благое начало найдетъ поддержку и со стороны прочихъ жителей с. Кимръ. Черезъ два мѣсяца послѣ этого о. Шавровъ, посѣтивши Кимры, это письмо «показалъ нѣкоторымъ жителямъ... и объяснилъ, что если они правда желаютъ сдѣлать доброе дѣло, то могутъ завести среди себя противораскольническую бібліотеку».

Народу очень понравился поступокъ И. И. Рыжкова и самое доброе дѣло—бібліотека. И тотчасъ собрали... 130 р. с., а волостной старшина обѣщался предложить о семъ дѣлѣ на волостномъ сходѣ и собрать на бібліотеку новыя жертвы. Библіотеку рѣшились устроить по общему совѣту въ самомъ волостномъ правленіи, испросивъ на то предварительнаго разрѣшенія высшаго Начальства. Желаніе кимряковъ устроить бібліотеку не замедлило найти подражаніе въ другихъ мѣстахъ. Такъ въ Талдомѣ послѣ собесѣдованія въ волостномъ правленіи (о. Шавровъ) предложилъ собравшимся

объ открытіи среди ихъ бібліотеки, сказавъ о пожертвованіи Рыжкова и (жителей) Кимры. И слушатели тутъ-же собрали и передали (о. Шаврову) 20 р., а старшина и писмоводитель его общались и сотни рублей собрать на этотъ предметъ, лишь бы книги были понятны для нихъ и служили для извѣстной цѣли, научили бы ихъ вѣрѣ, поддерживали нравственность и тѣмъ ограждали православную вѣру отъ раскола <sup>1)</sup>).

Что отраднаго въ этомъ краткомъ сообщеніи? Отраднo полное единеніе пастыря и народа, одушевляющее ихъ на благое дѣло. Нѣкоторые изъ мірянъ, живущихъ среди раскола, предложили миссіонеру часть своего состоянія на какое-либо благое дѣло; миссіонеръ указалъ удачное употребленіе пожертвованію, а представители мірянъ посодѣйствовали усиленію первыхъ средствъ къ успѣшному осуществленію добраго предложенія. Не обинуясь, скажемъ, что дѣло кимряковъ, принесетъ свои плоды, если его не оставлять сочувствующіе ему.

Отъ души радуемся и желаемъ, чтобы въ другихъ селеніяхъ находились лица, подобныя Рыжкову, кимрскому и далдомскому старшинамъ и писмоводителю, готовые посильно помогать успѣхамъ того высокаго и труднаго дѣла, къ какому призваны Богомъ и людьми наши миссіонеры противо-раскольническіе и противо-сектантскіе. Не говоримъ про всѣ сельскія общества, но увѣрены, что громадное большинство ихъ въ состояніи сами по себѣ, даже не обременяя себя налогами, основать и поддерживать своя сельскія общественныя духовно-нравственныя бібліотеки. Прочитанное нами извѣстіе указываетъ общеизвѣстный способъ для открытія бібліотеки—сборъ добровольныхъ пожертвованій. Не устраняя и этотъ способъ, мы укажемъ православному народу нѣкоторые другіе способы, которые пришли намъ на память въ настоящую минуту. Возьмемъ нашу черноземную полосу, т. е. живущихъ въ губерніяхъ съ хорошею и обильною землею. Сколько у иныхъ сельскихъ обществъ при общемъ дѣлежѣ полей, луговъ, степей и даже лѣсовъ, остается маленькихъ участковъ, которые почему-либо не удобно раздѣлить между всѣми членами общества. Эти «клубушки», какъ называетъ ихъ простонародье, иногда достигаютъ солидныхъ размѣровъ. По большей части эти участки отдаются съ общаго согласія за извѣстную плату частнымъ лицамъ. Иныя общества получаютъ солидный ежегодный доходъ за такіа неудобно-дѣли-

<sup>1)</sup> «Тверскіи Епарх. Вѣдом.» 1888 г. стр. 94—95.

мыя угодья. Куда же дѣвается доходъ отъ нихъ? Въ рѣдкихъ случаяхъ онъ не проливается «міромъ». Отчего бы извѣстную часть этого дохода не обратить на устройство и содержаніе сельской религіозно-нравственной библіотеки? Намъ извѣстно усердіе, съ какимъ нѣкоторые сильныя въ своемъ обществѣ крестьяне отыскиваютъ случай оштрафовать того или другаго собрата, конечно, не столько съ тою цѣлю, чтобы на слѣдующій разъ удержать его отъ проступка, сколько для того, чтобы «выпить» на его штрафъ вмѣстѣ съ другими представителями сельскаго общества. Такой штрафъ берутъ за потраву общественнаго хлѣба, траву, самовольную порубку лѣса и т. под. Въ нѣкоторыхъ подмосковныхъ селахъ имѣютъ обычай облагать денежнымъ сборомъ крестьянъ, успѣвшихъ сдать на лѣто свои помѣщенія «дачникамъ». И штрафы и этотъ сборъ, хотя бы не всецѣло, могли бы идти на устройство библіотекъ, конечно, ни на іоту не обременяя обычнаго скуднаго крестьянскаго дохода. Наконецъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ практикуются и другіе способы имѣть извѣстный общественный доходъ. Такъ иногда «міромъ» обрабатываютъ извѣстный участокъ поля съ тѣмъ, чтобы собранный хлѣбъ продать въ пользу «міра»; иногда «міромъ» ловятъ рыбу для той же цѣли. Отчего бы часть подобныхъ доходовъ не употребить на такое нужное и полезное для православной вѣры дѣло, какъ духовно-нравственная библіотека? Конечно, можно, лишь бы лица, которыя руководятъ цѣлымъ обществомъ, прониклись сочувствіемъ и содѣйствіемъ этому учрежденію. Волостные старшины и ихъ писмоводители почти всюду имѣютъ большое вліяніе на нашъ народъ; имъ, вонечно, прежде всего слѣдовало бы, подобно кимрскому и талдомскому, проникнуться усердіемъ къ дѣлу просвѣщенія народа и, безъ сомнѣнія, они указали бы крестьянамъ и воспользовались средствами къ учрежденію библіотекъ, не обременительными для частныхъ лицъ и сельской общественной казны. Открытіе такихъ библіотекъ при волостныхъ или сельскихъ правленіяхъ сдѣлало бы то, что нѣкоторые крестьяне, доселѣ посѣщавшіе правленія съ пріятною надеждою выпить случайный общественный «могорычъ», имѣли бы цѣлю посѣщенія ихъ, между прочимъ, возможность получить для чтенія ту или другую полезную книжку. («Др. Ист.»).

— «Сибирскій Вѣстникъ» сообщаетъ слѣдующій отчетъ завѣдующаго переселенческимъ дѣломъ г. Чарушина: Настоящій годъ (1888) является однимъ изъ выдающихся въ лѣтописяхъ переселенческаго движенія въ Сибирь за послѣднее время. Цифра этого

движенія почти въ три раза превосходить цифру каждаго изъ предшествующихъ годовъ. Но такое движеніе явилось почти неожиданнымъ и поставило въ не малое затрудненіе лицъ обязанныхъ оказывать возможное удовлетвореніе переселенческимъ нуждамъ въ пути и на новыхъ мѣстахъ. Средства получались тѣ же, что и въ прошломъ году, а переселенцевъ явилось въ три раза болѣе. Переселенцы оказались въ критическомъ положеніи. Массу ихъ пришлось отправить на наемныхъ подводахъ, съ выдачей пособій на продовольствіе иногда по 2—5 руб. на семью въ 8—10 душъ и при разстояніи до мѣста слѣдованія въ 500 верстъ. Конечные результаты такихъ пособій не замедлили сказаться. Многіе переселенцы, особенно изъ амурскихъ, вернулись назадъ, многіе остались въ пути, а другіе хотя и достигли мѣста водворенія, очутились еще въ худшемъ положеніи: жить съ семьей подъ открытымъ небомъ, безъ хлѣба, теплой одежды и безъ надежды на скорое устройство своего быта. Подъ конецъ ни продать, ни заложить было нечего: все разобрали у бабъ, только на себѣ что и осталось. По суткамъ голодные ѣхали, а тутъ ребяташки, крикъ, вой всю дорогу. Администрація, въ лицѣ генераль-губернатора иркутскаго, увидѣла эту нужду и общество откликнулось на нее, собравъ въ непродолжительное время до 6,000 руб. и образовавъ временный комитетъ помощи переселенцамъ. Увидѣвъ эту нужду проѣздомъ чрезъ Томскъ и приамурскій генераль-губернаторъ баронъ Корфъ, выдавшій изъ своихъ средствъ до 1,000 р. Между тѣмъ продовольствіе неимущихъ и больныхъ переселенцевъ при остановкѣ въ Томскѣ, снабженіе ихъ необходимою одеждою, содѣйствіе въ розысканію работъ, надлежащее устройство Томской переселенческой станціи и правильная постановка медицинской части, организація надзора за покупкой переселенцами лошадей въ Томскѣ и посредничество въ этой покупкѣ, устройство складовъ земледѣльческихъ орудій и т. п.,—всѣ эти и другія подобныя задачи могли бы быть съ успѣхомъ выполнены при условіи цѣлаго организованнаго учрежденія, будь оно въ формѣ особаго переселенческаго управленія или частнаго благотворительнаго комитета.

---



ВЫШЛИ ВЪ СВѢТЪ НОВЫЯ КНИГИ:

# ИСТОРИЯ СОЦІАЛЬНЫХЪ СИСТЕМЪ.

*Д. Щелова.*

ТОМЪ II. Критическое обозрѣніе соціальныхъ ученій Фурье, Кабе, А. Блана, Лямене, П. Леру, Бюше, Отта, Ог. Конта и Ляотре.

С.-Петербургъ, 1889. Цѣна 4 руб. 50 коп.; съ пересылкою 5 руб.

# ОПЫТЪ ИСТОРИИ БИБЛІИ ВЪ РОССИИ

ВЪ СВЯЗИ

**СЪ ПРОСВѢЩЕНІЕМЪ и ПРАВАМИ.**

Сочиненіе Николая Астафьева. С.-Петербургъ 1889.

1889 г. ПРОДОЛЖАЕТСЯ ПОДПИСКА НА ЖУРНАЛЬ ГОДЪ IV.

# РУССКІЙ СЛѢПЦЪ

ЖУРНАЛЬ ДЛЯ ОБСУЖДЕНІЯ ВОПРОСОВЪ, КАСАЮЩИХСЯ УЛУЧШЕНІЯ ПОЛОЖЕНІЯ СЛѢПЫХЪ.

— Выходитъ ежедневно —

Подписная цѣна за годовое изданіе: съ доставкою и пересылкою внутри Россійской Имперіи 1 р., съ пересылкою за границу 1 р. 50 к.

Адресъ редакціи: С.-Петербургъ, Казанская ул., д. № 5, въ Канцеляріи Маріинскаго Попечительства для призрѣнія слѣпыхъ.

Объявленія принимаются за строчку или занимаемое ею мѣсто по 15 коп.

Программа журнала. Обсужденіе всѣхъ вопросовъ, относящихся до улучшенія положенія слѣпыхъ: цѣли рациональнаго образованія и призрѣнія слѣпыхъ, принципы воспитанія и образованія, психологія, методы обученія, учебныя программы, учебныя пособія, организація заведеній, техническое образованіе, занятія и ремесла для слѣпыхъ, попеченіе объ окончившихъ ученіе слѣпыхъ (патронатство), призрѣніе неспособныхъ къ труду слѣпыхъ, статистика и т. д.; окулистическіе-медицинскіе вопросы; мѣры къ предупрежденію слѣпоты; иностранная литература и заграничныя періодическія изданія о слѣпыхъ.—Объявленія.

# ГОДИЧНОЕ ИЗДАНИЕ ЖУРНАЛА

## „ВѢРА И РАЗУМЪ“

въ настоящемъ году по прежнему будетъ состоять изъ 24 №№ или полумѣсячныхъ книжекъ и будетъ раздѣляться на пять частей—съ особымъ счетомъ страницъ для каждой части. Первыя двѣ части составятся изъ церковнаго отдѣла, вторыя двѣ части—изъ философскаго отдѣла, а пятую часть составитъ собою „Листокъ для Харьковской епархіи“. Къ каждой части въ свое время будетъ приложенъ особый заглавный листъ съ обозначеніемъ статей.

# ОТЪ РЕДАКЦІИ

## СВѢДѢНІЯ ДЛЯ ГГ. СОТРУДНИКОВЪ И ПОДПИСЧИКОВЪ.

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

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

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

Жалоба на неполученіе какой-либо книжки журнала препровождается въ редакцію съ обозначеніемъ напечатаннаго на адресѣ номера и съ приложеніемъ удостовѣренія мѣстной почтовой конторы въ томъ, что книжка журнала дѣйствительно не была получена конторою.

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

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

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

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

Объявленія принимаются за строку или мѣсто строки, за одинъ разъ 10 к., за два раза 18 к., за три раза 24 к.