

ВѢРА И РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1891.

№ 15.

АВГУСТЪ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:

Стр.

Преображеніе Господа нашего Иисуса Христа. *Н. К.* 121—133

Сочиненіе блаженнаго Августина: «О градѣ Божіемъ» (*De civitate Dei*),
какъ опытъ христіанской философіи исторіи. Иеромонаха *Григорія*. 134—168

Къ исторіи и характеристикѣ іезуитскаго ордена. (По Дёллингеру и Рейшу).

А. З—ва. 169—192

II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:

Ученіе Канта о радикальномъ злѣ. *А. Кириловича.* 95—120

Ученіе Шопенгауэра о бѣдственности человѣческой жизни, въ связи съ
основными положеніями его философіи, и критика этого ученія. *А. Вечтомова* 121—143

III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:

Содержаніе. ВЫСОЧАЙШІЯ награды.—Отъ Харьковской Духовной Консисторіи.—
Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія
и замѣтки.—Объявленія.



ХАРЬКОВЪ.

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

1891.

„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 Харьковаго духовенства «Епархіальныя Вѣдомости», то въ немъ, въ видѣ особаго приложенія, съ особою нумераціею страницъ, помѣщается отдѣлъ подъ названіемъ «Листокъ для Харьковской епархіи», въ которомъ печатаются постановленія и распоряженія правительственной власти церковной и гражданской, центральной и мѣстной, относящіяся до Харьковской епархіи, свѣдѣнія о внутренней жизни епархіи, перечень текущихъ событій церковной, государственной и общественной жизни и другія извѣстія, полезныя для духовенства и его прихожанъ въ сельскомъ быту.

Журналъ выходитъ ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе листовъ въ каждомъ №
Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 руб., а за границу 12 руб. съ пересылкою.

РАЗСРОЧКА ВЪ УПЛАТѢ ДЕНЕГЪ НЕ ДОПУСКАЕТСЯ.

Подписка принимается: въ Харьковѣ: въ Редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» при Харьковской Духовной Семинаріи, въ свѣчной лавкѣ при Покровскомъ монастырѣ, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени» на Екатеринославской улицѣ, въ книжномъ магазинѣ В. и А. Бирюковыхъ на Московской ул. и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линіи, контора В. Гиляровскаго, Столѣпниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая ул., Гостинный Дворъ, № 45 и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884, 1885, 1886, 1887, 1888 и 1889 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 пересылкой.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, Августа 15 дня 1891 года.

Временно-исправл. должность цензора,
Протоіерей *Павелъ Солнцевъ.*

ПРЕОБРАЖЕНІЕ ГОСПОДА НАШЕГО ІСУСА ХРИСТА *).

Иисусъ Христосъ всегда поступалъ съ полной независимостію и безусловною властію; Онъ не искалъ помощи ни въ чемъ созданномъ; Его сила повелѣвала всѣмъ. Очевидныя неудачи, которыя могли бы смутить сильнѣйшихъ геніевъ, не останавливали Его; напротивъ, онѣ лишь ускорили исполненіе Его намѣреній.

Оставляя Галилею и удалясь изъ среды галилейскаго народа, Иисусъ далъ Своему дѣлу новое и сильнѣйшее движеніе. Онъ началъ съ того, что собралъ всѣхъ Своихъ учениковъ и избралъ изъ числа ихъ двѣнадцать, которыхъ сдѣлалъ Своими апостолами; затѣмъ Онъ далъ имъ подъ символическимъ выраженіемъ ключей, полноту власти для управленія Своимъ царствомъ.

Увѣренность не можетъ оставаться не выражаемой и не обнаруживаемой; она нуждается въ сообщеніи. Послѣ своего апостольскаго призванія, ученики, ободренные словами Иисуса, должны были думать лишь о томъ, чтобы возвѣщать повсюду и всѣмъ о томъ, Кто былъ ихъ Учитель. Но Иисусъ удержалъ ихъ, ибо не наступилъ еще часъ ихъ. Если Самъ Иисусъ не могъ еще убѣдить народъ въ Своей божественности, то какъ могли бы сдѣлать это ученики Его? Они должны были хранить въ глубинѣ души свою вѣру и свое упованіе; эта вѣра должна была укрѣпляться въ нихъ и сосредоточиваться. Учитель повелѣлъ имъ твердо и настоятельно никому не говорить

*) Изъ «Jésus Christ», par R. P. Didon, ed. 1891, T. I, p. 455 et sv.

о томъ, что Онъ Христосъ, такъ какъ это наименованіе подало бы поводъ колебанію умовъ толпы. Возвѣщать теперь, что Иисусъ былъ Мессія, значило бы подвергаться возобновленію галилейскихъ возмущеній, которыя только что успокоила Его мудрость, Его рѣшительность и Его твердость. Кромѣ того, и сами ученики Его еще имѣли ошибочныя представленія о земномъ величіи Того, Кого они исповѣдали Сыномъ Божиимъ. Но они пребывали близъ Него, восхищенные Его святостью и Его могуществомъ: безчисленные чудеса, которыхъ они были свидѣтелями, развивали въ нихъ безграничное упованіе въ Того, Кому повиновалось все, природа, люди и духи.

Иисусъ, увидѣвши Своихъ учениковъ еще болѣе укрѣпленными въ вѣрѣ, открылъ имъ, наконецъ, тайну Своего призванія,—прискорбную тайну, на которую до сихъ поръ Онъ дѣлалъ лишь неясныя намеки ¹⁾).

— „Сыну человѣческому, сказалъ Онъ, должно идти въ Іерусалимъ, много пострадать, быть отвержену старѣйшинами, книжниками и первосвященниками, быть убиту и на третій день воскреснуть“ ²⁾).

Между тѣмъ какъ человѣкъ находится въ полномъ невѣдѣніи относительно своей участи, Иисусъ Христосъ видитъ Свое призваніе до малѣйшихъ подробностей,—въ волѣ Отца Своего, въ желаніяхъ которой ничто не было скрыто отъ Него,—въ пророчествахъ, которыя предвѣщали Его страданія,—даже въ самомъ теченіи событій и въ ненависти Его враговъ, которые могли успокоиться только съ Его смертію. Открывая Своимъ ученикамъ будущее, Онъ долженъ былъ открыть имъ и ту смертельную скорбь, которая омрачала по временамъ Его душу.

Каково было дѣйствіе этого торжественнаго открытія? Ученики, казалось, были имъ подавлены. Они не могли примириться съ мыслью о томъ, что ихъ Учитель долженъ былъ подвергнуться столь жестокой участи. Ихъ вѣра въ Его божественное могущество, ихъ любовь къ Нему, ихъ мечтательныя

¹⁾ Матѣ., III, 15, и паралл.; Іоан., II, 20; III, 14; VI, 52.

²⁾ Матѣ., XVI, 21 и сл.; Марка, VIII, 31 и сл.; Лукъ, IX, 22 и сл.

представленія о Мессіи, все это дѣлало для нихъ непостижимымъ такое призваніе Его.

Ап. Петръ и въ данномъ случаѣ сдѣлался еще разъ выразителемъ общаго чувства. Онъ обратился къ Іисусу и, повинуваясь только своей горячей любви и преданности къ Нему, сталъ упрекать Его за представленіе столь мрачной участи.

— Учитель, сказалъ онъ Ему, этого не должно быть! Нѣтъ, этого не случится съ Тобою.

Іисусъ обратился къ нему и строго отвѣтилъ, говоря:

— „Отойди отъ Меня, сатана, ты Мнѣ соблазнъ: ибо ты думаешь не о томъ, что Божіе, но что человѣческое“.

Христосъ Богъ вовсе не таковъ, какимъ Его желаетъ представить себѣ человѣческій разумъ; Онъ таковъ, какимъ Его зачала Вѣчная Премудрость. Кто слушается въ дѣлѣ познанія Сына Божія только своего человѣческаго ума: тотъ злоупотребляетъ своимъ разумомъ и никогда не пойметъ двойной тайны Его божественности и Его человѣческой сущности; онъ будетъ отвергать или то или другое; онъ будетъ отвергать божество потому, что оно кажется ему слишкомъ высокимъ; онъ будетъ отвергать и человѣчество потому, что оно кажется ему слишкомъ недостойнымъ; онъ никогда не постигнетъ божественнаго контраста, содержащагося въ представленіи: Сынъ Божій предается на смерть. Страдающій Богъ спасетъ человѣчество; но еслибы Онъ былъ только Богомъ, Онъ оставался бы чуждымъ нашимъ страданіямъ; а еслибы Онъ былъ только человѣкомъ, Онъ не могъ бы уменьшить ихъ; поэтому надобно было, чтобы Богъ былъ преданъ смерти и страданіямъ. Разумъ человѣческій смущается этимъ, какъ смутился, напр., ап. Петръ, сознавши это; но Іисусъ отвергаетъ мудрованія разума и повелѣваетъ вѣрующему въ Него шествовать за Нимъ по Его кровавому пути.

Послѣ сильной укоризны, обращенной къ Петру, Христосъ показываетъ Своимъ ученикамъ и всѣмъ послѣдователямъ Своимъ, чего Онъ требуетъ отъ вѣрующихъ въ Него. Ни одинъ учитель не требовалъ большаго, чѣмъ Онъ. Іисусъ требуетъ отъ нихъ совершеннаго самоотреченія, неустрашимаго перенесенія всевозможныхъ страданій и даже пожертвованія своею жизнію.

Недостаточно только признавать Его Сыномъ Божиимъ, надобно еще раздѣлять съ Нимъ и скорбную участь Сына человеческого. Иисусъ Христосъ созерцалъ крестъ, на которомъ долженъ былъ умереть, когда излагалъ слѣдующій краткій кодексъ самоотверженія, остающійся высочайшимъ закономъ для каждаго истиннаго послѣдователя Его.

— „Если кто хочетъ слѣдовать за Мною“, воскликнулъ Онъ, дѣлая народу знакъ приблизиться, „пусть отвергнется себя, возьметъ крестъ свой и идетъ за Мною“.

Иисусъ не опасается стать въ противорѣчїе съ тѣмъ неразрушимымъ инстинктомъ самосохраненія, который избѣгаетъ страданій и смерти; Спаситель хочетъ, чтобы всѣ, шествующіе за Нимъ, подвергались страданіямъ и были готовы умереть. Вѣчно блаженная жизнь, купленная цѣною страданій и смерти, вовсе не есть слишкомъ дорого оплаченная жизнь.

— „Кто хочетъ спасти душу свою, не слѣдуя за Мною“, прибавилъ Онъ, „тотъ потеряетъ жизнь, которую Я ему дамъ; и кто не убоится потерять свою жизнь ради Меня и Евангелія, тотъ спасетъ свою душу и будетъ жить посредствомъ Меня жизнью, которая никогда не прекратится“.

Эту то душу надобно спасать, ибо она есть весь человѣкъ. — „Какая польза тому, кто прїобрѣтетъ цѣлый міръ, а душу свою погубитъ? И что дастъ человѣкъ въ замѣнъ души своей?“

Это ученіе, столь презирающее все, чего домогаются и чего желаютъ люди преданные земнымъ интересамъ, это духовное призваніе, которому посвятилъ себя Иисусъ, какъ божественный посланникъ, естественно должны были возбудить насмѣшливыя воззрѣнія и даже презрѣніе въ скептикахъ саддукеяхъ и фарисеяхъ, надменныхъ гордостію своего рода, и даже у народа, обольщеннаго ими. Предназначавшій себя на распятіе не могъ не знать, какому поруганію подвергнутся тѣ, которые пожелали бы слѣдовать за Нимъ; Онъ заранѣе видѣлъ тѣхъ робкихъ и слабыхъ, которые устыдятся Его, и, зная, что человѣку легче предаться безчестію, чѣмъ потерпѣть смерть, сказалъ:

— „Многіе постыдятся Меня и Моихъ словъ въ родѣ семъ прелюбодѣйномъ и грѣшномъ; но если кто-нибудь постыдится,

то и Сынъ человѣческій постыдится его, когда прійдетъ во славу Своей, во славу Отца Своего съ ангелами Своими святыми“¹⁾).

Духовный взоръ Іисуса обнималъ собою все и во всей широтѣ. Чувствуется, что Онъ живетъ въ одно и то же время и на этой землѣ и на небѣ, среди людей и со Своимъ Отцемъ Небеснымъ; Онъ видитъ славную цѣль Свою, не смотря на то, что идетъ къ этой цѣли еще пока путемъ скорби и страданій; и подобно тому какъ Онъ хочетъ, чтобы люди жертвовали всѣмъ ради вѣчной жизни: такъ Онъ же желаетъ чтобы они трепетали предъ ужасами того дня, когда Онъ явится въ величіи Своей побѣды и во всемогуществѣ Своего правосудія.

Тяжелыя предсказанія Учителя омрачили души учениковъ; мысль о томъ, что Онъ долженъ былъ претерпѣть въ Іерусалимѣ, и о томъ суровомъ долгѣ, который Онъ налагалъ на всѣхъ желавшихъ слѣдовать за Нимъ, повергала ихъ въ уныніе и тайный ужасъ. Если Тому, Кого они исповѣдали Сыномъ Божиимъ, было суждено умереть, то что же произойдетъ съ Его славнымъ царствомъ? Эта смерть разрушала ихъ надежды, и они пытались отвлечь отъ ней свое вниманіе, не осмѣливаясь думать о ней, ни даже спрашивать объ этомъ своего Учителя.

Слабый человѣкъ думаетъ избѣжать страданій, ожидающихъ его, закрывая предъ ними свои глаза. Іисусъ щадить эту слабость Своихъ учениковъ и для одушевленія ихъ мужествомъ, Онъ прекращаетъ рѣчь о Своихъ будущихъ страданіямъ и говоритъ о Своей будущей славу. Однажды даже, видя ихъ особенно упавшими духомъ, Онъ увѣряетъ ихъ торжественно, что нѣкоторые изъ нихъ и очень скоро увидятъ славу Его.

— „Истинно говорю вамъ: нѣкоторые изъ стоящихъ здѣсь не вкусятъ смерти, какъ уже увидятъ Сына человѣческаго, грядущаго въ царствіи Своемъ“²⁾). Эти таинственные слова относились къ тому необычайному событію, которое должно было вскорѣ произойти и такимъ образомъ оправдать слова Іисуса.

1) Марка, VIII, 38; IX, 1.

2) Луки, IX, 27, 28; Мате., XVI, 28; XVII, 1.

Дѣйствительно, спустя шесть дней, Иисусъ взялъ съ Собою Петра, Иакова и Иоанна и отвелъ ихъ въ сторону, на высокую гору, чтобы тамъ помолиться. Ни одинъ изъ евангелистовъ не называетъ ее; и только одинъ изъ самовидцевъ, Петръ, упоминаетъ о ней въ своихъ посланіяхъ, называя ее „Святою“¹⁾. Преданіе называетъ эту гору *Таворомъ*, и указаніе это никогда, въ продолженіе всѣхъ вѣковъ, не было ни прерываемо, ни опровергаемо²⁾. Напротивъ даже, слѣдуетъ замѣтить, что до восемнадцатаго вѣка туземцы называли *Таворъ* словами „*Age-Mons*“ (латинское названіе святой горы),—какое названіе могло произойти только отъ „*Agion Oros*“ (греческаго названія святой горы) ап. Петра. Она возвышается одиноко, какъ исполинское подножіе, въ видѣ пирамиды, болѣе шести сотъ метровъ вышины, на сѣверо-восточномъ краю Израильской равнины. Невысокое ущелье отдѣляетъ ее отъ Назаретскихъ горъ. Ея бока покрыты прекраснымъ дубовымъ лѣсомъ, въ которомъ извивается дорога; вершина ея представляетъ гладкій овалъ, котораго южная сторона загромождена развалинами,—остатками древнихъ укрѣпленій эпохи израильскихъ царей и арабскаго завоеванія,—а также досточтимыми остатками трехъ, во времена Елены, высокихъ церквей во имя Иисуса, Моисея и Иліи.

Съ высоты разрушенныхъ стѣнъ старыхъ обрушившихся башенъ видна развертывающаяся вся Галилея со своими цѣпями горъ, своими долинами, своими равнинами и съ голубымъ краемъ своего озера. Въ настоящее время эта земля почти не имѣетъ лѣса, и лишь въ немногихъ черныхъ и сѣрыхъ точкахъ можно угадать рѣдкія деревья, пощаженные топоромъ человѣка. Повсюду зеленый дернъ, перерѣзываемый вспаханными полями, которыя тянутся черноватыми полосами, подобно шерстянымъ шатрамъ Бедуиновъ. Тамъ и сямъ—деревни, которыхъ четверо-угольные дома, тѣснящіеся другъ къ другу, представляютъ изъ себя какъ бы громадныя пчельники. Взоръ теряется въ этой волнистой мѣстности въ ея печальной наготѣ и ея мягкомъ ласкающемъ колоритѣ. Въ глубинѣ го-

¹⁾ 2. Петра, I, 18.

²⁾ Voir l'Appendice L: *Authenticité du Thabor.*

ризонта, на сѣверѣ, позади Сафединскихъ горъ, видѣнъ бѣлый хребетъ Ливана и вершина Гермона, подобная бѣлоснѣжной головѣ старца. На востокѣ—Джоланскія горы, громадная однообразная цѣпь которыхъ лишь въ нѣкоторыхъ мѣстахъ нарушается отдѣльно выступающими вершинами. Далѣе, но все же еще на востокѣ, въ туманной синевѣ видны горы каменистой Аравіи и великой пустыни. Долина Иордана, глубоко прорѣзывающаяся, позволяетъ видѣть съ восточной стороны дикія скалы, по которымъ пѣнятся быстрые потоки Геромаксъ, Зерка и Арнонъ, а съ западной стороны—большіе ручьи Бирей и Адилонъ, которые текутъ съ высокой равнины Израильской. На югѣ—громадная возвышенность того же цвѣта, что и горы Аравіи; это Моавитская равнина, которая господствуетъ надъ Мертвымъ моремъ. На западѣ—горныя цѣпи за Іудеей, однообразные холмы Самаріи и длинный валъ Кармила, который ограждаетъ равнину Меджидо.

Глазъ ищетъ Средиземное море, и чрезъ прорѣзъ Кармила и ущелье Назаретскихъ горъ онъ открываетъ его, наконецъ, какъ голубое пятно на свѣтломъ краю неба. Это море дополняетъ неизмѣримость горизонта.

Туда, въ самый центръ этой Галилеи, которая видѣла лучезарную во всей ея прелести красоту Сына человѣческаго, туда, на обнаженную вершину, утопавшую въ ночномъ освѣщеніи, въ сверкавшую звѣздами августовскую ночь, Іисусъ повелъ трехъ избранныхъ, любимыхъ учениковъ Своихъ и далъ имъ видѣть въ сіяніи, которое затмило освѣщеніе восточнаго неба, Свою вѣчную славу.

Въ то время, когда Іисусъ молился, Онъ вдругъ преобразился предъ Своими избранными учениками.

Внѣшній видъ Его сдѣлался совершенно инымъ: лице Его сіяло подобно солнцу, а одежды Его сдѣлались бѣлы какъ снѣгъ, такой бѣлизны, которой никогда не можетъ достигнуть ни одинъ бѣлизильщикъ полотна.

И вотъ явились два мужа, бесѣдующіе съ Іисусомъ; это были Моисей и Ілія, окруженные славой; они говорили съ Нимъ о Его исходѣ изъ міра.

Между тѣмъ Петръ и бывшіе съ нимъ были отягчены сномъ.

Пробудившись, они увидѣли Иисуса во славѣ Его и съ Нимъ двухъ мужей. И когда мужи эти оставляли Иисуса, Петръ сказалъ Ему:—Учитель, хорошо намъ здѣсь быть; если хочешь, мы поставимъ здѣсь три палатки: одну для Тебя, одну для Моисея и одну для Иліи.

Въ то же время явилось лучезарное облако и покрыло ихъ своею тѣнью; и изъ облака выходилъ голосъ: „Сей есть Сынъ Мой возлюбленный, въ Которомъ все Мое благоволеніе; Его слушайте“.

Услышавъ этотъ голосъ, ученики пали на лица свои, испугавшись.

Иисусъ приблизился къ нимъ и коснулся ихъ:

— „Встаньте“, сказалъ Онъ имъ, „и не пугайтесь“.

Они подняли свои глаза, оглянулись вокругъ и не видѣли болѣе никого. Иисусъ былъ одинъ съ ними ¹⁾.

Непроницаемое средостѣніе, отдѣлявшее земной міръ отъ міра небеснаго, внезапно было разрушено. Человѣчество явилось въ своихъ различныхъ состояніяхъ.

Надъ тремя учениками, еще несущими бремя жизни и отягощенными сномъ, этимъ подобіемъ смерти, можно было видѣть Илію и Моисея, уже отошедшихъ въ вѣчность; они бесѣдуютъ съ Иисусомъ, Который властвуетъ надъ ними и Который въ единствѣ Своего Лица соединяетъ всѣхъ препрославленныхъ людей. Его одежды снѣжной бѣлизны суть символъ того, что дѣлается съ веществомъ, когда оно будетъ обновлено божественною силою; Его лучезарное тѣло показываетъ, что будетъ нѣкогда съ нами самими; Его душа, въ которой обитаетъ безконечный Богъ, являетъ участь всѣхъ душъ, призванныхъ къ жизни божественной. Лучезарное же облако скрывало въ себѣ все присутствіе невыразимаго Существа, въ нѣдрахъ Котораго будутъ собраны всѣ избранные, вѣчно наслаждаясь радостью и славою Сына Божія.

Такимъ явился Христосъ въ величіи Своего Царства, во славѣ Отца Своего и святыхъ ангеловъ.

Это чудо возвышается надъ всѣми чудесами. Когда Иисусъ

¹⁾ Матѣ., XVII; Марка, IX; Луки, IX.

говорить, поучая людей, когда прощаетъ ихъ грѣхи, словомъ Своимъ призываетъ къ раскаянію души, исцѣляетъ больныхъ, повелѣваетъ природой, вѣтрами и бурей,—то во всѣхъ этихъ случаяхъ Онъ видимо проявляетъ Свою силу надъ внѣшними предметами; преобразуя же Себя, Онъ Самъ дѣлается объектомъ чуда. Божество, съ Которымъ Онъ былъ едино и Которое было сокровенно подъ покровомъ тѣла, подобнаго нашему, внезапно проникло это бренное тѣло, исхитило его изъ мрака, слабости, болѣзненности, смертности, чтобы облечь его въ сіяніе и славу. Когда Богъ озаритъ Своимъ свѣтомъ умы и души,—когда души, исполнившись божественности, осѣнятъ своей красотой тѣла, которыя онѣ одушевляютъ,—когда вещество, одухотворенное во всѣхъ своихъ свойствахъ, подвергнется лучезарному преобразованію, которое сдѣлаетъ его достойнымъ служить мѣсто-пребываніемъ сыновъ Божіихъ, прославленныхъ по подобію Иисуса,—тогда-то Царство Небесное будетъ завершено.

Во время преображенія Иисуса Царство это явилось въ Немъ такимъ, какимъ оно будетъ для всѣхъ по окончаніи вѣковъ.

Этимъ откровеніемъ тремъ своимъ ученикамъ Иисусъ хотѣлъ показать всему человѣчеству славный конецъ, котораго Онъ достигнетъ идя на страданіе и смерть. Страданіе и смерть суть только путь; конецъ же всего этого для Него, какъ и для всѣхъ насъ есть преобразование всего нашего бытія въ божественномъ сіяніи.

Не только Его лице и Его тѣло сіяли свѣтомъ и Его одежды имѣли снѣжную бѣлизну, но и все, что прикасалось къ Иисусу, преобразовывалось въ свѣтъ и сіяніе.

Близъ Него являются двѣ таинственныя личности: Моисей, великій законодатель, и Илія, великій пророкъ. Они бесѣдуютъ съ Иисусомъ о Его отшествіи изъ міра, о Его „Исходѣ“, что уже должно было произойти въ Іерусалимѣ. Направляясь туда, чтобы тамъ умереть, Иисусъ исполняетъ Законъ, представляемый Моисеемъ, и осуществляетъ слова пророковъ, олицетворяемыхъ Иліею. Онъ кончитъ свое дѣло величественнѣе всѣхъ ихъ; Онъ не умретъ, подобно Моисею, отъ лобзанія Вѣчнаго; Онъ не будетъ также похищенъ на небо, подобно Іліи, въ огненной колесницѣ; изъ любви къ людямъ Онъ предастъ Себя, въ позорной смерти, гнѣву Божію.

Ученики, присутствовавшіе при этомъ откровеніи, когда молитва Іисуса разверзла глубины неба, были погружены въ сонъ. Пробудившись, они были охвачены внутренней радостью, и они хотѣли бы остаться навсегда на Фаворѣ со своимъ Учителемъ. Внутреннее присутствіе Бога въ чистой совѣсти всегда сопровождается какимъ-то неизъяснимымъ трепетомъ, къ которому примѣшивается родъ страха; вблизи безконечнаго Существа человѣкъ чувствуетъ еще болѣе свое ничтожество.

Богъ благоволилъ открыть, что Онъ присутствуетъ здѣсь подѣ видомъ лучезарнаго облака, окружающаго Іисуса, Ілію и Моисея и трехъ апостоловъ. Это то же самое облако, которое было видимо въ пустынѣ ¹⁾ надѣ народомъ Божиимъ и при освященіи храма Соломонова ²⁾; оно явится и еще разъ въ торжествѣ Вознесенія Іисуса. Изъ облака раздался голосъ, голосъ Самого Бога, говорящаго: „Сей есть Сынъ Мой возлюбленный, Мой избранный; слушайте Его“.

Нужно было это новое и торжественное свидѣтельство Отца, чтобы убѣдить учениковъ и повелѣть имъ слѣдовать за Іисусомъ и слушать Сына Божія при совершеніи Имъ призванія исполненнаго скорбей.

Тотъ же апостоль Петръ, который сказалъ прежде Іисусу: „Не дай Богъ! да не будетъ этого никогда“, этотъ же Петръ слышитъ теперь вмѣстѣ съ остальными учениками голосъ Самого Бога, говорящаго: „Слушайте Моего Избранника, что бы Онъ вамъ ни говорилъ; слѣдуйте за Нимъ повсюду, куда бы Онъ васъ ни повелъ и каковъ бы ни былъ этотъ путь“. И дабы ярче изобразить эту единую, верховную власть Іисуса, единственнаго учителя всѣхъ людей, въ ту же минуту стали невидимыми великій законодатель и великій пророкъ, а Іисусъ остался одинъ.

Законъ,—это Онъ; свѣтъ,—это Онъ же; все предшествовавшее Ему, должно прекратиться въ Его присутствіи; Онъ одинъ указываетъ человѣчеству цѣль, къ которой оно должно стремиться, и Онъ одинъ открываетъ путь, по которому оно должно

¹⁾ Исходъ, XIII, 21 и сл.; XVI, 10; XIX, 9; XXXIII; XXXIV; XL, *passim*.

²⁾ Цар., V, 13, 14.

идти; и если этотъ путь требуетъ величайшаго мужества, зато достиженіе цѣли превышаетъ всѣ наши надежды. Но Онъ можетъ требовать отъ насъ всего, ибо Онъ можетъ все намъ даровать; и если смерть есть этотъ путь, то надобно идти вмѣстѣ съ Нимъ путемъ смерти, чтобы войти въ жизнь.

Рационалистическая критика, во имя системы исключаящая весь чудесный элементъ въ жизни Иисуса, отвергла также и фактъ Преображенія, т. е. все это чудесное дѣйствіе; она подвергла его мельчайшему анализу, чтобы доказать его невозможность и невѣроятность. Критика эта не можетъ согласиться съ тѣмъ, чтобы тѣло Иисуса преобразилось въ лучезарное тѣло и чтобы самыя одежды Его стали бѣлѣе снѣга; между тѣмъ опыты доказали, что гений и добродѣтель могутъ придать лицу человѣка нѣкоторый видъ невещественной свѣтоносности. Критика эта отвергаетъ также появленіе двухъ умершихъ святыхъ, Или и Моисея, какъ будто умершіе подвергаются полному уничтоженію и какъ будто союзъ между небомъ и землей, между царствомъ умершихъ и царствомъ живыхъ принадлежитъ къ области вымысла. При этомъ критика спрашиваетъ, какимъ образомъ апостолы могли узнать двухъ собесѣдниковъ Иисуса, имена которыхъ не были упоминаемы въ разговорѣ,—какъ будто ихъ языкъ и ихъ видъ, памятные среди Іудеевъ на основаніи преданія, не могли указывать имъ на нихъ. Критика не хотѣла понять также нравственной цѣли этого божественнаго явленія, хотя цѣль явленія служила наилучшею гарантіей въ дѣлѣ подтвержденія исторической достовѣрности этого явленія. Наконецъ, критика пыталась истолковать все это событіе естественнымъ образомъ; но ея попытки въ этомъ отношеніи еще болѣе слабы, чѣмъ самыя возраженія.

Миѳическая школа ¹⁾ видѣла въ Преображеніи измышленіе учениковъ Иисуса, желавшихъ прославить своего Учителя и превознести Его выше Моисея и пророковъ; но нигдѣ не видно первоначальнаго происхожденія этого вымысла; гипотеза вымысла рѣшительно не объясняетъ историческихъ частныхъ, столь опредѣленныхъ, какъ тѣ, которыя приведены тремя Еван-

¹⁾ См. Strauss, *Das Leben Jesu*, 2 т. Weiss, *Evang. Geschichte*, 1 т.

геліями при изображеніи этого событія. Она не даетъ также объясненія и строгому запрещенію Іисуса Своимъ апостоламъ говорить о событіи, которое, по ея мнѣнію, никогда не существовало; сверхъ того, при своемъ объясненіи критика становится въ прямое противорѣчіе со свидѣтельствомъ ап. Петра, одного изъ самовидцевъ этого событія, пишущаго спустя нѣсколько лѣтъ: „Не хитросплетеннымъ баснямъ послѣдуя, мы возвѣщали вамъ силу и пришествіе Господа нашего Іисуса Христа, а какъ самовидцы Его величія. Ибо Онъ принялъ отъ Бога Отца честь и славу. Голосъ пришелъ къ Нему отъ веледѣльной славы: Сей есть Сынъ Мой возлюбленный, въ Которомъ все Мое благоволеніе. И этотъ голосъ, спешій съ неба, мы сами слышали, будучи съ Нимъ на Святой горѣ“¹⁾.

Миѣическое толкованіе никогда не можетъ опровергнуть этого столь точнаго свидѣтельства очевидца,—свидѣтельства отрицающаго въ то же время и другую теорію, которая пыталась превратить это реальное событіе въ простое субъективное видѣніе. Никакъ нельзя понять, чтобы Іисусъ Христосъ могъ придавать какое-либо значеніе сновидѣнію Своихъ учениковъ и чтобы Онъ запрещалъ имъ рассказывать объ этомъ сновидѣніи до Своего воскресенія изъ мертвыхъ²⁾.

Умъ безпристрастный и свободный отъ всякихъ преднамѣренныхъ толкованій никогда не будетъ колебаться въ выборѣ между буквальнымъ пониманіемъ евангельскихъ повѣствованій и мнимо-критическими толкованіями ихъ. Поистинѣ, евангельскія повѣствованія поражаютъ насъ своимъ божественнымъ величіемъ; и только одно это величіе представляется намъ необычнымъ, хотя оно вполнѣ объясняется всемогуществомъ Божіимъ. Рационалистическія гипотезы, конечно, удобопонятнѣе; но онѣ противорѣчатъ показаніямъ достовѣрныхъ свидѣтелей и не могутъ

¹⁾ 2 Петра, I, 16. Критика дѣйствительно пыталась опровергнуть подлинность этого посланія; но она не выставила противъ него ни одного рѣшительнаго довода. Все содержаніе посланія свидѣтельствуетъ въ пользу непрерывнаго преданія о его подлинности; уже съ самаго перваго столѣтія посланіе это было цитируемо св. Климентомъ (*Посл. къ Коринт., II*), св. Поликарпомъ (*къ Фил., в. 1, 2, 3* и т. д.) и Папіемъ (*Евсев., Ист. Церкви, III, 39*).

²⁾ Матѣ., XVII; Марка, IX, 8, 9; Луки, IX, 36.

утверждаться ни на чемъ положительномъ, чтобы защитить себя отъ упрековъ въ произвольности. Фантастическимъ измышленіямъ раціоналистовъ евангельская исторія противопоставляетъ положительныя откровенія Божества.

Преображеніе не есть случайное событіе въ жизни Іисуса; оно находится въ связи съ законами, управляющими постепеннымъ ходомъ ея развитія; и несомнѣнно, что человѣческое смиреніе Іисуса Христа всегда сіяло сокровеннымъ Божествомъ; чѣмъ болѣе Онъ смирялъ Себя до добровольнаго самопожертвованія, до преданія Себя на страданія и смерть: тѣмъ болѣе божественность просіявала въ Немъ, возвышала и прославляла Его.

Когда Іисусъ приходитъ просить у Іоанна крещенія, подобно грѣшнику, небо разверзается надъ Его головой; когда Онъ рѣшается исполнить всякую правду, слышится голосъ, называющій Его возлюбленнымъ Сыномъ Отца; во время полного галилейскаго торжества, Онъ отрекается отъ всякой земной славы, отвергаетъ рѣшимость народа, готоваго провозгласить Его царемъ и въ ту же ночь ходитъ по водамъ, укрощаетъ бурю и является владыкою природы; Онъ только что объявилъ Своимъ ученикамъ, что долженъ идти въ Іерусалимъ, чтобы тамъ пострадать и умереть; шесть же дней спустя Онъ является во славу Своего Царствія, превыше Моисея и Іліи, является единственнымъ и всемірнымъ Учителемъ, блистающимъ Своимъ свѣтомъ и безсмертіемъ, и преобразенный свѣтомъ Своего Отца. Нѣсколько же мѣсяцевъ спустя, отягченный мыслью о Своихъ страданіяхъ, Онъ возопіетъ къ Своему Отцу: „Сохрани Меня... Но Я пришелъ пострадать, Отче; да прославится же имя Твое!“ И сильный голосъ, подобный грому, отвѣтилъ Ему: „Я прослаблю Его“.

Наступилъ часъ, и Христосъ предастъ Себя поношенію, смерти, и Онъ сойдетъ въ могилу; но Духъ живой исхититъ Его изъ власти смерти и отъ гроба, дабы превознестъ Его во славу.

СОЧИНЕНІЕ БЛАЖЕННАГО АВГУСТИНА:

«О ГРАДѢ БОЖІЕМЪ» (DE CIVITATE DEI),

КАКЪ ОПЫТЪ ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФІИ ИСТОРИИ.

Наука, получившая со времени Вольтера, данное имя, названіе философіи исторіи ¹⁾, сравнительно только въ очень недавнее время смогла точно и ясно опредѣлить свои задачи и найти тотъ элементъ въ исторической жизни человѣчества, который подлежитъ ея исключительному изученію. Она, зародившись еще въ до-христіанскомъ языческомъ мірѣ, почти до самаго послѣдняго времени ощупью брела къ своей истинной цѣли, простирая часто право своего изслѣдованія на области, прямо ей не принадлежащія; однако, не смотря на это, трудамъ раннихъ ея представителей, по всей справедливости, нельзя отказать въ названіи трудовъ по философіи исторіи; пусть ихъ авторы понимали задачи философіи исторіи не такъ, какъ понимаются онѣ теперь; ихъ труды важны для изученія, какъ матеріалъ для историко-критическаго уясненія предмета и задачъ науки и какъ памятникъ эпохи; они важны какъ ступени прогрессивнаго развитія и уясненія понятія этой науки соответственно уровню образованія и запросамъ того времени, когда они появились.

Однимъ, наиболѣе раннимъ и въ то же время сравнительно полно развивающимъ свою систему, опытомъ построенія философіи исторіи является весьма обширное сочиненіе блаженнаго

¹⁾ *Картезъ*. Основные вопросы философіи исторіи. Томъ I, Москва. 1883. Стр. 4.

Августина: „О градѣ Божіемъ“ (*De civitate Dei*), написанное въ пятомъ вѣкѣ ¹⁾. Это сочиненіе, какъ опытъ христіанской философіи исторіи, представляетъ собою весьма большой интересъ для изученія главнымъ образомъ въ виду слѣдующихъ соображеній.

Хотя историки философско-исторической науки еще единогласно не рѣшили: кого изъ древнихъ писателей увѣнчать почетнымъ титуломъ отца философіи исторіи, за кѣмъ признать честь основателя науки и автора перваго философско-историческаго опыта ²⁾, а нѣкоторые изъ нихъ не хотятъ даже видѣть зарожденія этой науки ранѣе XVIII вѣка, однако, если понимать философію исторіи, вообще какъ науку, философски обзрѣвающую историческія судьбы человѣчества, то вмѣстѣ съ Лораномъ ³⁾ по всей справедливости должно остановиться на трудѣ бл. Августина, какъ на самомъ первомъ опытѣ систематическаго и довольно полного построенія и развитія единопринципнаго философскаго взгляда на историческія судьбы всего человѣчества, и въ его авторѣ признать такимъ образомъ родоначальника философско-исторической науки.

Если трудъ Августина въ указанномъ отношеніи представляетъ интересъ для историка философско-исторической науки, то въ силу самаго характера и направленія проведенной въ немъ системы, онъ пріобрѣтаетъ громадный интересъ для церковнаго историка. Бл. Августинъ—христіанскій богословъ и философъ—былъ исключительно церковнымъ писателемъ; широко и полно изучивъ языческую философію ⁴⁾, онъ истиннымъ

¹⁾ Первые двѣ книги этого сочиненія написаны до смерти Марцелина, по слѣдовавшей въ сентябрѣ 413 года (*Augustini Epistola* 157). Последнія-же книги цитуются Августиномъ въ его *Retractiones*, написанныхъ между 426 и 427 годами. *Ceillier. Histoire général des auteurs sacrés et ecclésiastiques. T. IX, p. 288. Paris. 1861.* Ср. Красинъ. Твореніе бл. Августина: «*De civitate Dei*», какъ апологія христіанства въ его борьбѣ съ язычествомъ. Стр. 154. Казань. 1873.

²⁾ Карневъ говоритъ, что онъ можетъ привести до полтора десятка именъ отцовъ науки. Цит. сочин., тамъ-же.

³⁾ *F. Laurent. La philosophie de l'histoire. P. 10. Paris. 1870.*

⁴⁾ Помимо его біографіи, это яснѣе всего можно видѣть изъ его сочиненія: «О градѣ Божіемъ», гдѣ онъ даетъ довольно полное историко-критическое обзрѣніе языческой философіи.

философомъ считалъ только того, кто въ своемъ философствованіи исходитъ изъ Богооткровенныхъ истинъ и развиваетъ свое ученіе согласно Откровенію ¹⁾; и построенная имъ система философіи исторіи должна быть названа системой *христіанской философіи исторіи* или, какъ принято называть въ наукѣ такія системы, провиденціалистической системой. Такъ какъ подобный опытъ примѣненія христіанскаго Откровенія къ философскому обозрѣнію историческихъ судебъ челоѣчества впервые сдѣланъ въ христіанствѣ бл. Августиномъ, трудъ котораго при томъ представляетъ изъ себя единственное произведеніе этого рода во всей древней церковной письменности востока и запада ²⁾, то для церковнаго историка очень важно остановить свое вниманіе на этомъ трудѣ, чтобы по нему, какъ по первому и единственному въ ту эпоху, составить себѣ представленіе о томъ, насколько вѣрно, чисто и полно отображалось въ умахъ передовыхъ людей древней церкви высокое ученіе христіанства о смыслѣ всемірно-историческаго бытія челоѣчества. Тщательное знакомство съ этимъ трудомъ бл. Августина можетъ дать такимъ образомъ нѣсколько весьма характерныхъ чертъ для церковно-исторической характеристики христіанской образованности V вѣка. А такъ какъ трудъ бл. Августина есть единственное сочиненіе свято-отеческой древности по христіанской философіи исторіи, то его изученіе является особенно полезнымъ въ наши дни, ибо теперь, по словамъ извѣстнаго витіи святителя, „много разсуждаютъ о міровомъ значеніи народовъ, объ ихъ призваніи, объ историческихъ задачахъ предстоящихъ каждому изъ нихъ. Сколько—воскликаетъ далѣе проповѣдникъ—въ этихъ разсужденіяхъ произвола, про-

¹⁾ Характерны въ этомъ отношеніи слѣдующія слова Августина: (онъ занимается опредѣленіемъ понятія *«философъ»*) «если мы переведемъ имя философъ по-латыни, то оно будетъ обозначать любовь въ мудрости. Но если премудрость есть Богъ, черезъ Котораго все сотворено, какъ показываютъ Божественныя Писанія и Истина, то истинный философъ есть любитель Бога». О градѣ Божіемъ; VII, I. (Русскій переводъ, изданный при *Трудахъ Кіевской духовной Академіи*. Творенія бл. Августина. Часть 3. 1880 г.; часть 4. 1882 г.; часть 5. 1882 г.; часть 6. 1887 г.).

²⁾ Мы опускаемъ въ данномъ случаѣ Павла Орозія, Проспера Аввинатскаго и Сальвіана, которые въ общемъ повторяютъ воззрѣнія бл. Августина.

творѣчій, горделивыхъ мечтаній, которыя разрушаются событіями нерѣдко на нашихъ глазахъ. Одно призваніе обезпечиваетъ преуспѣяніе каждаго народа и объединяетъ народы въ общій братскій союзъ,—это призваніе быть вѣрными Богу истинному и покорными святому закону Его¹⁾. Опытъ уясненія такого именно всечеловѣческаго призванія и являетъ собою трудъ блаженнаго Августина.

Кромѣ этого интересъ изученія Августиновскаго труда: „О градѣ Божіемъ“, какъ христіанской философіи исторіи, усиливается еще болѣе обнаруженіемъ одного весьма любопытнаго факта. Восточная церковь вовсе не имѣла подобныхъ трудовъ по христіанской философіи исторіи; исторія философско-исторической науки не украшается ни однимъ изъ именъ отцовъ, учителей и писателей церкви восточной, а впоследствии—церкви православной. Въ западной-же церкви, значительно опередившей восточную развитіемъ всѣхъ отраслей богословской науки въ средніе и новыя вѣка, въ послѣдніе появлялось сравнительно достаточное количество чисто научныхъ трудовъ по христіанской философіи исторіи. И замѣчательно: въ существѣ дѣла всѣ авторы такихъ провиденціалистическихъ системъ повторяли въ нихъ основное начало системы бл. Августина со всѣми его недостатками. Поэтому изучить трудъ бл. Августина значитъ на половину познакомиться съ характеромъ всей послѣдующей литературы по части христіанской философіи исторіи.

Помимо всего этого, изучая, какъ опытъ христіанской философіи исторіи, сочиненіе бл. Августина: „О градѣ Божіемъ“, приходится подробно и обстоятельно знакомиться съ такимъ сочиненіемъ этого весьма обильнаго²⁾ церковнаго писателя V вѣка, которое, какъ по своему объему³⁾, такъ въ особенности по

¹⁾ *Арх. Америкой*. Слово, произнесенное въ Спасовомъ свиту 17 окт. о благодарности Богу. (Церк. Вѣд., 1890, № 44, стр. 1479).

²⁾ Ученикъ и біографъ бл. Августина, еп. Посидій насчитываетъ всѣхъ сочиненій своего учителя около 1030. Самъ Августинъ въ своихъ *Retractiones* говорить, что имъ написано 93 сочин. въ 132 книгахъ. *Еп. Филаретъ*. Историческое ученіе объ отцахъ церкви. СПб. 1859; т. III, стр. 25.

³⁾ Если у Августина 93 сочиненія въ 132 книгахъ, то приблизительно об-

разносторонности своего содержанія, можетъ справедливо считаться самымъ типичнымъ изъ всѣхъ произведеній этого втораго Оригена по даровитости. Бл. Августинъ весьма разносторонній писатель, не имѣвшій узкой спеціальности и могшій говорить и писать о чемъ угодно и по большей части—безъ ущерба для свойственной ему основательности работы; и эта его разносторонность наиболѣе нагляднымъ образомъ отразилась въ сочиненіи: „О градѣ Божіемъ“. Въ этомъ сочиненіи есть и исторія, и критика языческой мѣологии и философіи, и гражданская исторія народовъ, и исагогическія свѣдѣнія о подлинности Священныхъ книгъ христіанскаго Откровенія, и критико-экзегетическое толкованіе многихъ мѣстъ Библии, и догматическое ученіе о твореніи міра и человѣка и о концѣ перваго и воскресеніи, судѣ и будущей жизни послѣдняго ¹⁾; словомъ, трудно даже пересчитать всѣ области, которыхъ касается Августинъ; онъ ведетъ, на примѣръ, даже рѣчь о явленіяхъ своего времени въ той сферѣ, которая теперь извѣстна подъ именемъ магнетизма и спиритизма ²⁾. Такимъ образомъ, при знакомствѣ съ сочиненіемъ: „О градѣ Божіемъ“ есть возможность приобрѣсти ясное и довольно опредѣленное понятіе о всей разносторонности познаній автора, объ его приемахъ во всевозможныхъ областяхъ богословскаго изслѣдованія, и составить черезъ то общее представленіе вообще о личности бл. Августина, какъ церковнаго писателя.

Въ виду указаннаго интереса, который представляетъ изученіе, какъ опыта христіанской философіи исторіи, сочиненія бл. Августина: „О градѣ Божіемъ“, предметомъ настоящаго очерка и поставляется такое изученіе труда Августина. Въ общемъ задача очерка состоитъ въ томъ, чтобы представить,

щамъ числомъ на каждое сочиненіе придется I, 4 книги; сочиненіе-же: «О градѣ Божіемъ» имѣетъ 22 книги.

1) *Poujoulat* справедливо замѣчаетъ: «La cité de Dieu est comme l'encyclopedie du cinquieme siecle; elle embrasse toutes les époques, toutes les questions et repond à tout».—*Poujoulat*. Histoire de saint Augustin. Paris. 1845. T. III, pag. 221.

2) О градѣ Божіемъ, XIV, 24.—При цитаціи сочиненія Августина: «О градѣ Божіемъ» римская цифра означаетъ книгу, а арабская—главу книги.

по возможности, объективное полное и стройное изложение провиденціалистической философско-исторической системы бл. Августина, насколько она изложена имъ въ его сочиненіи: „О градѣ Божіемъ“, и—далѣе—сдѣлать критическія замѣчанія по поводу этой системы.—А ранѣе всего этого, кажется, необходимымъ уяснить одинъ предварительный вопросъ о томъ, гдѣ именно въ сочиненіи Августина, соотвѣтственно его общему плану, нужно искать его философско-историческій матеріалъ.

I.

Философско-историческій элементъ въ сочиненіи бл. Августина: „О градѣ Божіемъ“ и его отношеніе къ массѣ прочаго матеріала этого труда.

Когда мы признаемъ, что сочиненіе бл. Августина: „О градѣ Божіемъ“ есть опытъ развитія сравнительно полной христіанской философско-исторической системы, то этимъ отнюдь не хотимъ сказать, что оно посвящено *исключительно* вопросамъ христіанской философіи исторіи; иначе—мы бы глубоко погрѣшали. Напротивъ, читая, напримѣръ, почти всю первую половину этого труда (I—X кнн.), въ ней нельзя встрѣтить ничего, сколько-нибудь относящагося къ системѣ христіанской философіи исторіи, кромѣ нѣсколькихъ, въ безпорядкѣ разбросанныхъ, отрывочныхъ мыслей о Провидѣніи, о богахъ, дэмонахъ и краткихъ замѣчаній о градѣ Божіемъ и градѣ земномъ, подлежащихъ изслѣдованію автора во второй части (X—XXII кнн.). Да и во второй половинѣ, спеціально посвященной разсмотрѣнію исторіи града Божія въ связи съ градомъ земнымъ, встрѣчается много главъ, которыя затрогиваютъ совершенно посторонніе, ничуть не философско-историческіе, вопросы. Поэтому при разсмотрѣніи этого труда, какъ опыта христіанской философіи исторіи, невольно возникаетъ вопросъ о томъ: какое мѣсто занимаетъ въ этомъ сочиненіи философско-историческій элементъ, соотвѣтственно основному плану и задачамъ, которыя имѣлъ въ виду авторъ при его написаніи.

Если въ настоящее время въ ученыхъ богословскихъ трудахъ мало преслѣдуются жизненно-практическія цѣли и рѣдко

запрогиваются вопросы современности, то въ древности было совершенно иначе. Тогда каждое произведеніе христіанской письменности непременно имѣло корни своего происхожденія въ запросахъ и требованіяхъ времени и преслѣдовало чисто практическія цѣли, желая удовлетворить нуждамъ своего времени. Разсматриваемое сочиненіе бл. Августина самымъ нагляднымъ образомъ подтверждаетъ эту мысль: написанное въ отвѣтъ на просьбы современниковъ, оно представляетъ изъ себя разрѣшеніе всѣхъ, наиболѣе важныхъ, вопросовъ, возникшихъ въ обществѣ того времени; жизнь поставила вопросы, а сочиненіе: „О градѣ Божіемъ“ дало на нихъ полные и обстоятельные отвѣты. Поэтому удобнѣе всего разсмотрѣть планъ этого труда (для указанія философско-историческаго его элемента) *въ связи съ запросами эпохи.*

Чѣмъ было вызвано появленіе на свѣтъ сочиненія бл. Августина: „О градѣ Божіемъ“?

Къ пятому вѣку нѣкогда могущественная и непобѣдимая римская имперія быстрыми шагами стала приближаться къ своей могилѣ. Дикія и свѣжія племена стали давить ее своимъ напоромъ, и, наконецъ, Готы, подъ предводительствомъ Алариха, послѣ троекратной осады „вѣчнаго города“, въ 410 году по Р. Х. взяли столицу имперіи, непобѣдимый Римъ, и въ теченіе шести дней предавались самому необузданному удовлетворенію своихъ дикихъ инстинктовъ на счетъ побѣжденных: грабили богатства, производили пожары и убійства, лишали невинности дѣвъ и т. п.

Впечатлѣніе, произведенное разрушеніемъ варварами Рима на современниковъ, было потрясающее; особенно оно было сильно для римлянъ-горожанъ, какъ язычниковъ, такъ и христіанъ. Чтобы понять всю силу дѣйствія этого факта на умы римскихъ язычниковъ, необходимо припомнить: чѣмъ былъ для нихъ Римъ. Символь генія, хранителя римскаго государства, синонимъ непобѣдимой силы и доблести, залогъ благословенія боговъ, Римъ искони пользовался религіозно-благоговѣйнымъ почтеніемъ всего римскаго народа и до сихъ поръ хранилъ это почтеніе; поэтому его разрушеніе варварами было не только бѣдствіемъ и несчастіемъ государственно-политическимъ, но

бѣдствіемъ религіознымъ.—Если боги допустили погибнуть Риму, то каковъ-же былъ мотивъ этого небывалаго и нежданнаго поущенія? Если это—кара за преступленіе, то какое это преступленіе, караемое столь сильнымъ наказаніемъ? Отвѣтъ на этотъ вопросъ могъ быть только одинъ: причина гнѣва боговъ—христіанство, допущенное въ страну языческихъ боговъ; другаго отвѣта у язычниковъ быть не могло; во всякомъ случаѣ это бѣдствіе не могло быть объясняемо, какъ наказаніе христіанскаго Бога за ненависть къ Нему римлянъ-язычниковъ, такъ какъ это бѣдствіе тяжело отозвалось и на самихъ христіанахъ. Мысль, что виною столь сильнаго, небывалаго несчастія—христіанство, вызвала у язычниковъ всеобщій и напряженный взрывъ негодованія на Христа и Его религію. Язычество прибѣгло къ самому послѣднему средству борьбы съ христіанствомъ: вооружилось своей, подновленной неоплатонизмомъ ¹⁾, языческой мудростью и устремилось на борьбу съ христіанствомъ, при чемъ преимущественно старалось доказать исторически, что при прежнемъ культѣ, до христіанства, Римъ былъ счастливъ, а при новомъ постепенно дошелъ до позорнаго рабства. Это нападеніе на христіанство было для него слишкомъ опаснымъ, такъ какъ простиралось на все христіанство во внутреннемъ его значеніи,—какъ цѣлаго. „Милліоны голосовъ, какъ живописуетъ это нападеніе одинъ изслѣдователь, заговорили на эту тему, дождемъ посыпались доказательства, клеветы и хулы, насмѣшки и брань; въ умственной атмосферѣ римлянъ произошла такая сумятица мыслей, въ которой трудно было что-либо хорошенько разобрать“ ²⁾. „Еслибы я захотѣлъ отвѣчать на всѣ возраженія язычниковъ, направленные нынѣ противъ христіанства, пишетъ самъ Августинъ, то это было бы безконечно, скучно и бесполезно“ ³⁾.

Но этого мало; паденіе Рима вызвало негодованіе противъ христіанства даже и самихъ послѣдователей его. „Въ Римѣ,

1) О развитіи, вліяніи и значеніи неоплатонизма для язычества, преимущественно-же римскаго—см. *Красинъ*. Цит. сочин., стр. 72—132.

2) *Красинъ*. Цитов. сочин., стр. 138.

3) О градѣ Божіемъ, II, I.

говорили они, похоронены Петръ и Павелъ, и однакоже Римъ опустошенъ варварами! Гдѣ же обѣтованія христіанства, гдѣ счастье, которое оно обѣщаетъ?!¹⁾ Почему погибли добродѣтельныя и цѣломудренныя христіанскія дѣвицы²⁾? Почему, напротивъ, спаслись отъ всякаго оскорбленія со стороны варваровъ нѣкоторые язычники—нечестивцы³⁾? Гдѣ же справедливость нашего Бога? Каковы же планы Провидѣнія?—Надо замѣтить, что вообще религіозно-нравственное состояніе христіанъ тогдашняго запада было не особенно высоко: ихъ религіозныя понятія были не устойчивы, гранича иногда съ язычествомъ и часто съ суевѣріемъ, такъ что общее христіанское міровоззрѣніе было довольно не ясно и не опредѣленно; нравственность была очень слаба. При отсутствіи ревностныхъ и свято исполняющихъ свои обязанности пастырей церкви, всѣ эти условія много способствовали тому, чтобы протестъ противъ христіанства самихъ же христіанъ, начавшійся по случаю паденія Рима, сдѣлался громкимъ и сильнымъ.

Положеніе христіанства было крайне опаснымъ; опасность увеличивалась еще тѣмъ, что на всемъ тогдашнемъ христіанскомъ западѣ не было человѣка, кромѣ Августина, который бы могъ оказать столь благовременную и необходимую услугу своимъ ученымъ и убѣдительнымъ словомъ за истину христіанской религіи. И вотъ лучшіе люди того времени, понимая всю опасность положенія, обращаются къ Августину съ просьбой о помощи: разобраться въ хаосѣ столькихъ отрицательныхъ вѣяній и защитить истину. При первомъ, конечно, необстоятельномъ извѣстіи о взятіи Рима Готами и объ образѣ мыслей и чувствованій язычниковъ и христіанъ Августинъ думалъ успокоить и примирить тѣхъ и другихъ рѣчами и письмами; но когда Марцеллинъ сообщилъ ему болѣе подробныя свѣдѣнія о настроеніи умовъ и умолялъ его обратить на это обстоятельство особенное вниманіе, увѣряя, что если когда, то именно теперь отъ него требуется серьезное и обстоятельное слово и

1) *Augustinus. Sermo 296.*

2) О градѣ Божиѣмъ. I, 18.

3) Тамъ-же, I, 8.

если когда, то теперь именно оно будетъ полезно *incredibiliter*, онъ рѣшился предложить язычникамъ и христіанамъ цѣлую книгу: „*De civitate Dei*“ 1).

Отсюда становится яснымъ, что бл. Августинъ имѣлъ въ своемъ трудѣ главною и почти исключительною задачею *чисто апологетическую*. И дѣйствительно, сочиненіе Августина: „О градѣ Божіемъ“ есть строго апологетическое.

Но избранный Августиномъ планъ для своего труда далъ ему возможность провести въ апологіи чисто философско-историческія возрѣнія. Нападенія язычниковъ и сомнѣнія христіанъ колебали *всю христіанскую религію*; и вотъ Августинъ поставляетъ задачей своего труда защитить „*царство Божіе*“, „*градъ Божій*“, понимаемый имъ въ смыслѣ собранія, или общества святыхъ 2), частію пребывающихъ уже на небѣ 3), а частію—странствующихъ еще на землѣ, т. е. *церкви Божіей* 4), или *вообще христіанской религіи* 5), какъ царства истины въ отличіе отъ царства лжи, или града земнаго „противъ тѣхъ, кои Основателю царства Божія предпочитаютъ своихъ боговъ“ 6) и „показать христіанамъ, что и какъ должны они отвѣчать своимъ врагамъ“ 7). Очевидно, Августинъ задумалъ выполнить слишкомъ обширную задачу, требовавшую широкаго плана. Такъ какъ первымъ вопросомъ, изъ-за котораго поднялись нападенія на христіанство, какъ со стороны язычниковъ, такъ и со стороны христіанъ, былъ вопросъ о *значеніи христіанства въ исторіи* и такъ какъ средоточною идеею національнаго римскаго міросозерцанія была *идея гасударства*, черезъ призму которой христіане всегда представлялись мятежниками, а ихъ ученіе о повсюдномъ распространеніи царства Христова затрогивало самое чувствительное и самое важное мѣсто въ патриотическихъ душахъ римлянъ, то Августину удобнѣе всего

1) *Красинъ*. Цѣт. соч., стр. 146.

2) О градѣ Божіемъ, X, 6; XV, 18.

3) Тамъ-же, X, 7; XI, 28; I, Предис. 9. 15. 29.

4) О градѣ Божіемъ. XIII, 16; VIII, 19, 24; XV, 26; XVII, 16; XVIII, 29.

5) Тамъ-же, XVIII, 4.

6) Тамъ-же, I, Предисловіе.

7) Тамъ-же, I, 35.

представлялось защитить христіанство, нарисовавъ полную и обстоятельную картину его величія и значенія, проявившагося *въ его историческомъ развитіи*, параллельно развитію и царства земнаго—язычества „ради бѣльшей славы царства Божія, которое въ этомъ контрастѣ пріобрѣтаетъ еще болѣе блеска“ ¹⁾.

Но исполненіе одной только этой задачи не могло-бы принести большой пользы язычникамъ, которые держались политеизма. Поэтому Августинъ главную свою задачу связалъ съ другою: черезъ критическое разсмотрѣніе сущности наличныхъ вѣрованій язычниковъ подготовить ихъ къ принятію слова истины. „Прежде, чѣмъ приступить, пишетъ Августинъ, къ изложенію исторіи царства Божія, я долженъ сказать еще нѣчто противъ тѣхъ, которые бѣдствія римской имперіи приписываютъ нашей религіи, воспреещающей идолопоклонство“ ²⁾, съ тѣмъ, чтобы „опровергнуть и искоренить превратныя и давнія, враждебныя истинѣ благочестія, мнѣнія, которыя многовѣковое заблужденіе рода человѣческаго слишкомъ глубоко и прочно ввѣдрило въ помраченныя души“ ³⁾. И первыя десять книгъ своего сочиненія бл. Августинъ посвящаетъ полемико-отрицательной цѣли, а двѣнадцать послѣднихъ—апологетико-догматическому раскрытію историческаго развитія царства Божія параллельно съ царствомъ земнымъ.

Итакъ, сочиненіе бл. Августина: „О градъ Божіемъ“ есть чисто апологетическое сочиненіе; если о немъ можно говорить, какъ о христіанской философіи исторіи, то—разумѣя въ данномъ случаѣ лишь нѣкоторый элементъ его. Гдѣ же именно этотъ элементъ? Напрасно искать систему христіанской философіи исторіи въ первой части сочиненія бл. Августина, которая опровергаетъ политеизмъ; тутъ, правда, встрѣчается нѣсколько главъ, носящихъ философско-историческій характеръ ⁴⁾, но это—отрывочныя замѣчанія, не объединенныя системой. Избранный Августиномъ планъ второй части наилучшимъ обра-

1) Тамъ-же, указ. мѣсто.

2) Тамъ-же, I, 36.

3) Тамъ-же, VII, Предисловіе.

4) Каковы, напр. I, 34. 35; II, 10, 23, 25, 29; IV, 33; V, 9—12. 21. 22. 23; VII, 30.

зомъ способствовалъ ему къ систематическому и полному развитію своей философско-исторической системы; обозрѣвая всю исторію царства Божія параллельно съ исторіей царства земнаго, удобнѣе всего провести для него было свои философско-историческія воззрѣнія на смыслъ и значеніе историческаго процесса человѣчества. И дѣйствительно, эти воззрѣнія составляютъ, такъ сказать, канву, по которой Августинъ умѣлой рукой художника вышиваетъ громадный и сложный узоръ всемірно-историческаго процесса. Отъ этого и происходитъ то, что при чтеніи этой части сочиненія, мало замѣтенъ философско-историческій элементъ: вниманіе поглощается разнообразными разсужденіями автора по поводу различныхъ частныхъ предметовъ, чѣмъ слишкомъ обилуетъ сочиненіе Августина; такъ, напримѣръ, заговоривъ о началѣ града Божія и земнаго, онъ весьма подробно говоритъ о твореніи міра ¹⁾, о грѣхопаденіи первыхъ людей ²⁾ и т. п.; особенно подробно останавливается Августинъ на экзегетико-догматическомъ изложеніи христіанской эсхатологіи ³⁾. Этого посторонняго, совершенно не важнаго для уясненія философско-историческихъ воззрѣній бл. Августина, матеріала такъ много въ его сочиненіи, что по всей справедливости можно сказать, что систему философіи исторіи изъ сочиненія Августина приходится извлекать такъ-же, какъ извлекаются частички золота изъ золотиноснаго песка.

II.

Систематическое изложеніе христіанскихъ философско-историческихъ воззрѣній бл. Августина, содержащихся въ его сочиненіи: „О градѣ Божіемъ“.

Система христіанской философіи исторіи бл. Августина собственно отвѣчаетъ на два вопроса: 1) въ чемъ состоитъ сущность историческаго процесса, или, что-то же, какіе его факторы? и 2) въ чемъ его смыслъ или цѣль?

Что такое представляетъ изъ себя вообще исторія? Въ чемъ

1) О градѣ Божіемъ XI, 4—8.

2) Тамъ-же XIV.

3) Тамъ-же, XIX.—XXII.

ея сущность? Въ чемъ самый механизмъ исторіи? Всемирно-историческій процессъ представляетъ изъ себя продуктъ дѣйствования слѣдующихъ трехъ факторовъ: Бога, злыхъ духовъ и человѣка, обладающаго свободною волею ¹⁾. Кромѣ этихъ факторовъ болѣе нѣтъ никакихъ; добрые ангелы, какъ послушные слуги Бога, исполняютъ только Его волю и не вносятъ ничего новаго въ историческую жизнь отъ себя ²⁾; „причины-же телѣсныя (corporeales), такъ какъ онѣ болѣе производятся, чѣмъ производятъ, не должны быть поставляемы въ ряду причинъ, вызывающихъ явленія, ибо онѣ могутъ лишь то, что дѣлаетъ изъ нихъ вообще воля“ ³⁾.

Дѣйствіе въ исторіи перваго дѣятеля Бога—не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію. „Никоимъ образомъ нельзя подумать, чтобы Богъ, высочайшій и истинный, съ Словомъ Своимъ и Духомъ Святымъ, которые три едино суть, Богъ единый, всемогущій Творецъ и Создатель всякой души и всякаго тѣла... Богъ, сотворившій человѣка разумнымъ животнымъ изъ души и тѣла... отъ Котораго всякій образъ, всякій видъ, всякій порядокъ; отъ Котораго мѣра, число, вѣсъ; отъ Котораго все, что происходитъ естественнымъ образомъ, какого-бы рода и какого бы значенія оно ни было; отъ Котораго происходятъ элементы формъ, формы элементовъ, движеніе элементовъ и формъ; давшій и плоти начало, красоту, доброе состояніе здоровья, распложеніе, расположеніе членовъ, добрую гармонію; давшій и неразумной душѣ память, чувство, способность желать, а разумной, сверхъ того, умъ, разумѣніе, волю; не оставившій не только

1) У Августина вся исторія человѣчества дѣлится на слѣдующіе періоды: 1 *періодъ* продолжался до появленія самаго перваго зла въ мірѣ, до паденія Денницы и прочихъ безплотныхъ; 2 *періодъ* начался со времени этого перваго грѣха и продолжается и до настоящаго времени; ходъ исторической жизни за этотъ періодъ существенно отличенъ отъ—перваго періода; 3 *періодъ* наступитъ по окончаніи будущаго суда, когда жизнь снова будетъ постановлена въ другія условія; этому періоду уже не будетъ конца; онъ—вѣченъ. Августиновская система философіи исторіи имѣетъ въ виду только одинъ второй періодъ.

2) О градѣ Божіемъ, VII, 30. Добрые ангелы составляютъ какъ-бы «сенать (curia), въ которомъ закономъ служитъ умная и непреложная воля Божія». Тамъ-же, X, 7.

3) Тамъ-же, V, 9.

неба и земли, не только ангела и человѣка, но и внутренностей самаго мелкаго и самаго презрѣннаго одушевленнаго, и перышка птицы, и цвѣтка травъ, и листка дерева безъ того, чтобы не дать имъ извѣстной соразмѣрности въ ихъ частяхъ и въ своемъ родѣ взаимнаго мира,—никоимъ образомъ нельзя подумать, чтобы Богъ судилъ оставить внѣ законовъ Провидѣнія своего царства человѣческія и ихъ положенія, господственныя и подчиненныя“ ¹⁾. И дѣйствительно, „всѣ царства находятся во власти истиннаго Бога“ ²⁾; нечего говорить особенно объ Еврейскомъ народѣ, вся исторія котораго шла подъ непосредственнымъ водительствомъ Бога ³⁾; подъ такимъ-же непосредственнымъ Его водительствомъ идетъ исторія и всѣхъ вообще царствъ міра, вообще „всякая власть господствовать дается единственно провидѣніемъ высочайшаго Бога“ ⁴⁾; „единый истинный Богъ далъ, когда захотѣлъ и насколько захотѣлъ, царство римлянамъ, какъ далъ его ассиріянамъ или персамъ... Онъ далъ власть Марію и Каю Цезарю, Августу и Нерону, Веспасіанамъ, Домиціану, Константину, Юліану“ ⁵⁾; словомъ, „власть раздавать царствованія и начальствованія мы должны приписать истинному Богу“ ⁶⁾. Различныя перемѣны въ исторіи совершаются также по непосредственному распоряженію и дѣйствию Божію; Онъ непосредственно управляетъ всѣми отдѣльными государственными отправлениями; такъ, на примѣръ, войны, имѣвшія особенно важное значеніе въ исторіи древняго міра, всѣ зависятъ отъ Бога; „въ Его власти содержится, чтобы каждый посредствомъ войны или покорялся самъ или покорялъ другихъ, одни обладали царствами, а другіе подчинялись царствующимъ“ ⁷⁾; „по справедливому суду Божію извѣстныя войны оканчиваются быстрѣе, другія продолжаются медленнѣе“ ⁸⁾; побѣды и пораженія на войнахъ—дѣло Божіе ⁹⁾, „истин-

1) Тамъ-же, V, 11.

2) Тамъ-же, I, 36; IV, 2; V, 1. 21.

3) Тамъ-же, XVII, 23.

4) Тамъ-же, V, 19.

5) Тамъ-же, V, 21.

6) Тамъ-же, указ. мѣсто.

7) Тамъ-же, XVIII, 2.

8) Тамъ-же, V, 22.

9) Тамъ-же, XV, 4.

ный Царь вѣковъ посылаетъ своего ангела и дѣлаетъ побѣдителемъ того, кого хочетъ¹⁾, такъ Онъ римлянамъ „предоставилъ чудесную побѣду надъ Радайгасомъ“, а потомъ предоставилъ Римъ взять варварамъ²⁾; „кровоавое счастье Марія должно приписывать таинственному Провидѣнiю“³⁾. Словомъ, Богъ управляетъ всѣмъ ходомъ историческаго процесса.

Но на ряду съ Богомъ существуетъ и другой факторъ исторiи, отличный отъ него самыми принципиальными основами и задачами своей дѣятельности; это—злые духи. Августинъ рисуетъ предъ читателемъ весьма любопытную для теперешняго времени картину почти повсюднаго вмѣшательства демоновъ въ ходъ всемирно-историческаго процесса. Воздѣйствiя демоновъ на человѣка могутъ быть столь-же разнообразны, какъ разностороння самая человѣческая дѣятельность. Но преимущественной сферой для своего воздѣйствiя на человѣка они избираютъ обыкновенно-религiозную. Всѣ языческiя религiи въ своемъ существѣ суть не что иное, какъ культы боготворенiя демоновъ⁴⁾; демоны обыкновенно выдають себя за боговъ, и достигши такимъ образомъ влстительства надъ людьми, „налагають на нихъ жалкiя цѣни рабства“⁵⁾, начинаютъ дѣйствовать на своихъ почитателей всѣми средствами, находящимися въ ихъ распоряженiи, какъ боговъ: даютъ различныя пророчества и предсказанiя посредствомъ оракуловъ⁶⁾, астрологовъ и другихъ предсказателей⁷⁾, открываютъ иногда будущее и отдѣльнымъ частнымъ лицамъ⁸⁾; требуютъ себѣ различныхъ игръ и торжествъ съ извѣстнымъ содержанiемъ⁹⁾, преподають своимъ почитателямъ извѣстнаго характера моральныя прави-

1) Тамъ-же, IV, 17.

2) Тамъ-же, V, 23.

3) Тамъ-же, II, 23.

4) Тамъ-же, I, 31; II, 4. 10; IV, 1. 26; VI, Предисловіе; VII, 33; XVIII, 53; XIX, 9; 21.

5) Тамъ-же, XVI, 17.

6) Тамъ-же, XVIII, 54; XIX, 23.

7) Тамъ-же, V, 7.

8) Тамъ-же, II, 24; IV, 19. 26.

9) Тамъ-же, II, 4. 6. 8. 10. 14.

ла и ученія ¹⁾, воздѣйствуютъ на отдѣльныхъ частныхъ лицъ и побуждаютъ ихъ „силою“ дѣйствовать въ нужномъ имъ направленіи ²⁾. Пользуясь этой религіозной областью, какъ наиболѣе удобною для всесторонняго воздѣйствія на человѣка, демоны, прикрываясь именемъ боговъ, могутъ дѣйствовать на какія угодно имъ стороны человѣческой дѣятельности; особенно характеренъ слѣдующій примѣръ: демонамъ нужно было для достиженія извѣстныхъ имъ цѣлей побудить римлянъ къ гражданскимъ междоусобнымъ войнамъ—и вотъ „эти лукавые духи стараются своимъ примѣромъ дать какъ-бы божественное полномочіе на совершеніе злодѣйствъ, когда на одной обширной равнинѣ Кампаніи, гдѣ, спустя немного времени, гражданскія войска вступили взаимно въ преступную битву, они явились прежде сами сражающимися между собою: сперва на томъ мѣстѣ былъ слышенъ страшный гулъ, а вслѣдъ затѣмъ, какъ многіе рассказывали, въ продолженіе нѣсколькихъ дней были видимы сражающимися два войска; а когда сраженіе прекратилось, то нашли тамъ слѣды какъ-бы и людей и лошадей“ ³⁾. Дѣятельность демоновъ съ такимъ-же успѣхомъ простирается и внѣ области языческихъ религій; такъ они въ христіанствѣ „воздвигали еретиковъ, которые подъ христіанскимъ именемъ противодѣйствуютъ христіанскому ученію“ ⁴⁾, а „иногда сатана преобразуется въ ангела свѣтла, чтобы искушать“ христіанъ ⁵⁾.

Третій факторъ исторіи—это самъ человѣкъ; возможность его активнаго участія въ ходѣ историческаго процесса обусловливается свободою его воли, въ силу которой онъ можетъ дѣлать только-то, что изберетъ его свободное произволеніе ⁶⁾. Человѣкъ—существо свободное. Онъ вышелъ изъ рукъ Создателя, обладая свободою воли. „Богъ сотворилъ человѣка

1) Тамъ-же, XI, 26; II, 10.

2) Тамъ-же, IV, 26.

3) Тамъ-же, II, 25.

4) Тамъ-же, XVIII, 51.

5) Тамъ-же, XIX, 9.

6) Мы считаемъ нужнымъ нѣсколько подробнѣе изложить ученіе бл. Августина о свободѣ человѣческой воли преимущественно въ виду его ученія о предопредѣленіи безусловно уничтожающемъ человѣческую свободу.

такъ, что если бы онъ, покорный своему Творцу, какъ истинному Господу, съ благоговѣйнымъ послушаніемъ соблюлъ заповѣдь Его, то могъ-бы перейти въ общество ангеловъ, безъ посредства смерти достигши блаженнаго нескончаемаго безсмертія; и если бы въ силу свободной воли своей высокоуміемъ и непослушаніемъ оскорбилъ Господа Бога своего, то былъ бы обреченъ смерти“ ¹⁾. И дѣйствительно, грѣхопаденіе прародителей было вполнѣ свободнымъ актомъ: они пали по „свободной волѣ“ ²⁾, „добровольно“ ³⁾. Вотъ чисто психологическій процессъ грѣхопаденія прародителей: они пали потому, что „возымѣли стремленіе къ превратному возвышенію. Превратное же возвышеніе состоитъ въ томъ, что душа, оставивъ начало, къ которому должна прилѣпляться, нѣкоторымъ образомъ дѣлается и бываетъ такимъ началомъ сама для себя. Это бываетъ, когда она нравится самой себѣ чрезмѣрно. А чрезмѣрно она себѣ нравится тогда, когда уклоняется отъ того неизмѣннаго блага, которое должно ей нравиться болѣе, чѣмъ она самой себѣ. Уклоненіе же это—уклоненіе *добровольное*. Оставайся воля твердою въ любви къ высочайшему и неизмѣнному благу, отъ котораго получила просвѣщеніе, чтобы видѣть, и которымъ согрѣвалась, чтобы любить, она не отвратилась бы отъ него, чтобы любоваться собою, омрачиться и охладѣть отъ этого: жена не повѣрила бы тогда, что змѣй говоритъ правду, а Адамъ не поставилъ бы предложеніе жены своей выше воли Божіей и не пришелъ бы къ мысли, что онъ совершитъ извинительное нарушеніе заповѣди, если не оставитъ подруги своей жизни въ сообществѣ грѣха“ ⁴⁾. Не только всѣ человѣческія дѣйствія, но и человѣческія душевныя движенія, какъ мотивы этихъ дѣйствій, зависятъ непосредственно отъ человѣческой свободной воли; „всѣ они суть не что иное, какъ воля. Ибо что такое страстное желаніе и радость, какъ не воля, сочувствующая тому, чего мы хотимъ? И что такое страхъ и печаль, какъ не та-же воля, не сочувствующая тому, чего мы

1) Тамъ-же, XII, 21.

2) Тамъ-же, XIII, 13.

3) Тамъ-же, XIII, 14.

4) Тамъ-же, XIV, 13.

не хотимъ... Вообще по различію предметовъ, къ которымъ мы стремимся или которыхъ избѣгаемъ, поколику они привлекаютъ или отталкиваютъ волю человѣка, потолику и расположенія мѣняются и обращаются въ такія или инныя“ ¹⁾. Поэтому человѣкъ—господинъ своихъ дѣйствій; „христіанскія заповѣди одинъ можетъ слушать, а другой презирать“ ²⁾; также можетъ относиться человѣкъ и къ внушенію демоновъ ³⁾: человѣкъ „поддается искушенію тайныхъ навѣтовъ злаго духа и вообще какимъ бы то ни было внушеніямъ не иначе, какъ по своей собственной волѣ“ ⁴⁾, такъ что „демоны, напр., могутъ обладать только тѣми, кого могутъ прельстить“ ⁵⁾. „Нуму Помпилія они успѣли бы менѣе обольстить, если бы нашли его менѣе спокойнымъ“ ⁶⁾. Яснѣе всего сказалось ученіе бл. Августина о свободѣ человѣческой воли въ той воодушевленной его рѣчи, съ которой онъ обращается къ родному ему языческому народу римскому, увѣщавая его обратиться отъ демоновъ къ Богу, отъ язычества къ христіанству ⁷⁾.

Но не уничтожается ли человѣческая свобода тѣмъ, что существуетъ Божественное предвѣдѣніе? Еще Цицеронъ не могъ примирить фортуны съ свободой человѣческой воли и былъ жаркимъ противникомъ фатализма и усерднымъ защитникомъ человѣческой свободы; онъ не могъ допустить одновременно и божественнаго предвѣдѣнія и человѣческой свободы: „если все—будущее, представляетъ его говорящимъ бл. Августинъ, то оно совершится въ томъ порядкѣ, въ какомъ по предвѣдѣнію имѣло совершиться; а если совершится въ этомъ порядкѣ, то для предвѣдѣ-

1) Тамъ-же, XIV, 6.

2) Тамъ-же, II, 19.

3) Тамъ-же, II, 29.

4) Тамъ-же, XII, 6.

5) Тамъ-же, IV, 32.

6) Тамъ-же, III, 21.

7) «Лучше къ истинному Богу обратись, богато одаренный природою римскій народъ, потомство Регуловъ, Сцевольтъ, Сципіоновъ, Фабриціевъ! Обратись лучше къ этому и это предпочти той пустѣйшей пустотѣ и коварнѣйшему зложелательству демоновъ!... Пробудись же, день насталь!... Не слушай своихъ вырождковъ, которые отвлекаютъ тебя отъ Христа и христіанъ!... Теперь же овладѣвай небеснымъ, потрудись для него немного и будешь царствовать въ немъ истинно и вѣчно... Докажи свою свободу въ отношеніи къ нечистымъ духамъ». II, 29.

нія Божія существуетъ опредѣленный порядокъ вещей; если-же существуетъ опредѣленный порядокъ вещей, то существуетъ опредѣленный порядокъ причинъ: ибо не можетъ же случиться что-нибудь такое, чему не предшествовала бы какая-нибудь вызвавшая его причина; а если существуетъ опредѣленный порядокъ причинъ, отъ котораго происходитъ все, что происходитъ, то, говоритъ Цицеронъ, опредѣленіемъ судьбы бываетъ все, что ни бываетъ. Если же это такъ, то въ нашей власти нѣтъ ничего, и произвола свободной воли не существуетъ; а если допустить послѣднее, то вся человѣческая жизнь испровергается: напрасно издаются законы, напрасно употребляются порицанія, похвалы, укоризны, увѣщанія; нѣтъ никакой справедливости въ томъ, что установлены добрымъ награды, а злымъ наказанія. Чтобы не вышло никакихъ нежелательныхъ, нелѣпыхъ и гибельныхъ для человѣческой жизни послѣдствій, онъ не хочетъ допускать предвѣдѣнія будущаго и ставить религіозную душу въ необходимость выбирать одно изъ двухъ: или нѣкоторую свободу нашей воли, или существованіе предвѣдѣнія будущаго. Вмѣстѣ то и другое, по его мнѣнію, существовать не можетъ. Если допустить одно, другое уничтожается. Если допустимъ предвѣдѣніе будущаго, уничтожается свобода воли; если допустимъ свободу воли, уничтожается предвѣдѣніе будущаго¹⁾. „Но религіозная душа, опровергаетъ Августинъ, выбираетъ и то и другое; то и другое исповѣдуетъ; то и другое по вѣрѣ благочестія признаетъ за истину. Мы съ своей стороны какъ исповѣдуемъ высочайшаго и истиннаго Бога, такъ исповѣдуемъ и Его высочайшую волю, власть и предвѣдѣніе. Мы не боимся свои добровольныя дѣянія признать недобровольными потому, что Тотъ, Кого предвѣдѣніе обмануть не можетъ, знаетъ напередъ что мы будемъ дѣлать. Мы утверждаемъ, что и Богъ знаетъ все прежде, чѣмъ оно совершится, и мы дѣлаемъ по доброй волѣ все, что чувствуемъ и сознаемъ, какъ дѣйствіе съ своей стороны добровольное... Тотъ же выводъ, якобы, если для Бога существуетъ опредѣленный порядокъ причинъ, то для выбора нашей сво-

¹⁾ Тамъ-же, V, 9.

бодной воли нѣтъ ничего, вовсе изъ этого не слѣдуетъ. Ибо и самая воля наша находится въ порядкѣ причинъ, который, какъ порядокъ опредѣленный, содержится въ предвѣдѣніи Божіемъ; потому что и воля человѣческая представляетъ собою причину человѣческихъ дѣйствій. А поэтому тотъ, кто знаетъ напередъ причины всѣхъ вещей, никоимъ образомъ не можетъ не знать въ числѣ этихъ причинъ и нашей воли, такъ какъ знаетъ причины нашихъ дѣйствій“¹⁾.—Итакъ, „свободная воля наша существуетъ и она-то дѣлаетъ все то, что мы дѣлаемъ по своему желанію и чего не дѣлали бы, еслибы мы не желали“, и „мы, допустивъ свободу воли, не находимъ себя вынужденными отрицать въ Богѣ предвѣдѣніе будущаго; мы принимаемъ и то и другое“²⁾. Вотъ эта-то воля, свобода которой не подлежитъ сомнѣнію, и даетъ возможность человѣку принимать активное участіе въ ходѣ историческаго процесса, быть факторомъ исторіи.

Итакъ исторія есть продуктъ дѣйствованія трехъ факторовъ: Бога, злыхъ духовъ и человѣка. Дѣятельность этихъ факторовъ распредѣляется такимъ образомъ, что человѣчество, въ измѣняемости и жизни котораго и состоитъ исторія, является объектомъ посторонняго воздѣйствія Бога и злыхъ духовъ, въ тоже время само не будучи лишено свободной воли и активнаго участія въ своей собственной жизни. „Отсюда выходитъ то заключеніе, что другихъ причинъ, вызывающихъ все, что происходитъ, нѣтъ, кромѣ зависящихъ отъ воли, т. е. той природы, которая представляетъ собою *духъ* (spiritus) жизни“³⁾; исторіею, такимъ образомъ, управляетъ *тройственная воля*: воля Бога, воля злыхъ духовъ и воля человѣка.

Но эти три фактора историческаго процесса, эти три воли по силѣ своего участія въ исторіи суть величины не равныя между собою. Верховнымъ властителемъ двухъ волей—злыхъ духовъ и человѣка—является Богъ, Самъ ни кѣмъ не созданный, но Самъ все производящій; Онъ—„первая причина вещей, ко-

1) Тамъ-же.

2) Тамъ-же, V, 10.

3) Тамъ-же, 9.

торая производить, но сама не производится“¹⁾); злые духи и чело-
вѣкъ находятся въ подчиненіи у Бога и могутъ, сообразно
своимъ желаніямъ и намѣреніямъ, дѣйствовать лишь на столь-
ко, на сколько имъ будетъ позволено верховнымъ Распоряди-
телемъ исторіи—Богомъ. Объ этой подчиненности Богу злыхъ
демоновъ и челоѣка Августинъ говоритъ очень ясно; „демоны,
напримѣръ, шешеть онъ, имѣють силу лишь тогда и настоль-
ко, когда и насколько дозволяетъ имъ то высочайшее и тайн-
ственное провидѣніе Бога“²⁾); „всемогущій Богъ можетъ сдѣ-
лать все, что захочетъ, а демоны, по могуществу своей при-
роды, могутъ дѣлать только то, что попускаетъ имъ Онъ, со-
вѣтовъ Котораго тайныхъ много, а несправедливыхъ—нѣтъ ни
одного“³⁾. Въ такой же подчиненности Богу находится и че-
ловѣкъ: „все что ни терпитъ челоѣкъ вопреки своей ограни-
ченной волѣ, онъ долженъ приписывать волѣ Того, Кто даетъ
власть имѣющимъ волю—Бога“⁴⁾.

Слѣдовательно, не смотря на то, что всемірно-историческій
процессъ совершается подъ активнымъ воздѣйствіемъ на него
трехъ факторовъ, изъ которыхъ первые два различны до про-
тивоположности между собою въ характерѣ и принципиальномъ
направленіи своихъ дѣятельностей, онъ представляетъ изъ себя
нѣчто единое цѣлое, на сколько имъ всевластно управляетъ
единный верховный управитель—Богъ, Который распоряжается
исторіей „не безъ разбора и какъ бы случайно, но сообразно
съ порядкомъ вещей и времянь“⁵⁾. Это то и есть единый
планъ исторіи, существующій въ Богѣ и проводимый Имъ въ
ходѣ историческаго процесса. Эта то одушевляющая идея Бо-
жественнаго плана и порядка и влагаетъ смыслъ въ исторію,

1) Тамъ-же.

2) Тамъ-же, VIII, 25. Вотъ мѣста, наиболѣе ясно выражающія эту мысль о
подчиненности злыхъ демоновъ Провидѣнію: III, 7: «дѣйствія демоновъ *попуска-*
ются Богомъ»; III, 10: «демонамъ *попускается* устрашать или возбуждать злыя
души»; VII, 35: «тайнымъ провидѣніемъ истиннаго Бога дѣло устроено такъ, что
демонамъ *было попущено* сдѣлать предсказаніе Помпилю». Ср. еще II, 23. 24;
IX, 21; X, 21.

3) Тамъ-же, XVIII, 18.

4) Тамъ-же, V, 8.

5) Тамъ-же, IV, 33.

дѣлаетъ громадную картину всемірно-историческаго процесса художественною и величественною, полною глубокаго смысла.

Планъ этотъ, проводимый Провидѣніемъ въ исторіи, во всей своей полнотѣ, конечно, не можетъ быть доступенъ человѣческому уму; многое изъ него не открыто намъ ¹⁾; но на сколько воля Божія можетъ быть извѣстна намъ изъ Откровенія и изъ „благочестиваго“ изученія исторіи, на столько можно и намъ постигнуть эти пути Провидѣнія, этотъ Божественный планъ, или смыслъ, который проводится во всей исторіи, направляемой Богомъ.

Въ чемъ-же смыслъ всемірно-историческаго процесса? Каковъ тотъ единый планъ, по которому верховный Распорядитель исторіи направляетъ ея ходъ? Къ какой цѣли и какими путями стремится исторія въ своемъ непрерывномъ и быстромъ ходѣ?—Такъ какъ человѣчество въ своемъ историческомъ ходѣ подвергается воздѣйствію двухъ, противоположныхъ по своимъ принципамъ, началъ—Бога и злыхъ духовъ, то, смотря по тому, чьему болѣе вліянію подпадаетъ та или другая часть его, оно при всей своей многоразличности въ другихъ отношеніяхъ подраздѣляется на двѣ большихъ половины“. Хотя въ такомъ множествѣ и есть многочисленные народы, живущіе по лицу земному каждый по особымъ уставамъ и обычаямъ, и различаются между собою многочисленнымъ разнообразіемъ языковъ, оружія, утвари, одеждъ; тѣмъ не менѣе существовало всегда не болѣе, какъ два рода человѣческаго общенія, которые мы, слѣдующа Писаніямъ своимъ, справедливо можемъ назвать градами“ ²⁾. Отъ временъ двухъ братьевъ, Каина и Авеля ³⁾ и до самой кончины міра ⁴⁾ всегда существовали, существуютъ и будутъ существовать только эти два общества, или два града: градъ Божій и градъ земной.

Градъ Божій состоитъ изъ добрыхъ ангеловъ ⁵⁾ и благоче-

1) Тамъ-же, I, 28; II, 22. 23. 29; IV, 17; V, 19, X, 22; XI, 5; XII, 15. 17; XVIII, 10. 52; XX, 2 и др.

2) Тамъ-же, XIV, I.

3) Тамъ-же, XV, 17.

4) Тамъ-же, XVIII, 51; XV, 5.

5) Тамъ-же, X, 7; XI, 9.

стивыхъ людей ¹⁾), во главѣ которыхъ стоитъ Самъ Основатель и Царь града—Богъ ²⁾), „святые ангелы составляютъ бѣольшую и тѣмъ блаженнѣйшую часть этого града, что она никогда не странствовала по чужбинѣ“ ³⁾), и помогаютъ намъ, своимъ сочленамъ, въ нашемъ трудномъ земномъ странствованіи ⁴⁾); итакъ, „одна часть его, которая въ насъ, странствуетъ; другая, которая въ нихъ, подаетъ помощь“ ⁵⁾). Градъ земной, оглаваемый его основателемъ и царемъ—дѣаволомъ, имѣетъ своими членами прежде всего злыхъ духовъ, и затѣмъ, слушающихъ ихъ внушеній, нечестивыхъ людей ⁶⁾).

Каковы же отличительныя черты того и другаго града? Каково ихъ существенное различіе между собою?— Это различіе лежитъ въ самыхъ основахъ или принципахъ ихъ жизни, въ силу которыхъ послѣдняя у одного слагается такъ, а у другаго совершенно иначе. „Одинъ изъ градовъ желаетъ жить по плоти, а другой по духу“ ⁷⁾); подъ этою жизнью по плоти надобно разумѣть плотность, а подъ жизнью по духу—духовность ⁸⁾ всего человѣка по душѣ и по тѣлу или въ цѣльной его природѣ; другими словами: жить по плоти—значитъ жить по человѣку, по себѣ и для себя, по лжи, подобно дѣаволу, а жить по духу—значитъ жить по Богу, по Его волѣ, по правдѣ, не для себя, но для Бога ⁹⁾). Основнымъ принципомъ, основною „побудительною силою, полагающею постоянное различіе между обоими царствами, служить—у земнаго любовь къ самому себѣ, доходящая до забвенія Бога, а у небснаго—любовь къ Богу, простирающаяся до забвенія себя“ ¹⁰⁾). Этими основными принципами, заправляющими всею жизнью двухъ градовъ, и

¹⁾ Тамъ-же, VIII, 3.

²⁾ Тамъ-же, II, 21; XV, 20; XVIII, 1.

³⁾ Тамъ-же, XI, 9.

⁴⁾ Тамъ-же, X, 7.

⁵⁾ Тамъ-же. Августинъ слѣдитъ за исторіею исключительно только странствующей части града.

⁶⁾ Тамъ-же, XI, I; XVIII, 18.

⁷⁾ Тамъ-же, XIV, 1.

⁸⁾ Тамъ-же, XIV, 2.

⁹⁾ Тамъ-же, XIV, 4.

¹⁰⁾ Тамъ-же, XIV, 28.

объясняются направленія ихъ дѣятельностей. Градъ земной любить и стремится только къ тому, что можетъ служить на пользу его самолюбію; градъ же Божій преслѣдуетъ только то, что ведетъ къ Богу, и удаляется отъ всего того, что можетъ отвлечь его отъ Бога. Поэтому, если и первый славу свою полагаетъ въ самомъ себѣ,—послѣдній въ Господѣ; тотъ ищетъ славы отъ людей, а для этого величайшая слава—Богъ, свидѣтель совѣсти; тотъ въ своей славѣ возноситъ главу свою, а этотъ говоритъ своему Богу: *слава моя и возносяй главу мою* (Пс. III, 4); надъ тѣмъ господствуетъ похоть господствованія, управляющая и правителями его и подчиненными ему народами,—въ этомъ по любви служатъ взаимно другъ другу и предстоятели, руководя, и подчиненные, повинуюсь; тотъ въ своихъ великихъ людяхъ любитъ собственную силу, а этотъ говоритъ своему Богу: *возлюблю тя, Господи, крѣпосте моя* (Пс. XVII, 2); если въ томъ градѣ мудрые его, живя по чело-вѣку, добивались благъ тѣла или души своей, или (благъ) того и другой вмѣстѣ, и которые могли познать Бога, тѣ Его не яко *Бога прославиша или благодариша, но осуетилиася помысленіи своими, и омрачиша неразумное ихъ сердце: глаголющеся быти мудри*, т. е. превозносясь подъ вліяніемъ гордости своею мудростію, *обзюродѣша, и измѣниша славу нетлѣннаго Бога въ подобіе образа тлѣнна челоуѣка, и птицъ, и четвероногъ, и гадъ*: ибо въ почитаніи идоловъ этого рода были или вождями народовъ или послѣдователями; *почтиша и послужиша твари паче Творца, иже есть благословенъ во вѣки* (Рим. I, 21—25): то въ этомъ градѣ нѣтъ челоуѣческой мудрости, кромѣ благочестія, которое правильно почитаетъ истиннаго Бога, ожидая въ обществѣ святыхъ не только людей, но и ангеловъ, той награды: *да будетъ Богъ всяческая во всякъ* (1 Кор. XV, 28)¹⁾. Если градъ земной полагаетъ цѣль своего существованія только въ здѣшней земной жизни и ищетъ только благъ земныхъ (почему и называется *земнымъ* градомъ), то градъ Божій, напротивъ, полагаетъ свою цѣль въ Богѣ, на небѣ, и по-

1) Тамъ-же.

тому его земная жизнь есть не что иное, какъ странствованіе ¹⁾, въ которомъ онъ живетъ надеждою на будущее ²⁾, „терпѣніемъ ждетъ вѣчной осѣдлости“ ³⁾, „пользуясь земными благами, какъ странникъ“ ⁴⁾.

Этими принципами, лежащими въ основаніи жизни того и другаго града, обусловливается и характеръ ихъ взаимныхъ отношеній. Эти два града существуютъ одинъ возлѣ другаго; очень часто они являются даже, какъ бы переплетенными между собою ⁵⁾, такъ что члены града Божія живутъ среди членовъ града земнаго и наоборотъ ⁶⁾; поэтому они находятся между собою въ постоянныхъ сношеніяхъ. Каковы же ихъ взаимныя отношенія? Градъ Божій, не смотря на существенное свое отличіе отъ града земнаго, однако имѣетъ съ нимъ нѣчто общее. „Домъ людей, не живущихъ вѣрою, домогается отъ вещей и выгодъ этой временной жизни мира земнаго. Домъ же людей, вѣрою живущихъ, ожидаетъ того, что обѣщано въ будущемъ, какъ вѣчное, но пользуется и вещами земными и временными, какъ странствующій, не для того, чтобы увлекаться ими и забывать свое стремленіе къ Богу, а для того, чтобы находить въ нихъ поддержку для болѣе легкаго перенесенія и не допустить увеличенія тягостей тѣснаго тѣла, которое обременяетъ душу. Такимъ образомъ и тѣ и другіе люди, и тотъ и другой домъ одинаково пользуются вещами, необходимыми для этой смертной жизни; но цѣль пользованія у каждаго своя собственная, и весьма различная. Точно также земной градъ, который вѣрою не живетъ, стремится къ миру земному и въ немъ старается сохранить согласіе въ управленіи и въ повиновеніи гражданъ, чтобы относительно вещей, касающихся смертной жизни, у нихъ былъ до извѣстной степени одинаковый образъ мыслей и желаній. И градъ небесный или—вѣрнѣе—та часть его, которая стран-

1) Тамъ-же, I, 9, 15. 35.

2) Тамъ-же, XV, 1. 18; XVIII, 1. 18. 54; XIX, 20.

3) Тамъ-же, I, Предисловіе.

4) Тамъ-же, I, 29.

5) Тамъ-же, I, 35; X, 32; XI, 1.

6) Тамъ-же, XVIII, 49.

ствуеть въ этой смертности и живетъ вѣроу, поставлень въ необходимость довольствоваться такимъ миромъ, пока минуетъ самая смертность, для которой онъ нуженъ. Поэтому, пока онъ проводитъ какъ-бы плѣнническую жизнь своего странствованія въ областяхъ земнаго града, хотя получивъ уже обѣтованіе искупленія и въ видѣ залога его даръ духовный, онъ не колеблется повиноваться законамъ земнаго града, которыми управляется то, что служить для поддержанія смертной жизни, чтобы, поколику обща самая смертность въ вещахъ, къ ней относящихся, сохранялось согласіе между тѣмъ и другимъ градомъ“¹⁾. Но есть область, въ которой не можетъ быть общенія между градомъ Божіимъ и земнымъ. „Градъ земной имѣеть своихъ нѣкихъ, божественнымъ ученіемъ не одобряемыхъ, мудрецовъ, которые, будучи надоумлены или обмануты демонами, полагали, что къ міру человѣческому слѣдуетъ приурочить многихъ боговъ, къ различнымъ должностямъ которыхъ относятся различные подвѣдомые предметы... Градъ же небесный зналъ, что слѣдуетъ почитать только единого Бога, и съ истиннымъ благочестіемъ полагалъ, что только Ему слѣдуетъ служить тѣмъ служеніемъ, которое по-гречески называется *λατρεία* и обязательно лишь только въ отношеніи къ Богу. Отъ этого произошло, что онъ не могъ имѣть съ градомъ земнымъ общихъ религіозныхъ законовъ и былъ поставлень въ необходимость изъ-за нихъ разногласить съ послѣднимъ, быть въ тягость людямъ противоположнаго образа мыслей, подвергаться ихъ гнѣву, ненависти и преслѣдованію“²⁾. Діаволь, непримиримый врагъ истиннаго Бога и Его града, всѣми силами стремится къ тому, чтобы всячески преслѣдовать градъ Божій; поэтому „въ этомъ злобномъ вѣкѣ, въ эти несчастные дни градъ Божій достигаетъ будущаго величія путемъ уничиженія, страха, мукъ, скорбей, опасности искушеній“³⁾ „отъ ненавидящаго его града земнаго“⁴⁾. Но градъ Божій отвѣчаетъ граду земному за его

1) Тамъ-же, XIX, 17.

2) Тамъ-же.

3) Тамъ-же, XVIII, 49.

4) Тамъ-же, V, 16.

ненависть самую искреннею любовію: „онъ, пока находится въ земномъ странствованіи, призываетъ къ себѣ гражданъ отъ всѣхъ народовъ и набираетъ странствующее общество во всѣхъ языкахъ, не придавая значенія тому, что есть различнаго въ нравахъ, законахъ и учрежденіяхъ, которыми миръ земной утанавливается или поддерживается, ничего изъ послѣдняго не отмѣняя и не разрушая, а напротивъ сохраняя и соблюдая все, что, хотя у разныхъ народовъ и различно, но направляется къ одной и той же цѣли земнаго мира, если только не препятствуетъ религіи, которая учитъ почитанію единого высочайшаго и истиннаго Бога“ ¹⁾. Итакъ, взаимное отношеніе двухъ градовъ характеризуется слѣдующими чертами: оба града одинаково пользуются одними и тѣми же гражданскими, бытовыми и другими подобными законами, по скольку они не касаются религіи; но они разногласятъ между собою въ сферѣ религіозной; поэтому если градъ Божій желаетъ распространять свою вѣру среди града земнаго, то послѣдній, наоборотъ, всячески преслѣдуетъ первый.

Существованіе этихъ двухъ, противоположныхъ между собою, градовъ обуславливается воздѣйствіемъ на челоуѣка двухъ, также противоположныхъ между собою, факторовъ: Бога и злыхъ духовъ. Но такъ какъ верховнымъ распорядителемъ всей исторіи является Богъ, содержащій злыхъ духовъ въ своей власти и направляющій всемірно-историческій процессъ по единому, извѣстному ему плану, то не смотря на столь рѣзкую противоположность между двумя градами, подраздѣляющими все челоуѣчество на два теченія, устремляющіяся по различнымъ путямъ и къ различнымъ цѣлямъ, всемірно-историческій процессъ получаетъ однако единый смыслъ, такъ что два историческія теченія стремятся къ одной цѣли и одушевляются одною идеею. Дѣйствительно, хотя на ряду съ царствомъ добра, градомъ Божиимъ, существуетъ и царство зла, градъ земной, однако и этотъ послѣдній служитъ тому-же благу, къ которому стремится первый, такъ что у того и другаго—одна цѣль, слѣдовательно, вся исторія по Божественному плану на-

¹⁾ Тамъ-же, XIX, 7.

правляется къ единой цѣли. „Богъ, пишетъ Августинъ, не создалъ никого,—не говорю изъ ангеловъ, но даже изъ людей, о комъ Онъ зналъ напередъ, что онъ сдѣлается злымъ. и въ то же время не зналъ-бы, какую большую пользу извлечетъ Онъ изъ него и такимъ образомъ украситъ рядъ вѣковъ, какъ какой-нибудь превосходнѣйшій стихъ, своего рода какъ бы антитезами; ибо такъ называемые антитезы, которые полатыни называются противоположеніями (opposita) или выразительнѣе: противопоставленіями, служатъ наилучшимъ украшеніемъ рѣчи... И такъ, какъ взаимное сопоставленіе противоположностей придаетъ красоту рѣчи, такъ изъ сопоставленія противоположностей, изъ своего рода краснорѣчія не словъ, а вещей, образуется красота міра“¹⁾. „И злая воля, не пожелавшая соблюдать порядокъ природы, не ускользаетъ еще вслѣдствіе этого *отъ законовъ праведнаго Бога, все направляющаго къ добру*. Ибо какъ картина съ чернымъ цвѣтомъ, положеннымъ на надлежащемъ мѣстѣ, такъ и совокупность вещей, если кто сможетъ ее окинуть взоромъ, представляется прекрасною даже съ грѣшниками, хотя безобразіе ихъ, когда они разсматриваются сами по себѣ, дѣлаетъ ихъ гнусными“²⁾. Вотъ съ точки зрѣнія этого единого плана, по которому Провидѣніе направляетъ всемірно историческій процессъ, исторія и имѣетъ при своей двойственности, единый смыслъ и стремится къ единой цѣли. Въ чемъ же этотъ смыслъ? Какая же эта цѣль? Августинъ кратко говоритъ объ этомъ, что „праведный Богъ все направляетъ къ добру“. „Богъ—справедливѣйшій распорядитель злой воли: когда она злоупотребляетъ доброю природою, Онъ пользуется ею для добра. Вслѣдствіе этого Онъ устроилъ такъ, что діаволь, сотворенный Имъ добрымъ, но сдѣлавшійся злымъ по своей волѣ, находится въ поруганіи Его ангеловъ въ томъ смыслѣ, что искушенія его служатъ въ пользу святымъ, которымъ онъ желаетъ нанести вредъ... Богъ въ то самое время, когда сотворилъ его и по своей благодати сотворилъ добрымъ, Онъ уже по своему предвѣднію предуготовлялъ то, какъ вос-

1) Тамъ-же, XI, 18.

2) Тамъ-же, XI, 23.

пользоваться имъ и злымъ“ ¹⁾. Это употребленіе во благо злыхъ природъ состоитъ или въ томъ, что онѣ приносятъ какое-либо благо граду Божію, или же сами приобрѣтаютъ для себя какое-либо благо ²⁾.

Этотъ единый смыслъ проходить по всей исторіи человѣчества, которая представляетъ собою постепенное возведеніе его къ истинному благу, сообразно Божественному предопредѣленію. Человѣкъ палъ и такимъ образомъ долженъ былъ окончательно лишиться всякаго блаженства. „Однакожь всемогущій и всеблагій Богъ положилъ въ своемъ совѣтѣ извлечь изъ массы осужденнаго человѣческаго рода опредѣленное (*certum*) число праведныхъ, предназначенныхъ (*praedestinatum*) въ Его премудрости наполнить Его царство, различая праведныхъ не заслугами ихъ, такъ какъ весь родъ человѣческій былъ осужденъ уже въ самомъ испорченномъ своемъ корнѣ, но своею благодатію, и показывая не только въ лицѣ освобожденныхъ, но и въ лицѣ неосвобожденныхъ, какъ много они обязаны Ему“ ³⁾.

„Какъ идетъ, правильно поставленное, образованіе одного человѣка, такъ и образованіе рода человѣческаго совершалось по извѣстнымъ періодамъ времени, какъ бы по возрастамъ, возводя его отъ временнаго и видимаго къ пониманію вѣчнаго и невидимаго“ ⁴⁾.—Со времени первыхъ членовъ града Божія и земнаго, Авеля и Каина, открылся *первый періодъ* исторіи человѣчества и продолжался до потопа. Въ это время градъ Божій имѣлъ двѣнадцать генерацій (число священное), а градъ земной—одинадцать (число грѣха). Уже первые члены града Божія—Авель и Сиеъ—начинаютъ служить прообразами средоточнаго событія всей исторіи—Искупленія: они своими именами (Авель — плачь, а Сиеъ — воскресеніе) прообразовали смерть и воскресеніе Спасителя ⁵⁾. Такъ какъ къ концу этого періода нечестіе града земнаго возрасло до обширныхъ размѣровъ, то Богъ, заботясь о благѣ и желая умалить зло, на-

¹⁾ Тамъ-же, XI, 17.

²⁾ Тамъ-же, XII, 3.

³⁾ Тамъ-же, XIV, 26.

⁴⁾ Тамъ-же, X, 14.

⁵⁾ Тамъ-же, XV, 18.

казаль всѣхъ нечестивцевъ всемірнымъ потопомъ ¹⁾, который истребилъ все населеніе земли, кромѣ слабыхъ остатковъ царства Божія въ семействѣ праведнаго Ноя. Ковчегъ, служа орудіемъ спасенія Ноева семейства, въ то же время предъизображалъ своимъ назначеніемъ церковь Христову, а соотношеніемъ размѣровъ своего корпуса—тѣло Христово ²⁾. Этотъ возрастъ, закончившійся потопомъ, былъ раннимъ дѣтствомъ человѣчества: люди въ эту эпоху были поглощены заботами о поддержаніи своего существованія и о своемъ физическомъ размноженіи, подобно тому какъ грудной младенецъ живетъ исключительно растительною жизнью; потому то Богъ и разрѣшилъ тогда многоженство. Это была эпоха, когда человѣчество, подобно дитяти, еще не выработало себѣ одного опредѣлишагося языка; подобно тому, какъ у человѣка обыкновенно не сохраняется воспоминаній о порѣ своего ранняго дѣтства: будто на нее наброшено какое-либо темное покрывало, такъ и жизнь человѣчества за первый періодъ закрылась для потомства мутными и разрушительными волнами всемірнаго потопа ³⁾. Въ семействѣ Ноя черезъ потопъ, какъ бы черезъ какую смертную пропасть, перешли оба града, такъ что потомство его благочестивыхъ сыновей—Сима и Іафета—продолжало градъ Божій, а потомство нечестиваго Хама было продолженіемъ града земнаго; впрочемъ до построенія Вавилонской башни оба эти града не были еще разграничены одинъ отъ другаго: „какъ между потомками Хама были, вѣроятно, почитатели, такъ и между потомками Іафета и Сима были, безъ сомнѣнія, хулители истиннаго Бога“ ⁴⁾. Сыновья Ноя также своими именами прообразовали искупленіе Спасителя міра: Симъ (именитый) прообразоваль Іисуса Христа, Іафеть (широта)—вселенскую церковь Христову, а Хамъ (холодный)—лишенныхъ истинной вѣры (холодныхъ вѣрою) еретиковъ и ложныхъ христіанъ ⁵⁾. Всѣ члены этихъ двухъ градовъ, потомки сыновей Ноя, гово-

1) Тамъ-же, XV, 22—25.

2) Тамъ-же, XV, 26. 27.

3) Тамъ-же, XVI, 43.

4) Тамъ-же, XVI, 10; ср. XV, 26.

5) Тамъ-же XVI, 2.

рили однимъ, вполнѣ установившимся, еврейскимъ языкомъ и занимали одну территорію. Къ концу этого періода снова, какъ и предъ потопомъ, возрасло нечестіе града земнаго, и одинъ изъ его членовъ—исполинъ Нимвродъ составилъ коалицію противъ Бога и началъ строить извѣстную Вавилонскую башню. Это горделивое неповиновеніе Богу было Имъ строго наказано: общій языкъ строителей чудесно былъ раздробленъ на нѣсколько, почему строители, не понимая другъ друга, разошлись въ разныя страны и, сообразно съ языками, обособились въ 72 или 73 отдѣльныхъ народа ¹⁾. Этимъ закончился *второй періодъ* исторіи человѣчества, первая половина его отрочества, когда обычно сформировывается у ребенка рѣчь. Со времени Авраама начинается *третій періодъ* исторіи человѣчества. Царство Божіе, доселѣ не многочисленное въ своихъ членахъ, теперь быстро увеличивается и главнѣйше сосредоточивается въ средѣ богоизбраннаго народа Еврейскаго, который теперь вступаетъ въ исторію міра съ тѣмъ, чтобы своими учрежденіями предъизображать и готовить открытіе новозавѣтнаго царства благодати. Исторія Авраама, Исаака и Іакова полна ясныхъ и опредѣленныхъ прообразовъ и обѣтованій о Христѣ и Его церкви ²⁾. Со времени Давида и Самуила и до возвращенія Евреевъ изъ Вавилонскаго плѣна шелъ *четвертый періодъ* исторіи человѣчества. Отличительными чертами этой эпохи было у Евреевъ—особенное усиленіе пророчества о Христѣ и Его царствѣ ³⁾, а у язычниковъ—развитіе философіи; въ эту эпоху въ средѣ земнаго града пророчествовала о Христѣ сивилла Эретрейская ⁴⁾. Наконецъ, черезъ небольшой промежутокъ времени послѣ освобожденія Евреевъ изъ Вавилонскаго плѣна открылся новый и *последній періодъ* жизни человѣчества. Во дни Ирода, когда оскудѣлъ князь отъ колѣна Іудина, родился Христосъ—чаяніе всего міра и открылъ Собою уже фактическое (а раньше было только типическое) царство

¹⁾ Тамъ-же, XVI, 4—7.

²⁾ Тамъ-же, XVI, 12—42.

³⁾ Тамъ-же, XVII, 3—24; XVIII, 28—35.

⁴⁾ Тамъ-же XVIII, 20—22.

Божіе. Этотъ періодъ и продолжится впредь до окончанія міра, когда, послѣ окончательнаго суда, уже наступитъ вѣчное блаженство для членовъ града Божія и вѣчное мученіе для членовъ града земнаго.

Параллельно съ историческимъ развитіемъ Еврейскаго народа и возрастаніемъ новооткрывшагося съ пришествіемъ Христа на землю царства Божія, „между многими государствами, на которыя дѣлится земное царство, живущее земными пользами и страстями, замѣтнѣе другихъ представляются два—ассирійское и римское, различныя между собою по времени и по мѣсту. Первое, древнѣйшее, возвысилось на востокѣ, второе на западѣ; началомъ послѣдняго былъ конецъ перваго. Остальныя царства могутъ быть разсматриваемы, какъ прибавленія къ нимъ“¹⁾. Чѣмъ-же могли служить эти царства, составлявшія градъ земной, единой всемірно-исторической идеѣ? Если эта идея царства Божія хранилась въ народѣ Еврейскомъ, то особенно ясное ея провозвѣщеніе совершилось именно въ эпохи наибольшаго процвѣтанія этихъ царствъ града земнаго съ цѣлію ихъ привлеченія въ царство Божіе. „Какъ въ первое время Ассирійскаго царства (время наибольшей его силы и величія) жилъ Авраамъ, которому даны были яснѣйшія обѣтованія о благословеніи въ сѣмени его всѣхъ народовъ, такъ въ началѣ западнаго Вавилона (т. е. Рима), во времена котораго имѣлъ явиться Христосъ, въ Коемъ обѣтованія тѣ исполнились, раздались предсказанія пророковъ не только говорившихъ, но и писавшихъ во свидѣтельство этого великаго будущаго событія, которыя должны были принести пользу язычникамъ“²⁾. Христосъ, предсказанный пророками ветхаго завета и явившійся во плоти на землю, центръ, смыслъ и цѣль всей исторіи: „Если-бы сущностію Израиля не былъ одинъ Сынъ человѣческій, черезъ Котораго освободились бы многіе сыны человѣческіе, то несомнѣнно, что всѣ сыны человѣческіе были бы созданы всуе. Теперь-же, хотя природа человѣческая че-

1) Тамъ-же, XVIII, 2.

2) Тамъ-же, XVIII, 27.

резъ грѣхъ перваго человѣка ниспала изъ истины въ суету, однако Богъ не все создалъ всѣхъ сыновъ человѣческихъ, потому что многихъ освобождаетъ Онъ отъ суеты черезъ посредника—Иисуса, а тѣмъ, относительно неосвобожденія которыхъ имѣлъ предвѣдѣніе, *для пользы имѣющихъ освободиться* и для сравненія двухъ противоположныхъ между собою градовъ, но во всякомъ случаѣ не все, далъ свое мѣсто въ прекраснѣйшемъ и справедливѣйшемъ порядкѣ разумной твари вообще¹⁾. Вотъ, напримѣръ, какую пользу царству Божію приносили царства, принадлежавшія къ граду земному: „Богъ давалъ нѣкоторымъ не христіанскимъ царямъ власть ради того, чтобы вѣрующіе въ Бога не домогались этого, какъ высочайшаго блага“²⁾; миръ земному граду былъ даваемъ Богомъ потому, что „это важно для града Божія: пока оба града взаимно перемѣшаны, пользуемся и мы (члены града Божія) миромъ Вавилона“³⁾. Вотъ что говоритъ о смыслѣ и цѣли историческаго существованія римской имперіи Августинъ: „соотвѣтственно тому, какъ существовали продолжительное время знаменитыя царства на востокѣ, Богу угодно было; чтобы появилось и царство западное, которое по времени было позднѣйшее, но по обширности, власти и по величію еще болѣе знаменитое. Для обузданія тяжелыхъ злодѣяній множества народовъ Онъ предоставилъ это такимъ людямъ, которые заботились объ отчизнѣ ради чести, хвалы и славы, полагали въ этомъ самую славу и благосостояніе отчизны не колебались ставить выше собственнаго благосостоянія“⁴⁾. Кромѣ этого, „распространеніе римскаго государства, сдѣлавши его славнымъ въ средѣ человѣческой, совершилось и съ тѣмъ, чтобы граждане вѣчнаго града, пока странствуютъ на землѣ, не оставляли безъ вниманія и обсужденія подобныхъ примѣровъ и видѣли, какъ велика должна быть любовь ихъ къ небесной отчизнѣ ради жизни вѣчной, если такъ любима была отчизна земная ея гражданами ради

1) Тамъ-же, XVII, 11.

2) Тамъ-же V, 24.

3) Тамъ-же, XIX, 26.

4) Тамъ-же, V, 13.

славы человѣческой“¹⁾). Тѣ многочисленныя гражданскія добродѣтели римлянъ, которыя возвеличили ихъ государство, служатъ граду Божію „нужными примѣрами для подражанія: чтобы было намъ стыдно, если тѣхъ добродѣтелей, во всякомъ случаѣ имѣющихъ съ христіанскими сходство, которыхъ они твердо держались ради славы земнаго града, мы не будемъ держаться твердо ради славнѣйшаго града Божія; а если будемъ держаться,—чтобъ не превозносились гордостію“²⁾).

Итакъ, вотъ вкратцѣ Августиновская система христіанской философіи исторіи:

I. Каковы факторы всемірно-историческаго процесса?

а) Человѣчество, жизнь котораго и есть исторія, будучи въ силу свободы своей воли само факторомъ исторіи, подвергается постороннему воздѣйствію двухъ внѣшнихъ факторовъ: Бога и злыхъ демоновъ, противоположныхъ между собою по основнымъ принципамъ ихъ дѣятельности.

б) Но такъ какъ Богъ—верховный дѣятель, отъ котораго находятся въ зависимости злые духи и человѣкъ, то собственно общимъ планомъ исторіи и управляетъ *одинъ* Богъ, попускающій демонамъ и человѣку дѣйствовать сообразно Ему извѣстному плану.

II. Каковъ смыслъ исторіи? Въ чемъ ея цѣль?

а) Такъ какъ человѣчество подвергается въ своемъ историческомъ движеніи воздѣйствію двухъ внѣшнихъ факторовъ—Бога и злыхъ духовъ, противоположныхъ между собою по основнымъ принципамъ своей дѣятельности, то оно дѣлится по этому на два града—Божій и земной, которые стремятся къ совершенно различнымъ цѣлямъ и различными путями, такъ что исторія, такимъ образомъ, течетъ по двумъ направленіямъ и жизнь имѣетъ будто-бы двойкій смыслъ.

б) Но такъ какъ Богъ есть верховный дѣятель, отъ котораго находятся въ зависимости злые духи и человѣкъ, то исторія, при своей двойственности, имѣетъ единую общую цѣль и единый смыслъ; она стремится къ благу, и градъ земной,

¹⁾ Тамъ-же, V, 16.

²⁾ Тамъ-же, V, 18.

хотя самъ и не достигаетъ этого истиннаго блага (спасенія и вѣчнаго блаженства), однако служить его интересамъ. Исторія— это картина, которая производитъ цѣлостное и единое впечатлѣнїе художественнымъ распредѣленіемъ свѣта (добра) и тѣней (зла).

Иеромонахъ Григорій.

(Окончаніе будетъ).

КЪ ИСТОРИИ И ХАРАКТЕРИСТИКЪ ІЕЗУИТСКАГО ОРДЕНА.

(По Дёллингеру и Рейшу).

Два небольшіе очерка, помѣщенные нами на страницахъ „Вѣры и Разума“,—о казуистикѣ и объ аттриціонизмѣ и бенигнизмѣ ¹⁾, составлены, какъ извѣстно читателямъ изъ примѣчанія къ заглавію перваго изъ нихъ, по недавно появившейся книгѣ Дёллингера и Рейша „Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch — katholischen Kirche“. Въ очеркахъ этихъ изложено существенное содержаніе перваго отдѣла перваго и втораго томовъ этой книги ²⁾. Полнаго вниманія заслуживаетъ и второй отдѣлъ обоихъ томовъ этой книги, заключающій въ себѣ цѣлую коллекцію никѣмъ еще доселѣ не обнародованныхъ или чрезвычайно рѣдкихъ письменныхъ памятниковъ, имѣющихъ весьма большое значеніе для исторіи и характеристики іезуитскаго ордена. Намъ кажется, что послѣдніе, помимо ихъ общаго церковно-историческаго интереса, какой они могутъ имѣть особенно для спеціалистовъ, важны еще въ силу той тѣсной органической связи, которая имѣетъ мѣсто между католичествомъ и его законнымъ дѣтищемъ—іезуитствомъ. Что іезуитскій орденъ въ общемъ всегда являлся и въ настоящее время является главнѣйшимъ носителемъ и выразителемъ католической идеи, это—фактъ неоспоримый. А если такъ, то все, или, по крайней мѣрѣ, большая часть того, что характеризуетъ іезуитство, что служить къ его чести или осужденію,

1) См. ж. «В. и Р.» 90 г. кн. 4 и 11.

2) Первый томъ книги Д. и Р. представляетъ собою обработку новыхъ историческихъ документовъ, цѣликомъ напечатанныхъ во второмъ томѣ.

можетъ быть отнесено и къ характеристикѣ католичества вообще и быть ему поставлено въ похвалу или порицаніе.

Наиболѣе важны и интересны изъ документовъ, сообщенныхъ Деллингеромъ и Рейшемъ, тѣ, которые касаются: 1) правъ и привилегій іезуитскаго ордена, 2) ученія іезуитовъ о томъ, что ни одинъ изъ членовъ ихъ ордена не подвергнется вѣчному осужденію и 3) дисциплины ордена.

Возникнувъ въ половинѣ 16 столѣтія, іезуитскій орденъ скоро приобрѣлъ такое значеніе, какимъ не пользовался ни до этого времени, ни послѣ, никакой другой католическій монашескій орденъ. Избравши своимъ девизомъ защиту папской власти и распространеніе католической вѣры, іезуиты сдѣлались не только истинными представителями католичества, но и главною дѣйствующею силою въ его исторіи. Послѣдняя представляетъ намъ не мало примѣровъ, когда папы, эти *de jure* безусловно—неограниченные государи католичества, на самомъ дѣлѣ были ни чѣмъ инымъ, какъ только игрушкою въ рукахъ іезуитовъ.

Понятно, что это преобладающее, исключительное положеніе іезуитовъ въ средѣ католичества естественнымъ образомъ должно было привести ихъ къ мысли о присвоеніи себѣ такихъ правъ и привилегій, которыя бы съ одной стороны узаконяли бы это положеніе, съ другой—давали бы средства къ дальнѣйшему расширенію и большому обезпеченію ихъ (іезуитовъ) господства надъ католическимъ міромъ. Не будемъ говорить о томъ, какими путями приобрѣтали іезуиты свои права и привилегіи и къ какимъ средствамъ прибѣгали для подтвержденія ихъ (о чемъ рѣчь отчасти будетъ ниже); замѣтимъ только, что эти права и привилегіи, въ примѣненіи ихъ къ практикѣ, неминуемо должны были производить—и производили и до сихъ поръ производятъ—невообразимую путаницу въ религіозныхъ понятіяхъ и церковно-практическихъ отправленияхъ католичества. Часто онѣ стояли въ прямомъ противорѣчьи съ коренными требованіями церковныхъ каноновъ и, служа на пользу только іезуитамъ, разрушали самыя основы церковной жизни.

Официальный кодексъ іезуитскихъ правъ и привилегій впервые былъ обнародованъ генераломъ ордена Клавдіемъ Аквавиною въ 1584 г. подъ заглавіемъ: *Compendium privilegiorum et gratiarum Societatis Iesu*. Всѣ полномочія, дарованныя іезуитамъ папскою властію, подведены въ компендіумѣ подъ три категоріи: 1) *privilegia scripta* или *bulatta*, т. е. привилегіи, дарованныя посредствомъ особыхъ папскихъ буллъ; 2) *privilegia vivaе vocis oraculo concessa*, т. е. привилегіи, дарованныя только устно,—во время аудіенцій, полученныхъ у папъ различными генералами ордена; 3) *privilegia per communicationem concessa*, т. е. привилегіи, непосредственнымъ образомъ данныя собственно другимъ монашескимъ орденамъ, но затѣмъ распространенныя и на орденъ іезуитовъ; такъ, напри- мѣръ, папа Пій V буллою 1571 г. установилъ, чтобы іезуиты пользовались всѣми привилегіями, какія только когда-либо даны были нищенствующимъ орденамъ. Для примѣра и характеристики приведемъ нѣсколько образчиковъ іезуитскихъ привилегій, перечисленныхъ въ компендіумѣ, съ указаніемъ папъ, которыми эти привилегіи были дарованы іезуитамъ. Относительно разрѣшенія кающихся (*absolutio*) іезуиты, по компендіуму, имѣютъ право:

1) разрѣшать вѣрующихся отъ всѣхъ грѣховъ, отъ которыхъ обыкновенно можетъ разрѣшить только епископъ или даже только папа (*a casibus episcopo reservatis, imo et Pontifici*), за исключеніемъ указанныхъ въ буллѣ *Coenae* (Григорій XIII въ 1583 г.);

2) разрѣшать похитителей имущества потерпѣвшихъ кораблекрушеніе (онъ-же въ 1584 г.)¹⁾;

3) разрѣшать отъ ереси (онъ же, тогда же);

4) разрѣшать отъ грѣха чтенія запрещенныхъ книгъ (онъ же, въ 1853 г.);

5) разрѣшать сосланныхъ на галеры (*missos ad triremes*) отъ всевозможныхъ грѣховъ (Пій IV);

1) Нужно замѣтить, что въ западной Европѣ даже въ 17 вѣкѣ еще дѣйствовало т. н. береговое право, по которому имущество корабля, потерпѣвшаго крушеніе у береговъ, такъ или иначе полавши на берегъ, дѣлалось добычею прибрежныхъ жителей. Особенно сильно и сурово это право примѣнялось въ Помераніи, гдѣ жители очень часто изъ корыстныхъ расчетовъ не подавали помощи кораблямъ въ случаяхъ опасности, не ставили маяковъ и т. д. А. З.

6) членовъ своего ордена, уличенныхъ въ какомъ-либо еретическомъ ученіи,—разрѣшать отъ ереси и даже отъ вторичнаго впаденія (*relapsus*) въ нее (Григорій VIII въ 1584 г.) ¹⁾.

Приведенные нами примѣры—только капля въ морѣ „правъ и привилегій Общества Іисуса“, но въ настоящемъ случаѣ для нашей цѣли и ихъ вполне достаточно. Изъ нихъ отлично видно, что, напримѣръ, въ сферѣ собственно пастырской практики іезуиты пользовались, по крайней мѣрѣ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ, гораздо болѣе широкими полномочіями, чѣмъ какія предоставлены церковными канонами власти епископской (см. прив. 1 и 3); что нѣкоторыя привилегіи давали іезуитамъ опасную возможность пріобрѣтать расположеніе толпы чрезъ потворство ея дурнымъ инстинктамъ (см. прив. 2 и примѣч. и 5); что, наконецъ, выставляя себя горячимъ ревнителемъ и защитникомъ католической вѣры, іезуитскій орденъ въ то же время прекрасно сумѣлъ совершенно обезпечить своихъ членовъ, заподозрѣнныхъ въ неправомыслии, отъ ужасовъ самими же іезуитами изобрѣтенной инквизиціи (см. прив. 6).

Въ настоящее время Деллингеромъ и Рейшемъ обнаружено новый и весьма интересный документъ изъ исторіи іезуитскихъ привилегій; это—*Formulae diversae absolvendi* ²⁾. Документъ этотъ, относящійся, такъ же какъ и компендіумъ, къ 1584 г., заключаетъ въ себѣ списокъ „особенныхъ привилегій“ (*resuliales gratiae*), предоставленныхъ папскою властію іезуитамъ сѣверно-свропейскихъ странъ. Изъ этого списка оказывается, что іезуиты сѣверныхъ провинцій ³⁾ по нѣкоторымъ пунктамъ своей дѣятельности пользовались еще большими привилегіями, чѣмъ орденъ вообще. Такъ, если іезуиты вообще имѣли, какъ мы видѣли, право разрѣшать отъ всѣхъ грѣховъ и запрещеній за исключеніемъ упомянутыхъ въ буллѣ *Coenae*, то іезуиты сѣверныхъ провинцій въ дѣлѣ разрѣшенія кающихся не были ограничены даже и этой буллой (*pro foro interno*, т. е. въ предѣлахъ своей провинціи); сообразно съ этимъ, они могли,

1) См. у Деллингера и Рейша, т. 2, 280.

2) См. у Д. и Р. т. 2, 247. 248. 249.

3) Іезуитскій орденъ по мѣсту дѣятельности его членовъ раздѣлялся на провинціи.

напримѣръ, разрѣшать не только еретиковъ, но и вторично впадшихъ въ ересь (relapsi), тогда какъ, по компендіуму, іезуиты вообще пользовались этою привилегіею только по отношенію къ своимъ братьямъ по ордену. Далѣе, іезуиты сѣверныхъ провинцій имѣли право: дозволять употребленіе католическихъ молитвенниковъ на народномъ языкѣ, хотя послѣдніе и были безусловно запрещены папою Піемъ V; не только разрѣшать отъ грѣха чтенія книгъ, попавшихъ въ индексъ, но и дозволять чтеніе таковыхъ, лишь бы только онѣ не были написаны съ спеціальною цѣлію защиты еретическихъ ученій; разрѣшать отъ строгаго соблюденія поста четырехдесятницы, а католическихъ семью и домочадцевъ еретика, не признающаго постовъ, — отъ какого бы то ни было воздержанія въ пищѣ (concedere usum carniū, ovorum et lacticiū); разрѣшать лицъ, вступившихъ въ бракъ, недозволенный церковными законами; дозволять низшимъ, не имѣющимъ іерархической степени, членамъ ордена ношеніе мірскаго платья; освобождать своихъ духовныхъ чадъ, въ случаѣ отправленія ихъ въ Римъ, отъ (общеобязательнаго для католиковъ время инквизиціи) долга объявлять предъ инквизиціею объ еретичествѣ кого-либо изъ сопровождающихъ ихъ лицъ, при чемъ и сами іезуиты вообще были совершенно освобождены отъ обязанности доносить объ еретикахъ, являвшихся въ Римъ изъ Германіи, Богеміи, Польши и Франціи не для пропаганды своей ереси; позволять знатымъ и богатымъ женщинамъ — *по меньшей мѣрѣ баронессамъ* — принимать участіе въ дѣлахъ ордена ¹⁾ и т. д. и т. д. Сказать кратко, — іезуиты сѣверныхъ провинцій, пользуясь всякаго рода льготами и удобствами, въ то же время были едва ли не неограниченными властителями и распорядителями религіозно-нравственной жизни мѣстнаго католичества. Что всѣ іезуитскія права и привилегіи своею цѣлію имѣютъ въ сущности только выгоды ордена, и что при болѣе или менѣе критическомъ отношеніи къ нимъ ихъ вредное вліяніе на церковную жизнь становится несомнѣннымъ, — это хорошо понимали и сами іезуиты: по крайней мѣрѣ, въ томъ же самомъ доку-

¹⁾ Всѣ указанія привилегіи даны іезуитамъ папою Григоріемъ XIII.

ментъ, въ которомъ перечисляются указанные привилегіи, іезуитамъ настоятельно внушается, чтобы они не распространялись много при постороннихъ людяхъ о своихъ привилегіяхъ и письменныхъ перечней послѣднихъ не показывали никому безъ особаго на то разрѣшенія высшаго начальства провинцій ¹⁾. Папа Григорій XV буллою отъ 2 іюля 1622 года отмѣнилъ всѣ тѣ, словесно данныя (*privae vocis oraculo concessa*) какому бы то ни было ордену, не исключая и іезуитскаго, привилегіи, которыя не могли быть подтверждены письменнымъ свидѣтельствомъ кардинала, а папа Урбанъ VIII буллою отъ 20 дек. 1631 г. уничтожилъ безусловно всѣ словесно-данныя привилегіи. Отсюда для іезуитовъ возникъ весьма тревожный вопросъ относительно того, какія изъ ихъ привилегій слѣдовало теперь считать утратившими свое значеніе, тѣмъ болѣе, что почти всѣ наиболѣе значительныя и выгодныя для іезуитовъ привилегіи относились именно къ категоріи словесно-данныхъ; и понятно, что іезуиты всѣми силами старались во что бы то ни стало парализовать дѣйствіе столь неудобныхъ для нихъ упомянутыхъ буллъ Григорія XV и Урбана VIII. Любопытныя памятники этихъ усилій мы имѣемъ въ четырехъ документахъ, также впервые обнародованныхъ Деллингеромъ и Рейшемъ ²⁾; памятники эти въ то же время являются и интересными образчиками чисто-іезуитской софистики.

Неизвѣстный авторъ перваго изъ нихъ, не читавшій, впрочемъ, по его собственному сознанию, буллы Урбана VIII ³⁾ разсуждаетъ слѣдующимъ образомъ: всѣ привилегіи, данныя папами іезуитскому ордену словесно, въ послѣдующее время были подтверждены прямо или косвенно другими папами посредствомъ буллъ (преимущественно Григоріемъ XIII и Павломъ V) и, слѣдовательно, не могутъ быть подводимы подъ дѣйствіе буллы Урбана VIII ⁴⁾; бенедиктинцы, цистерціане и монахи другихъ

1) См. у Д. т. 2. 248.

2) См. у Д. т. 2, 274—286.

3) *Ib.*, 277.

4) Необходимо замѣтить, что по точному смыслу буллы Урбана VIII, основаніемъ для сужденія о томъ, нужно или нѣтъ считать данную привилегію отмѣненною, долженъ быть исключительно способъ ея происхожденія: разъ это—привилегія сло-

орденовъ, живущіе въ той провинціи, къ которой принадлежитъ онъ, авторъ, утверждаютъ, что ни одна изъ ихъ привилегій не отмѣнена упомянутой буллою; между тѣмъ, нѣтъ никакихъ основаній думать, что іезуиты въ данномъ случаѣ поставлены, сравнительно съ другими орденами, въ худшія условія, а потому и относительно ихъ привилегій должно предположить тоже самое; въ пользу неотмѣнимости іезуитскихъ привилегій говоритъ и то обстоятельство, что привилегіи эти даны были или не столько для выгодъ самаго ордена (!), сколько для блага церкви, или-же какъ справедливая награда за понесенные труды, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ—даже какъ-бы по договору между орденомъ и папскою властію,—за постоянную готовность перваго служить послѣдней. Въ заключеніе высказывается мысль, что если-бы привилегіи даже и дѣйствительно были отмѣнены, то орденъ можетъ вновь возстановить ихъ, не дожидаясь новой (возстановительной) буллы на основаніи буллъ Григорія XIV и Павла V, которыми были утверждены всѣ ранѣе данныя, и даже потомъ отмѣненные привилегіи іезуитовъ.

Въ другомъ документѣ, авторъ коего также неизвѣстенъ, подробно развивается и обосновывается то положеніе, что всѣ словесно-данныя привилегіи іезуитскаго ордена въ сущности равносильны съ привилегіями, дарованными посредствомъ буллъ. Въ частности, привилегіи, данныя словесно ранѣе 1606 г., въ этомъ году были утверждены буллою Урбана VIII и, такимъ образомъ, обратились въ *privilegia bullata*, на которыя не простиралось дѣйствіе этой буллы; но и позднѣйшія привилегіи этого рода не подлежатъ ея дѣйствію, такъ какъ, по мнѣнію богослововъ, читавшихъ буллу, Урбанъ VIII уничтожилъ привилегіи, данныя словесно не всему ордену, какъ извѣстной корпораціи, а лишь нѣкоторымъ отдѣльнымъ личностямъ, принадлежавшимъ къ ордену и выдѣлившимся особыми заслугами. Аргументы, приводимые въ доказательство того, что всѣ словесно-данныя привилегіи сохранили свою силу, въ своей совокупности достаточны для того, чтобы сдѣлать основанное на

весна, она отмѣняется совершенно безотносительно къ тому, была она *отомъ-стотъ* подтверждена папскою властію, или нѣтъ. См. Bullarium ed. Taurin. 12, 706; 14, 258.

нихъ мнѣніе по малой мѣрѣ *въроятнымъ*, т. е. такимъ, которому, по правилу: *potior conditio possidentis*, можно слѣдовать съ спокойной совѣстью. Однако іезуитамъ совѣтуется не пользоваться своими привилегіями слишкомъ уже свободно и открыто, дабы не возбудить непріязни въ епископахъ, приходскихъ священникахъ или въ монахахъ другихъ орденовъ.

Въ третьемъ документѣ, представляющемъ собою дополнение ко второму и принадлежащемъ также неизвѣстному автору, приводится, очевидно, болѣе правильный взглядъ на дѣло. Относительно привилегій, данныхъ словесно ранѣе 4 сентября 1606 года, говорится здѣсь: можно, дѣйствительно, считать вѣроятнымъ, что онѣ, вслѣдствіе буллы Павла V, обратились въ *privilegia bullata* и, слѣдовательно, не отмѣнены Урбаномъ VIII; но привилегіи, словесно данныя послѣ указаннаго времени, должны быть рассматриваемы какъ отмѣненныя. При этомъ о привилегіяхъ перваго рода замѣчается: такъ какъ мнѣніе о ихъ неотмѣнимости вѣроятно, то ему можно слѣдовать, но должно остерегаться неумѣреннаго пользованія ими, „чтобы не побудить папу къ дѣйствительному уничтоженію этихъ привилегій“.

Авторъ послѣдняго документа, одинъ ингольштадскій іезуитъ, является еще болѣе изворотливымъ адвокатомъ іезуитскихъ привилегій, чѣмъ предъидущіе. Онъ утверждаетъ слѣдующее. Григорій XV своею буллою отъ 2 іюля 1622 г. отмѣнилъ всѣ словесно-данныя привилегіи, въ пользу которыхъ не могло быть приведено письменное свидѣтельство кардинала. Булла эта была обнародована во всѣхъ іезуитскихъ коллегіяхъ, но вскорѣ послѣ того сдѣлалось извѣстнымъ, что папа, по просьбѣ генерала іезуитскаго ордена, вновь возстановилъ уничтоженныя привилегіи. Что касается Урбана VIII, то онъ, правда, въ своей буллѣ буквально повторяетъ буллу своего предшественника; но этимъ онъ не утверждалъ окончательно послѣдней,—хотя новая булла въ заглавіи и обозначена какъ „расширеніе или усиленіе буллы Григорія XV (*Extensio constitutionis G. XV*)“,—а лишь сообщалъ историческое извѣстіе о томъ, что сдѣлалъ въ данной области его предшественникъ (*tantum referendo adfert, ut sciatur, quid praedecessor super care constituerit*); собственно-же самъ лично Урбанъ VIII уничтожилъ только тѣ словес-

но-данныя привилегіи, которыя имѣли за себя письменное свидѣтельство какого-либо кардинала, а не тѣ, для которыхъ такого свидѣтельства не было на лицо ¹⁾).

Такимъ образомъ для рѣшенія вопроса: сохраняютъ-ли силу привилегіи, отмѣненныя Григоріемъ XV, нужно знать, были-ли данныя привилегіи вновь словесно или письменно возстановлены папою по упомянутой просьбѣ генерала, и если онѣ были возстановлены устно, то имѣютъ-ли онѣ за себя свидѣтельство кардинала, или нѣтъ. Если онѣ возстановлены словесно и безъ засвидѣтельствованія кардиналомъ, то онѣ не подлежатъ дѣйствию буллы Урбана VIII. Узнать это въ Римѣ, конечно, легко; но въ Ингольштадтѣ объ этомъ ничего не извѣстно, и пока не будетъ извѣстно, до тѣхъ поръ за іезуитами остается право пользованія этими привилегіями. Относительно буллы Урбана VIII ингольштадтской іезуитской коллегіи *официально* было только сообщено, что папа отмѣнилъ всѣ словесно-данныя привилегіи ордена; неофициальнымъ-же путемъ до коллегіи дошелъ и списокъ самой буллы; но такъ какъ изъ этого списка, какъ показано выше, слѣдуетъ, что папа отмѣнилъ не всѣ словесно-данныя привилегіи, а лишь тѣ, которыя засвидѣтельствованы кардиналомъ, то коллегія съ полнымъ правомъ рѣшила не обнародовать содержанія буллы до тѣхъ поръ, пока не будутъ получены болѣе ясныя предписанія отъ высшихъ властей и официальная копія этой буллы.

Дальнѣйшая исторія защиты іезуитами ихъ привилегій, уничтоженныхъ Григоріемъ XV и особенно Урбаномъ VIII, представляетъ собою не что иное, какъ рядъ всевозможныхъ уловокъ и софизмовъ, изъ за которыхъ явно сквозитъ желаніе—если не обратитъ въ свою пользу, то, по крайней мѣрѣ, замѣть или затянуть окончательное рѣшеніе вопроса о томъ, какія словесно-данныя привилегіи дѣйствительно отмѣнены указанными папами ²⁾. Вотъ наиболѣе характерные факты изъ этой

¹⁾ Іезуитская натяжка здѣсь очевидна. Урбанъ, приведши буквально буллу Григорія, вполне опредѣленно говоритъ, что онъ считаетъ ее недостаточною и отмѣняетъ всякія вообще словесно-данныя привилегіи.

²⁾ Строго говоря такого. вопроса послѣ буллы Урбана VIII, конечно, и быть не могло: какъ сказано, всѣ словесно данныя привилегіи были безусловно отмѣнены этой буллой; и только изворотливость іезуитской софистики давала кажущуюся возможность иного его рѣшенія.

исторіи. Въ 1635 г. въ Антверпенѣ было напечатано новое изданіе компендіума Аквавивы; изданіе это представляет собою простую, безъ какихъ-либо измѣненій, перепечатку перваго изданія 1554 года и, слѣдовательно, содержитъ въ себѣ все безъ исключенія словесно-данныя привилегіи ордена. Правда, къ заглавному листу прибавленъ отдѣльный листъ, на которомъ напечатано: „Всѣмъ извѣстно, что словесно-данныя привилегіи отмѣнены“; но что значила такая краткая и неопредѣленная замѣтка для іезуитской изворотливости? Именно вслѣдствіе своей краткости и неопредѣленности, она оставляла (и, конечно, намѣренно) широкое поле для знакомыхъ уже намъ и подобныхъ имъ софизмовъ, въ которыхъ такъ искусны были іезуиты и которыми, по мнѣнію послѣднихъ, вполне доказывалось-бы, что отмѣненные привилегіи въ сущности вовсе не отмѣнены. Слѣдующее изданіе компендіума появилось въ Прагѣ въ 1703 г. Въ предисловіи къ нему сказано: новое изданіе давно сдѣлалось необходимымъ вслѣдствіе уничтоженія словесно-данныхъ привилегій буллою Григорія XV, подтвержденною папою Урбаномъ VIII. Относительно нѣкоторыхъ привилегій, которыя въ прежнихъ изданіяхъ отнесены къ разряду словесно-данныхъ, теперь выяснилось, что онѣ основываются на апостольскихъ (т. е. папскихъ) писаніяхъ; для другихъ-же въ прежнихъ изданіяхъ не указано никакихъ достаточныхъ основаній. Въ настоящемъ изданіи привилегіи, не имѣющія въ свою пользу документальныхъ данныхъ, прямо обозначены какъ таковыя, для остальныхъ-же точно указаны ихъ первоисточники. Привилегіи уничтоженныя оставлены въ компендіумѣ; это, во первыхъ, для того, чтобы сохранить воспоминаніе о томъ, что онѣ нѣкогда были въ силѣ, а во вторыхъ, для того, что-бы, *въ случаѣ ихъ возстановленія* ¹⁾, всегда было возможно перечислить ихъ полностію.

Нѣсколько разъ іезуиты дѣлали попытки добиться отъ папской власти возстановленія уничтоженныхъ привилегій. Примѣръ такой попытки представляетъ докладъ генералу ордена провинціалъ-конгрегаціи верхне-германской провинціи 1682 г.:

¹⁾ Видно, не легко было іезуитамъ съ ними разставаться!

здѣсь, между прочимъ, выражено желаніе, чтобы генераль ходатайствовалъ предъ папою объ оффиціальномъ утвержденіи или разъясненіи іезуитскихъ привилегій; впрочемъ, желаніе это не было удовлетворено генераломъ ¹⁾. Но въ концѣ концовъ іезуиты все-таки вынуждены были отказаться отъ своихъ надеждъ. Всеобщее недовольство противъ іезуитовъ, закончившееся уничтоженіемъ ихъ ордена, заставляло ихъ быть болѣе осторожными и въ своихъ претензіяхъ на исключительно-привилегированное положеніе въ католичествѣ; поэтому, въ изданіи, появившемся за 16 лѣтъ до уничтоженія ордена (1757 г. въ Прагѣ), привилегіи, данныя словесно, уже не нашли себѣ мѣста.

Вѣнцомъ всѣхъ іезуитскихъ привилегій слѣдуетъ, по справедливости, признать привилегію на непремѣнное наследованіе царства небеснаго, данную, впрочемъ, ордену уже не папскою властію, а, по увѣренію іезуитовъ, самимъ Господомъ Богомъ. Привилегія эта вполнѣ заслуживаетъ того, чтобы мы посвятили ей нѣсколько отдѣльныхъ страницъ.

Нелѣпая для здраво-мыслящаго христіанина мысль о непремѣнномъ спасеніи членовъ іезуитскаго ордена возникла вскорѣ послѣ основанія ордена, держалась все послѣдующее время его существованія и находитъ себѣ защитниковъ между іезуитами и въ наши дни. Интересныя свѣдѣнія объ этомъ предметѣ даетъ появившаяся въ 1874 г. въ Пуатьѣ книга французскаго іезуита Жака Терріена: „Историческія изысканія по вопросу о томъ, служить-ли смерть въ обществѣ Іисуса вѣрнымъ залогомъ предопредѣленія“ ²⁾. Первое положеніе этой книги гласитъ: „Существуетъ преданіе, восходящее къ первымъ временамъ ордена и до сихъ поръ сохраняющееся между нами (іезуитами),—что пребываніе въ нашемъ орденѣ есть вѣрный залогъ спасенія и что достаточно умереть сыномъ св. Игнатія,

¹⁾ См. у Д. 2, 343—345. Генераль (de Noyelle) отвѣчалъ конгрегаціи (1685 г.), что теперь не время заводить рѣчь объ этомъ предметѣ, но что Богъ можетъ послать болѣе благопріятное для надежды іезуитовъ время. Другими словами, настроеніе умовъ въ Римѣ, не позволяло надѣяться на удачный исходъ ходатайства.

²⁾ Recherches historiques sur cette tradition que la mort, dans la Compagnie

чтобы найти милость предъ судомъ Божиимъ“¹⁾. Затѣмъ приводится цѣлый рядъ видѣній и откровеній, бывшихъ въ различное время членамъ ордена и другимъ вѣрующимъ и подтверждающихъ истинность указаннаго преданія. Излишне распространяться о томъ, что источникомъ всѣхъ этихъ видѣній могли быть только—или ненормальная религіозная экзальтація, безцеремонно эксплуатируемая іезуитами, или сознательная ложь самихъ іезуитовъ: это должно быть очевидно для всякаго. Вотъ наиболѣе важныя изъ этихъ „видѣній и откровеній“²⁾.

1. Служитель св. Франциска Борджіа (бывшаго генераломъ ордена съ 1565 до 1572 г. и канонизованнаго въ 1671 г.), братъ Маркъ нашель его однажды въ кельѣ плачущимъ отъ радости. На вопросъ о причинѣ слезъ святой отвѣчалъ: „знай, братъ Маркъ, что Богъ безгранично любитъ орденъ и оказалъ ему такую милость, что въ первыя три столѣтія его существованія никто, пребывшій въ немъ до смерти, не будетъ осужденъ“ на вѣчныя мученія³⁾. Необходимо замѣтить, что въ древнѣйшей біографіи св. Франциска, написанной его современникомъ іезуитомъ Рибаденейра, о подобномъ откровеніи нѣтъ ни слова. Извѣстіе о немъ впервые встрѣчается въ появившемся въ 1640 г. сочиненіи *Imago primi saeculi*⁴⁾. Болѣе подробный рассказъ объ откровеніи св. Франциска находится въ его біографіи, написанной іезуитомъ испанцемъ *Alvaro Cienfuegos* въ 1702 г. Поэтому рассказу, Францискъ въ 1569 г. видѣлъ, въ экстазѣ, корабль на взволнованномъ бурей морѣ, при чемъ ему было открыто, что корабль этотъ счастливо достигнетъ берега, не потерявъ изъ своего многочисленнаго экипажа ни одного солдата или матроса изъ тѣхъ, которые, не смотря на бурю, спокойно будутъ все время оставаться на немъ. Подъ кораблемъ нужно разумѣть, конечно, іезуитскій

de Jésus, est un gage certain de prédestination, par le P. Jacques Terrien de la C. de J.

1) О. с. с. 8.

2) Источники, изъ которыхъ заимствованы ихъ описанія напечатаны во 2-й книги Деллингера в Рейша, с. 347—352.

3) См. у Д. 2, 347. Подобной «милостью» пользовался, впрочемъ, нѣкоторое время и орденъ бенедиктинцевъ.

4) *Imago p. s. p.* 649 Видѣніе Франциска упоминается въ *Acta Sanctorum ed. 1731 a. Julii t. 7 p. 464.*

орденъ, а спасеніе всѣхъ, до конца пребывшихъ на немъ началось безусловное спасеніе всѣхъ, оставшихся до смерти вѣрными обѣтамъ ордена. Это видѣніе, какъ открыто было Франциску, относилось къ первымъ 300 лѣтъ отъ основанія ордена. Братъ Маркъ, говорится далѣе, слышавшій о чудѣ отъ самого святаго, написалъ о немъ маленькую книжку. Книжку эту читалъ патеръ Матрець, слышавшій, кромѣ того, рассказъ о видѣніи и отъ самого Марка. Патеръ Кадорла хотѣлъ напечатать его и получилъ даже на это разрѣшеніе отъ генерала ордена въ 1641 г., но умеръ прежде, чѣмъ книга его была напечатана. А такъ какъ въ это время производилось изслѣдованіе, предшествовавшее канонизаціи Франциска, то, чтобы не замедлить послѣдней еще особымъ изслѣдованіемъ описаннаго въ этой книгѣ чуда, ее такъ и оставили ненапечатанною.

2. Братъ Альфонсъ Родригець († 1617, канонизованъ въ 1888 г.) въ 1599 году, во время послѣобѣденной молитвы, получилъ откровеніе, что не только всѣ находящіеся въ рефекторіи, но и вообще всѣ его сотоварищи по ордену, будутъ блаженствовать, если до смерти останутся въ обществѣ Іисуса ¹⁾. *Объ этомъ откровеніи Родригець обыкновенно рассказывалъ вѣкъ своимъ братьямъ, которыми овладевало искушеніе покинуть орденъ* ²⁾.

3. Упомянутый выше патеръ Матрець, во время пребыванія своего въ одной итальянской коллегіи, былъ однажды приглашенъ капуциномъ Лаврентіемъ де Мола, считавшимся за святаго и находившимся на смертномъ одрѣ. „Я призвалъ тебя, отецъ, сказалъ умирающій Матрецу, чтобы объявить тебѣ, что повелѣлъ мнѣ Богъ, именно, что всѣ, умершіе въ іезуитскомъ орденѣ, пойдутъ на небо; между тѣмъ, изъ моего ордена—хотя многіе и спасаются, но нѣкоторые осуждены“. Когда Матрець хотѣлъ ограничить нѣсколько высказанное имъ положеніе, то умирающій отвѣчалъ: „Отець! Дѣло обстоитъ именно такъ, какъ я тебѣ сказалъ, и это повелѣлъ мнѣ объявить тебѣ Богъ“ ³⁾...

¹⁾ См. у Д. 2, 347. 348. Imago p. 649. Acta ss. ib. p. 851

²⁾ Qua notitia utebatur, quando aliquem de vocatione tentatum confirmare studebat. См. у Д. s. 347. noc. 56.

³⁾ См. у Д. 2, 348. Imago p. 650. AA. SS. n. 465.

4. Св. Терезія Кордовская однажды, послѣ св. причащенія, увидѣла множество душъ, поднимавшихся изъ чистилища на небо, и во главѣ ихъ—одну, которая была прекраснѣе остальныхъ: эту душу встрѣтилъ самъ Іисусъ Христосъ и заключилъ ее въ объятія въ знакъ особеннаго благоволенія (*dignabatur amplexi in signum benevolentiae singularis*). Св. Терезія обратилась за разъясненіемъ къ одной изъ очищенныхъ душъ и получила слѣдующій отвѣтъ: „Вождь нашъ—одинъ изъ братьевъ общества Іисусова; его добродѣтелямъ и молитвамъ мы обязаны своимъ освобожденіемъ; а что Всемогущій вышелъ къ нему на встрѣчу,—въ этомъ нѣтъ ничего удивительнаго или новаго: вѣдь это привилегія ордена, что Іисусъ встрѣчаетъ каждаго умершаго іезуита“ ¹⁾).

5. Патеръ Мартинъ Гуттьерецъ видѣлъ св. Дѣву въ бѣлыхъ одеждахъ и подъ покровомъ ея—весь орденъ; отсюда видно, что „сынамъ Общества Іисусова дано жить и умереть подъ покровомъ св. Дѣвы“ ²⁾).

6. Что „сыны Общества Іисусова живутъ и приѣмлютъ смерть, находясь не только подъ покровомъ св. Дѣвы, но вмѣстѣ и въ сердцѣ Іисусовомъ“, это самъ Іисусъ Христосъ, по свидѣтельству патера Людовика Мансонія, начальника неаполитанской провинціи, открылъ неаполитанской дѣвушкѣ Іоаннѣ ab Alexandro (1598 г.). „Я имѣю, сказалъ Господь, орденъ въ Своемъ сердцѣ и желаю, чтобы въ немъ господствовало *сильное повиновеніе* старшимъ“. Затѣмъ Онъ поручилъ орденъ и всѣхъ принадлежащихъ къ нему Св. Дѣвѣ, дабы она заботилась о нихъ, какъ о своихъ сынахъ ³⁾. Относительно этого откровенія до нашего времени сохранился и болѣе подробный рассказъ, написанный или продиктованный самой Іоанной и обращенный къ ея духовнику-іезуиту ⁴⁾. По этому рассказу, Іоанна, причастившись св. таинъ въ храмѣ іезуитской коллегіи и находясь въ состояніи духовнаго восторга, увидѣла Іисуса Христа сидящимъ на золотомъ тронѣ. Господь сказалъ ей: „Я

1) См. у Д. 2, 348. Imago p. 648.

2) См. у Д. 2, 348. Imago p. 140.

3) См. у Д. 2, 349.

4) См. у Д. 2, 345—347, doc. 55.

желаю, чтобы всѣ вѣрующіе болѣе всего любили орденъ іезуитовъ, ибо это—Мой орденъ и Я постоянно ношу его въ сердцѣ своемъ и не могу потерпѣть, чтобы кто-либо изъ него впалъ въ болѣе или менѣе важное заблужденіе; посему Я желаю, чтобы всякій погрѣшившій членъ немедленно удалялся изъ ордена и, потому, допускаю иногда гибель отдѣльныхъ личностей для спасенія всѣхъ тѣхъ, которые останутся въ орденѣ. Знай же, что пока существуетъ Мой орденъ,—а Я хочу, чтобы онъ, называемый Моимъ именемъ ¹⁾, существовалъ до конца міра,—Я буду требовать отъ его членовъ только того, чтобы они шли по Моимъ стопамъ“. На вопросъ: что должны дѣлать іезуиты, чтобы быть достойными Его любви? Христосъ отвѣчалъ: „Любезнѣе всего Мнѣ послушаніе; болѣе Я ничего не требую“. *Іоанна*: „Въ чемъ же состоитъ эта, болѣе всего Тебѣ любезная, добродѣтель?“ *Иисусъ Христосъ*: „Я часто говорилъ тебѣ и опять повторяю, что послушаніе, котораго Я требую отъ членовъ Моего ордена, должно быть слѣпымъ, такъ что они должны повиноваться одному мановенію старшихъ; Я желаю, чтобы они совершенно отреклись отъ личной воли, и знай, что всѣ, отпадшіе отъ ордена, начали свое отпаденіе именно тѣмъ, что пожелали слѣдовать своей собственной волѣ... Самая бесѣда Моя съ тобою и видѣніе, которыми Я удостоилъ тебя, недостойнѣйшую (*indignatissimam*), есть награда за повинованіе, которое ты оказываешь патеру Людовику; ему ты должна рассказать и все, что съ тобою случилось и его благочестивымъ повелѣніямъ повиноваться безпрекословно“. *Іоанна*: „Почему такъ, Господи? Лучше Ты Самъ, общій и непогрѣшимый Учитель, наставляй меня и руководи ко всѣмъ добродѣтелямъ; зачѣмъ мнѣ, подобно нищей, прибѣгать то къ одному, то къ другому, когда я имѣю въ тебѣ Учителя истиннѣйшаго?“ *Иисусъ Христосъ*: „Ради твоего же блага Я хочу, чтобы ты руководилась и наставлялась этими Моими слугами; ты смѣло можешь не опасаться неправильнаго руководства до тѣхъ поръ, пока будешь повиноваться церкви и этимъ Моимъ слугамъ, ко-

1) Папа Сивстъ V хотѣлъ, какъ извѣстно, измѣнить названіе ордена. *Nübner, Sixtus V. 2, 92.*

торыхъ Я далъ тебѣ въ руководители и устами которыхъ говорю тебѣ Я самъ“.

Основанная на описанныхъ и подобныхъ имъ „чудесныхъ“ видѣнiяхъ и откровенiяхъ мысль о непремѣнномъ загробномъ блаженствѣ членовъ Общества Іисуса нашла себѣ со стороны послѣднихъ, какъ и слѣдовало ожидать, самый радушный прiемъ и самую усердную поддержку; въ пользу ея рѣшительно высказывались самые крупные авторитеты іезуитства, въ родѣ, напримѣръ, знаменитаго Филиппа Нери, который категорически заявилъ, что „сыны св. Игнатiя, до смерти пребывшіе въ орденѣ, умираютъ святыми“ ¹⁾. По поводу этого положенiя въ извѣстныхъ *Acta sanctorum* (ed. 1731 a. julii t. VII p. 464) сдѣлано слѣдующее замѣчаніе: „этотъ, столь парадоксальный, чтобы не сказать невѣроятный, прерогативъ іезуитовъ можетъ инымъ показаться нуждающимся въ болѣе сильной защитѣ; такъ какъ авторъ не имѣетъ послѣдней своею обязанностію, то онъ предоставляетъ свободѣ каждаго думать относительно даннаго предмета, что угодно“. Но авторомъ этого замѣчанiя руководила, несомнѣнно, только осторожность. На самомъ же дѣлѣ, едвали будетъ преувеличеніемъ сказать, что ученіе о непремѣнномъ спасенiи іезуитовъ должно считать почти такою же *sententia communis* іезуитскаго ордена, какою является, напр., пробабиллизмъ или аттриціонизмъ. Въ доказательствахъ нѣтъ недостатка. Еще въ концѣ 17 столѣтiя іезуитъ Генрихъ Энгельграве въ одной изъ проповѣдей, ссылаясь на „непререкаемое свидѣтельство св. Франциска Борджiа“, открыто прославлялъ свой орденъ за то, что онъ „дѣлаетъ своихъ членовъ предопредѣленными къ вѣчному блаженству“. Въ началѣ 18 столѣтiя въ Вѣнѣ появилось небольшое сочиненіе іезуита Габріэля Гевенези „*Cura salutis*“, написанное съ спеціальною цѣлію побудить современную молодежь ко вступленію въ іезуитскій орденъ и удержатъ отъ вступленiя въ бѣлое духовенство или въ другіе монашескіе ордена, и усердно распространявшееся іезуитами; здѣсь въ числѣ основанiй, по которымъ нѣкто Алоизій Гонзага сдѣлался іезуитомъ, выставлены, между прочимъ и откровенiя св. Терезiи, неаполитанки Іоанны, патера

¹⁾ См. у Д., 1, 532.

Матреца и св. Франциска и приведено положеніе Филиппа Нери. Патеръ Терріенъ, о книгѣ котораго мы говорили выше, ученіе о предопредѣленіи всѣхъ іезуитовъ къ вѣчному блаженству трактуетъ почти какъ предметъ вѣроученія и вызывается доказать его истинность богословски—видѣніями и откровеніями свыше, исторически—свидѣтельствами святыхъ и экспериментально—несомнѣнными фактами. При этомъ Терріенъ замѣчаетъ, что хотя привилегія непремѣннаго блаженства, согласно съ откровеніемъ св. Франциска, назначенъ только 300-лѣтній срокъ, истекшій въ 1840 году, но по откровеніямъ капуцина де Мола (см. выше откр. 3) и другихъ, она сохраняетъ свою силу и до настоящаго времени ¹⁾. Въ доказательство этого онъ приводитъ еще слѣдующіе два „факта“. Патеръ Фернандецъ, духовникъ Донъ-Жуана Австрійскаго, однажды, во время молитвы въ своей кельѣ, вдругъ началъ громко пѣть и поднималъ такой шумъ, что окна и двери кельи затряслись. Позвали ректора коллегіи, и Фернандецъ, внѣ себя отъ радости, сказалъ ему: „Отецъ мой! Я одинъ изъ тѣхъ счастливецъ, которые имѣютъ вѣчно наслаждаться лицезрѣніемъ Божиимъ“. По свидѣтельству патера Rothaan'a (1829—53 г. генерала ордена), одинъ престарѣлый іезуитъ, оставившій орденъ и вскорѣ послѣ того умершій, явился молившемуся за него старцу и сказалъ: „Я осужденъ по своей винѣ. Если бы я еще на 2 часа остался въ орденѣ, то я умеръ бы іезуитомъ и сдѣлался бы блаженнымъ“. Терріенъ говоритъ, что его книга была приготовлена къ напечатанію еще въ 1867 г.; однако въ то время обнародованіе ея казалось неудобнымъ, и, потому, онъ занялся ея исправленіемъ и переработкой; но въ 1874 г. власти ордена нашли благовременнымъ издать книгу,—„въ виду необычайныхъ испытаній, которыя переживало тогда Общество Іисуса“. Наконецъ, всего два года тому назадъ во Фрейбургѣ вышла книга іезуита Россетти „О духѣ Общества Іисуса“ ²⁾; авторъ ея, ссылаясь на сочиненіе Терріена, утверждаетъ, что ученіе о непремѣнномъ блаженствѣ іезуитовъ должно считать „мнѣніемъ, вполне обоснованнымъ“ (*opinio fundatissima*) и, слѣдовательно,

¹⁾ Радѣе то-же самое, т. е. неотъемлемость привилегіи и по истеченіе 300-лѣтняго срока, признавалъ упомянутый выше іезуитъ Cienfuegos.

²⁾ Julius Costa Rossetti. De spiritu Societatis Jesu, Freiburg 1888 a. v. p. 258.

„вѣроятнѣйшимъ“ (probabilissima); къ этому, по его словамъ, побуждаютъ: „во первыхъ, частныя откровенія (privatae revelationes), не недостойныя человѣческой вѣры, во вторыхъ, большое количество покидающихъ орденъ, и, наконецъ, внутрення основанія“. Послѣднихъ Россетти, впрочемъ, не указываетъ.

Не трудно понять, какъ выгодна и какъ дорога должна быть для іезуитовъ привилегія непремѣннаго блаженства: съ одной стороны, невозможно, конечно, было и придумать лучшей приманки для привлеченія въ орденъ и для удержанія въ немъ довѣрчивыхъ католиковъ; съ другой, привилегія эта, окружая іезуитовъ ореоломъ святости и налагая на нихъ печать Божественнаго предъизбранничества, должна была неимовернымъ образомъ усиливать престижъ ордена въ глазахъ его почитателей и особенно, — въ силу преимущественно женской природы, присущей религіозной экзальтированности, — почитательницъ.

Главнѣйшимъ изъ требованій, которыя предъявляются статутомъ іезуитскаго ордена его членамъ, нужно признать, безъ сомнѣнія, требованіе „совершеннаго послушанія младшихъ старшимъ. Конституціи Игнатія Лойола и его специально данному предмету посвященное письмо (1583 г.) содержатъ подробнѣйшія разъясненія этого требованія. Въ 1604 г. генераль іезуитскаго ордена Аквавива издалъ распоряженіе, чтобы всѣ іезуиты каждые два дня читали и обдумывали это письмо ¹⁾. Идеаломъ, къ которому долженъ стремиться каждый истинный іезуитъ, представляется полнѣйшая „индифференція“, т. е. умѣнье подчиняться приказаніямъ старшихъ, — каковы бы эти приказанія ни были, — не только безъ прекословія, но и безъ всякаго внутренняго несогласія, безъ всякой критики. Въ одномъ „увѣщаніи“ къ членамъ іезуитскаго ордена ²⁾ говорится: „Если какое-либо приказаніе старшихъ оказывается противорѣчащимъ твоему сужденію или взгляду или превосходящимъ твои силы, то обнови, — падши на колѣна, если ты одинъ, — обѣтъ послушанія, подавивъ въ себѣ всѣ человѣческія основанія и расчеты“. Въ другомъ подобномъ же памятникѣ іезуит-

¹⁾ Instructio ad augendum conservandumque spiritum с. 4 п. 1. 2.

²⁾ Налечатано у J. Kelle, Die Iesuiten—Gymnasien in Oesterreich, 1876 s. 12. 252.

ской письменности ¹⁾ находимъ слѣдующее опредѣленіе совершеннаго или „слѣпаго“ послушанія: „Тотъ оказываетъ „слѣпое“ послушаніе, кто, подобно трупу или посоху старца, лишеннымъ всякаго чувства и всякаго сужденія, повинуется такъ, какъ будто онъ до такой степени связалъ и устранилъ (eclipsatum) свое собственное сужденіе, что до извѣстной степени самъ даже и не можетъ судить или различать что-либо, и какъ будто онъ сужденіе старшаго сдѣлалъ своимъ собственнымъ сужденіемъ, и именно до того всецѣло и совершенно, что начинаетъ судить и мыслить точно такъ же, какъ старшій, и это сужденіе, какъ свое собственное, находитъ истиннымъ и естественнымъ. Въ томъ и состоитъ сила истиннаго самоотреченія и истиннаго самоослабленія (exsacatio), что человѣкъ управляется не самимъ собою, а другимъ“... Важнымъ доказательствомъ необходимости слѣпаго послушанія іезуиты считали, между прочимъ, вышеописанное видѣніе Іоанны неаполитанской.

Обѣтъ слѣпаго послушанія, простирающагося „до смерти“ и даже „до смертнаго грѣха“, служить и служилъ для орденскихъ властей могущественнѣйшимъ и надежнѣйшимъ рычагомъ въ дѣлѣ управленія орденомъ и достиженія однажды поставленныхъ цѣлей; изъ этого именно требованія іезуитской дисциплины и объясняются тѣ общеизвѣстные факты, когда іезуиты, не задумываясь, прибѣгали къ кинжалу и яду единственно лишь потому, что средства эти были указаны имъ высшею властію. Потому-то въ общемъ іезуиты всегда тщательно оберегали неприкосновенность обѣта слѣпаго послушанія во всей его широтѣ и до сихъ поръ продолжаютъ смотрѣть на этотъ обѣтъ глазами Лойолы. Выразителемъ образа мыслей о данномъ предметѣ современнаго іезуитства является извѣстный уже намъ Россетти. Онъ различаетъ *обѣтъ* послушанія и *добродѣтель* послушанія. Первый, относящійся собственно только къ приказаніямъ, которыя властями ордена даются его младшимъ членамъ въ соотвѣтствіи съ его цѣлю и духомъ, „въ іезуитскомъ ордентѣ строже, чѣмъ во всякомъ другомъ. Что же касается добродѣтели послушанія, то большія совершенство и строгость ея, чѣмъ какихъ желаетъ св. Игнатій, прямо уже немислимы: изъ нея (т. е. изъ области обнимаемыхъ ею дѣяній) исклю-

¹⁾ Memoriale admonitionum circa regulas quasdam rectius custodiendas in

чаются только грѣхи; она простирается не только на выполнение приказаній и готовность воли къ послушанію, но и на подчиненіе самаго сужденія и повелѣваетъ, чтобы подчиненные обращали вниманіе не столько на лице начальника, сколько на волю Божію и на лице Христа, Который повелѣваетъ чрезъ власть имѣющихъ, и т. д. Несомнѣнно, что границы „слѣпаго послушанія“ у Россетти не такъ широки, какъ у большинства прежнихъ іезуитовъ, писавшихъ объ этомъ предметѣ: онъ не доводитъ этой іезуитской добродѣтели до способности повиноваться начальнику даже въ томъ случаѣ, когда исполненіе приказаній этого начальника ведетъ ко грѣху; но несомнѣнно и то, что самый принципъ слѣпаго послушанія выдержанъ у него со всею твердостью и что подчиненные въ отношеніи къ начальствующимъ, и съ его точки зрѣнія, должны быть ничѣмъ инымъ, какъ „трупомъ“ или „посохомъ“¹⁾.

Что объѣтъ „слѣпаго послушанія“, который давали при вступленіи въ іезуитскій орденъ, существенно различается отъ обыкновеннаго объѣта послушанія, какой дается при вступленіи во всякій вообще монашескій орденъ, это должны были сознавать если не всѣ, то очень многіе іезуиты. Но открыто говорить объ этомъ рѣшались, конечно, только самые смѣлые. Образчикъ такой смѣлости мы имѣемъ въ письмѣ одного бельгійскаго іезуита къ ассистенту іезуитской коллегіи, относящемся къ самымъ послѣднимъ годамъ 17 столѣтія!²⁾ Авторъ выражаетъ свое удивленіе по поводу того, что въ одной книгѣ, появившейся въ Римѣ, относительно третьей степени послушанія, о которой говоритъ Игнатій Лойола (т. е. относительно „индифференціи“), находится слѣдующее ученіе: подчиненный долженъ отринуть свое личное мнѣніе и свое сужденіе подчинить сужденію начальника. Такимъ образомъ, говорится далѣе, то, что до сихъ поръ обыкновенно считалось только желательнымъ, теперь возведено на степень долга совѣсти. Сообразно съ этимъ, я долженъ въ тѣхъ случаяхъ, когда начальствующій повелѣваетъ мнѣ совершить поступокъ, который съ бѣльшимъ вѣроятіемъ (*probabilius*) можно считать недозволительнымъ, не только исполнить приказанное и, вопреки своему личному мнѣнію,

¹⁾ Ср. Д. 1, 627.

²⁾ Впервые напечатано в Д и В 2 М 5 250 251

считать свой поступокъ дозволительнымъ,—таково обычное пониманіе дѣла,—но и совершенно отринуть свое мнѣніе, такъ, чтобы мнѣніе начальствующаго мнѣ казалось болѣе вѣроятнымъ. Обѣтъ послушанія, требующій подчиненія разума, не дается никѣмъ изъ членовъ какого-либо ордена, или, по крайней мѣрѣ, никѣмъ не требуется.—Неизвѣстно, какой результатъ имѣли протесты этого іезуита, но несомнѣнно, что, признавая оспариваемый имъ взглядъ новымъ и необычнымъ, онъ противорѣчилъ дѣйствительности: именно такой взглядъ и былъ всегда общепринятымъ въ орденѣ, какъ это видно изъ вышеприведенныхъ свидѣтельствъ.

Впрочемъ, нужно замѣтить, что требованіе слѣпаго послушанія представляетъ собою собственно, такъ сказать, историческое правило іезуитской дисциплины. Въ сношеніяхъ-же со внѣшнимъ міромъ іезуиты ссылались на него только тогда, когда это было для нихъ выгодно: въ противномъ случаѣ они всегда старались смягчить это требованіе, низвести его на степень обычнаго обѣта послушанія при вступленіи въ монашество. Любопытенъ въ этомъ отношеніи документъ, обнародованный Равиньяномъ ¹⁾. Въ 1761 г. французское правительство, вѣроятно, въ виду усилившагося развитія либеральныхъ идей, потребовало отъ генерала іезуитскаго ордена Риччи, чтобы онъ запретилъ, подъ страхомъ отлученія, членамъ ордена писать, или говорить, или даже думать что-либо противъ королевской власти. Потому-ли, что не было надежды на то, чтобы такое запрещеніе имѣло успѣшные результаты, или по какимъ-нибудь другимъ соображеніямъ, но только генералъ ордена не нашелъ возможнымъ исполнить это требованіе и ограничился тѣмъ, что въ одномъ изъ своихъ писемъ къ Людовику XV выразилъ, отъ своего и отъ всѣхъ членовъ ордена, осужденіе антироялизму и призналъ его „достойнымъ всей строгости церковныхъ и гражданскихъ законовъ“ ²⁾. Королевскому же комиссару, предъявившему указанное требованіе правительства, глава французскихъ іезуитовъ, де Лакруа, отъ лица ордена далъ слѣдующее объясненіе. „Обѣтъ послушанія по своей сущности и по своему предмету одинаковъ во всѣхъ монашескихъ

¹⁾ Clément XIII и Clément XIV, 2, 181—198.

²⁾ См. v Д. 1, 627.

орденахъ безъ исключенія: вступающій въ орденъ отрывается отъ своей воли и подчиняетъ ее волѣ своихъ начальниковъ... Генераль іезуитскаго ордена не имѣетъ надъ своими подчиненными никакихъ особенныхъ правъ въ сравненіи съ генералами другихъ орденовъ, а слѣдовательно, не имѣетъ и права повелѣвать ихъ мыслию, дѣлать обязательнымъ извѣстное внутреннее убѣжденіе относительно какого-либо предмета. Не справедливо было бы въ доказательство существованія такого права ссылаться на выраженіе „послушаніе сужденія“ (*obedientia sententiae v. opinionis*), нѣсколько разъ встрѣчающееся въ „конституціяхъ“ И. Лойлы: 1) у всѣхъ великихъ учителей духовной жизни такое послушаніе никогда не предписывается, но всегда только лишь совѣтуется, какъ степень совершенства, къ которой долженъ стремиться подчиненный, чтобы сдѣлать свое послушаніе сладостнѣе для себя самого и заслуженнѣе предъ Богомъ; 2) цѣль этого не предписываемаго, а только совѣтуемаго „послушанія сужденія“ есть подчиненіе приказаніямъ старшихъ во всемъ, что касается образа жизни, благочестивыхъ упражненій и т. п.; объ образѣ же мыслей, о внутреннемъ согласіи съ какимъ-либо ученіемъ никогда не было и рѣчи; право судить наши убѣжденія принадлежитъ собственно только Богу, Который вручилъ это право церкви, а послѣдняя не можетъ передать его уже никому и не дѣлаетъ этого при основаніи какого-либо монашескаго ордена; начальникъ ордена можетъ запретить или приказать проводить въ орденскихъ школахъ извѣстное ученіе, генераль доминиканцевъ или іезуитовъ можетъ распорядиться, чтобы его подчиненные изучали систему Тихо де Браге, а не Коперника, теорію Ньютона, а не Декарта и т. д., но онъ не можетъ требовать отъ нихъ внутренняго согласія съ даннымъ взглядомъ, пока церковь не выскажетъ своего рѣшенія“...

Противники іезуитскаго ордена неоднократно упрекали іезуитовъ въ томъ, что уставъ ихъ ордена не согласенъ съ словами Іисуса Христа, Мѡ. 18, 15—17: „Если согрѣшитъ противъ тебя братъ твой, пойди и обличи его между тобою и имъ однимъ“ и пр., ибо въ уставѣ этомъ нѣтъ и рѣчи

о братскомъ увѣщаніи, но прямо предписывается, чтобы каждый іезуитъ немедленно доносилъ орденской власти о погрѣшностяхъ, какія только онъ замѣтитъ въ своихъ собратяхъ. Такое предписаніе, дѣйствительно, существуетъ, и, по уставу ордена, каждому вновь поступающему долженъ предлагаться вопросъ: будетъ-ли онъ доволенъ тѣмъ, что всѣ его погрѣшности и недостатки и вообще все, что будетъ относительно него замѣчено, будетъ сообщаться начальству ордена всякимъ, кто только узнаетъ обо всемъ этомъ помимо исповѣди? ¹⁾ Отсутствіе всякаго неудовольствія по этому поводу и постоянная готовность на взаимные доносы (*se invicem manifestent*) еще на одномъ изъ общихъ собраній іезуитовъ 1593 г. были отнесены къ числу существенныхъ моментовъ іезуитской дисциплины (*substantialia instituti*) ²⁾; а въ 1608 г. взаимный доносъ возведенъ былъ въ іезуитскомъ орденѣ во всеобщую и непремѣнную обязанность, при чемъ каждый іезуитъ обязывался доносить о замѣченныхъ имъ проступкахъ другаго, не дожидаясь запросовъ на этотъ счетъ со стороны начальства ³⁾.

Въ концѣ 17 столѣтія относительно даннаго предмета возникъ споръ между іезуитами и кармелитами въ Кельнѣ ⁴⁾. Одинъ кармелитъ на публичномъ диспутѣ защищалъ, между прочимъ, слѣдующіе тезисы: „Братское, съ глазу на глазъ, наставленіе и увѣщаніе согрѣшившаго, съ цѣлю его исправленія,—заповѣдано закономъ естественнымъ и Божественнымъ (Мѡ. 15, 15)“. „Если, поэтому, мы ставимъ іезуитамъ въ вину несоблюденіе сей заповѣди, какъ нѣчто, существенно принадлежащее ихъ ордену, то дѣлаемъ это въ соотвѣтствіи съ словами Христа“.—Тезисы эти, говоритъ іезуитъ, описавшій споръ, заключали, очевидно, въ себѣ порицаніе тѣмъ правиламъ, которыя запрещаютъ тайное увѣщаніе и предписываютъ доносить начальству о погрѣшностяхъ другаго. Вслѣдствіе этого, ректоръ мѣстной іезуитской коллегіи, патеръ Блезень, послалъ отъ себя на диспутъ одного оппонента для защиты чес-

1) *Institutiones S. Ignatii*, 1, 347. p. 2, 71. 266.

2) *Instit. S. J.* 1, 560.

3) *Ib.* 1, 577.

4) Первоисточникъ для исторіи этого спора впервые напеч. у Д. и Р. 2, № 66, s. 358. 358.

ти ордена. Диспутъ велся исключительно-схоластическимъ образомъ. Оппонентъ возражалъ такъ: если вѣрно (de fide), что общество Іисуса есть орденъ благочестивый и достойный похвалы, то, слѣдовательно, вѣрно, что въ уставѣ его нѣтъ ни одного, спеціально ему принадлежащаго требованія, которое вело бы ко грѣху и пороку; а если вѣрно это, то вѣрно, что тезисы ложны. Кармелитъ отвѣчалъ, было, что онъ не распространялъ долга братскаго увѣщанія на іезуитовъ, которые, при вступленіи въ орденъ „отрекаются отъ добраго имени“ (т. е. даютъ обѣщаніе доносить другъ на друга). Но ему возражали, что именно такой оговорки въ его тезисахъ и не было. Іезуитъ настаивалъ на томъ, что тезисы въ томъ видѣ, въ какомъ они поставлены, должны подавать поводъ къ соблазну (scandalosa), съ чѣмъ согласились и присутствующіе. По окончаніи диспута, начальникъ кармелитской провинціи, вмѣстѣ съ пріоромъ и многими видными патерами, явился къ ректору Блезену и объяснилъ ему, что еслибы онъ видѣлъ тезисы до диспута, то разорвалъ бы ихъ и что ни онъ, ни его подчиненные отнюдь не думаютъ порицать правила іезуитскаго ордена и желаютъ жить съ послѣднимъ въ согласіи и дружествѣ. Блезенъ отвѣчалъ: тезисы совсѣмъ не доказываютъ такого желанія, напротивъ, многими они поняты, какъ выраженіе того недоброжелательства, которое кармелиты питаютъ къ іезуитамъ изъ-за старинныхъ споровъ, и именно—изъ за книги Папенбрёка, который возставалъ противъ того, что основателемъ кармелитскаго ордена слѣдуетъ считать пророка Ілію. Начальникъ провинціи отвѣчалъ, что споръ объ этомъ должно предоставить бельгійцамъ, въ Германіи же кармелиты ничего такъ не желаютъ, какъ жить въ согласіи съ іезуитами. Въ концѣ концовъ іезуиты все-таки принесли жалобу папскому нунцію. Послѣдній призвалъ начальника кармелитовъ и объявилъ ему, что авторъ тезисовъ долженъ быть наказанъ по крайней мѣрѣ полугодичнымъ устраненіемъ отъ учительской должности, а тезисы должны быть отосланы въ Римъ для разсмотрѣнія ихъ инквизиціею. Неизвѣстно, были ли, дѣйствительно, тезисы отосланы въ Римъ и чѣмъ вообще окончилось дѣло.

УЧЕНІЕ КАНТА О РАДИКАЛЬНОМЪ ЗЛѢ.

Кто бо чистъ будетъ отъ скверны? спрашивалъ ветхозавѣтный человѣкъ и отвѣчалъ: *никтоже, еще и единъ день житіе его на земли* (Гов. 14, 4—5, ср. Іоан. 8, 7). *Vitiis nemo sine nascitur*—говорилъ поэтъ—философъ Горацій, выражая воззрѣніе своего вѣка на распространеніе зла. И въ новѣйшее время Шопенгауэръ писалъ: „если желаешь знать, чего стоятъ люди въ моральномъ смыслѣ въ цѣломъ и вообще, стоитъ взглянуть на ихъ судьбу въ цѣломъ и вообще. Она есть лишеніе, горе, плачь, мука и смерть“¹⁾. Вотъ основное религіозное и философское представленіе о нравственной природѣ человѣка; но и обыкновенное сознаніе не отрицаетъ того, что человѣкъ въ существѣ своемъ глубоко проникнутъ грѣхомъ, отъ котораго не свободенъ никто, какъ бы коротка ни была его жизнь. Каждый знаетъ, что его воля болѣе тяготѣетъ ко злу, чѣмъ къ добру, и что это не временное только состояніе, возникающее въ извѣстную пору, но постоянное, начало котораго относится къ первымъ проявленіямъ жизни, насколько всякій въ состояніи помнить себя. Такимъ образомъ несомнѣнно, что зло составляетъ неотъемлемое свойство человѣческой природы, приверженной къ грѣху и преступленію. На ряду съ добромъ оно является могущественною, трудно преодолимою, силою, если только человѣкъ не имѣетъ столько нравственнаго мужества, чтобы постоянно противостоять искушеніямъ зла. Отрицать зло, какъ реальную силу, могутъ только завзятые оптимисты, наро-

¹⁾ Міръ, какъ воля и представленіе, 430, пер. Фета.

чито закрывающіе глаза отъ того, что происходитъ въ жизни, или мыслители, воспитанные въ идеяхъ Гегелевской философіи безразличія, въ родѣ, напримѣръ, Гуха ¹⁾, который не признаетъ реального значенія зла на томъ основаніи, что зло опредѣляется въ отрицательныхъ предикатахъ въ отличіе отъ добра, способнаго къ положительному опредѣленію. Однако зло такъ могущественно и въ такихъ формахъ заявляетъ о себѣ, что эти завѣренія о ничтожности зла и не помраченномъ значеніи добра нисколько не успокоительны и должны быть отнесены на счетъ особаго теоретическаго міровоззрѣнія такихъ мыслителей. Поэтому понятно, что вопросъ о злѣ всегда былъ однимъ изъ капитальнѣйшихъ вопросовъ какъ міеологіи и религіи, такъ философіи и этики. Человѣку постоянно нужно было знать, откуда происходитъ зло, чтобы, соотвѣтственно этому знанію, возможно было опредѣлить мѣру вліянія зла и средства борьбы съ нимъ.

Всѣ существующія теоріи зла можно раздѣлить на три категоріи. Виновникомъ зла признается: или а) Божество, или б) дуалистически—независимое отъ него существо, или в) само несовершенное твореніе. По первой теоріи, Богъ, можетъ быть, и хотѣлъ бы создать совершенный міръ, да не въ силахъ, ибо онъ самъ несовершенъ и въ состояніи только создать несовершенное. Такъ вѣрятъ Камчадалы, богъ которыхъ не отличающійся умомъ и производящій много несообразностей, кромѣ существующаго уже зла, натворилъ бы еще много новыхъ бѣдъ, если бы его не останавливала умная его жена. Такой же богъ пессимистической философіи Шопенгауэра и Гартманна, безсознательное, или безсознательная воля, которая постоянно творитъ все новыя формы жизни, не понимая того, что дѣлаетъ. По второй теоріи вмѣстѣ съ добрымъ божествомъ существуетъ злое, которое то какъ Ариманъ раздѣляетъ съ Ормуздомъ владычество надъ міромъ и производитъ зло, то какъ классическій фатумъ, рокъ, судьба, безсознательно и безраздѣльно подчиняетъ себѣ все живое, то какъ независимая отъ божества и косная матерія служитъ самостоятельнымъ космологическимъ

¹⁾ См. ero: Das nichtige und vernichtende Wesen des Bösen. Zeitz, 1863.

принципомъ существованія, слѣдовательно и зла. Наконецъ, по третьей теоріи причина зла коренится въ субстанціальной ограниченности творенія въ противоположность совершенному Богу. Твореніе необходимо должно быть ограничено, т. е. со склонностью ко злу; въ противномъ случаѣ оно само было бы Богомъ и тогда не было бы различаемо ни добро, ни зло, или, по крайней мѣрѣ, добро не имѣло бы смысла и значенія. Совершенно отдѣльно стоитъ воззрѣніе, по которому виновникомъ зла признается ни Божество, ни ограниченное твореніе, а человѣкъ, употребившій во зло дарованную ему свободу. Но опять таки на время этого паденія существуетъ нѣсколько взглядовъ. Человѣкъ палъ или скоро послѣ своего созданія и заразилъ грѣхомъ всѣхъ послѣдующихъ потомковъ, или обратился ко злу спустя нѣкоторое время своего существованія на землѣ, вслѣдствіе извращенія естественной склонности къ добру и культуры (Гезіодъ, Руссо и др.), причемъ каждый лично совершаетъ грѣхъ и лично очищается отъ него (теорія душепереселенія); или каждый совершилъ грѣхъ прежде существованія на землѣ (теорія паденія небесныхъ душъ: Платонъ, Филонъ, Оригенъ и др.), или извратилъ свою моральную свободу и еще въ умопостигаемомъ порядкѣ существованія получилъ склонность ко злу (Кантъ). Мы остановимся на послѣдней теоріи, т. е. теоріи Канта, какъ самой важной въ философскомъ отношеніи, тѣмъ болѣе, что многіе протестантскіе философы и богословы усматриваютъ въ ученіи Канта о злѣ несравненныя заслуги для христіанской теологіи и этики.

Ученіе Канта о радикальномъ злѣ въ человѣческой природѣ, изложенное имъ въ сочиненіи: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* ¹⁾, раздѣляется на 6 частей. Въ 1-й части говорится о совмѣстномъ существованіи злого принципа съ добрымъ (17—24 с.); во 2-й о первоначальномъ побужденіи къ добру въ человѣческой природѣ (24—27); въ 3-й о склонности ко злу (27—32); въ 4-й о природномъ злѣ въ человѣкѣ (32—40); въ 5-й о первоначалѣ зла (40—46) и, наконецъ, въ 6-й о восстановленіи первоначальнаго побужденія къ добру

¹⁾ По изд. Universal—Bibliothek. Leipzig.

въ его силѣ (46—55). Затѣмъ слѣдуетъ еще примѣчаніе, заключающее собою первый отдѣлъ философскаго ученія Канта о религіи (55—56). Соответственно такому раздѣленію мы и станемъ излагать ученіе Канта о радикальномъ злѣ, придерживаясь по возможности подлинника ¹⁾.

Aetas parentum, pejor avis, tulit nos nequiores, mox daturos progeniem vitiosiore: сказалъ глубокомысленно Гораций. Справедливость его словъ доказываетъ идущее отовсюду сѣтованіе и жалобы на жизнь, составляющія содержаніе всеобщей исторіи. И это сѣтованіе не ново. Напротивъ, оно такъ же древне, какъ древенъ міръ, какъ древня исторія, какъ древня поэзія, или, еще лучше, какъ древня вѣра и культъ. Всѣ видятъ въ началѣ міра добро, золотой вѣкъ, жизнь въ раю, или еще болѣе счастливое сообщество съ небеснымъ существомъ. Но это счастье прошло для человѣка, какъ сонъ, и ниспаденіе во зло (моральное и физическое) совершилось скоро, „такъ что мы теперь (это теперь такъ же древне, какъ исторія) живемъ въ послѣднее время, страшный судъ и конецъ міра приближается“. Вишну (добрый богъ), которому когда-то Брама поручилъ міроуправленіе, давнымъ-давно остается безъ престола; теперь царствуетъ Шива, и его одного только почитаютъ. Правда, люди стараются убѣдить себя въ противоположномъ и обманываются, не желая вѣрить, что всюду господствуетъ зло. Особенно же между педагогами распространено героическое мнѣніе, что міръ, хотя и незамѣтно, но постепенно усовершеншается, оставляетъ зло и прогрессируетъ въ добрѣ, изъ худшаго становится лучшимъ. Самообманъ настолько великъ, что человѣчество никакъ не хочетъ съ нимъ разстаться и продолжаетъ питать тщетныя надежды на увеличеніе добра. Однако этотъ обманъ, какъ призракъ, разлетается предъ истиною историческихъ свидѣтельствъ и неподкупнымъ моральнымъ сознаніемъ. Въ историческомъ опытѣ народовъ замѣтно только возрастаніе культуры, цивилизаціи, внѣшнихъ удобствъ жизни, но

¹⁾ Единственное полное на русскомъ языкѣ изложеніе ученія Канта о религіи Куно-Фишера (исторія новой философіи 4 т.) не вездѣ точно передаетъ смыслъ подлинника.

не улучшение моральнаго настроенія людей. Оттого мечты о прогрессѣ міра, будучи законными въ разсужденіи о культурныхъ приобрѣтеніяхъ человѣчества, теряютъ всякій смыслъ, когда идетъ рѣчь о моральномъ добрѣ и злѣ. Пожалуй, эти мечты имѣютъ еще педагогическое вліяніе: очень вѣроятно, что, благодаря имъ, не окончательно гложетъ въ человѣкѣ стремленіе къ добру, поддерживаемое къ тому же моралистами, которые хотятъ увѣрить и себя, и другихъ, что возстановленіе въ добрѣ возможно для натуральныхъ силъ человѣка. *Sanabilimus aigrotamus malis, nosque invectum genitos natura, si sanari velimus, adjuvat*: сказалъ Сенека. Если мы рождаемся по тѣлу здоровыми, то и душа наша здорова; слѣдовательно мы отъ природы неповреждены и въ состояніи развитъ природное нравственное побужденіе къ добру. Но справедливо ли, что мы болѣемъ исцѣлимыми моральными болѣзнями при помощи природы? Не есть ли послѣднее предположеніе плодъ смѣшенія понятій? Когда мы разсуждаемъ о моральной природѣ человѣка, то разумѣемъ не отдѣльные его поступки, въ которыхъ обнаруживается эмпирическій характеръ, а волю *in se*, какова она сама въ себѣ, въ ея послѣднихъ основаніяхъ. Злымъ мы называемъ не того, кто совершаетъ противозаконные поступки, но того, чье моральное настроеніе злое; и не въ опытѣ мы ищемъ опредѣленія злой воли, но въ глубинѣ моральнаго сознанія, очищеннаго отъ всякаго эмпирическаго содержанія. Мы спрашиваемъ не о томъ, каковъ каждый поступокъ въ отдѣльности и каковы его случайные мотивы, но о томъ, что составляетъ послѣднюю причину всѣхъ поступковъ. А тогда откроется, говоритъ Кантъ, что зло составляетъ основной принципъ нравственной дѣятельности, что моральное настроеніе человѣка по существу злое. Насъ не обманываютъ легально-добрые поступки, ибо, анализируя настроеніе воли, мы замѣчаемъ, что и здѣсь тайно дѣйствовало злое побужденіе, но только не успѣло обнаружиться. Поэтому о радикальномъ злѣ въ человѣческой природѣ нельзя судить по результатамъ дѣятельности, а по тому настроенію, съ которымъ что-либо совершается. Но ни одинъ морально справедливый человѣкъ не скажетъ о себѣ, что его настроеніе чистое и доброе. Наоборотъ, онъ долженъ

сознаться, что зло и злое настроеніе всякій разъ имѣетъ перевѣсъ надъ добромъ и добрымъ настроеніемъ. Такимъ образомъ Кантъ неизбежно приходитъ къ выводу, что воля морально зла и слѣдуетъ такому же морально злему настроенію. Конечно, это познаніе, насколько здѣсь дается заключеніе о волѣ самой въ себѣ, не опытное, но апріорное, ибо въ опытѣ нельзя встрѣтить ни чистой воли, ни чистаго настроенія.

Теперь, когда фактъ злой воли доказанъ, остается спросить: что за причина злого направленія воли? Если воля есть способность свободы (а другого опредѣленія она не имѣетъ), то и причина зла должна быть также свободна. Въ разсужденіи о волѣ нельзя говорить о естественной склонности, тѣмъ болѣе о естественной необходимости, потому что единственный предикатъ воли есть свобода. Все, что происходитъ въ волѣ, есть ея собственное дѣло, какъ и наоборотъ: все, что необходимо, совершается внѣ воли. Свобода и необходимость — понятія противоположныя другъ другу и потому не соединимыя. Если бы человѣкъ совершалъ поступки по естественной склонности, то чрезъ это они были бы безразличны въ моральномъ смыслѣ, и самъ человѣкъ тогда не могъ бы быть названъ ни морально добрымъ, ни морально злымъ. Слѣдовательно, источникъ зла нельзя искать ни во внѣшней природѣ, ни въ чувственности человѣка, понимая это слово въ самомъ широкомъ смыслѣ.

Поступки, возникающіе изъ побужденій чувственности, составляютъ особый классъ проявленія человѣческаго характера и подлежатъ совершенно иной оцѣнкѣ. Какъ произведенія эмпирической воли, они оцѣниваются по эмпирическому масштабу, т. е. достоинство или недостоинство ихъ опредѣляется лишь въ той мѣрѣ, насколько они легальны вообще и задерживаютъ или способствуютъ человѣческому счастью. Кромѣ того, если бы чувственность была причиною злой воли, то фактъ зла оставался бы необъяснимымъ. Понимая подъ чувственностію противоположность свободѣ, или подчиненіе натуральнымъ побужденіямъ, мы отнюдь не рѣшаемъ проблемы зла. Если чувственность — источникъ зла, то человѣкъ ничѣмъ не отличается отъ животнаго, — но можно ли тогда говорить о моральномъ злѣ? На долю чувственности, какъ содѣйствующаго начала злу,

можно отнести лишь отдѣльные грѣхи, которые не могли бы быть совершены, если бы человекъ не существовалъ въ эмпирической дѣятельности. Вообще чувственность въ разсужденіи зла или пичего не объясняетъ, или объясняетъ слишкомъ мало. Значить, начало зла нужно искать не въ опытѣ и не въ эмпирической волѣ, подчиненной побужденіямъ чувственности. Зло—въ моральной свободѣ, ибо только такая свобода можетъ быть началомъ моральнаго зла. Слѣдствіе никогда не бываетъ ни больше, ни меньше своей причины, а всегда равно ей; какова причина, таково и слѣдствіе. Отсюда, если въ нашемъ случаѣ слѣдствіемъ является моральное зло, то обратно мы заключаемъ, что причина его—сама моральная природа, а такова именно свободная воля. Поэтому, когда называютъ человека добрымъ или злымъ, то разумѣютъ не что иное, какъ то, что воля человека—единственная причина всѣхъ его поступковъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ мы пришли ко второму несомнѣнному положенію относительно происхожденія зла. Раньше причиною зла мы признавали волю и ея настроеніе, а теперь опредѣляемъ эту волю не просто, какъ волю, но какъ морально-свободную (практическую) способность производить изъ себя рядъ дѣйствій; слѣдовательно, какъ волю, имѣющую такія же морально-свободныя склонности.

Но такъ какъ, далѣе, воля никогда не дѣйствуетъ безъ побужденій или максимъ (правилъ), то, значить, первоначало зла въ злой максимѣ, ставшей побужденіемъ для воли. Каковы же максимы воли вообще? „Воля есть способность опредѣлять себя къ дѣйствию согласно представленію извѣстныхъ законовъ“¹⁾. Понимаемая абстрактно, воля, какъ такая, есть безусловно добрая воля и должна быть цѣнима несравненно выше, нежели чтобы то ни было. Однако воля, какъ мы ее знаемъ, не всегда добрая и святая. Производя все существующее добро въ мірѣ, она заразъ производитъ и все зло; т. е. воля есть какъ источникъ добра, такъ и источникъ зла. Происходитъ это оттого, что воля не всегда слѣдуетъ своему собственному закону, имманентному ей категорическому императиву, который есть бе-

1) Основ. къ метафизикѣ нравовъ. Петерб. 1879, с. 65.

зусловное „должно“, или практически — необходимое а priori требованіе добра. Чтобы быть абсолютно доброю и имѣть безусловное достоинство, воля должна „избирать только то, что разумъ (практическій), независимо отъ склонностей, познаетъ какъ практически—необходимое“¹⁾, что имѣетъ безусловную цѣну и достоинство само въ себѣ, т. е. добро. Поэтому, только тогда, когда разумъ безъ остатка опредѣляетъ волю, когда принципомъ ея служить „всеобщая законмѣрность дѣйствій по объективно-практическимъ законамъ“, только тогда воля совершенно независима, и дѣйствія ея, „познаваемые въ качествѣ объективно-необходимыхъ, суть вмѣстѣ и субъективно-необходимы“²⁾. Добро-то, что таково „по руководству разума“, что вытекаетъ изъ нравственнаго долга и сообразно съ долгомъ; и добръ тотъ, кто имѣетъ способность и силу поддерживать моральное настроеніе въ себѣ, кто владѣетъ *virtus, fortitudo moralis*, и кто всегда поступаетъ по принципу нравственной свободы согласно съ представленіемъ обязанности³⁾. Другими словами: морально добрымъ нужно назвать того, кто избралъ моральный законъ единственнымъ основаніемъ опредѣленія произвола и сдѣлалъ законъ своею верховною максимою. Если же воля, кромѣ собственнаго законодательства, подчиняется еще другимъ побужденіямъ, случайнымъ для нея, то перестаетъ быть доброю, автономною, и становится злою, грѣховною и гетерономною, такую, какую мы знаемъ ее въ опытѣ. А такъ какъ у насъ рѣчь о первоначальномъ злѣ въ человѣческой природѣ, то очевидно, что первоначальная максима, какъ субъективное основаніе употребленія свободы, лежащая въ основаніи всѣхъ отдѣльныхъ морально-злыхъ максимъ, сама первоначально морально-зла. Вотъ послѣдній, а priori познаваемый источникъ зла. Дальше этого никакое познаніе не можетъ простираться, ибо сколько бы мы ни изслѣдовали основанія максимъ зла, всегда окажется, что такое основаніе въ другой максимѣ, а этой—въ третьей и т. д. до безконечности. Все же въ концѣ

1) Ibid. 47.

2) Ibid. 47, 32, 65. Ср. Кр. практ. разума 10—15—16 с.

3) Tugendlehre. 3—4 ss.

концевъ мы прійдемъ къ тому-же апріорному положенію, что въ основѣ зла лежитъ первоначально злая максима. Итакъ, вопросъ о томъ, почему человѣкъ морально добръ, или морально золь, т. е. почему воля его первоначально приняла добрыя или злыя максимы, долженъ остаться нерѣшеннымъ, такъ что о характерѣ человѣка можно сказать, что онъ ему прирожденъ, только не въ физическомъ, а въ моральномъ смыслѣ. То обстоятельство, что человѣкъ является въ міръ съ опредѣленнымъ характеромъ во время рожденія, отнюдь не доказываетъ, что рожденіе и причина характера человѣческаго. Какъ моральное побужденіе ко злу не имѣетъ ничего общаго съ натуральными побужденіями природы, такъ и рожденіе не можетъ быть первоначаломъ зла. Зло въ свободѣ, въ первоначальномъ слѣдованіи злой максимѣ, а поелику оно предваряетъ всякій опытъ, то, слѣдовательно, въ первоначальномъ употребленіи свободы, внѣ и раньше опыта, въ умопостигаемомъ мірѣ существованія. Еще тогда человѣкъ во зло употребилъ свою свободу, и потому злое настроеніе считается ему прирожденнымъ. Иначе это настроеніе (первое субъективное основаніе принятія максимъ) называется свойствомъ произвола, принадлежащимъ ему отъ природы (хотя на самомъ дѣлѣ оно основывается на свободѣ), такъ какъ глубочайшее основаніе его (настроенія) не можетъ быть выводимо изъ какого-нибудь перваго акта произвола во времени“. Еще иначе злое настроеніе можно назвать свойствомъ человѣческой природы вообще, насколько по антропологическимъ даннымъ нѣтъ основанія считать кого-бы то ни было не подвластнымъ этому настроенію.

Признавши источникомъ зла злое настроеніе, или первоначальное подчиненіе воли злой максимѣ, какъ представлять причины зла въ опытномъ существованіи? По аналогіи и по тождеству единой воли, проявляющейся и здѣсь, и тамъ, слѣдуетъ заключить, что и въ опытѣ причина зла въ извращеніи максимъ воли. Дѣло въ томъ, что нравственное достоинство дѣйствія „находится не въ чемъ-либо иномъ, какъ въ принципѣ воли, не взирая на цѣли, достигаемыя посредствомъ такого дѣйствія“ ¹⁾. Не намѣренія, которыя выполняются въ дѣй-

¹⁾ Метаф. нравовъ 31 с.

ствіи, не ожиданія, соединяемыя съ поступкомъ, даютъ моральное достоинство дѣйствию, но формальный принципъ воли, по которому совершается дѣйствіе. Слѣдовательно, при опредѣленіи достоинства дѣйствія, важно то подчиненіе, въ какомъ находятся между собою формальные и матеріальные принципы воли, отчего человѣкъ называется добрымъ или злымъ смотря потому, формальный ли принципъ обуславливаетъ матеріальный, или наоборотъ ¹⁾. Теперь само собою понятно, что зло въ извращеніи максимъ. Назовемъ матеріальныя максимы общимъ именемъ „субъективный принципъ самолюбія“, въ отличіе отъ объективныхъ формальныхъ максимъ воли, и сопоставимъ эти максимы вмѣстѣ. Пусть кто-нибудь будетъ добръ по принципамъ перваго порядка, пусть поведеніе его будетъ безукоризненно, и пусть онъ совершаетъ все относящееся до его законныхъ обязанностей съ совершенною точностью и правильностью. Но можно ли назвать его добрымъ въ моральномъ смыслѣ? Правда, поступая такъ, человѣкъ устраиваетъ собственное счастье и содѣйствуетъ или, по крайней мѣрѣ, не мѣшаетъ счастью другихъ. Правда и то, что счастье для насъ, какъ натуральныхъ существъ и зависимыхъ отъ чувственности, самый важный объектъ стремленій, „есть то, чего мы безусловно желаемъ“. Человѣку свойственно любить себя, благожелательствовать себѣ и самодовольствоваться собою (*benevolentia et complacentia*). Но пусть эти склонности сдѣлаются единственною или же верховною максимою дѣйствій, и нравственный порядокъ побужденій совершенно извращается. Во 1-хъ, самолюбіе, какъ самолюбіе, насколько оно является принципомъ личнаго счастья, не содержитъ въ себѣ „никакихъ другихъ относительно воли опредѣляющихъ основаній, кромѣ тѣхъ, которыя сообразны съ низшею желательною способностью“ ²⁾;

¹⁾ Для объясненія этого положенія можетъ служить слѣдующій примѣръ, приводимый Кантомъ. Сохранять жизнь, кромѣ склонности къ продолженію жизни, есть долгъ каждаго. Тѣмъ не менѣе можно сохранять жизнь хотя сообразно съ долгомъ, но не изъ долга, а изъ любви, страха и другихъ матеріальныхъ побужденій. По долгу поддерживаетъ жизнь несчастный, для котораго она потеряла всякую пріятность и для котораго, пожалуй, смерть была бы лучше жизни. Метаф. пр. 28—29 с. Тамъ же и другіе примѣры.

²⁾ Кр. пр. разума 9 с.

поэтому оно не имѣетъ никакого отношенія къ морали и можетъ стать источникомъ „необозримо большаго противодѣйствія (Widerstreit) нравственности“. Также несостоятельно въ моральномъ смыслѣ и стремленіе къ общему счастью, хотя это стремленіе, повидимому, принимаетъ форму всеобщности, отличающую моральныя побужденія. Ибо, если вникнуть въ дѣло глубже, то окажется, что эта всеобщность имѣетъ призрачное значеніе, такъ какъ нельзя предположить, чтобы стремленіе къ счастью другихъ сдѣлалось когда-либо побужденіемъ произвола всѣхъ. Если же разумъ придаетъ этому стремленію форму всеобщности, то лишь для того, чтобы дать правилу личнаго счастья объективное значеніе закона и достигнуть возможнаго единства максимъ; такъ, напримѣръ, проповѣдуютъ о правдивости, боясь запутаться въ собственной лжи, подъ условіемъ довѣрія къ намъ другихъ. Все же основаніемъ поведенія въ этомъ случаѣ служитъ склонность, а не законъ, и самое большее, что отсюда можетъ произойти,—это добрый эмпирический характеръ ¹⁾. Во 2-хъ, истинное самодовольство возможно только подъ условіемъ подчиненія нашихъ максимъ моральному закону; ибо нельзя же считать моральнымъ самодовольство, напримѣръ, купца послѣ счастливаго совершенія имъ торговыхъ операцій! Да и ни одинъ человѣкъ, для котораго мораль имѣетъ значеніе, не будетъ доволенъ собою, сознавая, что его максимы находятся въ противорѣчьи съ закономъ; скорѣе у него явится самое горькое недовольство собою. Итакъ, не извращая нравственнаго порядка побужденій, ни въ первомъ, ни во второмъ случаѣ, нельзя назвать человѣка морально-добрымъ, если его честное поведеніе не вытекаетъ изъ подчиненія субъективныхъ побужденій счастья формально-объективнымъ принципамъ воли. Путь къ добру въ разумѣ и чрезъ разумъ, и потому самое добро возникаетъ тогда, когда на первомъ планѣ стоитъ исполненіе моральнаго закона и когда законъ, принятый во всеобщую максиму произвола въ качествѣ единственнаго побужденія, обуславливаетъ собою и исполненіе субъективныхъ побужденій изъ склонностей. Равнымъ образомъ

1) Ср. Кр. пр. разума 24 с.

открывается широкой путь ко злу и происходит действительное зло, когда максимы воли стоятъ въ противоположномъ порядкѣ подчиненія, т. е. когда побужденія самолюбія и чувственные склонности имѣютъ большую силу, чѣмъ моральный законъ.

Въ частности Кантъ различаетъ три вида извращенія моральнаго порядка подчиненія максимъ. Это 1) слабость человѣческаго сердца въ исполненіи принятыхъ максимъ (*fragilitas*), 2) смѣшеніе моральныхъ побужденій съ неморальными (*impuritas, improbitas*) и 3) развращенность человѣческой природы (*vitiositas, pravitas*). Первую наклонность ко злу превосходно изображаетъ Ап. Павелъ въ словахъ: не еже бо хощу доброе, творю, но еже не хощу злое, сіе содѣваю (Римл. 7, 19). Человѣческая слабость на этой степени обнаруживается въ томъ, что законъ добра, принятый въ максиму воли, не всегда исполняется. *In thesi*, объективно, въ идеѣ, онъ является единственнымъ побужденіемъ, но *in hypothesis*, субъективно, въ фактѣ, законъ уступаетъ мѣсто другимъ побужденіямъ. Второй родъ зла—*impuritas* состоитъ въ томъ, что поступки, сообразныя съ моральною обязанностью, исполняются не ради одной обязанности. Хотя намѣреніе слѣдовать закону есть и хотя существуютъ и максимы добра, но законъ безсиленъ съ категорическою необходимостью императива обуславливать направленіе воли къ исполненію того, что составляетъ обязанность. Наконецъ, *pravitas, corruptio*, есть намѣренное извращеніе моральныхъ максимъ, такъ что вмѣсто моральныхъ, слѣдуютъ неморальнымъ побужденіямъ. Это подлинно порочность человѣческаго сердца (*perversitas*), совершенное измѣненіе моральнаго образа мыслей. На этой степени человѣкъ есть злой, хотя бы его поступки и имѣли видъ законности (легальности). Въ общемъ всѣ эти три вида моральнаго грѣха можно охарактеризовать однимъ названіемъ „прирожденная вина (*Schuld, reatus*), причемъ, если *fragilitas* и *impuritas* человѣческаго сердца составляютъ не преднамѣренную вину (*culpa*), то *corruptio*—преднамѣренное преступленіе, коварство (*dolus*), самообманъ, изъ котораго проистекаетъ порча человѣческаго характера. Человѣкъ, дошедшій до послѣдней степени мораль-

наго паденія, не въ состояніи уже правильно судить о своемъ моральномъ настроеніи. Ему свойственна извѣстная хитрость (Tücke, dolus, malus) и сознательное пренебреженіе къ требованіямъ чистой нравственности. Онъ начинаетъ судить о достоинствахъ поступковъ не по настроенію, съ которымъ они совершаются, но по результатамъ, къ которымъ они приводятъ, и если эти результаты благопріятны, то коварный человѣкъ совершенно спокоенъ на счетъ своего внутренняго настроенія. Онъ перестаетъ чувствовать свою виновность въ такихъ поступкахъ, за которые онъ не проститъ другому, не обращая вниманія на то, что, можетъ быть, случайныя условія мѣста и времени совершенія поступковъ отклонили его отъ совершенія подобныхъ же поступковъ. Дальше наличнаго факта и его непосредственнаго реальнаго слѣдствія коварный не смотритъ и постоянно обманываетъ другихъ. Поэтому, если dolus malus нельзя назвать злобою (Bosheit), человѣческаго сердца, то во всякомъ случаѣ подлостью (Nichtswürdigkeit), бросающею темное пятно на нашъ родъ. Источникъ ея—радикальное зло въ человѣческой природѣ.

Послѣ сказаннаго, фактъ зла a priori опредѣленъ всесторонне. Доказано, что зло составляетъ радикальное свойство человѣческой природы и что оно обнаруживается въ постоянной злой склонности, или въ совершенномъ извращеніи максимъ произвола. Остается рѣшить возраженія, выставляемыя противъ ригористической морали нѣкоторыми философиами.

Не есть ли мораль часть эстетики, какъ доказываетъ Шиллеръ въ своемъ сочиненіи: *Anmuth und Würde*, и не можетъ ли эстетическое воспитаніе народа и особенно чистое искусство замѣнить собою ученіе о нравственномъ долгѣ? Но что „общество грацій“, среди котораго развивается эстетическое чувство, не имѣетъ вліянія на укрѣпленіе нравственной силы человѣка, видно изъ того, что съ понятіемъ долга нельзя соединить никакой прелести, ибо долгъ „содержитъ безусловное принужденіе, съ которымъ прелесть находится въ прямомъ противорѣчій“, такъ что граціи, „когда дѣло идетъ объ исполненіи долга, находятся въ почтительномъ отдаленіи“.

Допустимъ, далѣе, что ригористическая точка зрѣнія не есть

единственно правильная и что имѣютъ основаніе латитударные взгляды на сущность человѣческой природы, по которымъ первоначальныя побужденія человѣка ни добрыя, ни злыя. Пусть, какъ утверждаютъ синкретисты, о нравственности человѣка нельзя ничего сказать положительнаго, потому что человѣкъ постоянно колеблется между добромъ и зломъ и, если въ одномъ отношеніи кажется злымъ, то въ другомъ — добрымъ, и наоборотъ. Или пусть, какъ думаютъ индифферентисты, человѣкъ отъ природы нравственно безразличное существо, такъ что его моральное настроеніе окончательно опредѣляется воспитаніемъ, средою, жизненнымъ опытомъ и т. п. условіями.

Но что собственно доказываютъ латитудинаристы? Они рассуждаютъ о томъ, каковъ человѣкъ въ опытѣ, гдѣ сталкиваются разнообразныя склонности, вслѣдствіе чего эмпирической человѣкъ является то добрымъ, то злымъ, смотря по роду и способу его дѣятельности; а между тѣмъ нужно было бы говорить о первоначальномъ побужденіи воли, о максимахъ поступковъ, которые не подлежатъ опытнымъ условіямъ познанія. Конечно то, что происходитъ въ опытѣ, то необходимо, отчего и самые поступки человѣка въ опытѣ могутъ быть названы нравственно-безразличными (*adiaphoron morale*); но считать нравственно-безразличнымъ настроеніе воли—*contradictio in adjecto*. Въ самомъ дѣлѣ, пусть понятіе нравственно-добраго = а, тогда противоположное ему понятіе злаго = —а, а понятіе нравственно-безразличнаго = о. Но послѣднее состояніе невозможно, ибо моральный законъ есть всегдашнее и не прекращающееся побужденіе нашего произвола. Слѣдовательно, если подчиненіе этому закону есть моральное добро (а), то принятіе въ максимумъ другихъ побужденій есть моральное зло: *tertium non datur*. Также рѣшали вопросъ о нравственной природѣ человѣка и древніе моралисты-философы; только постановка вопроса была у нихъ вѣскольکو иная. Именно они спрашивали не о томъ, каковъ человѣкъ по природѣ, но о томъ, можно ли научиться добродѣтели, или о томъ, —одна ли добродѣтель или нѣскольکو. Первый вопросъ есть вопросъ новѣйшихъ индифферентистовъ: — безразлично ли склоненъ человѣкъ къ добру и злу; второй — синкретистовъ: можетъ ли онъ быть въ одномъ отношеніи до-

брымъ, а въ другомъ—злымъ. Къ чести древнихъ философовъ, они отвѣчали на оба вопроса отрицательно, ибо они, разсуждая о добродѣтели, прилагали къ ней не эмпирической масштабъ, но моральный, т. е. ставили челоуѣка не предъ судомъ челоуѣческой справедливости, но предъ судомъ разума, предъ которымъ воля оказывается иною, чѣмъ она обнаруживается въ опытѣ.

Но даже и опытъ не въ состояніи поколебать ригористическаго представленія; ибо чему учить насъ исторія и ежедневныя событія? Посмотрите, говоритъ Кантъ, на исторію челоуѣчества: самые ужасные примѣры испорченности челоуѣческаго сердца должны, кажется, убѣдить, что склонность ко злу, дѣйствительно, пустила глубокіе корни. Въ такомъ видѣ исторія изображаетъ намъ жизнь не только натуральныхъ, дикихъ народовъ, гдѣ склонности обнаруживаются въ ихъ безобразной наготѣ, но и жизнь образованныхъ, гдѣ можно было бы ожидать лучшихъ отношеній. Смертоубійства среди дикихъ, постоянныя жалобы на фальшивыя отношенія, недоуѣріе и зложелательство, ненависть и злорадство, непрерывная готовность государствъ къ войнамъ и завоеваніямъ и т. д.,—о чемъ свидѣлствуютъ всѣ эти факты? Никакой философъ не въ состояніи объединить ихъ съ моралью, такъ что какъ философскій хиліазмъ, простирающій свои надежды на будущее состояніе мира, такъ и теологическій, проповѣдующій нравственное улучшение всего челоуѣчества, исчезаютъ, какъ мечта.

Такимъ образомъ мы лишній разъ убѣждаемся, что воля челоуѣка зла, и снова возвращаемся къ ригористическому представленію, что одно только настроеніе, съ которымъ что-либо совершается, имѣетъ моральное достоинство, и вмѣстѣ съ тѣмъ приходимъ къ другимъ немаловажнымъ выводамъ. *Bene moratus* (челоуѣкъ добрыхъ нравовъ) и *moraliter bonus* (нравственно добрый челоуѣкъ), утверждаетъ Кантъ, не одно и то же, хотя бы даже ихъ поступки внѣшнимъ образомъ были одинаковы. Если въ морали нѣтъ середины, то выбора здѣсь не можетъ быть, и если поступки одного злы, то поступки другого добры, ибо первый не всегда, а можетъ быть, и никогда не ставитъ законъ максимою своихъ дѣйствій, а послѣдній всегда, между тѣмъ все, „что происходитъ не изъ

вѣры въ законъ, то, по образу мыслей, грѣхъ". О первомъ можно сказать, что онъ исполняетъ букву закона; тогда какъ второй слѣдуетъ его духу. Да и самое согласіе поступковъ перваго съ закономъ представляется случайнымъ, ибо нигдѣ нѣтъ твердой увѣренности, что они не станутъ когда-либо въ противорѣчіе съ закономъ. Одинъ, два, много случаевъ согласія еще не доказываютъ, что это согласіе будетъ всегда. Прибавится еще побужденіе къ прежнимъ побужденіямъ, и поступокъ станетъ даже внѣшне-беззаконнымъ. Вотъ почему ошибочно считать человѣка морально-добрымъ, обращая вниманіе лишь на его добрыя дѣла (въ опытѣ); ошибочно потому, что склонность ко злу не познается въ опытѣ. Есть склонности физическія и моральныя; но физическая (натуральная) склонность не можетъ быть причиною моральнаго зла, которое предполагаетъ свободу. Моральное зло—въ моральной склонности, но моральная склонность, какъ такая, есть свободное побужденіе. Привнесите сюда хотя бы одно эмпирическое побужденіе, и понятіе морали исчезаетъ, а вмѣстѣ съ нимъ и понятіе моральной вѣняемости. Такимъ образомъ сказать: моральная склонность—все равно, что сказать: свободная склонность и вѣняемая. Это понятія тождественныя. Тутъ развѣ возможно одно недоразумѣніе. Повидимому, противорѣчиво утверждать, что склонность ко злу есть наше собственное дѣло и что она же предшествуетъ всякому дѣлу, сама не будучи еще дѣломъ (фактомъ опыта). Но это противорѣчіе пропадаетъ, если въ понятіи склонности различать два момента: первоначальное субъективное доброе или злое волеопредѣленіе и постоянное воздѣйствіе развѣ принятыхъ максимъ на послѣдующіе поступки. Если же доказано, что воля первоначально зла, то фактъ и то, что какъ до опыта, такъ и въ опытѣ склонность зла, ибо опытъ есть продолженіе того, что первоначально совершила воля, и есть наше собственное дѣло. Поэтому нѣтъ противорѣчія въ утвержденіи, что воля, еще не обнаружившись на дѣлѣ, уже фактически зла. Только это фактъ „умопостигаемый, познаваемый внѣ всякаго условія времени въ разумѣ, *rescatum originarium*;" тогда какъ воля проявившаяся есть фактъ „чувственный, эмпирической, данный во времени, *factum phaeno-*

menon, *reccatum derivativum*. Соотвѣтственно такому различію во времени первый фактъ грѣха не устранимъ, хотя бы мы часто избѣгали грѣха въ опытѣ. Что ведетъ свое происхожденіе изъ умопостигаемаго порядка вещей, то не можетъ быть побѣждено никакими натуральными усиліями человѣка, такъ что, сколько бы мы ни совершали легально-добрыхъ дѣлъ, воля все-же остается злою.

Ту же мысль о первоначальности, слѣдовательно и вмѣняемости зла, можно доказать еще иначе. „Первоначало (первос) есть происхожденіе дѣйствія отъ первой причины, т. е. такой, которая сама не есть уже дѣйствіе другой причины того же рода“. Но эта первая причина есть или произведеніе разума и свободы, или возникаетъ во времени и представляется случайною. Въ первомъ отношеніи разсматривается „просто бытіе дѣйствія“, во второмъ—его дѣйствительное совершеніе (*Geschehen*) въ условіяхъ и по законамъ опыта. Очевидно, что когда говорится о склонности человѣка къ моральному злу, т. е. такой склонности, которая коренится въ свободѣ и можетъ быть только произведена свободою, то было бы противорѣчіемъ относить происхожденіе ея ко времени. Никакое предшествующее состояніе, какъ неизбѣжное слѣдствіе другой, болѣе ранней причины во времени, не имѣетъ здѣсь значенія, ибо сколько бы мы ни продолжали рядъ условныхъ причинъ возникновенія зла, никогда не дойдемъ до первой безусловной причины,—и доказательство *ad indefinitum* не есть доказательство. „Слѣдовательно, искать первоначало свободныхъ поступковъ, какъ такихъ, во времени есть противорѣчіе (какъ будто они произведенія природы!)“ Начало ихъ можетъ быть открыто лишь по представленіямъ разума и въ разумѣ. Вотъ почему Кантъ считаетъ всякую иную теорію о происхожденіи зла невозможною или просто нелѣпою. Наболѣе же противорѣчивымъ кажется ему ученіе о наслѣдственности грѣха. Чтобы быть вмѣняемымъ, грѣхъ долженъ составлять личную моральную вину каждаго; а чтобы быть моральнымъ, онъ долженъ быть свободнымъ. Въ противномъ случаѣ грѣхъ и не вмѣняемъ и не свободенъ, если можно указать временную причину, отъ которой грѣхъ происходитъ, какъ неизбѣжное слѣдствіе. Если я полу-

чиль волю съ злыми наклонностями по наслѣдству, то зло, производимое мною, не составляетъ моей вины, ибо я дѣйствую такъ, какъ того необходимо требуетъ моя грѣховная природа. Изъ свободнаго я становлюсь рабомъ необходимости и отвѣтственность за свою вину возлагаю на своихъ родителей, передавшихъ мнѣ побужденія ко злу. Это такъ ясно, что положеніе вопроса нисколько не измѣнится, станемъ ли мы представлять наслѣдованіе грѣха въ смыслѣ медицинскомъ, какъ наслѣдованіе болѣзни, въ смыслѣ ли юридическомъ, какъ наслѣдованіе долга, или въ смыслѣ богословскомъ, какъ наслѣдованіе грѣха;—во всѣхъ случаяхъ снимается съ грѣха значеніе моральной вины, ибо здѣсь только разница въ терминахъ, но не въ понятіи.

Какъ же представлять исторію грѣхопаденія каждаго? Какимъ образомъ произошло то, что нѣтъ ни одного человѣка, который бы не былъ склоненъ ко грѣху? Теорія наслѣдованія грѣха отвергнута, какъ несогласная съ разумомъ, значитъ исторія грѣхопаденія должна быть понята по представленіямъ разума. Но прежде всего нужно замѣтить, что теперь изслѣдуется не склонность ко злу, какъ *peccatum in potentia*, но дѣйствительное зло и участіе въ немъ произвола. Стало быть, какъ совершается отдѣльный поступокъ, такъ можетъ и должно быть представляемо и первоначальное грѣхопаденіе. Но каждый поступокъ, какого бы рода онъ ни былъ, всегда свободенъ. Никакая причина въ мірѣ не можетъ уничтожить человѣческой свободы, ибо свобода есть сущность человѣка. Поэтому, каково бы ни было прежнее поведеніе человѣка, какія бы вліянія ни воздѣйствовали на него, въ какихъ бы обстоятельствахъ онъ ни находился, всегда поступокъ человѣка есть дѣйствіе свободы. Человѣкъ никогда не вынуждается съ роковою необходимостью поступать такъ или иначе, а всегда можетъ видоизмѣнять поступокъ по собственному произволу; почему не безъ основанія вмѣняются человѣку всѣ слѣдствія прежде совершенныхъ дѣлъ. Законъ разума, что человѣкъ можетъ поступать и хорошо, и дурно, смотря по принятымъ максимамъ, ни въ одномъ случаѣ не теряетъ своей силы, каково бы ни было внѣшнее положеніе человѣка. Этотъ законъ неизмѣненъ. А если

свобода и свободное употребленіе произвола—послѣдняя причина всѣхъ поступковъ, то „каждый злой поступокъ, когда отыскивается его первоначало въ разумѣ, должно разсматривать такъ, какъ будто человѣкъ очутился въ немъ непосредственно изъ состоянія невинности“. Точно также должно представлять и первоначальное паденіе каждаго въ отдѣльности (но не возникновеніе склонности ко злу, что остается тайною).

Въ послѣднемъ пунктѣ, думаетъ Кантъ, его мнѣніе сходно съ библейскимъ рассказомъ о грѣхопадѣніи, который вслѣдствіе этого получаетъ глубокой нравственный смыслъ. *Mutato nomine dete fabula narratur*. Сказанное объ Адамѣ вполне приложимо къ каждому изъ насъ. Мы всѣ ежедневно повторяемъ исторію Адама; всѣ согрѣшили и продолжаемъ ссгрѣшать. Какъ Адамъ палъ вслѣдствіе того, что, вмѣсто подчиненія безусловному божественному закону, сталъ слѣдовать другимъ побужденіямъ, такъ и мы согрѣшаемъ, принимая въ максимумъ поведенія перевѣсъ чувственныхъ склонностей надъ побужденіями моральнаго закона. Разница только въ томъ, что грѣхъ, который, по библіи, является первымъ во времени, таковъ по природѣ и не только для одного Адама, но и для всѣхъ въ отдѣльности. Впрочемъ, здѣсь важенъ не рассказъ, а идея о свободной, первоначальной наклонности человѣка ко злу. Теперь окончательно разрѣшена проблема о злѣ и возможно формулировать его опредѣленіе: „моральное зло“ есть радикальное свойство человѣческой природы, совершенно извратившее порядокъ побужденій воли; начало его въ той умопостигаемой сферѣ бытія, гдѣ господствуетъ одна свобода и гдѣ каждый палъ произвольно, хотя реальное обнаруженіе зла начинается вмѣстѣ съ рожденіемъ человѣка, вслѣдствіе чего зло кажется какъ бы ему прирожденнымъ“.

О первоначальномъ побужденіи къ добру въ человеческой природѣ и о возстановленіи этого побужденія въ полной силѣ.

Казалось бы, что послѣ того, какъ Кантъ призналъ зло радикальнымъ, не должно оставаться въ человеческой природѣ мѣста для добра. Зло должно совсѣмъ вытѣснить добро и замѣстить его собою; человѣкъ долженъ обратиться въ злое существо, для котораго добро навсегда потеряно. Но фатальная

судьба человѣка, если онъ только злой, дѣйствительно составляетъ въ морали противорѣчiе; да и опытъ и совѣсть убѣждаютъ насъ, что въ человѣкѣ осталось сѣмя добра, реальное стремленiе къ добру. Отъ признанiя этого факта не могъ отказаться даже Кантъ, хотя по смыслу его ученiя о злѣ скорѣе слѣдовало бы ожидать противоположнаго вывода. Въ чемъ же, однако, полагаетъ Кантъ первоначальное побужденiе къ добру и гдѣ искать увѣренности, что послѣднее восторжествуетъ надъ зломъ?

„Подъ склонностью (*propensio*), говоритъ Кантъ, я понимаю субъективное основанiе возможности склонности (*concupiscentia*), насколько она для человѣка вообще случайна. Склонность отличается отъ побужденiя тѣмъ, что хотя можетъ быть природною, но не должна быть представляема такою, но или приобрѣтенною (если она добра), или же произведенною самимъ человѣкомъ (если она зла)“. Склонность собственно есть предрасположенiе, (*prädiposition*), которое, послѣ фактическаго ея удовлетворенiя, становится склонностью. Если же склонность есть не опредѣлившееся желанiе, то она можетъ быть одинаково какъ доброю, такъ и злою. Правда, мы уже опредѣлили склонность, какъ радикально злою, но есть ли это безусловное опредѣленiе склонности? Радикальное зло не то же, что зло абсолютное. „Собственное свойство склонности, поелику оно касается отношенiя свободнаго произвола (слѣдовательно такого, понятiе о которомъ не есть эмпирическое) къ моральному закону, какъ побужденiе (понятiе чего также чисто интеллектуальное),—это свойство должно быть познано аргюги изъ понятiя зла, насколько послѣднее возможно по законамъ свободы“. Но аргюги немислимо, чтобы наступило когда-нибудь время, въ которое моральный законъ потерялъ бы свое безусловное значенiе для человѣка. Даже самый злой человѣкъ, поступающій по дурнымъ максима́мъ,—и тотъ въ глубинѣ души чувствуетъ уваженiе къ закону, такъ что злоба (*Bosheit*) какъ „настроенiе (субъективный принципъ максимъ) принимать зло какъ зло въ качествѣ побужденiя въ свою максиму“, не можетъ быть приписана человѣку. Законъ можно не исполнять, но никогда нельзя совершенно уничтожить представленiе его.

Если бы это было возможно, т. е. еслибы нашъ разумъ сдѣлался злобнымъ разумомъ, то человѣкъ пересталъ бы быть человѣкомъ и обратился бы въ діавола. Если же этого нѣтъ и зло въ склонности, а не въ разумѣ, то гораздо правильнѣе называть порочность человѣческой природы „извращенностью сердца, злымъ сердцемъ“, слабостью и непостоянствомъ въ неизмѣнномъ слѣдованіи моральнымъ побужденіямъ закона. Въ этомъ смыслѣ глубоко правдивъ рассказъ библіи, что виновникъ грѣха—злой духъ, склонившій человѣка къ преступленію. Значить, человѣкъ не абсолютно палъ: онъ только оболщенъ, обманутъ, извратилъ порядокъ моральныхъ побужденій; но въ немъ „вообще можетъ существовать добрая воля“ и первоначальное побужденіе къ добру, хотя и непонятно, какъ оно существуетъ. Человѣкъ—не діаволь, для котораго навсегда потеряно добро. Въ чемъ же обнаруживается эта склонность къ добру?

Въ соотвѣтствіе съ тремя видами проявленія злой склонности, Кантъ также различаетъ три степени проявленія склонности къ добру. Это 1) побужденіе человѣка къ животности, 2) къ человѣчности и 3) личности. Первое побужденіе обнаруживается тамъ, гдѣ человѣкъ дѣйствуетъ просто какъ животное; второе—въ сферѣ его общественныхъ и социальныхъ отношеній, и, наконецъ, третье—въ области свободы и чистой нравственности, и есть побужденіе моральное. Частнѣе: склонность къ животности проявляется въ физической (механической) любви къ самому себѣ, въ самосохраненіи, размноженіи и сообществѣ съ другими людьми. Побужденіе къ человѣчности есть соединеніе самолюбія съ требованіемъ разума сравнивать собственное счастье или несчастье съ счастьемъ или несчастьемъ другихъ для того, чтобы пріобрѣсти значеніе и равное счастье съ другими. Побужденіе къ личности есть воспріимчивость уваженія къ нравственному закону, какъ достаточному побужденію произвола, или принятіе закона въ постоянную максимумъ своихъ дѣйствій. Всѣ эти три побужденія не только отрицательно добры, но и положительныя склонности къ добру. По происхожденію своему, они первоначальны и принадлежатъ къ возможности человѣческой природы, а по продолжительности—постоянны и не уничтожимы.

Однако, какъ возможно возстановленіе человѣка въ добръ, когда воля его первоначально зла и приняла въ максимумъ злыя побужденія? Трудно понять, отвѣчаетъ Кантъ, какъ это происходитъ, но тѣмъ не менѣе это необходимо. Если моральный законъ повелѣваетъ, что мы должны быть лучшими, то, слѣдовательно, мы можемъ быть лучшими; ибо законъ повелѣваетъ только то, что исполнимо и зависитъ отъ нашего произвола. Законъ есть и начало, и руководитель въ святой жизни. Теперь очевидно, что это возрожденіе въ добръ есть дѣло свободное. „Что человѣкъ въ моральномъ смыслѣ есть или долженъ быть добрымъ, или злымъ, это онъ долженъ сдѣлать самъ собою, или уже сдѣлалъ“. И какъ паденіе произошло оттого, что воля, извративши моральный порядокъ максимъ, стала слѣдовать инымъ побужденіямъ, такъ и возстановленіе въ добръ возможно только чрезъ возвращеніе къ первоначальному порядку побужденій. Поэтому, какъ только законъ получить принадлежащее ему значеніе единственной максимы и верховнаго побужденія воли, тотчасъ наступаетъ переходъ отъ зла къ добру. „Если первоначальное добро есть святость максимъ въ исполненіи своихъ обязанностей“, то человѣкъ, принявшій эту святость за законъ, уже на пути къ возрожденію, и хотя еще не святъ, но начинаетъ приближаться къ святости. Онъ уже на первыхъ ступеняхъ добра; его эмпирической характеръ легально—добръ (*virtus phaenomenon*), и онъ съ переменною нравя начинаетъ мало по малу пріобрѣтать склонность дѣйствовать изъ обязанности. Но на этомъ движеніе къ добру не останавливается. Чтобы быть морально—добрымъ, богоугоднымъ человекомъ, для этого недостаточно одной легальной моральности, которая далека отъ моральнаго совершенства. Морально совершеннымъ въ смыслѣ умопостигаемаго характера (*virtus noumenon*) человѣкъ становится не постепенно, не чрезъ продолжительное исправленіе своего образа мыслей, а внезапно, чрезъ рѣшительную „революцію въ настроеніи“, въ то время, когда моральный законъ выступаетъ во всемъ величіи своего авторитета и когда обязанности исполняются ради обязанностей. Это есть какъ бы нѣкоторый родъ возрожденія, новое твореніе, обновленіе сердца. Человѣкъ, въ которомъ совершилась

такая революція, есть дѣйствительно святой, ибо онъ позналъ, что есть его обязанность и что повелѣваетъ моральный законъ. Ему не нужны ни примѣры, ни поощренія, ни даже знаніе о томъ, что онъ спасется. Сознаваемый имъ долгъ есть его надежда и спаситель.

Изложивши ученіе Канта о добрѣ и злѣ, естественно обратиться къ вопросу, насколько оно удовлетворительно разрѣшаетъ морально-философскую проблему теодицеи. Остановливаясь на разныхъ отзывахъ, высказанныхъ разными мыслителями на этотъ счетъ, мы замѣчаемъ если не полное согласіе между ними, то во всякомъ случаѣ солидарность мнѣній. Большинство согласно признаетъ, что этическое и религіозное ученіе Канта оказало громадное вліяніе на развитіе и правильное философское обоснованіе коренныхъ понятій этики и религіи. Вотъ нѣсколько изъ такихъ мнѣній. По словамъ Дорнера, Кантъ „черезъ аппелляцію къ нравственному сознанію, истолкованному имъ съ религіознымъ воодушевленіемъ въ его внутренней истинности, произвелъ взрывъ, который вновь обновилъ обнищавшій міръ и безъидейное время оживилъ силою идеи“, слѣдствіемъ чего было то, что философія и богословіе, утратившія всякое чувство въ отношеніи сверхъопытнаго, опять заняли подобающее имъ мѣсто ¹⁾. „Высокое значеніе философіи Канта, продолжаетъ Роте, состоитъ въ томъ, что въ ней доведено до яснаго, научнаго сознанія, что достоинство моральнаго закона твердо и безъ вѣры въ Бога“ ²⁾. Напротивъ Кафтанъ существенное значеніе религіозно-философскаго міровоззрѣнія Канта полагаетъ въ томъ отношеніи, въ какое Кантъ поставилъ мораль и религію, въ томъ опытѣ, какой онъ сдѣлалъ, чтобы изъ моральныхъ посылокъ оправдать и доказать не только основныя положенія всякой религіи, но и христіанской. Кантъ вложилъ новый моральный смыслъ въ христіанство и оживилъ его мертвую догматическую форму. Если вообще религія и мораль находятся въ тѣсномъ отношеніи между собою, то никто такъ глубокомысленно не понималъ этого отношенія какъ Кантъ; и если, затѣмъ, на сознаніи грѣха обосновано значеніе вѣры въ искупленіе Христа, то заслуга Канта для вѣры не можетъ болѣе подлежать сомнѣнію. Поэтому Кафтанъ рекомендуетъ воспользоваться воззрѣніями

1) Entwicklungsgeschichte d. Lehre v. d. Person Christi, II, 972 s.

2) Theolog. Ethik, II, 201 s.

Канта для христіанской апологетики, если ее хотятъ сдѣлать точною и доказательною наукою ¹⁾. Даже Мартенсенъ, одинъ изъ безпристрастныхъ богослововъ запада, говоритъ: „съ чисто человѣческой точки зрѣнія едвали еще возможно глубже проникнуть въ сущность внутренняго разлада въ человѣческой природѣ, чѣмъ какъ это сдѣлалъ Кантъ“ ²⁾. Мы не говоримъ уже о томъ вліяніи, какое имѣла философія Канта на философію Шеллинга и особенно Фихте, котораго религіозное и нравственное міровоззрѣніе есть только послѣдовательное развитіе положеній Канта. Но наиболѣе восторженные отзывы о заслугахъ Канта для христіанскаго богословія даетъ Павль. „Отнынѣ, пишетъ онъ, ни догматика, ни этика не могутъ быть написаны безъ того, чтобы не принять въ расчетъ взглядъ Канта, который доказательство того, что должно считаться истинною, ищетъ въ собственной природѣ человѣка и не принимаетъ никакого внѣшняго авторитета, если онъ прежде не есть авторитетъ, внутренній“ (Предисл. VII). Кантъ первый, насколько возможно, обосновалъ религіозныя идеи въ человѣческомъ духѣ и установилъ методъ, посредствомъ котораго христіанскія истины могутъ быть научно открыты и расширены (VIII). Въ частности, если Кантъ философски доказалъ, что грѣхъ есть фактъ внутренняго опыта, то его заслуга для христіанскаго богословія навсегда останется величайшею (IV), и богословіе еще долго и много должно учиться въ школѣ этого философа (47 с.) ³⁾.

Но дѣйствительно ли христіанское богословіе, какъ совѣтуетъ Павль, должно идти въ школу Канта и слиться съ его философіей, если хочетъ оградить и научно защитить свое христіанское содержаніе? Конечно, никто не станетъ отрицать той великой заслуги Канта, что онъ первый съ философскимъ глубокомысліемъ изслѣдовалъ нравственно-религіозную природу человѣка и высоко поднялъ ея моральное достоинство. Эта заслуга еще болѣе увеличивается отъ того, что Кантъ выступилъ съ своимъ ученіемъ въ такое время, когда съ одной стороны ученіе о первородномъ грѣхѣ начало подвергаться сомнѣнію

¹⁾ Die religionsphil. Anschauung Kants in ihrer Bedeutung für die Apologetik. Basel, 1874.

²⁾ Христ. ученіе о нравственности. II, 40 с.

³⁾ Kant's Lehre vom radicalen Bösen.

даже среди богослововъ ¹⁾, а съ другой,—когда господствовали идеи Руссо о первоначальной добротѣ человѣка и о необходимости возвращенія къ первобытному состоянію для спасенія отъ окружающаго зла. Безспорно, что въ такое время было весьма знаменательнымъ явленіемъ ученіе Канта о радикальномъ злѣ въ человѣческой природѣ, и что оно должно было составить поворотный пунктъ въ воззрѣніяхъ какъ философіи, такъ и богословія на моральное состояніе человѣка и направить вниманіе науки въ сторону моральныхъ вопросовъ, тѣмъ болѣе, что Кантъ доказывалъ свою мысль не на основаніи какихъ-либо метафизическихъ умозрѣній, а обращался непосредственно къ нравственному сознанію cadaго и заставлялъ его прислушаться къ голосу совѣсти. Не менѣе вѣрно также и то, что ученіе Канта о возстановленіи человѣка въ первоначальномъ добрѣ посредствомъ его собственныхъ моральныхъ усилій много способствовало правильному пониманію на западѣ взаимнаго отношенія воли божественной и человѣческой въ дѣлѣ спасенія. Одностороннія воззрѣнія бл. Августина, Готталька, Лютера, Кальвина и Цвингли приводили или къ мысли о всеопредѣляющемъ значеніи вѣры, или о безусловномъ предопредѣленіи Божіемъ, по которому одни отъ вѣка оправданы, а другіе осуждены. И въ этомъ случаѣ философскія мысли Канта опять таки являлись отрезвляющимъ средствомъ для западнаго богословія.

Но, признавая эти заслуги Канта, мы далеки отъ мысли, чтобы христіанское ученіе надобно было доказывать и провѣрять по философіи Канта. До тѣхъ поръ, пока онъ говоритъ о прирожденной испорченности человѣческой природы, о происхожденіи зла чрезъ свободу и о возстановленіи въ добрѣ при значительныхъ моральныхъ усиліяхъ человѣка, до тѣхъ поръ мы согласны съ Кантомъ, ибо это несомнѣнные факты моральнаго и религіознаго сознанія. Но недоумѣніе тотчасъ возникаетъ у насъ, когда мы вникаемъ въ собственный смыслъ опредѣленій, даваемыхъ Кантомъ всѣмъ этимъ фактамъ сознанія. Если добро и зло—произведеніе человѣческой воли, свободной по своему существу, то все дѣло въ томъ, какъ по-

¹⁾ Рейнгартъ и Сторръ проповѣдывали, что ученія о первородномъ грѣхѣ будто бы нѣтъ ни въ библіи, ни въ символическихъ книгахъ, и что будто бы оно противорѣчитъ разуму.

нимать эту волю и эту свободу. Кантъ находитъ, что тутъ недостаточно одного представленія психологической (моральной) свободы и вводитъ въ объясненіе понятіе трансцендентальной свободы, т. е. свободы, какъ умопостигаемой причинности. Равнымъ образомъ доказывая, что добро есть нравственное настроеніе по моральнымъ законамъ, Кантъ даетъ понятіе о самодовлѣющемъ категорическомъ императивѣ, какъ безусловномъ требованіи нравственнаго долга, достаточномъ для возрожденія и спасенія человѣка. Такимъ образомъ теорія Канта о добрѣ и злѣ держится и падаетъ вмѣстѣ съ принятіемъ или отрицаніемъ трансцендентальной свободы и безусловнаго моральнаго закона. А такъ какъ, далѣе, по системѣ Канта, понятіе свободы и моральнаго закона взаимно обуславливаютъ другъ друга и другъ на другѣ утверждаются, то противорѣчіе въ одномъ понятіи будетъ достаточнымъ основаніемъ къ отрицанію другого. Если простая форма закона, лишеннаго всякаго содержанія, составляетъ единственное волеопредѣляющее начало нравственнаго поступка, то свобода составляетъ практическое условіе, почему эта форма можетъ безусловно опредѣлять волю и быть по отношенію къ ней законодательною. Воля есть способность и сила добра и зла, моральный законъ, или форма, есть принципъ, по которому совершается добро или зло. Воля, какъ способность вообще, есть возможность свободныхъ поступковъ, законъ есть имманентный ей направитель свободной воли. Оттого, еслибы оказалось въ какомъ-либо отношеніи понятіе ума постигаемой свободы проблематичнымъ и не доказаннымъ съ аподиктической достовѣрностью, то и моральный законъ потерялъ бы слишкомъ много въ своей безусловной достаточности. И наоборотъ: если бы моральный законъ оказался недостаточнымъ для возстановленія человѣка въ добрѣ, то понятіе трансцендентальной свободы потерпѣло бы существенное измѣненіе, ибо тогда не было бы принципа, по которому бы реализировалась эта свобода. Словомъ, при изслѣдованіи вопроса о добрѣ и злѣ по Канту, мы необходимо остаемся въ области этики и должны сопоставить его религіозное ученіе объ этихъ предметахъ съ общимъ его этическимъ ученіемъ, чтобы ясно было видно, что такое свободная воля и что такое нравственный законъ.

УЧЕНІЕ ШОПЕНГАУЭРА

о бѣдственности человѣческой жизни, въ связи съ основными положеніями его философіи, и критика этого ученія.

— — —
I.

Въ построеніи своего міровоззрѣнія Шопенгауэръ исходитъ изъ понятія о *представленіи*, какъ самомъ первомъ, непосредственномъ фактѣ нашего сознанія, и изъ той мысли, что вселенная существуетъ *для насъ единственно въ нашемъ представленіи*. „Міръ есть мое представленіе“¹⁾ — такимъ утвержденіемъ начинается философствованіе Шопенгауэра.

Въ представленіи нашемъ міръ распадается на субъектъ и объектъ, которые находятся между собой въ одно и то же время въ отношеніи взаимнаго опредѣленія и въ отношеніи противорѣчія. Объектъ не существуетъ внѣ и помимо субъекта; равнымъ образомъ субъектъ опредѣляется, какъ таковой, только въ присутствіи объекта и безъ объекта онъ ничто. Въ этомъ заключается отношеніе взаимнаго опредѣленія между субъектомъ и объектомъ. Противорѣчіе же между ними Шопенгауэръ открываетъ въ критикѣ матеріализма. По ученію матеріализма, вселенная произошла путемъ послѣдовательнаго развитія грубой матеріи, и протекло много времени, прежде чѣмъ эта матерія стала способною произвести первое, самое несовершенное, сознаніе. Міръ впервые отразился въ этомъ сознаніи, и

¹⁾ Артуръ Шопенгауэръ. Міръ какъ воля и представленіе. Переводъ А. Фета. Москва. 1888. § 1.

для сознанія, т. е. для сознающаго субъекта, впервые получилъ бытіе; до этого же сознанія онъ, собственно говоря, не существовалъ; но вѣдь возникновеніе этого сознанія необходимо предполагаетъ предшествовавшую длинную эволюцію матеріи, предполагаетъ какой-то предшествовавшій міръ, который и обусловилъ бытіе его самого. Такимъ образомъ сознающій субъектъ является съ одной стороны творцемъ міра, т. е. объекта, съ другой—его твореніемъ. Вслѣдствіе такого противорѣчія между субъектомъ и объектомъ, а также вслѣдствіе ихъ взаимноопредѣляемости, т. е. зависимости другъ отъ друга, относительности, мы не можемъ искать сущности міра ни въ субъектѣ, ни въ объектѣ, или:—такъ какъ субъектъ и объектъ составляютъ общее содержаніе представленія—не можемъ искать ея въ представленіи ¹⁾).

Положеніе искателя міровой сущности было бы безвыходнымъ, если бы онъ былъ только познающимъ субъектомъ („окрыленной головою ангела безъ тѣла“); но онъ кромѣ того есть объектъ познанія между другими объектами, именно—по своему тѣлу. Однако искатель міровой сущности недалеко ушелъ бы въ своихъ изслѣдованіяхъ, если бы собственное тѣло его было извѣстно ему тѣмъ только путемъ, какимъ онъ познаетъ всякій другой реальный объектъ: въ этомъ случаѣ онъ постигалъ бы только причинную связь между различными явленіями тѣла, точнѣе—между различными представленіями; но основа этихъ явленій оставалась бы неизвѣстною ему, какъ и основа всѣхъ другихъ познаваемыхъ объектовъ; онъ называлъ бы ее „силою, качествомъ или характеромъ, какъ угодно, но не имѣлъ бы о ней дальнѣйшаго понятія“. Между тѣмъ познающему субъекту собственное его тѣло знакомо еще другимъ способомъ,—черезъ непосредственное сознаніе. Въ этомъ непосредственномъ сознаніи тѣло является объективациею воли, т. е. обнаруженіемъ, проявленіемъ воли, и всякое „дѣйствіе тѣла ничто иное, какъ объективированный, т. е. выступившій въ созерцаніе актъ воли“. Актъ воли и дѣйствіе тѣла не два различныхъ состоянія, находящіяся между собою въ причинномъ отношеніи, „но они

¹⁾ § 7.

одно и то же, только данное двумя совершенно различными способами: разъ—совершенно непосредственно, и другой—въ созерцаніи для ума“. Воля и тѣло тождественны. Это тождество, какъ фактъ непосредственнаго сознанія, не можетъ быть доказано, т. е. выведено какъ нѣчто посредственное изъ чего нибудь другаго непосредственнаго, „и если мы не воспримемъ и не схватимъ его какъ таковое, то напрасно будетъ ожидать возможности снова овладѣть имъ чрезъ какое-либо посредство, какъ познаніемъ, выведеннымъ изъ другаго“. Это истина совершенно особенная, отличная отъ всѣхъ другихъ истинъ: тогда какъ послѣднія представляютъ отношеніе одного абстрактнаго представленія къ другому, эта истина „есть отношеніе сужденія къ связи, въ которой созерцательное представленіе, тѣло, состоитъ къ тому, что вовсе не представленіе, а нѣчто отъ него *toto genere* различное: воля“. Эту истину, какъ совершенно отличную отъ всѣхъ другихъ, Шопенгауэръ желалъ бы назвать „философской истиной *κατ' ἐξοχήν*“ ¹⁾.

Тождество воли и тѣла, постигаемое непосредственнымъ сознаніемъ, возбуждаетъ въ Шопенгауэрѣ вопросъ: да не простирается ли это тождество на всѣ другія тѣла, составляющія вселенную, не служатъ ли всѣ другія тѣла обнаруженіемъ этой же воли, которая такимъ образомъ была бы и для нихъ основой, сущностью? Вопросъ этотъ разрѣшается Шопенгауэромъ утвердительно. Въ самомъ дѣлѣ, непосредственному сознанію извѣстны только представленіе и воля; но представленіе, какъ показано выше, не можетъ быть сущностью міра; слѣдовательно остается признать за таковую сущность волю ²⁾. И дѣйствительно, воля составляетъ сущность не только всѣхъ людей и животныхъ,—она „питаетъ и развиваетъ растеніе“, „образуетъ кристаллъ“, „обращаетъ магнитъ къ сѣверу“, дѣйствуетъ въ притяженіи и отталкиваніи,—„даже самое тяготѣніе, столь мощно проявляющееся во всей матеріи и влекущее камень къ землѣ, а землю къ солнцу“, тождественно съ ней. „Она самое существенное, самое зерно единичнаго, какъ и цѣлаго: она

¹⁾ § 18.

²⁾ § 19.

проявляется въ каждой слѣпо дѣйствующей силѣ природы: она же проявляется въ обдуманномъ дѣйствии человѣка. Великое различіе того и другаго относится лишь къ степени проявленія, а не къ сущности проявляющагося¹⁾. Условіемъ проявленія воли служатъ пространство и время, которыя „суть то, посредствомъ чего равное и единое, по существу и по понятію, является, тѣмъ не менѣе, множествомъ—рядомъ и одно за другимъ“. Въ этомъ смыслѣ пространство и время Шопенгауэръ называетъ *principium individuationis*. Въ проявленіи воли замѣчается строгая постепенность. Существуютъ строго опредѣленные ступени объективаци воли: это Платоновы идеи²⁾. Способъ объективаци воли по этимъ идеямъ есть способъ борьбы. Идеи, стремясь къ своему проявленію, борются между собой изъ-за матеріи, которая составляетъ среду ихъ проявленія и которая для всѣхъ ихъ—одна. При этомъ низшія идеи побѣждаются высшими, но—не всецѣло: высшая идея, одержавшая побѣду надъ низшими, воспринимаетъ въ себя нѣкоторый аналогонъ низшихъ идей; эти послѣднія, вопедши въ формѣ своего аналогона въ содержаніе высшей идеи, продолжаютъ вести борьбу съ своей побѣдительницей и не успокоиваются до тѣхъ поръ, пока организмъ—носитель борющихся идей, утомленный внутреннимъ раздоромъ, не умираетъ, отдавая свои элементы во власть низшихъ идей. Такимъ образомъ существуетъ какое-то раздвоеніе воли, какая-то борьба ея съ самой собою. Иллюстраціей этой борьбы можетъ служить, на примѣръ, какой-нибудь животный организмъ. Здѣсь идея сознающаго организма является побѣдительницей физическихъ и химическихъ силъ, какъ низшихъ идей, аналогонъ которыхъ составляютъ, на примѣръ, отвердѣніе костей (аналогонъ кристаллизаціи извести), смѣшеніе соковъ и выдѣленіе (аналогонъ химическаго соединенія и выдѣленія). Побѣда идеи организма надъ постоянно враждующими физическими и химическими силами сопровождается ощущеніемъ силы, здоровья; но такъ какъ самая эта побѣда утомляетъ организмъ, то отсюда воз-

1) § 21.

2) § 25.

никаетъ противоположное ощущеніе—какой-то тяготы, является потребность въ отдыхѣ и снѣ и, наконецъ, совершенно изнуренный побѣдоносной борьбой, организмъ умираетъ... Но не въ однихъ сознающихъ организмахъ мы можемъ видѣть раздвоеніе, вражду воли съ собою самой, — весь міръ представляетъ поприще этой вражды. Въ царствѣ неорганической природы самый крупный примѣръ этой вражды представляетъ отношеніе планеты къ центральному тѣлу: послѣднее стремится привлечь къ себѣ планету, а та бѣжитъ прочь отъ него. Царство растительное даетъ разительные образцы той же борьбы: громадный, могучій дубъ, растущій на берегамъ Миссури, обвивается по стволу и вѣтвямъ исполинской дикой лозой и, стиснутый въ этихъ объятіяхъ, погибаетъ. Животныя враждуютъ и борются съ растеніями и другъ съ другомъ. Молодой полипъ, въ видѣ вѣтви выросшій изъ стараго, сражается съ послѣднимъ изъ-за пищи и вырываетъ ее изъ его рта. Въ высшей степени поразительный фактъ борьбы воли съ самой собою представляетъ австралійскій муравей—бульдогъ: когда его перерѣжутъ на двое, та и другая половина вступаютъ между собою въ бой, причемъ передняя поражаетъ челюстями, а задняя уязвляетъ жаломъ; бой длится около получаса, пока обѣ половины не умрутъ или не будутъ утащены другими муравьями. Человѣческій родъ ведетъ борьбу съ растеніями и животными и въ то же время многочисленными фактами подтверждаетъ извѣстное изреченіе, что въ немъ homo homini lupus. Борьба, разыгрывающаяся на сценѣ міра, становится тѣмъ напряженнѣе, чѣмъ выше мы будемъ подниматься по ступенямъ объективациі воли; но вмѣстѣ съ увеличеніемъ напряженности умножаются и орудія борьбы. Когда разнообразіе явленій міра, а вмѣстѣ съ тѣмъ толкотня и путаница увеличатся, когда отдѣльнымъ индивидуумамъ, требующимъ по своему устройству спеціальнаго рода пищи, станетъ въ высшей степени трудно удовлетворять своему аппетиту, — тогда воля зажигаетъ сознаніе, является способность дѣйствовать по мотивамъ, отыскивать, выбирать пищу. Когда же и сознанія оказываются недостаточнымъ для борьбы индивидуумовъ за свою жизнь, — воля творитъ разумъ. „Съ нимъ появилась обдуман-

ность, содержащая въ себѣ обзоръ будущаго и прошедшаго, и, вслѣдствіе того, размышленіе, забота, способность къ преднамѣренному, отъ настоящаго независимому дѣйствію и, наконецъ, вполне ясное сознаніе собственной рѣшимости воли, какъ таковой“. Но обдуманность „порождаетъ колебаніе и неувѣренность“, а отсюда возникаетъ возможность заблужденія, такъ какъ призрачные мотивы становятся на мѣсто дѣйствительныхъ; заблужденіе же задерживаетъ объективацию воли, становится камнемъ ея преткновения. Такимъ образомъ сознаніе и разумъ, созданные волею въ качествѣ средства для успешной борьбы индивидуумовъ за свою жизнь, другими словами — для болѣе совершенной объективациі этой воли, заключаютъ въ себѣ новое жало, которымъ воля поневолѣ язвитъ сама себя ¹⁾).

Всматриваясь въ это вѣчное стремленіе воли къ своему проявленію и въ эту непрерывную борьбу, путемъ которой совершается ея обнаруженіе, мы невольно задаемъ вопросомъ: какая же послѣдняя цѣль всѣхъ стремленій воли? изъ-за чего воля порывается къ своему обнаруженію? Съ точки зрѣнія Шопенгауера, этотъ вопросъ не имѣетъ смысла: законъ основанія и видъ его — законъ мотивациі имѣетъ мѣсто только въ области явленій; за предѣлами же этой области онъ теряетъ всякое значеніе. „Всюду только въ явленіяхъ, какъ таковыхъ, въ отдѣльныхъ вещахъ, можно указать на основаніе, но никакъ ни въ самой волѣ, ни въ идеѣ, въ которой она единомѣрно объективируется“. Такъ можно искать основанія для какого угодно отдѣльнаго движенія или измѣненія въ природѣ, но никакъ не для самой силы природы, которая дѣйствуетъ въ этомъ движеніи или измѣненіи, „и поэтому совершенная бессмыслица, вытекающая изъ недостатка соображенія, когда спрашиваютъ о причинѣ тяжести, электричества и т. д.“. Подобный вопросъ имѣлъ бы мѣсто въ томъ только случаѣ, еслибы тяжесть и электричество были не первоначальными силами, а сами служили проявленіемъ какой-нибудь болѣе общей силы. При такой точкѣ зрѣнія Шопенгауэръ не находитъ страннымъ утверждать, что „отсутствіе всякой цѣли, всякой границы, дѣй-

¹⁾ § 27.

ствительно составляетъ существо, воли въ самой себѣ, которая вся безконечное стремленіе“,—или: „воля, на всѣхъ ступеняхъ своего проявленія, съ низжайшей до высочайшей, лишена послѣдней цѣли и меты, постоянно стремится, такъ какъ единственная ея сущность стремленіе, коему никакая достигнутая цѣль не полагаетъ конца, которое поэтому ни къ какому конечному удовлетворенію не способно, а только можетъ быть задержано преградой, само же по себѣ идетъ въ безконечность“. Самымъ нагляднымъ выраженіемъ безцѣльности стремленій воли служить законъ тяготѣнія: стремленіе воли, выраженіемъ котораго служить этотъ законъ, постоянно, неукротимо, но отсутствіе послѣдней цѣли стремленія полнѣйшее, кидающееся въ глаза. Еслибы вся міровая матерія, повинувась этому закону, собралась въ одинъ комъ, то и тогда тяготѣніе не перестало бы стремиться къ центру и бороться съ непроницаемостью. Такъ же безцѣльно и всякое другое стремленіе воли, проявляющееся въ какомъ бы то ни было предметѣ или явленіи природы. Всюду достигнутая цѣль служитъ исходнымъ пунктомъ новаго и новаго стремленія. Плодь, къ которому путемъ различныхъ перипетій стремилось растеніе, служитъ началомъ новаго стремленія къ той же самой цѣли и тѣмъ же самымъ путемъ и т. д. въ безконечность. Животное достигаетъ высшей своей цѣли въ порожденіи другаго животнаго; это послѣднее стремится къ той же самой цѣли и т. д. безъ конца. Выраженіемъ той же тщеты служатъ и всѣ человѣческія стремленія...

Подводя итогъ сказанному о міровой сущности Шопенгауэра, мы можемъ сдѣлать такую краткую ея характеристику: міровая сущность Шопенгауэра, воля, стремленіе, есть стремленіе неукротимое, проявляющееся среди множества преградъ, воздвигаемыхъ имъ же самимъ, вѣчно борющееся за свое обнаруженіе и не имѣющее послѣдней цѣли. Или, выражаясь сильнымъ языкомъ Шопенгауэра: „воля вынуждена пожирать самое себя, такъ какъ кромѣ ея ничего нѣтъ и она—голодная воля“.

Теперь становится понятнымъ, какую цѣну имѣетъ этотъ міръ и, въ частности, жизнь человѣческая, когда въ основу

всякой жизни полагается такая сущность. „Отсюда“, т. е. из такой сущности, „травля, боязнь и страданіе“—говоритъ Шопенгауэръ. „Ибо всякое стремленіе возникаетъ изъ недостатка, изъ недовольства своимъ состояніемъ, есть, слѣдовательно, страданіе, пока оно не удовлетворено; но никакое удовлетвореніе не продолжительно, а скорѣе оно исходный пунктъ новаго стремленія. Стремленіе мы всюду видимъ многообразно прегражденнымъ, всюду борющимся; такимъ образомъ постоянно въ образѣ страданія: нѣтъ конечной цѣли стремленія, слѣдовательно, нѣтъ мѣры и цѣли страданію“. „Главный источникъ страданія“, присущаго всякой жизни, „есть... Эрида, борьба всѣхъ индивидуумовъ, выраженіе противорѣчія, коимъ воля къ жизни внутренно запечатлѣна, и которое достигаетъ обнаруженія посредствомъ *principii individuationis*“. Какъ стремленіе и борьба развиваются тѣмъ сильнѣе, чѣмъ выше мы поднимаемся по ступенямъ объективации воли, такъ и страданіе прогрессируетъ по мѣрѣ восхожденія по этимъ ступенямъ. Растенія, какъ лишенная чувствительности, еще чужды страданія; низшія животныя, инфузоріи и лучистыя, испытываютъ, навѣрное, весьма низкую степень страданія; даже насѣкомыя имѣютъ невысокую способность чувствовать и страдать;—только полное развитіе нервной системы позвоночныхъ животныхъ дѣлаетъ доступными высокія страданія. Страданія усиливаются по мѣрѣ развитія сознанія, интеллекта, слѣдовательно, въ человѣкѣ достигаютъ самой высокой степени;—впрочемъ и въ немъ они соразмѣряются со степенью интеллектуальной силы: „тотъ, въ комъ живетъ геній, страдаетъ болѣе всѣхъ“. Въ этомъ смыслѣ, т. е. въ смыслѣ развитія интеллектуальной силы, а не въ смыслѣ обыкновеннаго познанія Шопенгауэръ понимаетъ изреченіе Экклезіаста: „кто умножаетъ познанія, умножаетъ скорбь“ (Эккл. 1, 18) ¹⁾.

Такъ какъ страданіе существенно человѣческой жизни,—какъ и всякой другой,—составляетъ ея норму, ея плюсь, то очевидно, что такъ называемое счастье имѣетъ чисто отрицательный характеръ. Оно есть ничто иное, какъ удовлетвореніе

¹⁾ §§ 29 и 56.

какого-нибудь желанія, стремленія; а „всякое желаніе возникаетъ изъ нужды, слѣдовательно изъ недостатка, слѣдовательно изъ страданія“; поэтому счастье есть прекращеніе страданія. Всякое страданіе, всякое лишеніе какого бы то ни было блага сознается нами по непосредственному стимулу, всякое же благо сознается, какъ таковое, только въ то время, пока живы воспоминанія о страданіяхъ, имъ устраненныхъ; но лишь только страданія забылись, забылась и цѣнность блага, мы не чувствуемъ его. Это опять таки значитъ, что страданіе величина положительная, а благо—отрицательная, потому что оно только устраняетъ страданія. Съ этой точки зрѣнія объясняется и тотъ фактъ, что чужія страданія доставляютъ намъ нѣкоторое удовлетвореніе, наслажденіе, какъ это откровенно высказалъ и объяснилъ Лукрецій въ началѣ второй книги:

*Suave, mari magno, turbantibus aequora ventis,
E terra magnum alterius spectari laborem:
Non, quia vexari quemquam est jucunda voluptas ¹⁾;
Sed, quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.*

Положеніе, что всякое счастье отрицательно, находитъ подтвержденіе и въ мірѣ искусства, особенно въ поэзіи. Эпосъ и драма всегда изображаютъ только борьбу изъ-за счастья, но не самое счастье; какъ только послѣднее черезъ тысячи затрудненій достигнуто героемъ, поэзія умолкаетъ, потому что далѣе пришлось бы изображать то, что пресловутое счастье только подразнило героя, и по достиженіи завѣтной цѣли ему не лучше стало, чѣмъ прежде. Правда, идиллія имѣетъ цѣлю изображение прочнаго счастья, но въ этомъ смыслѣ она не состоятельна. Она большею частію переходитъ въ незначительный эпосъ, т. е. составляется изъ мелкихъ радостей и мелкихъ стремленій, или же содержитъ въ себѣ изображеніе красотъ природы, въ созерцаніи которыхъ заключается, правда, чистое счастье, но—мимолетное. Музыкальная мелодія, которая состоитъ въ уклоненіи отъ основнаго тона и которая служитъ выраженіемъ

¹⁾ Пріятно смотрѣть съ суши на тяжелый трудъ другаго, когда на морѣ поднимается сильная буря и вѣтры вздымаютъ морскія волны; но пріятно не потому, чтобы чье-либо безпокойство доставляло удовольствіе, а потому, что пріятно видѣть себя свободнымъ отъ этихъ самыхъ бѣдствій.

всѣхъ перипетій человѣческой жизни съ ея тревоженіями,— черезъ тысячу блужданій, доходящихъ до степени диссонанса, возвращается къ основному тону, но... не надолго: послѣдній хотя и служитъ выразителемъ удовлетворенія воли, тихаго счастья, но продлить его въ ущербъ прихотливымъ блужданіямъ мелодіи значитъ внести въ музыку тягостную и безсодержательную монотонію ¹⁾).

Выведенная теоретически бѣдственность человѣческой жизни подтверждается наблюденіями и надъ самою жизнію. Наше существованіе слагается изъ трехъ моментовъ: прошедшаго, настоящаго и будущаго. Но прошедшее, строго говоря, не существуетъ для насъ,—если только не обращать вниманія на послѣдствія его въ настоящемъ: оно пронеслось, умерло; будущее наше неизвѣстно и скоропреходяще; остается одно настоящее: въ немъ лишь и состоитъ наша дѣйствительная жизнь... Но что такое настоящее? Оно ничто иное, какъ постоянное паденіе въ прошедшее, постоянное умираніе. Такъ призрачна, ничтожна наша жизнь съ чисто формальной стороны. Такова же она со стороны физической. Дыханіе, сонъ, пища, согрѣваніе,—все это только средства защиты отъ постоянно врывающейся смерти. Но средства эти ненадежны, потому что въ концѣ концовъ смерть проглотитъ насъ: мы отъ рожденія обречены ей, и она только играетъ нами, какъ звѣрь добычей. Не смотря на это, „мы съ великимъ участіемъ и сильной заботой продолжаемъ нашу жизнь насколько возможно, точно такъ, какъ насколько возможно долѣе и объемистѣе раздуваютъ мыльный пузырь, хотя и съ твердымъ убѣжденіемъ, что онъ лопнетъ“ ²⁾. Со стороны внутренней, духовной, наша жизнь есть постоянное стремленіе, желаніе. Желаніе же, какъ было сказано выше, „возникаетъ изъ нужды, слѣдовательно изъ недостатка, слѣдовательно изъ страданія“. Послѣднее прекращается удовлетвореніемъ желанія, но достигнуть этого удовлетворенія не такъ-то легко: „на одно исполненное желаніе остаются, по крайней мѣрѣ, десять тщетныхъ“... Да не велика выгода, если

1) § 58.

2) § 57.

и исполнится какое нибудь желаніе: удовлетвореніе, возникающее отсюда, кратковременно, тогда какъ самое желаніе длится долго; на мѣсто исполненнаго желанія является новое желаніе и т. д. въ безконечность. Продолжительнаго, постояннаго удовлетворенія не бываетъ никогда; оно подобно „только милостынь, бросаемой нищему, которая сегодня поддерживаетъ его жизнь, чтобы продлить ее до завтрашняго мученія“. По этому пока мы живемъ, т. е. пока исполнены волей, желаніями, мы не имѣемъ ни покоя, ни счастья. Стремимся ли мы, или избѣгаемъ, страшимся бѣдствій или жаждемъ наслажденій,—все равно: забота о насыщеніи голодной воли не даетъ намъ успокоиться; а безъ спокойствія мы не можемъ быть счастливы. „Такимъ образомъ субъектъ хотѣнія постоянно прикованъ къ вертящемуся колесу Иксиона, постоянно черпаетъ рѣшетомъ Данаидъ, вѣчно томящійся Танталъ“¹⁾.

Желанія человѣка по своему общему содержанію имѣютъ цѣлю поддержаніе бытія и продолженіе рода. Неотразимая сила и многочисленность этихъ желаній вытекаютъ изъ того, что человѣкъ, какъ совершеннѣйшая объективация воли, есть самое нуждающееся изъ всѣхъ существъ: „онъ насквозь конкретное хотѣніе и нужда, онъ конкрементъ тысячей нуждъ“. Многочисленныя опасности со всѣхъ сторонъ угрожаютъ человѣку и требуютъ съ его стороны неусыпной бдительности. „Осторожной стопой и съ боязливой оглядкой продолжаетъ онъ свой путь, ибо тысячи случайностей и тысячи враговъ его сторожатъ. Такъ шелъ онъ въ дикости, и такъ идетъ онъ въ цивилизованной жизни; для него нѣтъ безопасности:

Qualibus in tenebris vitae, quantisque periclis

Degitur hoc aevi, quodcumque est!²⁾

Lucr. II, 15.

Наша жизнь—это море, исполненное скалъ и водоворотовъ, и мы съ величайшей заботой и осторожностью совершаемъ свой путь въ этомъ морѣ, хотя и знаемъ, что каждый случай спа-

1) § 38.

2) Какимъ только тяжестямъ жизни, сколькимъ только опасностямъ во время своего бытія не подвергается все, что только существуетъ!

сенія отъ бѣды есть новый шагъ на пути къ неизбежному кораблекрушенію—смерти ¹⁾. Но смертію не кончается служеніе воли къ жизни. Въ половомъ актѣ мы имѣемъ возможность распространять подтвержденіе этой воли даже за предѣлы смерти, такъ какъ въ результатѣ этого акта является новая жизнь, готовая къ услугамъ воли. Поэтому удовлетвореніе половому стремленію является самымъ сильнымъ подтвержденіемъ воли. Это сказывается въ самой стремительности позывовъ, а также въ томъ, что у людей природы удовлетвореніе этимъ позывамъ служитъ высшею цѣлію жизни: коль скоро самосохраненіе у такихъ людей обеспечено, они не ставятъ себѣ уже никакихъ цѣлей, кромѣ удовлетворенія животной похоти. Эту же мысль выражаютъ и древніе поэты и философы, Гезіодъ и Парменидъ, говоря, что Эротъ—начало всѣхъ вещей. Такой же взглядъ на половое стремленіе обнаруживаютъ греки своимъ почитаніемъ Фаллуса и индусы почитаніемъ Лингама, очевидно, считая дѣтородные органы символомъ подтвержденія воли. Но если удовлетвореніе животной похоти рѣзче всѣхъ другихъ актовъ подтверждаетъ волю къ жизни, то, значитъ, съ тою же силой оно подтверждаетъ и всѣ страданія жизни и отдаляетъ искупленіе. „Здѣсь сокрыто глубокое основаніе стыда по поводу акта зарожденія“ ²⁾.

Кромѣ стороны формальной, физической и внутренней, духовной, человѣческая жизнь имѣетъ еще историческую сторону. Но Шопенгауэръ не вдается въ подробныя историческія изысканія, на томъ основаніи, что они удалили бы его отъ точки зрѣнія общности, свойственной философіи, и въ результатѣ ихъ явилась бы только односторонняя декламація о человѣческомъ горѣ, какихъ было уже много. Поэтому и здѣсь онъ ограничивается лишь общими соображеніями. Всякій, кто оглянется на жизнь предыдущихъ вѣковъ и своего вѣка, кто изслѣдуетъ творенія великихъ поэтовъ, найдетъ, что въ человѣческой жизни всегда царили случайность, заблужденіе, глупость и злоба; мудрое обыкновенно вытѣснялось бессмысленнымъ, истинно изящное

1) § 57.

2) § 60.

безвкуснымъ и плоскимъ, доброе злымъ и коварнымъ. Въ этомъ царствѣ съ трудомъ находило мѣсто все высокое и благородное. Если взглянуть на жизнь отдѣльныхъ людей, то каждая жизнь представить исторію горя и страданій, которыя человѣкъ тщательно скрываетъ, зная, что другіе не столько способны сочувствовать ему, сколько испытывать удовлетвореніе при мысли о мѣкахъ, отъ которыхъ теперь—именно они избавлены; но, вѣроятно, ни одинъ человѣкъ—если только онъ чистосердеченъ—не согласится, при концѣ своей жизни, снова пережить ту же самую жизнь, а предпочтетъ ей полное небытіе. Сущность извѣстнаго монолога „Гамлета“ такова: „наше состояніе столь жалко, что полное небытіе рѣшительно слѣдовало бы ему предпочесть“. Конечно, узорный оптимистъ не согласится съ этимъ выводомъ, но стоитъ провести его „по больницамъ, лазаретамъ и хирургическимъ камерамъ истязаній, по тюрьмамъ, комнатамъ пытокъ и невольничьимъ хлѣвамъ, чрезъ поля сраженій и мѣста казни, затѣмъ раскрыть передъ нимъ всѣ мрачныя обитатели нищеты, куда она заползаетъ отъ взоровъ холоднаго любопытства, и подъ конецъ дать ему взглянуть въ башню голода Уголино“,—тогда онъ пойметъ, „какого рода этотъ meilleur des mondes possible“. Вѣдь не въ другомъ какомъ мѣрѣ, а именно въ этомъ Дантъ нашель обильный матерьялъ для своего Ада,—и адъ вышелъ очень изрядный. Напротивъ, когда ему пришлось изобразить небесное блаженство, онъ сталъ въ великое затрудненіе: на землѣ не оказалось подходящаго матерьяла; поэтому, вмѣсто такого изображенія, онъ ограничился передачей поученія, которое сообщили ему въ раю его прародитель, его Беатриса и различные святые. „Изъ этого однако ясно, какого рода этотъ мѣръ“¹⁾.

Какъ ни враждебенъ человѣку бѣдственный мѣръ, однако встрѣчаются въ немъ такіе избранники судьбы, которые имѣютъ полную возможность удовлетворять всѣмъ своимъ желаніямъ. Но странное дѣло—состояніе полной обезпеченности бытія,—состояніе, къ которому стремится громадное большинство лю-

1) § 59.

дей, не приносить достигшимъ его никакого удовлетворенія. Съ бытіемъ, которое обезпечено, люди не знаютъ что дѣлать; въ душѣ ихъ воцаряется скука, томительное стремленіе безъ опредѣленнаго объекта, убійственный languor; они изыскиваютъ всякія средства, чтобы сбыть эту скуку, „убить время“; они считаютъ приобрѣтеніемъ каждый проведенный часъ, т. е. вычесть изъ той самой жизни, къ обезпеченію которой они всѣми силами стремились. И дѣйствительно, скука составляетъ такое страшное зло, что, наряду съ противоположной крайностью—голодомъ, можетъ довести людей до необузданности. „Какъ нужда представляетъ бичъ народа, такъ скука бичъ знати“. Такимъ образомъ жизнь человѣческая „качается, подобно маятнику, между страданіемъ и скукой, которыя оба дѣйствительно суть ея послѣднія составныя части“ и которыя служатъ самымъ яркимъ выраженіемъ той безцѣльности, той тщеты стремленій воли, какими послѣдняя запечатлѣна на всѣхъ ступеняхъ своей объективациі 1).

Злополучіе человѣческой жизни достигаетъ высшей своей точки,—дальше которой ужъ некуда идти—въ томъ, что человѣкъ, не смотря на бездну страданій, не имѣетъ неоспоримаго, безраздѣльнаго права на патентъ страдальца. Правда, если смотрѣть на жизнь человѣка съ точки зрѣнія міроваго начала, то она представляетъ собою глубокое страданіе. Каждый человѣкъ является какой-то игрушкой въ рукахъ безконечнаго духа природы, легкимъ изображеніемъ, которое, играючи, начертить міровой духъ на своемъ безконечномъ листѣ пространства и времени и которое онъ скоро сотретъ, чтобы замѣнить новыми образами. Но эта игра дорого обходится игрушкѣ: краткая жизнь ея течетъ среди вѣчныхъ преградъ ея желаніямъ, среди крушенія надеждъ, среди неизреченныхъ заблужденій и возрастающихъ страданій, приводящихъ въ концѣ концовъ къ смерти. Все это даетъ трагедію. Но если разсматривать человѣческую жизнь съ точки зрѣнія ея собственнаго содержанія, то она окажется пустой и глупой. Большинство людей сонно

1) § 57.

влачить свою жизнь черезъ четыре возраста до смерти, прибавляясь тривиальными мыслями. Человѣкъ уподобляется часовому механизму, который заводится, не зная зачѣмъ; жизнь его табакерочная пьеса, игранная безчисленное множество разъ лишь съ незначительными вариациями, и начинающаяся снова при каждомъ новомъ рожденіи; его заботы, муки, желанія, опасенія, неудачи, благодаря коварной случайности,—все это сценны комедіи. „Такимъ образомъ, словно судьба желала къ злополучію нашего бытія присовокупить еще насмѣшку; наша жизнь должна заключать въ себѣ все горе трагедіи, и при этомъ мы все таки не можемъ даже разсчитывать на достоинство трагическихъ лицъ, а должны быть, во всяческихъ подробностяхъ жизни, неизбѣжно пошлыми характерами комедіи“¹⁾).

Страданія человѣческой жизни Шопенгауэръ стремится обосновать на законѣ вѣчнаго правосудія, „которое господствуетъ не въ государствѣ, а во вселенной, независимо отъ человѣческихъ учрежденій, не подвержено случайности или ошибкамъ, не невѣрное, колеблющееся или заблуждающееся, а безошибочное, неизблемое и вѣрное. Понятіе воздаянія заключаетъ уже въ себѣ время: поэтому вѣчное правосудіе не можетъ быть воздающимъ, не можетъ поэтому, напр. давать отсрочку и выжидать, и лишь съ помощью времени уравнивая злѣе дѣло злымъ послѣдствіемъ, нуждаться во времени для собственнаго существованія. Наказаніе здѣсь должно быть такъ связано съ проступкомъ, чтобы оба составляли одно.

Δοκιτε πηδαν τ'αδικηματ' εις Ηεουc
 Πτεροισι, κ'απειτ' εν Διοc δελτου πτοχαιc
 Γραφειν τιν'αυτα, Ζηνα δ'εισορωντα νιν
 Θνητοιc διχαζειν; ουδ'ο παc ουρανοc,
 Διοc γραφοντοc τασ βροτων αμαρτιαc,
 Εξαρχεσειεν. ουδ' εκεινοc αν σκοπων
 Περιπειν εκαστω ζημιαν αλλ'η Δικη
 Ενταυθα που'στιν εγγυc, ει βουλεσθι, οραν.
 Eurip. ap. Stob. Ed. 1. c. 4.

(Volare pennis scelera ad aetherias domus
 Putatis, illic in Jovis tabularia

Scripto referri; tum Jovem lectis super
 Sententiam proferre?—Sed mortalium
 Facinora coeli, quantaquanta est, regia
 Nequit tenere: nec legendis Jupiter
 Et puniendis par est. Est tamen ultio ¹⁾,
 Et, si intuemur, illa nos habitat prope).

.

Явленіе, объективация единой воли къ жизни есть міръ, во всемъ множествѣ его частей и формъ. Само бытіе и родъ бытія, какъ въ цѣломъ, такъ и въ каждой части, исходитъ единственно изъ воли. Она свободна, она всемогуща. Въ каждой вещи воля проявляется именно такъ, какъ она себя опредѣляетъ сама въ себѣ и внѣ времени. Міръ—только зеркало этой воли: и вся конечность, всѣ страданія, всѣ муки, которыя въ немъ содержатся, принадлежатъ къ выраженію того, чего она хочетъ, таковы потому, что она такъ хочетъ. Со строжайшимъ правомъ несетъ поэтому каждое существо вообще бытіе, притомъ бытіе своего рода и своей особенной индивидуальности, вполне какъ она есть и при условіяхъ, каковы они есть, въ мірѣ, каковъ онъ есть, подчиненный случайности и заблужденію, временный, преходящій, въ постоянномъ страданіи: и все, что съ нимъ случается, даже можетъ случиться, совершается съ нимъ съ полнымъ правомъ. Ибо воля—его: и какова воля, таковъ и міръ. Отвѣтственность за бытіе и качества этого міра можетъ нести только онъ самъ, никто другой; ибо какъ другому захотѣть взять ее на себя?—Если желаешь знать, чего стоятъ люди, въ моральномъ смыслѣ, въ цѣломъ и вообще, стоитъ взглянуть на ихъ судьбу, въ цѣломъ и вообще. Она есть—лишеніе, горе, плачь, мука и смерть. Вѣчное правосудіе властвуетъ: если бы они, въ цѣломъ, не были негодны, то судьба ихъ, въ цѣломъ, не была бы столь печальна. Въ этомъ смыслѣ мы можемъ ска-

¹⁾ Вы думаете, что преступленія на крыльяхъ возносятся къ небесному жилищу и тамъ на скрижаляхъ записываются у Зевса, и что только по прочтеніи этого Зевсъ съ высоты изрекаетъ свой приговоръ людямъ? Но преступленія смертныхъ—а сколько ихъ есть—не достигаютъ божественнаго чертога; и при чтеніи и при наказаніи Юпитеръ остается тождественнымъ. Однакоже существуетъ возмездіе и оно, если всмотрѣться, находится вблизи насъ.

затѣ: самъ міръ есть міровой приговоръ. Если бы можно было положить все горе міра на одну чашу вѣсовъ, а все вина міра на другую, то стрѣлка навѣрное стала бы неподвижно⁴.

Все страданія, вытекающія изъ злой воли, человекъ принимаетъ на себя при самомъ рожденіи и терпитъ ихъ, пока онъ—эта воля. „Согласно такому познанію, исполненный чуткости поэтъ Кальдеронъ говоритъ въ сочиненіи „Жизнь сонъ“: „высшая у человека та вина, что онъ родился“. „Какъ же это не вина, когда по вѣчнымъ законамъ за это назначена смерть?“¹⁾

Противъ проповѣди о бѣдственности человеческой жизни можетъ свидѣтельствовать тотъ фактъ, что въ жизни встрѣчаются люди довольные, даже счастливые. Фактъ этотъ объясняется слѣдующимъ образомъ. Условіемъ объективации воли служатъ пространство и время, которыя, въ качествѣ этихъ условій, названы выше *principium individuationis*. Черезъ это условіе воля объективируется во множествѣ явленій; но при этомъ она не раздробляется, а въ каждомъ явленіи воплощается всецѣло, безъ всякаго остатка. Отсюда каждый человекъ лишь въ себѣ одномъ непосредственно чувствуетъ всю міровую сущность; онъ данъ самому себѣ какъ цѣлая воля и цѣлое представленіе, все же другія явленія міра даны ему только какъ его представленія; онъ видитъ ихъ какъ бы обусловенными собой, предчувствуетъ, что стоитъ исчезнуть его сознанию, исчезнетъ и весь этотъ міръ. Поэтому вполне естественно каждому человеку считать себя средоточіемъ міра и на все остальные существа и предметы смотрѣть, какъ на средства къ поддержанію своего бытія. И дѣйствительно, часто человекъ все въ мірѣ готовъ принести въ жертву своему благополучію, онъ готовъ для своего блага причинять страданія другимъ существамъ. Эта погоня за счастьемъ обыкновенно удается человеку въ такой степени, чтобы спасти его отъ отчаянія, и не удается въ той мѣрѣ, чтобы избавить его отъ скуки. Она поработаетъ большинство людей, не давая имъ опомниться. Отсюда вытекаетъ извѣстная веселость, по крайней мѣрѣ—

¹⁾ § 63.

спокойствіе. Въ этой погонѣ человѣкъ, очевидно, различаетъ себя отъ всего остального міра, не провидитъ, что тѣ страданія другихъ существъ, на которыхъ онъ порывается основать свое благополучіе, не чужды ему, что это страданія той же самой воли, которая составляетъ его сущность, что слѣдовательно счастье, основанное на нихъ, есть счастье призрачное. Такимъ образомъ *principium individuationis* служитъ какъ источникомъ явленія воли во множествѣ индивидуумовъ, такъ и источникомъ слѣпоты этихъ послѣднихъ, благодаря которой они не узнаютъ свою сущность другъ въ другѣ и стремятся пожрать другъ друга. Взоръ индивидуума оказывается затемненнымъ чрезъ *principium individuationis*, опутаннымъ, по выраженію индуссовъ, покрываломъ Майи,—и только подъ этимъ покрываломъ человѣкъ можетъ быть счастливымъ, т. е. не дѣйствительно, призрачно счастливымъ ¹⁾.

Впрочемъ, кромѣ призрачнаго счастья, въ жизни человѣка бываютъ моменты счастья истиннаго, высокаго. Они доставляются абстрактнымъ мышленіемъ, которое имѣетъ предметомъ „всесторонній обзоръ жизни въ цѣломъ“ съ практической цѣлью руководства своими дѣйствіями ²⁾,—философіей, задачу которой составляетъ—„повторить все бытіе міра абстрактно, обще и ясно въ понятіяхъ, и такимъ образомъ свести какъ отраженное изображеніе—къ неизвѣстнымъ и всегда наготовѣ стоящимъ понятіямъ разума“ ³⁾,—и, наконецъ, эстетическимъ созерцаніемъ.—„Человѣкъ, рядомъ съ жизнью *in concreto*, постоянно переживаетъ еще другую *in abstracto*. Въ первой онъ игралъ на житейскихъ буряхъ, подъ вліяніемъ настоящаго; онъ долженъ стремиться, страдать и умирать, подобно животному. Но жизнь его *in abstracto*, какъ она стоитъ въ его разумномъ сознаніи, только тихое отраженіе первой и міра, въ которомъ онъ живетъ... Здѣсь, въ области спокойнаго раздумья, является ему холоднымъ, безцвѣтнымъ и въ настоящемъ чуждымъ то,

1) §§ 60, 61 и 63.

2) § 16.

3) Артуръ Шопенгауеръ. Лучи свѣта его философіи. Переводъ Н. Н. Маравуева. 40 стр.

что тамъ вполне имъ обладаетъ и сильно его волнуетъ: здѣсь онъ только зритель или наблюдатель. Въ этомъ удаленіи въ рефлексію онъ подобенъ актеру, сыгравшему сцену и, до новаго выхода, сядящемуся между зрителями, откуда онъ спокойно смотритъ на все, чтобы ни происходило, хотя бы на приготовленіи къ его собственной смерти (въ пьесѣ), а затѣмъ снова идетъ дѣйствовать и страдать, какъ ему слѣдуетъ¹⁾.— „Философія... небольшой, лишь весьма немногимъ доступный уголокъ въ мірѣ, гдѣ всегда и повсемѣстно ненавидимая и преслѣдуемая *истина* должна же быть свободною отъ всякаго гнета и притѣсненія, дабы праздновать, такъ сказать, свои сатурналіи, дававшія свободу рѣчи даже рабамъ, должна имѣть преимущество и владѣть высокимъ слогомъ, царствовать вполне абсолютно и не признавать никого себѣ равнымъ. Весь міръ и все въ немъ преслѣдуетъ свои цѣли и большею частію низкія, пошлыя и дурныя цѣли: долженъ же хоть одинъ уголокъ, какъ исключеніе, быть въ этомъ отношеніи свободнымъ, и быть открытымъ исключительно лишь созерцанію,—и созерцанію, проникающему въ важнѣйшія, настоятельнѣйшія изъ всѣхъ отношеній,—такова *философія*“. (Парерга и Паралипомена 1. 181)²⁾. Сущность эстетическаго созерцанія заключается въ томъ, что человекъ наблюдаетъ извѣстный предметъ внѣ всякихъ отношеній къ волѣ, т. е. внѣ интересовъ,—не изслѣдуетъ относительно предмета *идти, когда, почему и для чего*, а единственно лишь *что*,—не дозволяетъ даже отвлеченному мышленію овладѣть своимъ сознаниемъ, а всѣ силы своего духа отдаетъ созерцанію, такъ что, какъ говорятъ, *теряется* въ предметъ, забываетъ себя и становится чистымъ зеркаломъ предмета. Въ такомъ созерцаніи уже невозможно отдѣлить созерцающаго отъ созерцаемаго; оба сливаются въ одно; тогда познается уже не отдѣльная вещь, а ея идея, вѣчная форма, и созерцатель перестаетъ быть индивидуумомъ, а становится „чистымъ, без-

1) 16.

2) Артуръ Шопенгауеръ. Лучи свѣта его философіи. Переводъ Н. Н. Маравуева. 37 и 38 стр.

вольнымъ, безболѣзненнымъ, безвременнымъ, *субъектомъ познания*“. „Тогда вѣчно искомое на томъ первоначальномъ пути желанія и вѣчно убѣгающее спокойствіе сразу наступаетъ само собою, и мы вполне благополучны. Это—то безболѣзненное состояніе, которое восхвалялъ Эпикуръ, какъ высшее благо и состояніе боговъ: ибо мы на это мгновение освобождены отъ назойливаго напора воли, мы празднуемъ субботу каторжной работы желанія, колесо Иксиона остановилось... Тогда уже все равно, смотрѣть ли изъ темницы, или изъ дворца на заходящее солнце“... Какъ ни высоки такіе моменты, но такъ какъ они рѣдки, кратковременны и доступны лишь очень ограниченному числу людей, то понятно, что поколебать выведенный балансъ жизни они не могутъ ¹⁾).

Будучи подавленъ массой страданій и зная, что источникъ ихъ заключается въ самой сущности жизни—волѣ, человекъ естественно можетъ прийти къ мысли о необходимости отрицанія воли—путемъ самоубійства. Но если мысль о необходимости отрицанія бѣдственной воли вѣрна, то самый способъ отрицанія—самоубійство—ложенъ. „Не будучи нимало отрицаніемъ воли, оно есть напротивъ феноменъ сильнаго подтвержденія воли. Ибо существо отрицанія состоитъ въ томъ, что гнушаешься не страданій, а наслажденій жизни. Самоубійца желаетъ жизни и только недоволенъ условіями, при которыхъ она у него проходитъ“. Такъ какъ вещь сама въ себѣ—воля остается въ самоубійствѣ неприкосновенной, „какъ неподвижна радуга, не смотря ни на какую быстроту смѣны капель, мгновенныхъ ея носителей“; такъ какъ самоубійство относится къ отрицанію воли, „какъ отдѣльная вещь къ идеѣ“,—то оно—совершенно напрасный и безумный поступокъ ²⁾).

Признавая отрицаніе воли естественнымъ послѣдствіемъ всего положенія вещей въ этомъ мірѣ,—мало того, считая это отрицаніе самою высокою, самою святою цѣлію жизни, Шопенгауэръ утверждаетъ, что оно возникаетъ изъ прозрѣнія prin-

1) §§ 34 и 38.

2) § 69.

сиріи individuationis. Когда вслѣдствіе „глубочайшаго отношенія познанія къ хотѣнію“ взглядъ человѣка на міръ какъ бы мгновенно проясняется, и самое существо міра становится понятнымъ, тогда человѣкъ не дѣлаетъ уже эгоистическаго различія между собою и другими, онъ и въ другихъ видитъ ту же самую сущность, что и въ себѣ. „Никакое страданіе уже ему не чуждо.“ „Всѣ муки другихъ“, не только дѣйствительныя, но и возможныя, „дѣйствуютъ на его духъ, какъ свои собственныя“. Видя весь міръ „въ постоянномъ исчезновеніи, ничтожномъ стремленіи, внутреннемъ противорѣчии и постоянномъ страданіи“, видя всюду „страдающее человѣчество и страдающихъ животныхъ, и исчезающій міръ“, онъ проникается страхомъ передъ жизнію, отворачивается отъ нея, и познаніе существа міра „становится“ въ немъ „квіетивомъ всякаго и всяческаго хотѣнія“. Отсюда рождается аскетизмъ, который, по Шопенгауэру, есть „преднамѣренное сокрушеніе воли посредствомъ отказа отъ пріятнаго и изысканія непріятнаго, самоизбранное житіе покаянія и самонаказанія, для непрестаннаго умерщвленія воли“. Первый шагъ на пути аскетизма есть „добровольное, полное цѣломудріе“. Отказываясь удовлетворять половому влеченію, аскетъ выражаетъ ту мысль, что онъ не желаетъ подтвержденія воли за предѣлами жизни и стремится къ отмѣнѣ этой воли вмѣстѣ съ отмѣной жизни. Какое важное значеніе приписываетъ Шопенгауэръ половому воздержанію, это видно изъ того, что, по его мнѣнію, еслибы такое воздержаніе стало всеобщимъ и родъ человѣческій прекратился, то, вслѣдствіе связи всѣхъ проявленій воли, и царство животныхъ прекратилось бы, и весь остальной міръ пришелъ бы въ небытіе. Вторымъ выраженіемъ аскетизма является добровольная и преднамѣренная бѣдность. Аскетъ, видя, что въ немъ еще живы всякія пожеланія, путемъ добровольной бѣдности отказывается отъ удовлетворенія имъ; мало того,—онъ изыскиваетъ всякія средства, чтобы сдѣлать что нибудь противное имъ; онъ съ радостью принимаетъ позоръ, вредъ, оскорбленіе, всякое страданіе, безъ хвастовства воздастъ добромъ за зло, будучи убѣжденъ, что все это прекрасные случаи къ подавленію воли. Вмѣстѣ съ самой волей аскетъ умерщвляетъ и

видимость ея—тѣло: онъ скудно питаетъ его, подвергаетъ бичеванію и всякому истязанію, чтобы чрезъ изможденіе тѣла подавить въ немъ пожеланія и умертвить враждебную волю. Такими средствами воля наконецъ умерщвляется, за исключеніемъ слабаго остатка, который является въ видѣ оживленія тѣла; наступающая затѣмъ смерть пріемлется съ радостію, какъ давно желанное искупленіе, и отмѣняетъ не только явленіе, но и самую волю. „Для того, кто кончается такимъ образомъ, въ то же время оканчивается и міръ“¹⁾. На самой высокой степени аскетизма подвижникъ добровольно избираетъ голодную смерть. Это—видъ самоубійства; но Шопенгауэръ смотритъ на него совершенно другими глазами, чѣмъ на всякое другое самоубійство. Если всякій другой видъ самоубійства является лишь сильнѣйшимъ подтвержденіемъ воли,—такъ какъ самоубійца отказывается отъ жизни на томъ основаніи, что не можетъ удовлетворить своему крайне сильному желанію жить,—то добровольная голодная смерть всецѣло отмѣняетъ волю, такъ какъ она составляетъ результатъ совершеннаго прекращенія всякаго хотѣнія въ аскетѣ²⁾.

Указавши въ аскетизмѣ путь къ отмѣнѣ воли, Шопенгауэръ слѣдующими чертами изображаетъ состояніе аскета, подавившаго свою волю „до той послѣдней тлѣющей искры, которая поддерживааетъ тѣло и съ нимъ потухнетъ“. „Подобный человекъ.... наконецъ окончательно побѣдилъ, остается только чистымъ познающимъ существомъ, яснымъ зеркаломъ міра. Его ничто уже не можетъ заботить, ничто не можетъ волновать: ибо онъ обрѣзалъ всѣ тѣ тысячи нитей хотѣнія, которыя связываютъ насъ съ міромъ и въ видѣ алчности, страха, зависти и гнѣва влекутъ насъ, постоянно заставляя страдать. Съ покойною улыбкою смотритъ онъ назадъ, на обманчивые призраки этого міра, которые нѣкогда могли волновать и мучить его духъ, но на которые онъ теперь смотритъ такъ равнодушно, какъ на шахматныя фигуры по окончаніи игры, или какъ смотримъ мы утромъ на сброшенные маскарадныя платья, коихъ образы

¹⁾ § 68

²⁾ § 69.

дразнили и беспокоили насъ въ святочную ночь. Жизнь и ея образы носятся передъ нимъ только, какъ мимолетное видѣніе, какъ передъ полу-пробужденнымъ легкій утренній сонъ, сквозь который просвѣчиваетъ уже дѣйствительность и который не можетъ болѣе обманывать: и совершенно подобно оному они наконецъ исчезаютъ безъ насильственнаго перехода“¹⁾.

Хотя прозрѣніе *principii individuationis* и составляетъ источникъ отрицанія воли, однако само по себѣ оно лишь немногихъ приводитъ къ этому отрицанію. Отрицаніе воли въ прозрѣвшемъ міровую сущность часто встрѣчаетъ различныя препятствія, обыкновенно—въ сносныхъ условіяхъ жизни, въ ласкательствѣхъ минуты, приманкѣхъ надежды и въ возможности удовлетворять различнымъ желаніямъ. „Поэтому большею частію воля должна быть сокрушена собственнымъ величайшимъ страданіемъ, прежде чѣмъ наступитъ ея самоотреченіе. Тогда мы видимъ, что человѣкъ, послѣ того какъ онъ, пройдя по всѣмъ ступенямъ возрастающаго удрученія, при сильнѣйшемъ противодѣйствіи, доведенъ до края отчаянія, вдругъ входитъ въ самого себя, познаетъ себя и міръ, измѣняетъ все свое существо, возносится надъ самимъ собою и всѣмъ своимъ страданіемъ и, какъ очищенный и освященный онымъ, въ неприкосновенномъ спокойствіи, блаженствѣхъ и высотѣхъ добровольно отказывается отъ всего, чего онъ передъ тѣмъ съ величайшей страстью желаетъ, и радостно пріемлетъ смерть. Это и есть вдругъ выступающій изъ очистительнаго пламени страданія серебрянный блескъ отрицанія воли къ жизни, т. е. искупленія“. Высочайшій образецъ такого отрицанія воли, произведеннаго глубокимъ страданіемъ, Шопенгауэръ находитъ въ произведеніи Гёте „Фаустъ“, именно—„въ исторіи страданій Гретхенъ“²⁾.

А. Вечтомовъ.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ § 68.

²⁾ § 68.

ЛИСТОКЪ

для

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

15 Августа  № 15.  1891 года.

Содержаніе: ВЫСОЧАЙШЯ награды.—Отъ Харьковской Духовной Консисторіи.—Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.

ВЫСОЧАЙШЯ награды:

Слѣдующія лица, состоящія на духовно-училищной службѣ въ Харьковской епархіи, Высочайшимъ указомъ, даннымъ капитулу Императорскихъ и Царскихъ орденовъ въ 7-й день іюня 1891 года, Всемилостивѣйше пожалованы, согласно удостоенію комитета гг. министровъ, орденами: *Св. Анны 2-й степени*: коллежскій совѣтникъ, помощникъ инспектора Харьковской духовной семинаріи, Георгій *Фолте*; *Св. Станислава 2-й степени*: статскій совѣтникъ, смотритель Харьковскаго духовнаго училища, Александръ *Снегиревъ*; *Св. Анны 3-й степени*: статскій совѣтникъ, смотритель Сумскаго духовнаго училища, Матвѣй *Преображенскій*; *Св. Станислава 3-й степени*: коллежскіе совѣтники, учителя Харьковскаго духовнаго училища: Владиміръ *Лащенко* и Николай *Любарскій*; надворные совѣтники: помощникъ инспектора Харьковской духовной семинаріи Василій *Пономаревъ* и учителя духовныхъ училищъ: Сумскаго, Павелъ *Поповъ* и Купянскаго—Иванъ *Гончаревскій*.

Отъ Харьковской Духовной Консисторіи.

Указъ Его Императорскаго Величества Самодержца Всероссійскаго изъ Харьковской Духовной Консисторіи: *Помощнику благочиннаго 1-го округа, Сумскаго уѣзда, священнику о. Андрею Стоверовскому*. Консисторія слушала рапортъ священника Рож-

дество-Богородичной церкви г. Сумъ Платона Сорочинскаго отъ 29-го мая н. г. за № 95, относительно присоединенія къ православію мѣщанина іудейскаго исповѣданія Симона Ааронова Третьякова.

Отъ Правленія Харьковской Духовной Семинаріи.

30 іюля сего 1891 года въ Правленіе Семинаріи поступили пожертвованія на устройство зданія для общежитія при Семинаріи: а) Доставленные благочиннымъ 1 Старобѣльскаго округа, протоіереемъ Николаемъ Шоботовымъ отъ 30 причтовъ сего округа по 5 руб. отъ каждаго, всего 150 руб. б) Доставленные благочиннымъ 2 Сумскаго округа, священникомъ Алексѣемъ Чугаевымъ отъ церквей: Вознесенской сл. Стецковки и Рождество-Богородичной с. Кальченкова по 10 руб. и отъ перваго причта Покровской церкви сл. Рѣчекъ за второе полугодіе—10 руб., (доставленные раньше тѣмъ же благочиннымъ и напечатанные въ 1 іюльской книжкѣ, какъ пожертвованіе отъ причта Покровской церкви сл. Рѣчекъ 3 руб. 50 коп., были внесены *вторымъ* причтомъ сей церкви)—всего 30 руб.

Увѣдомляя о семъ, Правленіе Семинаріи считаетъ долгомъ выразить жертвователямъ глубокую благодарность отъ имени Правленія за ихъ сочувствіе нуждамъ Семинаріи.

Епархіальныя извѣщенія.

Священники церквей Сумскаго уѣзда: Іоанно-Богословской, с. Большой Чернетчины, Николай *Мощенко*; Николаевской, с. Стараго, Александръ *Бѣляевъ*; Рождество-Богородичной, с. Алексѣвки, Гавріилъ *Литкевичъ* и священникъ Троицкой церкви, сл. Бѣловодска, Старобѣльскаго уѣзда, Леонидъ *Твердохлѣбовъ* награждены набедренниками за усердное исполненіе своихъ обязанностей.

— Помощникъ благочиннаго 3-го округа, Старобѣльскаго уѣзда, свящ. Рождество-Богородичной церкви, сл. Ново-Бѣленькой, того-же уѣзда, Іоаннъ *Макаровскій*, согласно прошенію, уволенъ отъ должности помощника благочиннаго; на должность же помощника благочиннаго въ 3 округѣ, Старобѣльскаго уѣзда, утвержденъ свящ. Преображенской церкви, сл. Марковки, Старобѣльскаго уѣзда, Іоаннъ *Кузнецовъ*.

— Псаломщикъ Иванъ *Приходимъ* рукоположенъ въ санъ діакона къ Николаевской церкви, сл. Терновъ, Лебединскаго уѣзда.

— Утверждены въ должности церковныхъ старостъ къ церквамъ Волчанскаго уѣзда: Покровской, с. Бочковаго, кр. Герасимъ *Уваровъ*; Троицкой, с. Юрченкова, кр. Филиппъ *Катреика*; Старобѣльскаго уѣзда, Покровской, сл. Ново-Астрахани, куп. Петръ *Чикинъ*; къ Николаевской сл. Шульгинки, кр. Стефанъ *Правенскій*; къ Всехсвятской церкви, сл. Кательвы, Ахтырскаго уѣзда, кр. Акимъ *Елицъ*; къ Троицкой церкви с. Бобрика, Лебединскаго уѣзда, кр. Теодоръ *Некитловъ*; къ Покровской церкви, с. Грищева, Лебединскаго уѣзда, отст. унт.-оф. Максимъ *Ткаченко*, и къ Троицкой церкви, села Анясискаго, Сумскаго уѣзда, кр. Дмитрій *Пушкаревскій*.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Завершеніе путешествія НАСЛѢДНИКА ЦЕСАРЕВИЧА.—Встрѣча ГОСУДАРЯ НАСЛѢДНИКА въ Москвѣ.—Тридцатипятилѣтіе въ санѣ митрополита высокопреосвященнѣйшаго Исидора.—Луцко-житомирская католическая епархія.—Виленская Духовная Академія.—Деревенская жизнь интеллигентной женщины.—Открытіе подземнаго монастыря.—Праздникъ на Богородицкой горѣ.—Посѣщеніе Харькова о. Іоанномъ Кронштадтскимъ.—Фанатизмъ сектантовъ.—Проекты выселенія евреевъ.—Общественное пьянство.—Общество трезвости.—Дѣятельность Подольскаго духовенства въ борьбѣ съ пьянствомъ.

Въ настоящее время вся Россія исполнена свѣтлой радости по случаю благополучнаго возвращенія подъ Августѣйшій кровъ Государя Наслѣдника Цесаревича. По словамъ «Правит. Вѣстника», еще 23-го октября 1890 года, Его Императорское Высочество Наслѣдникъ Цесаревичъ, направляясь въ путь, покинулъ Гатчину; и лишь 4-го августа 1891 года, Онъ возвратился во временное мѣстопробываніе Своихъ Августѣйшихъ Родителей—въ лагерь подъ Краснымъ Селомъ, къ войскамъ.

Наслѣдникомъ Цесаревичемъ, не считая желѣзнодорожнаго пути отъ Гатчины до Триеста и отъ Оренбурга въ Красное Село, сдѣлано 34.934 версты.

Такимъ образомъ, завершается дѣяніе Наслѣдника Цесаревича, начатое съ благословенія Родительскаго, освященное напутствіемъ Церкви нашей и обратившее на цѣлый годъ, безъ малаго, взгляды и думы всѣхъ русскихъ людей на Востокъ. Цѣлое полушаріе земли опоясано путиною Цесаревича. Третья часть этого великаго пути совершена Его Высочествомъ по Русской Землѣ, по Сибири.

Влестящи, торжественны, по-истинѣ величественны были встрѣчи, устроенныя, съ одной стороны, предупредительною заботли-

востью правительствъ многочисленныхъ странъ, которыя посѣщала Цесаревичъ, съ другой, привѣтомъ народовъ и племенъ, которыхъ созывалъ слухъ о небываломъ посѣщеніи ихъ молодымъ Сыномъ Бѣлаго Царя, Наслѣдникомъ Его Престола; много, конечно, минутъ и часовъ высокаго наслажденія уносить съ собою всякій путешествующій; золотою розсыпью залегаютъ въ него тѣ впечатлѣнія, замѣтки, сравненія, наблюденія, изъ которыхъ, современемъ, скажутся выводы и заключенія; все возможное, въ этомъ нельзя сомнѣваться, сдѣлано было для облегченія трудностей и неудобствъ путешествія—и все-таки Наслѣдникомъ совершенъ не легкій трудъ, доведено до конца большое, важное дѣяніе.

Глубоковнушительнымъ является то обстоятельство, что Наслѣдникъ Цесаревичъ Самъ пожелалъ пойти на этотъ трудъ и тѣмъ завершить свое образованіе. Въ 1890 году съ окончаніемъ высшаго учебнаго курса, представилась возможность осуществить предположеніе Его Императорскаго Высочества относительно большаго путешествія на Востокъ. На посѣщеніе дальнихъ окраинъ Цесаревичъ смотрѣлъ не какъ на увеселительную прогулку, а какъ на исполненіе долга, какъ на возможность приобрѣтенія опыта и свѣдѣній, могущихъ впоследствии быть полезными на службѣ Государю и Отечеству. Въ Сибирь Цесаревича влекло важное политическое и экономическое значеніе этой части Русскаго Государства, влекло и желаніе изучить на мѣстѣ вопросъ о сибирской желѣзной дорогѣ. Какъ Атаману всѣхъ казачьихъ войскъ, Великому Князю также весьма желательно было подробно осмотрѣть мѣстныя казачьи части. Путь въ Сибирь былъ, конечно, выбранъ морской, вносящей новый интересъ и высокую поучительность; кромѣ того, дальнее и продолжительное плаваніе ставило Высочаго Путешественника лицомъ-къ-лицу съ условіями и трудностями военно-морской службы. Для выполненія всего этого предстояла годовая, нерѣдко томительная, по своей неизвѣстности, вслѣдствіе отсутствія телеграфа, разлука съ Августѣйшими Родителями и всею Августѣйшею Семьею; предстояла отважная рѣшимость идти на возможные случайности, отъ которыхъ не обезпечены и Особы Царствующихъ Домовъ, совершенно исключительными, иногда глубоко таинственными, условіями. Рѣшено было: испытать эту разлуку, пойти на эти случайности, замкнуться, когда потребуется, въ узкое огражденіе корабельной каюты, или, еще болѣе неудобную, почтовую коляску, и пойти на встрѣчу всякой непогодѣ и всякому безвременью.

Если на долгихъ путяхъ Своихъ, внѣ Россіи, Наслѣдникъ знакомился съ Востокомъ, и передъ Нимъ, однѣ вслѣдъ за другими, являлись крупныя данныя для наблюденій, то путь Его по Россіи былъ, кромѣ того, связанъ и съ воплощеніемъ мѣропріятій, отнынѣ долженствующихъ органически связать Сибирь съ европейскою половиною Имперіи. Наслѣдникъ присутствовалъ, во Владивостокѣ, при открытіи работъ Сибирской желѣзной дороги, свезъ на полотно ея тачку земли и проѣхалъ въ поѣздѣ по построенному трехверстному участку; при Его Высочествѣ произведена закладка Владивостокскаго дока, и этимъ положены безконечно плодосныя сѣмена, послѣдствій произрастанія которыхъ, даже приблизительно, опредѣлить нельзя. Въ тѣ же дни важныхъ начинаній на долю Наслѣдника выпало почтить дорогую память тѣхъ настойчивыхъ работниковъ, которые положили свои силы на объединеніе Сибири съ Европейскою Россіею—Цесаревичъ присутствовалъ при закладкѣ памятника адмиралу Невельскому, во Владивостокѣ, и при торжественномъ открытіи, въ Хабаровскѣ, памятника графу Муравьеву-Амурскому.

Если лучезарны и ослѣпительны были, въ Египтѣ, Индіи и Китаѣ, обстановки встрѣчъ; если многое говорили мыслямъ легенды о царяхъ Сіамскихъ, спящихъ въ безмолвныхъ развалинахъ своихъ, утомленныхъ жизнью, столицъ; если поразительными являются шумныя ловли слоновъ и опасныя охоты на тигровъ, фантастика иллюминаціонныхъ огней и привѣтствій народовъ; если въ бронзѣ, мраморѣ и гранитѣ глядѣли на встрѣчу Августѣйшему Путнику воплощенія исторической жизни тысячелѣтій, разцвѣченныя флагами и пробуждаемыя грохотомъ салютовъ,—то какою же дѣвственною, святою тишиною должны были глянуть молчаливыя, неизмѣренныя, дѣвственныя дебри Сибири? Какими дѣтьми природы должны были показаться всѣ наши буряты, киргизы, гольды; всѣ эти деревянные села и поселки нашихъ русскихъ переселенцевъ и казаковъ, въ которыхъ единственнымъ придорожнымъ украшеніемъ, на встрѣчу Высокаго Гостя, выставялись бѣдныя иконы, хлѣбъ-соль съ деревянными солонками и тканныя полотенца, села, въ которыхъ только звукъ одинокаго церковнаго колокола съ невысокой колоколеньки, задушевно привѣтствовалъ проѣзжавшаго Престолонаслѣдника, не всегда покрывая робкими, но упорными звуками своими, стукъ колесъ Его экипажа? Великая параллель возникла передъ Августѣйшимъ Посѣтителемъ этихъ мѣстъ, гдѣ такъ безконечно мало прошедшаго, гдѣ все рѣшитель-

но въ будущемъ и гдѣ не можетъ быть и рѣчи о легендарномъ утомленіи земли или народа, только начавшаго отвоевывать отъ дебрей первыя прогалины своихъ покосовъ и полей. Не обманется внимательный глазъ скромностью видѣнной обстановки края, потому что неисчислимы богатства его лѣсовъ, водъ и нѣдръ земныхъ, сохраненныхъ отъ Бога для будущихъ поколѣній нашихъ, потому что горячи сердца, и тепла вѣра трудящагося вѣроподданнаго народа.

Съ неописуемою радостью встрѣчаетъ Русская Земля Первенца Государева. Дважды въ жизни спасенный Богомъ отъ смертной опасности, Цесаревичъ возвращается къ своимъ многочисленнымъ и многотруднымъ обязанностямъ какъ Военный, какъ членъ Комитета Министровъ и Государственного Совѣта, снабженный такимъ богатымъ запасомъ свѣдѣній и наблюденій, что мало кто противопоставитъ имъ запасъ болѣе большой и болѣе самостоятельный, а главное, болѣе непосредственный, въ смыслѣ примѣненія его ко всѣмъ тренущимъ вопросамъ государственной жизни нашей.

Государю Императору угодно было въ Высочайшемъ рескриптѣ, данномъ на имя Наслѣдника Цесаревича, 17 марта текущаго года, и переданномъ Цесаревичу ко времени возвращенія Его на Русскую Землю—19-го мая, поручить Ему, на крайнемъ востоцѣ, въ 9,986 верстахъ отъ Петербурга, положить основаніе работамъ сибирскаго рельсоваго пути, этого «истинно народнаго дѣла». Если рельсовый путь, современемъ, послужитъ металлическою связью Сибири съ Европейскою Россіей, то связью духовною, меньшей цѣны и значенія, и уже сказавшеюся, является переѣздъ вдоль всей Сибири Наслѣдника Цесаревича, связью, прочность которой гораздо болѣе сильна потому, что она—связь духовная, неподчиняющаяся преходящимъ условіямъ времени и мѣста. Однимъ изъ звеньевъ этой духовной связи является благодатная милость Именнаго Высочайшаго Указа, отъ 17-го апрѣля текущаго года, смягчившая и сократившая наказанія отбываемыя въ Сибири,—милость, явленная Государемъ Императоромъ въ ознаменованіе посѣщенія Сибири Любезнѣйшимъ Сыномъ Его.

— Тѣ радостныя мысли и чувства, съ которыми всѣ русскіе люди встрѣтили возвращеніе на родину Августѣйшаго Путешественника, съ особенною силою были выражены въ первопрестольной Москвѣ и, между прочимъ, московскимъ святителемъ Іоанникіемъ. Встрѣчая Его Высочество въ Большомъ Успенскомъ Кремлевскомъ соборѣ, митрополитъ Московскій и Коломенскій привѣтствовалъ Его Высочество слѣдующею рѣчью:

«Благовѣрный Государь Цесаревичъ! *Обходяи страны умножитъ мудрость*, замѣтилъ одинъ изъ древнихъ богопросвѣщенныхъ мудрецовъ. Опыты вѣковъ подтвердили справедливость замѣчанія богопросвѣщеннаго мудреца. Тебѣ, благовѣрный Цесаревичъ, промысломъ Божиимъ предназначено управлять обширнѣйшею въ мірѣ Имперіей. Сообразно съ великимъ Твоимъ предназначеніемъ, въ юныхъ лѣтахъ дано Тебѣ блестящее теоретическое образованіе. Не довольствуясь такимъ образованіемъ, Ты пожелалъ не только на дѣлѣ узнать, какъ живутъ милліоны людей, надъ которыми Ты предназначенъ царствовать, но и ознакомиться съ жизнію милліоновъ, обитающихъ въ сосѣднихъ съ нами странахъ, чтобы собственнымъ наблюденіемъ выработать самостоятельное сужденіе о тѣхъ мѣропріятіяхъ, которыя могутъ споспѣшествовать благоденствію и славѣ отечества. Благочестивѣйшіе Родители Твои съ самоотверженіемъ благословили Твое предпріятіе. Съ восторгомъ отозвалась вся Россія на такое рѣшеніе къ ея благоденствію и славѣ, и отъ востока до запада, отъ сѣвера до юга, возносила горячія сердечныя молитвы ко престолу Всевышняго о благополучномъ путешествіи и возвращеніи Твоемъ, съ любовью слѣдя за каждымъ шагомъ Твоего путешествія. Промыслу Божию угодно было подвергнуть испытанію наши сердечныя желанія и молитвы о Твоемъ благополучномъ путешествіи. Когда Ты приближался уже къ предѣламъ отечества, и не предвидѣлось никакой опасности отъ путешествія по дружественной намъ странѣ, какъ громъ изъ безоблачнаго неба, поразило всѣхъ извѣстіе о злодѣйскомъ покушеніи на жизнь Твою. Тѣмъ горячѣе были благодарныя молитвы ко престолу Всевышняго, когда увѣрились всѣ въ чудодѣйственномъ Промыслѣ Божиемъ, спасшемъ драгоценную для Россіи жизнь Твою. Съ сердечнымъ восторгомъ встрѣчаетъ Тебя, благовѣрный Цесаревичъ, первопрестольная столица послѣ продолжительнаго и небезопаснаго странствованія Твоего, пламенно моля Всевышняго, да продлитъ милость свою Родителямъ Твоимъ и къ Тебѣ—надеждѣ Россіи, охраняя Тебя на всѣхъ путяхъ жизни Твоей отъ всякаго *злаго обстоянія святыми ангелы своими* ко благу и счастію Россіи».

— 26-го августа исполнится тридцать пять лѣтъ со дня возведенія высокопреосвященнѣйшаго Исидора, бывшаго тогда архіепископомъ карталинскимъ и кахетинскимъ, въ санъ митрополита карталинскаго и кахетинскаго, экзарха Грузіи и съ оставленіемъ въ званіи члена Святѣйшаго Синода, баковымъ званіемъ владыка

Исидоръ былъ пожалованъ еще въ 1844 году. Всеї же святительской дѣятельности митрополита Исидора исполняется 57 лѣтъ къ 11-му ноября сего года, со дня хиротоніи въ 1834 году въ санъ епископа дмитровскаго, перваго викарія московской митрополіи. Въ ознаменованіе тридцатипятилѣтія съ санъ митрополита, духовенство обѣихъ митрополій (новгородской и с.-петербургской), а равно и чины духовно-педагогическаго вѣдомства, предполагаютъ учредить особую стипендію, именно владыки-митрополита при С.-Петербургской Духовной Академіи, для воспитанія прибывающихъ въ Россію для высшаго образованія молодыхъ славянъ.

— Луцко-Житомирская католическая епархія, по послѣднимъ оффіціальнымъ даннымъ, состоитъ изъ 561,016 лицъ. Изъ нихъ въ Волынской губ. живетъ 233,827 католиковъ, т. е, 10⁰/о общаго числа населенія, въ Подольской—240,921 (10,6⁰/о), въ Кіевской—85,268 (3,3⁰/о). Духовенство состоитъ изъ двухъ епископовъ (одинъ епископъ-суффраганъ) и 323 священниковъ, находящихся въ 271 приходѣ и 23 деканатахъ. Духовная семинарія въ Житомирѣ содержитъ 70 воспитанниковъ; мужскихъ монастырей два: въ Заславлѣ—бернардинскій, въ Дедеркалахъ (Кременецкаго уѣзда)—реформатскій. Архіепископъ—Козловскій, 72 лѣтъ, епископомъ суффраганомъ состоитъ Любовадзкій—магистръ богословій.

— По словамъ газеты «Русская Жизнь», вопросъ объ открытіи духовной академіи въ Вильнѣ рѣшенъ въ положительномъ смыслѣ. Для помѣщенія ея рѣшено воспользоваться зданіями, оставшимися отъ существовавшей тамъ до начала сороковыхъ годовъ, медико-хирургической академіи.

— Въ настоящее время въ нашей газетной литературѣ много говорятъ о томъ благотворномъ вліяніи, которое можетъ оказывать интеллигентная женщина на народъ, посвятивши себя сельской жизни. Подобныя же мысли высказываетъ и «Церк. Вѣстн.» примѣнительно къ образованію дѣвицъ духовнаго званія. Нѣтъ особенной необходимости, говоритъ газета, входить въ подробныя объясненія того, какъ и въ какомъ объемѣ изучаются въ епархіальныхъ женскихъ училищахъ такіе предметы, какъ русскій языкъ, географія, исторія, педагогика и др., вошедшіе въ программу этихъ училищъ,—достаточно сказать, что въ результатѣ отъ изученія этихъ предметовъ получается то, что воспитанницы епархіальныхъ училищъ, за нѣкоторыми исключеніями послѣ шестилѣтняго своего обученія, успѣваютъ научиться правильно выражать свои мысли и безъ грамматическихъ ошибокъ излагать ихъ

на бумагѣ, при случаѣ немножко поговорить о нѣкоторыхъ предметахъ изъ области литературы, исторіи и т. п., робко и не безъ ошибокъ съиграть на роялѣ, подрубить платокъ, вышить въ крестикъ несложный узоръ—вотъ всѣ или почти всѣ свѣдѣнія, какія пріобрѣтаютъ воспитанницы въ теченіе своего шестилѣтняго пребыванія въ училищѣ. Счастливы тѣ изъ нихъ, которыя, окончивая курсъ, выходятъ замужъ или возвращаются въ родную семью на готовое содержаніе. Но что остается дѣлать безпріютнымъ сиротамъ? Съ тѣмъ запасомъ знаній, съ какимъ онѣ выходятъ изъ училища, имъ остается одно—посвятить себя скромной, но полезной дѣятельности сельской учительницы. Однако, кто знаетъ, съ какою трудностію, особенно въ настоящее время, получаютъ учительскія мѣста, тотъ можетъ себѣ представить, какая борьба ожидаетъ ихъ на пути къ пріобрѣтенію насущнаго куса хлѣба. Но кромѣ учительскаго поприща, гдѣ онѣ могутъ приложить свои знанія? Занять мѣсто кассирши, бонны, чтицы? Но всѣ эти и имъ подобныя мѣста, не говоря уже о ихъ малообезпеченности, крайне рѣдки и случайны. Вотъ почему положеніе несчастныхъ сиротъ, по окончаніи курса, часто бываетъ весьма безотраднo. Многія изъ нихъ, выходя изъ училища и вступая въ жизнь, положительнo не знаютъ, что съ собою дѣлать, чѣмъ заняться, къ чему приложить свои знанія, для пріобрѣтенія которыхъ онѣ трудились шесть лѣтъ. Невольно тогда имъ приходится переживать чувство горькаго разочарованія въ своихъ силахъ и въ своихъ познаніяхъ. Добрымъ ли словомъ онѣ помянутъ тогда свою *alma mater*? Не всѣ и не всегда.

Въ чемъ же заключается причина такого печальнаго явленія? А въ томъ, что епархіальныя училища, давая въ своихъ стѣнахъ пріютъ воспитанницамъ въ теченіе шести лѣтъ, не стараются сообщить имъ, кромѣ общаго формальнаго развитія, спеціально *женскихъ* познаній, которыя онѣ могли бы приложить въ жизни возможно легче и съ пользою для себя и для общества. Было бы другое дѣло, если бы наши епархіальныя женскія училища сообщали своимъ воспитанницамъ и тѣ свѣдѣнія, которыя имѣютъ чисто практическій характеръ: весьма желательно и даже необходимо, чтобы изученіе такихъ предметовъ, какъ шитье, кройка, кулинарное искусство, сельское хозяйство, огородничество и др., поставлено было на одинаковую высоту съ изученіемъ общеобразовательныхъ предметовъ, чтобы воспитанницы, такимъ образомъ, окончивая свое образованіе, располагали бы большимъ запасомъ

знаній въ области такихъ предметовъ, которые расширили бы для нихъ поле дѣятельности среди сельскаго общества, и давали бы имъ возможность, при различныхъ жизненныхъ условіяхъ, найти себѣ и занятіе и пропитаніе. Кто жилъ и живетъ въ деревнѣ, тотъ хорошо знаетъ, какъ нуждаются деревенскіе обыватели въ лицахъ, свѣдущихъ въ такихъ предметахъ, какъ шитье, кройка, рукодѣліе, сельское хозяйство и проч., знаетъ и то, съ какою охотою и удовольствіемъ они отдаютъ своихъ дѣтей-дѣвочекъ для обученія этимъ предметамъ. Получай основательныя профессиональныя познанія, воспитанницы епархіальныхъ училищъ могли бы тогда съ величайшею пользою распространить ихъ среди сельскаго общества и, вмѣстѣ съ тѣмъ, располагать большими средствами для обезпеченія своего существованія. Знаніе такихъ предметовъ было бы весьма полезно и для воспитанницъ, дѣятельность которыхъ ограничилась бы впослѣдствіи кругомъ семейной жизни. Прежде всего, основательное знаніе различныхъ предметовъ сельскаго хозяйства въ значительной степени способствовало бы улучшенію матеріальнаго благосостоянія русскаго духовенства. Сельская жизнь духовенства открываетъ самое широкое поле для примѣненія такихъ знаній, какъ огородничество, садоводство, птицеводство, шелководство и др., — занятія такими предметами не только доставляли бы имъ пріятное развлеченіе среди однообразной сельской жизни, но также могли бы служить, какъ мы сказали, важнымъ источникомъ для улучшенія матеріальнаго быта духовенства. Вступая въ семью съ запасомъ практическихъ знаній, онѣ были бы тогда дѣйствительными *помощницами* какъ своихъ родителей, такъ и мужей, не въ *растратѣ* лишь пріобрѣтаемаго, но и въ самомъ *пріобрѣтеніи*. Далѣе, гаранте практически обученныя предметамъ, необходимымъ въ семейной жизни, онѣ избѣжали бы впослѣдствіи того униженія и стыда, которымъ имъ часто приходится платить теперь за свое невѣжество въ самыхъ простыхъ хозяйственныхъ вещахъ. Наконецъ, какъ лица, вполне подготовленныя къ условіямъ сельской жизни, обладающія богатымъ запасомъ знаній, необходимыхъ въ семейномъ быту нашего духовенства, воспитанницы епархіальныхъ училищъ, въ роли женъ духовенства, пользовались бы большимъ авторитетомъ среди своихъ прихожанъ, какъ такія, у которыхъ можно поучиться многому и весьма хорошему. Распоряженіе Св. Синода (1889 г.), коимъ было предписано обучать воспитанницъ епархіальныхъ училищъ шитью церковныхъ облаченій, можетъ служить доказательствомъ

того отраднаго явленія, что на существующіе недостатки въ образовательной системѣ женскихъ духовныхъ училищъ уже обращено отчасти вниманіе высшаго духовнаго начальства; и будемъ надѣяться, что въ недалекомъ будущемъ не замедлятъ послѣдовать и другія распоряженія такого же характера.

— Въ теченіе текущаго лѣта профессоромъ В. Б. Антоновичемъ предпринято четыре экскурсіи, съ цѣлью научной раскопки кургановъ въ различныхъ мѣстностяхъ юго-западнаго края. Четвертая экскурсія совершена профессоромъ Антоновичемъ въ Подольскую губернію. Раскопки производились въ ушницкомъ уѣздѣ близъ села Бакота, на берегу рѣки Днѣстра. Здѣсь, нѣкогда, въ княжескую эпоху, находился монастырь, высѣченный въ скалѣ третичнаго известняка. Этотъ монастырь въ послѣдній разъ упоминается въ лѣтописи подъ 1388 годомъ, гдѣ сказано, что князя Корьятовичи, получивъ Подолію отъ Витовта, въ томъ мѣстѣ, «гдѣ жили черницы въ горѣ, нарядили городъ Бакоту». Этотъ городъ былъ разрушенъ во время войны за обладаніе Подоліей между литовцами и поляками около 1432 года. Съ того времени монастырь пересталъ существовать, и входъ въ монастырскія пещеры и церковь впослѣдствіи заваленъ обломками горы, совершенно закрывшими самые слѣды монастыря. Нынѣшнимъ лѣтомъ профессору Антоновичу удалось открыть этотъ монастырь. Теперь пока обнаруженъ верхній этажъ, представляющій корридоръ, который высѣченъ въ скалѣ въ видѣ двухъ оборотовъ громадной улитки. По сторонамъ корридора расположены три келіи. Средній этажъ монастыря составлялъ монастырскую усыпальницу; въ немъ открыты три большія пещеры; въ каждой изъ нихъ по одной келіи и до десяти нишъ, въ видѣ катакомбъ, и столько же гробницъ, высѣченныхъ въ полу. Такія же ниши и гробницы разсѣяны единично какъ въ стѣнахъ скалы, такъ и въ площадкѣ, находящейся у входа въ пещеры. На обломкахъ обрушившейся наружной галереи найдены фрагменты живописи, сдѣланной на скалѣ безъ штукатурки. Въ числѣ этихъ фрагментовъ удалось вынуть цѣликомъ изображенія: Богоматери, Иисуса Христа, св. Димитрія и трехъ неизвѣстныхъ угодниковъ. Надъ одною нишею, лежащею въ пещерѣ скалы отдѣльно, выкована надпись, состоящая изъ четырехъ строчекъ, причемъ можно предположить, что верхняя строка сдѣлана позже и составляетъ какъ-бы комментарий къ тремъ нижнимъ; эта надпись гласитъ: «благослови, Христось, Григорія игумена, давшего силу святому Михаилу». Позднѣйшая же строка,

выкованная, какъ и первая, на древне-славянскомъ языкѣ, читается такъ: «Григорій оудвиглъ мѣсто се». Къ несчастію, годъ подъ этими строками не обозначенъ, но самая надпись позволяетъ предполагать, что монастырь былъ устроенъ во имя св. Михаила. Кто былъ игуменъ Григорій—не извѣстно, но имя его невольно напоминаетъ намъ Григорія Полонинскаго, о которомъ лѣтопись подъ 1262 годомъ говоритъ: «яже бѣше человекъ святъ, яко же не бысть передъ нимъ и ни по немъ не будетъ». На нѣсколько сажень ниже усыпальницы находится третій этажъ монастыря, но этажъ этотъ еще не раскрытъ. На открытой части его тянется вдоль скалы выкованная широкая лежанка; здѣсь же найдены остатки монастырской кузницы, назначеніе которой можно было опредѣлить по значительному количеству желѣзнаго шлака и по нѣсколькимъ кузнечнымъ орудіямъ. Общая высота горы, въ которой высѣченъ монастырь, простирается до 74 сажень. Профессоръ Антоновичъ предполагаетъ окончить вполнѣ раскопку и изслѣдованіе этого монастыря лѣтомъ будущаго года.

— «Моск. Вѣдом.» говорятъ, что Богородицкая гора въ мѣстечкѣ Пюхтицѣ, имѣющая историческое для Россіи значеніе, какъ извѣстно, Высочайшимъ указомъ 29 апрѣля текущаго года, отчуждена изъ частнаго, лютеранскаго владѣнія въ собственность православнаго духовнаго вѣдомства. Вслѣдствіе этого, многознаменательнаго для здѣшней мѣстности и вообще для всего Прибалтійскаго края, радостнаго событія, праздникъ Успенія Божіей Матери на Святой Богородицкой горѣ будетъ особенно торжествененъ.

Торжество начнется 14 августа, накануне Успеньева дня. Въ 10 часовъ утра преосвященный Арсеній, епископъ Рижскій и Митавскій, выйдетъ изъ Пюхтицкой церкви съ Богородицкой горы крестнымъ ходомъ на встрѣчу чудотворной, явленной иконѣ Божіей Матери, несомой крестнымъ ходомъ изъ села Сыренца. По встрѣчѣ обохъ крестныхъ ходовъ они, соединившись, обойдутъ Святую Богородицкую гору, послѣ чего въ мѣстной церкви будутъ отслужены благодарственный молебенъ и панихида по скончавшимся братчикамъ православнаго Прибалтійскаго братства и всѣмъ почившимъ вѣрнымъ сынамъ Православной церкви въ здѣшнемъ краѣ.

Въ 6 часовъ вечера того же 14 августа состоятся: приѣмъ Высочайше пожалованныхъ мѣстному храму священническихъ и церковныхъ облаченій, освященіе этихъ предметовъ, а также другихъ, пожертвованныхъ частными лицами, открытіе Пюхтицкой Успенской женской общины и всенощное бдѣніе съ аваеистомъ Успенію Пресвятой Богородицы.

15 августа, въ 9 часовъ утра, начнется литургія, по окончаніи коей состоится крестный ходъ съ чудотворною иконой на святой, живоносный источникъ, гдѣ будетъ отслуженъ молебенъ съ водосвятиемъ. Во время обратнаго пути крестный ходъ остановится на древнихъ могилахъ, гдѣ будетъ отслужена панихида по воинамъ, положившимъ животъ свой за Вѣру, Царя и Отечество. Въ 4 часа дня соединенный крестный ходъ Пюхтицкой и Сыренской церковей выйдетъ по направленію къ часовнѣ Николая Чудотворца, гдѣ предъ отбытіемъ чудотворной иконы Успенія Божіей Матери въ село Сыронецъ будетъ отслуженъ молебенъ.

— О посѣщеніи о. Іоанномъ Кронштадтскимъ Харькова и имѣнія г-жи Калугиной «Николаевки» одинъ изъ очевидцевъ сообщаетъ «Южн. Кр.» слѣдующія подробности: 21-го іюля въ началѣ 8-го часа утра о. Іоаннъ Кронштадтскій прибылъ на станцію Новоселки Курско-Кіевской желѣзной дороги, для проѣзда въ имѣніе Николаевка, принадлежащее вдовѣ тайнаго совѣтника М. Н. Калугиной. Быть у г-жи К. о. Іоаннъ обѣщался еще зимою. На Новоселкахъ о. Іоаннъ былъ встрѣченъ Н. И. Калугинымъ и доставленъ въ экипажѣ въ Николаевку, проѣхавъ путь въ 26 верстъ въ продолженіи 2-хъ часовъ. Въ имѣніи о. Іоаннъ былъ встрѣченъ г-жею Калугиною на подъѣздѣ съ хлѣбомъ-солью и домовыми пѣвчими, пропѣвшими привѣтственный кантъ и многая лѣта. О. Іоаннъ тотчасъ отправился въ домовую церковь, гдѣ мѣстнымъ священникомъ была отслужена утренняя. О. Іоаннъ читалъ самъ канонъ, а затѣмъ совершилъ литургію. Благословивъ присутствующихъ, о. Іоаннъ принялъ предложенную трапезу, затѣмъ катался на лодкѣ, въ продолженіи дня принималъ массу приходящихъ изъ окрестностей, а вечеромъ въ сопровожденіи семьи гг. Калугиныхъ и Червонецкихъ катался по селу, при чемъ посѣтилъ церковь и навѣстилъ мѣстнаго приходскаго священника о. Іоанна Туранскаго. На слѣдующій день о. Іоаннъ соборно отслужилъ раннимъ утромъ литургію, а затѣмъ днемъ совершилъ поѣздку въ поле, гдѣ трапезовалъ и откушалъ малороссійской каши.

23-го іюля утромъ, по совершеніи заупокойной литургіи, о. Іоаннъ исповѣдывалъ и приобщилъ Св. Таинъ всѣхъ обитателей имѣнія, а затѣмъ, въ храмовомъ склепѣ отслужилъ панихиду по покойномъ владѣльцѣ имѣнія И. К. Калугинѣ.

Днемъ, во время совершенія молебствія въ домѣ, явился изъ г. Сумъ крестьянинъ, объяснившій о. Іоанну, что въ бытность его въ прошломъ году въ Николаевкѣ, онъ приводилъ къ нему своего

сына, 15-лѣтняго мальчика, страдавшаго сведеніемъ рукъ и ногъ, который въ настоящее время совершенно здоровъ.

24-го іюля, по совершеніи литургіи, благословивъ всѣхъ присутствующихъ, о. Іоаннъ отпратился со станціи Головашки по Харьковско-Николаевской дорогѣ въ сопровожденіи семьи гг. Калугиныхъ и Червонецкихъ, на станцію Рыжово—посѣтить г. Рыжова.

У г-на Рыжова о. Іоаннъ пробылъ только одинъ день, совершилъ литургію въ селѣ Песочинѣ, откуда отпратился въ Харьковъ къ г-жѣ Огненко, а затѣмъ на Москву и Петербургъ.

Отмѣтимъ слѣдующій фактъ, имѣвшій мѣсто во время пребыванія о. Іоанна въ Николаевкѣ. Жена мѣстнаго благочиннаго о. Андрея Ставровскаго страдала нѣсколько лѣтъ страшнымъ нервнымъ расстройствомъ и въ прошломъ году, во время пребыванія о. Іоанна въ Харьковѣ, заочно обратилась къ нему, прося его молитвъ, не имѣя силъ пріѣхать сама. Въ настоящемъ году, къ удивленію всѣхъ, г-жа Ставровская уже лично явилась благодарить о. Іоанна, будучи совершенно здорова.

— До какой степени фанатизма доходятъ иногда наши сектанты, свидѣтельствуемъ слѣдующій рассказъ миссіонера Ставропольской губерніи въ мѣстн. епарх. вѣдом.: въ Зассовской станицѣ въ послѣднее время между хлыстами произошло броженіе умовъ, и они стали переходить на сторону баптистовъ. Изъ тайной секты они превратились въ явныхъ и ожесточенныхъ хулителей православной церкви и иконопочитанія. Со страшною силой возстали они противъ всего церковнаго, уничтожая иконы въ домахъ, ругаясь надъ ними, хуля церковь, таинства и всю обрядность. Надъ православными они стали глумиться, называть ихъ идолопоклонниками, осмѣивать и ругать все священное въ ихъ глазахъ. Несмотря на величайшее негодованіе противъ нихъ въ средѣ православныхъ, они не только во время крестнаго хода не снимали шапокъ съ головы, но и хулили иконы. Началось судебнымъ порядкомъ дѣло по обвиненію баптистовъ въ кощунствѣ.

— Въ заграничныхъ газетахъ опубликовано нѣсколько очень интересныхъ документовъ, касающихся эмиграціи евреевъ изъ Россіи, эмиграціи, повидимому, очень дѣятельно подготовляемой барономъ Гиршемъ и его уполномоченнымъ Арнольдомъ Уайтомъ. «День» говоритъ, что баронъ Гиршъ помѣстилъ въ одномъ англійскомъ журналѣ статью, въ которой подробно останавливается на своей миссіи и тѣхъ задачахъ, выполненіе которыхъ онъ возлагаетъ на эмиграцію. Хотя при облегченіи человѣческихъ страданій, гово-

рять авторъ статьи, я никогда не спрашиваю, исходить ли крикъ о помощи отъ моихъ единовѣрцевъ или отъ другихъ, но что можетъ быть естественнѣе, если я усматриваю свою главнѣйшую миссію въ томъ, чтобы предоставить томѹщимся подъ тысячелѣтнимъ игомъ, страждущимъ въ нищетѣ послѣдователямъ еврейства, возможность физическаго и нравственнаго возрожденія, если я стараюсь сдѣлать изъ нихъ трудолюбивыхъ гражданъ и, такимъ образомъ, дать человѣчеству много новыхъ и цѣнныхъ силъ?» Далѣе баронъ Гиршъ напоминаетъ глубокое прошлое еврейства, когда оно представляло изъ себя трудолюбивый земледѣльческій народъ, и на основаніи его приходитъ къ заключенію, что предпріятіе его не представляетъ собою «утопіи».

Для осуществленія своего предпріятія баронъ Гиршъ желаетъ создать для евреевъ новое отечество, въ которомъ «бѣдный еврей, преслѣдуемый ненавистію и презираемый, обрѣтетъ на своей собственной нивѣ миръ, независимость» и сдѣлается полезнымъ гражданиномъ. При выборѣ территорій онъ остановился на Австраліи, Канадѣ и Аргентинской республикѣ. Въ настоящее же время идутъ переговоры о приобрѣтеніи значительнаго участка въ этой послѣдней. Самая организація выселенія евреевъ и заселенія ими новыхъ территорій будетъ возложена на особое акціонерное общество, образуемое барономъ Гиршемъ, оставляющимъ за собою и большую часть акцій. Доходы общества составятъ арендная плата съ занятыхъ участковъ, но предназначены они исключительно на развитіе дѣла эмиграціи.

Статья барона Гирша отчасти дополняется отчетомъ, сдѣланнымъ ему Уайтомъ о своемъ путешествіи по Россіи. Во время совершенія его мистеръ Уайтъ, какъ онъ заявляетъ, встрѣчалъ полную предупредительность со стороны русскихъ властей, такую же откровенность со стороны представителей еврейскихъ обществъ. Но надо сказать, что впечатлѣніе, вынесенное имъ изъ своей поездки, въ значительной мѣрѣ подрываетъ вѣру въ возможность осуществленія грандіозныхъ замысловъ барона Гирша.

На основаніи сдѣланныхъ наблюденій, Уайтъ не допускаетъ, «чтобы болѣе 20% взрослому мужскому населенію физически способны были вынести напряженіе, связанное съ переселеніемъ на новую территорію. «Я не знаю въ Европѣ ни одной страны, ишеть онъ далѣе, въ которой городское населеніе въ смыслѣ физическаго развитія не превосходило бы русско-еврейскаго городского населенія». Такимъ образомъ, по компетентному мнѣнію

Уайта, переселеніе евреевъ можетъ быть распространено сравнительно на довольно незначительную группу. Такъ какъ всѣхъ евреевъ числится въ нашемъ отечествѣ около 5 мил., то способнымъ къ эмиграціи нужно признать не болѣе одного милліона.

Еще менѣе соотвѣтствуетъ задачамъ барона Гирша самый планъ выселенія евреевъ, рекомендуемый Уайтомъ. Онъ совѣтуетъ набрать первый контингентъ переселенцевъ изъ лицъ, живущихъ физическимъ трудомъ—земледѣльцевъ, ремесленниковъ и черно-рабочихъ, т. е. начать выполненіе задачи «возрожденія» съ той группы, которая менѣе всего въ таковомъ нуждается. Между тѣмъ очевидно, что прежде всего слѣдовало бы обратить вниманіе на элементы еврейства, вызывающіе какъ недовольство со стороны населенія, такъ и ограничительныя мѣры со стороны правительства. При удаленіи подобныхъ элементовъ для «возрожденія», само собой улучшилось бы и положеніе остальной массы еврейскаго населенія, оставшагося въ Россіи.

— Всѣмъ, конечно, извѣстно, что среди сельскихъ обывателей практикуется пропиваніе общественныхъ денегъ, т. е. такихъ, которыя должны бы принадлежать цѣлому селу или деревнѣ. Эти деньги, по словамъ «Сына Отеч.», пропиваются кучкой пьяницъ съ сельскимъ старостой и писаремъ во главѣ, и уже эта горсть людей послѣ утверждаетъ, что деньги пропиты обществомъ, хотя большая часть домохозяевъ и не знаетъ, откуда взялись деньги и куда онѣ дѣвались. Только черезъ нѣсколько дней извѣстіе объ общественной выпивкѣ становится достояніемъ села, и домохозяева съ удивленіемъ спрашиваютъ другъ друга, кто былъ и сколько пропито. Оказывается, что пили сельскій староста, писарь и кучка избранныхъ домохозяевъ, преимущественно изъ богатыхъ, легко идущихъ на даровую водку, потому что въ большинствѣ случаевъ они имѣютъ работниковъ, которые ихъ замѣняютъ дома.

Поводовъ къ собиранію дани въ общественную пользу существуетъ много, но въ иной годъ денегъ поступаетъ больше, въ другой меньше. Существуетъ, напр., въ деревнѣ для водооя общественный прудъ, въ которомъ и рыбка водится; приходитъ весна, находится охотникъ нанять право на рыбную ловлю въ прудѣ, платитъ рубля три въ лѣто, а деньги эти тотчасъ же пропиваются якобы обществомъ. Есть въ селѣ крутая общественная гора съ твердой глинистой почвой, есть и пчеловоды, которые за право устроить погребъ для зимовки пчелъ въ общественной горѣ платятъ обществу два или три рубля, и деньги пропиваются. Стро-

ять общественную школу или городать около нея плетень. Остаются обрѣзки, стружки, которые продаются и тоже пропиваются. Въ теченіе года собирается иногда отъ шестидесяти до ста рублей.

Такимъ образомъ, всякій рубль, попадающій въ общественное достояніе деревни, пропивается, а въ итогѣ получается, что доходовъ у села нѣтъ и не на что вести расходо́въ. По части расхода нѣтъ въ селѣ охотниковъ; особенно избѣгаютъ всякихъ общественныхъ издержекъ тѣ лица, которыя пропиваютъ общественные доходы. Приходится, напр., починить мостъ, исправить плотину у водопо́я, поправить школу, замѣнить сгнившій отъ времени столбъ съ названіемъ села, нанять учителя въ школу—денегъ нѣтъ. Собирается общество, начинаются толки, нападки на старосту, что расходъ пустячный, а въ общество поступило за то столько-то, за другое столько-то, на мостъ далъ дуба помѣщикъ, а другой далъ на плотину хворосту. Въ концѣ концовъ выясняется, что общественныя деньги пропило общество, что денегъ нѣтъ, да и матеріалы, пожертвованные помѣщиками натурою, оказываются частью проданными и... пропиты. Дѣло кончается тѣмъ, что нужно сдѣлать раскладку, и на баждаго домохозяина приходится взносъ, предположимъ, въ десять или пятнадцать копѣекъ. Но, конечно, платить не всѣ. Тотчасъ найдутся философы (преимущественно изъ тѣхъ, что пропиваютъ), которые станутъ доказывать несправедливость общественнаго рѣшенія, неправильность раскладки и ничего не дадутъ.

При введеніи въ дѣйствіе положенія о земскихъ начальникахъ многіе вѣрили, что въ дѣлахъ сельскихъ обществъ водворится порядокъ и сократится общественное пьянство. Но пока этого сокращенія еще не замѣтно.

— Нельзя ни обратить вниманія на то, съ какою осторожностью дѣйствуетъ наша церковная власть въ отношеніи обществъ трезвости, прибѣгающихъ подъ ея благословеніе. Преосвященный Ириней, во время своего настоящаго объѣзда Киевской губерніи, далъ цѣлую программу въ этомъ отношеніи. Преосвященный, какъ о томъ передаетъ «Кіевское Слово», не только одобрилъ стремленія къ трезвости, но краснорѣчиво нарисовалъ цѣлую картину благихъ его послѣдствій. Перестать пить вино—говорилъ онъ крестьянъ—для васъ значитъ устроить хорошо свою семью, внести въ нее лады, взаимную любовь и всегда смѣло, безъ стыда за свой позоръ, глядѣть въ очи людямъ. Если вы составите церковное братство, гдѣ каждый будетъ смотрѣть другъ за другомъ и братски

помогать,—вы непременно сдѣлаетесь лучше и полюбите добро, поелику будете любить другъ друга для блага ближняго. Вы начинаете богоугодное дѣло—хотите возстановить въ себѣ и поддерживать доброю жизнію образъ Божій,—поставьте-же при этомъ для себя задачу, чтобы изъ суммы, которая должна быть ежегодно проинта семьей, откладывать часть для внесенія въ братскую казну, разумѣется, не сразу, а по частямъ, по нѣскольکو копѣекъ, въ теченіе года. Изъ такихъ взносовъ каждаго изъ васъ образуется капиталъ, который будете употреблять въ помощь бѣднымъ и несчастнымъ. Такъ, нужно-ли будетъ бѣдную сиротку выдать замужъ,—вы дадите ей средства изъ своего капитала; падетъ ли у кого скотинка,—вы поспѣшите на помощь ближнему брату въ его нуждѣ и горѣ. Этимъ ваше братство крѣпче будетъ и любовью и благополучіемъ.—Но въ то же время преосвященный употребилъ всѣ усилія, чтобы присоединеніе къ дѣлу трезвости отнюдь не было результатомъ увлеченія. Преосвященный обратился съ рѣчью, убѣждая ихъ, чтобы они давали обѣтъ со всею осторожностью, не полагаясь только на свое желаніе не пить теперь, когда все такъ торжественно, что невольно вызываетъ у нихъ желаніе дать обѣтъ. Смотрите,—сказалъ владыка,—на ваше обѣщаніе, какъ на святой обѣтъ. Вы его даете Господу передъ архіереемъ и предъ церковью, то-есть предъ вѣрующими всего халепскаго прихода. Давайте обѣтъ, кто насколько можетъ—надо крѣпко рѣшиться, призвавъ въ помощь Господа Бога. И эти слова видимо подѣйствовали на толпу. Было нѣсколько почтенныхъ лѣтъ хозяевъ, которые подходили, оглядываясь назадъ и останавливаясь, словно удерживаемые своею страстью. У женщинъ—была видна борьба. Въ спокойномъ состояніи не подходила ни одна изъ женщинъ. Были случаи полныя драматическаго положенія. Выходить изъ толпы среднихъ лѣтъ женщина. На минуту она остановилась предъ преосвященнымъ, который смотрѣлъ на нее. Толпа заколыхалась, но вдругъ все замолкло на нѣсколько секундъ. Это молчаніе могло нарушить только эта женщина, исполненная энтузіазма. Она протянула къ архіерею руки и съвозъ слезы проговорила прерывающимся голосомъ: «Батюшечка, батюшка!... Я... не буду пить николи, до вику,—запишитъ и мене». За ней явилась другая, и она даетъ рѣшительное отреченіе отъ «горилки», но проситъ, какъ особенной милости, чтобы на нее самъ преосвященный надѣлъ крестъ.

Прошло не болѣе получаса, а оказалось записанными 40 человекъ. Преосвященный поспѣшилъ предоставить дальнѣйшее на-

правленіе начатаго дѣла приходскому священнику. Онъ находилъ неудобнымъ пользоваться моментами воодушевленія, чтобы слабые не проявляли своей рѣшимости только подъ вліяніемъ сильныхъ впечатлѣній.

— «Кіевлянинъ» сообщаетъ, что духовенство Подольской епархіи, желая содѣйствовать распространенію трезвости между крестьянами и считая пастырскою обязанностью искоренять въ народѣ пьянство, согласно предложенію преосвященнаго Дмитрія, епископа подольскаго и брацлавскаго, выразило желаніе: 1) прежде всего, вліять на прихожанъ собственнымъ примѣромъ, а потому всегдашняя трезвость причта церковнаго должна быть доведена до совершеннаго неупотребленія спиртныхъ напитковъ; 2) вліять на народъ путемъ церковныхъ поученій и внѣбогослужебныхъ собесѣдованій, а равно при требоисполненіяхъ и при каждомъ удобномъ случаѣ разяснять имъ пагубность пьянства, особенно-же убѣждать крестьянъ не пріучать къ хмѣльнымъ напиткамъ дѣтей, на которыхъ водка можетъ имѣть гибельное вліяніе, и 3) внушать въ школѣ дѣтямъ не употреблять вина, указывая на печальныя послѣдствія привычки къ спиртнымъ напиткамъ, и въ то-же время развивать въ нихъ любовь къ чтенію и пѣнію, которыя могутъ дѣйствовать облагораживающимъ способомъ на дѣтскую душу. Причтъ каждой церкви обязанъ привлекать въ общество трезвости своихъ прихожанъ, и къ новому 1892 году общества эти должны быть открыты во всѣхъ приходсахъ. Починъ въ этомъ дѣлѣ подало уже духовенство Ямольскаго уѣзда и получило за это архипастырскую благодарность.

ОБЪЯВЛЕНІЯ

У протоіерея Іоанна Лукича Чижевскаго

(Харьковъ, Екатеринославская улица, домъ № 15) можно получить слѣдующія его изданія:

1) Церковное хозяйство или правила и постановленія касательно благоустройства храмовъ, благочинія въ оныхъ, веденія церковнаго хозяйства и постройки церквей, молитвенныхъ домовъ и часовенъ, извлеченныя изъ церковно-гражданскихъ законовъ. *Третье изданіе* исправленное и во многомъ дополненное. Харьковъ, 1891 года, стран. V—290 и прилож. стран. 74 (24 печ. листа).

Сборникъ этотъ предварительно дозволенія къ отпечатанію онаго вторымъ изданіемъ С.-Петербургскимъ комитетомъ духовной цензуры, въ рукописи былъ представленъ на благоусмотрѣніе и разрѣшеніе Свят. Правительствующему Синоду, заключеніемъ котораго, состоявшимся 15-го мая 1874 года, одобрены къ напечатанію. Цѣна экзempl. съ пересылкою и безъ пересылки 2 руб.; выписывающіе 10 экзempl. высылаютъ по 1 руб. 80 коп., отъ 20 до 50—по 1 руб. 60 коп., отъ 50 до 100 и болѣе—по 1 руб. 40 коп. съ пересылкою. Такая же уступка и книгопродавцамъ.

2) Инструкціи церковнымъ старостамъ (Высочайше утвержденныя 12 іюля 1890 года) и послѣдовавшія со дня изданія первой 17 апрѣля 1808 г. постановленія и распоряженія, относящіяся къ обязанностямъ ихъ. Съ приложеніемъ положеній: «о Приходскихъ попечительствахъ» и «Церковныхъ братствахъ». Харьковъ, 1890 г. Стран. I—V и 138. Цѣна экзemplару съ пересылкою и безъ пересылки 1 руб. Выписывающіе 10 экзemplаровъ и болѣе получаютъ по 70 коп.

Отзывъ о семъ изданіи см. «Церк. Вѣд.» 1891 г. № 4, стр. 129.

3) Церковное письмоводство. Собраніе правилъ, постановленій и формъ къ правильному веденію онаго. Составлено на основаніи законовъ и указовъ Святѣйшаго Правительствующаго Синода. Второе изданіе, во многомъ исправленное и дополненное. Харьковъ, 1881 г. Стран. VIII и 391. Цѣна экзemplару съ пересылкою и безъ пересылки 1 р. 40 к. Выписывающимъ свыше 10-ти экзempl. дѣлается уступка по 20 коп. на каждомъ экзempl., а отъ 20-ти и свыше—по 30 к.

4) «Общіе способы призрѣнія священно-церковно-служителей и ихъ семействъ (епархіальныхъ попечительства, пособія потерпѣвшимъ разореніе отъ пожаровъ; опека, пенсія и единовременныя пособія) и краткій обзоръ мѣръ, предпринимавшихся къ улучшенію положенія заштатныхъ, вдовъ и сиротъ. Извлечено изъ Свод. Закон.; постановленій и распоряженій Свят. Правительствующаго Синода». Харьковъ, 1874 г. VI и 207 стран. Цѣна съ пересыл. 40 коп. Кнѣга эта необходима для епархіальныхъ попечительствъ, благотворительствъ, опекуновъ и наслѣдниковъ.

5) «Руководство къ производству слѣдствій, къ удостовѣренію дѣйствительности браковъ и рожденій и по случаямъ упущеній и неправильныхъ записей въ метрическихъ кнѣгахъ. Составлено на основаніи законовъ». Харьковъ, 1877 г. Цѣна съ пересылкою и безъ пересылки 35 коп.

6) «Положеніе о приходскихъ попечительствахъ при православныхъ церквахъ». Цѣна экзempl. безъ пересылки 10 коп. съ перес. 15 коп.; за 10 экзempl. безъ перес. 60 коп., съ перес. 70 коп., а за 100 экзempl. съ перес. 4 руб.

То-же положеніе, напечатанное на большемъ лѣстѣ для рамъ. Цѣна экзempl. съ перес. 40 коп., безъ перес. 30 коп.

То-же полож. о прих. попеч. съ приложеніемъ положенія о «Церковныхъ братствахъ». Цѣна экзemplару 20 коп. съ пересыл.; за 10 экзemplаровъ 1 р. 70 к.

7) «Правила для выдачи свидѣтельствъ о знаніи курса начальныхъ народныхъ училищъ лицамъ, желающимъ при отбытіи воинской повинности воспользоваться льготою, опредѣленною п. 4 ст. 56 Уст. о воинской повинности». Харьковъ, 1875 г. Цѣна экзemplару безъ пересылки 12 к., съ перес. 15 коп.

8) «Инструкція для двухклассныхъ и одноклассныхъ сельскихъ училищъ Министерства народнаго просвѣщенія». Цѣна съ пересылкою и безъ пересылки 30 к.

9) «Программа преподаванія Закона Божія въ сельскихъ двухклассныхъ училищахъ». Составлена въ Министерствѣ Народнаго Просвѣщенія и одобрена Св. Синодомъ, 24 сентября 1869 г. Харьковъ, 1870 г. Цѣна 35 к. съ перес. и безъ пересылки.

10) «Историческая Хронологія Харьковской губерніи». Составилъ *К. П. Щелковъ*. Харьковъ, 1882 г., 366 стр. Цѣна съ пересылкою 1 р. 20 к., безъ перес. 1 р.

Мелочь можно высылать почтовыми марками.

На всѣ изданія, за исключеніемъ подъ № 1-мъ, книгопродавцамъ дѣлается обыкновенная уступка.

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 редакціи открыта ежедневно отъ 8-ми до 3-хъ часовъ пополудни; 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 в., за два раза 18 в., за три раза 24 в.

Редакторъ, Ректоръ Харьковской Духовной Семинаріи, Протоіерей Іоаннъ Кратировъ.