

ВѢРА и РАЗУМЪ

ЖУРНАЛЪ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКІЙ.

1896.

№ 17.

СЕНТЯБРЬ.—КНИЖКА ПЕРВАЯ.

СОДЕРЖАНІЕ:

I. ОТДѢЛЪ ЦЕРКОВНЫЙ:	Стр.
Зло, его сущность и происхожденіе (продолженіе). Профессора богословія, <i>Прот. Т. Буткевича</i>	261—289
Государственное положеніе римско-католической церкви въ Россіи отъ Екатерины Великой до настоящаго времени. <i>К. Богословскаго</i>	290—315
Можетъ ли древность религіозныхъ вѣрованій и учрежденій служить доказательствомъ ихъ истинности (окончаніе)? * * *	316—328
II. ОТДѢЛЪ ФИЛОСОФСКІЙ:	
Законъ причинности. Опытъ разъясненія закона съ точки зрѣнія философіи воли или волюнтаризма (продолженіе). Профессора <i>Алексыя Введенскаго</i>	169—193
Разборъ возраженій Джона Стюарта Милля противъ теизма (продолженіе). <i>М. Лебедева</i>	194—240
III. ЛИСТОКЪ для ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ:	
Содержаніе. Высочайшій приказъ.—Высочайшія награды.—Епархіальныя извѣщенія.—Извѣстія и замѣтки.—Объявленія.	



ХАРЬКОВЪ.

Типографія Губернскаго Правленія Петровскій пер., д. № 17.

1896.

„ВѢРА И РАЗУМЪ“

СООТВИТЪ ИЗЪ ТРЕХЪ ОТДѢЛОВЪ:

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

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

3. Такъ какъ журналъ „Вѣра и Разумъ“, издаваемый въ Харьковской епархіи, между прочимъ, имѣетъ цѣлю замѣнить для Харьковскаго духовенства „Епархіальныя Вѣдомости“, то въ немъ, въ видѣ особаго 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 рублей, 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, при свѣчной лавкѣ Харьковскаго Покровскаго монастыря, въ Харьковской конторѣ «Новаго Времени», во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ «Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей»; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія лавки, контора В. Гиляровскаго, Столѣшниковъ переулокъ, д. Корзинкина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, домъ № 16. Въ остальныхъ городахъ Имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ публичныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ «Новаго Времени».

Въ редакціи журнала «Вѣра и Разумъ» можно получать полныя экземпляры ея изданія за прошлые 1884—1889 годы включительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890 годъ, по 9 р. за 1891 г. и по 10 р. за 1892 годъ.

Лицамъ же, выпысывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 60 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ Редакціи продаются слѣдующія книги:

1. „Живое Слово“. Сочиненіе преосвященнаго Амвросія. Цѣна 50 к. съ перес.
2. „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.
3. Справедливы ли обвиненія, взводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи „Церковь и государство?“ Сочиненіе А. Рождественна. Цѣна 60 к. съ пересылкою.
4. «Харьковскія Епархіальныя Вѣдомости» за 1883 г. Цѣна за экземпляръ съ пересылкою 3 р.

Πίστει νοοῦμεν.

Вѣрою разумѣваемъ.

Евр. XI. 3.

Дозволено цензурою. Харьковъ, 15 Сентября 1896 года.

Цензоръ, Протоіерей *Т. Павловъ.*

ЗЛО, ЕГО СУЩНОСТЬ И ПРОИСХОЖДЕНИЕ.

(Продолженіе *).

Ученіе греческихъ философовъ.

Связь ученія древне-греческихъ философовъ съ религіозными вѣрованіями восточно-азиатскихъ народовъ.

Какъ для богослововъ имѣетъ особенную важность рѣшеніе вопроса о связи религіозныхъ вѣрованій восточно-азиатскихъ народовъ съ ученіемъ Божественнаго Откровенія Ветхаго и Новаго Завѣта, такъ для историковъ философской мысли весьма важно установить правильный взглядъ на отношеніе міровоззрѣній Востока къ греческой философіи. Для насъ представляетъ существенный интересъ рѣшеніе этого вопроса, насколько рѣчь идетъ о томъ, какъ философы древней Греціи отвѣчаютъ на вопросъ о сущности, характерѣ и происхожденіи зла, господствующаго въ мірѣ. Что же оказывается? Одни ученые, во главѣ съ Целлеромъ ¹⁾, отстаиваютъ полную самостоятельность древне-греческой философской мысли, и не только не признаютъ доказаннымъ восточнаго происхожденія греческой философіи, но и приводятъ нѣкоторыя основанія противъ возможности такого происхожденія. Другіе (напр., Гладишъ) напротивъ указываютъ многія и, по нашему мнѣнію, болѣе серьезныя основанія въ пользу предположенія о внутренней и внѣшней зависимости древне-греческой философіи отъ восточныхъ міровоззрѣній. Къ числу такихъ основаній принадлежатъ: съ одной стороны историческія свидѣтельства,

*) См. ж. «Вѣра и Разумъ» за 1896 г. № 16.

¹⁾ Die Philosophie der Griechen. 1-ter Th. 3-te Aufl. Leipzig. 1869, стр. 20—39.

а съ другой—анализъ самыхъ философскихъ системъ греческихъ мыслителей.

Нельзя придавать особеннаго значенія тому, что іудеи, вышедшіе изъ александрійской школы и усвоившіе греческое образованіе, впоследствии старались объяснить нѣкоторое сходство греческой философіи съ ученіемъ Божественнаго Откровенія тѣмъ, что греческіе мыслители заимствовали (будто бы) свою мудрость у богодухновенныхъ писателей Ветхаго Завета (Моисея и пророковъ). Но нельзя не придавать значенія свидѣтельству самихъ греческихъ философовъ и историковъ, по которому оказывается совершенно возможною связь греческой философіи съ восточными міровоззрѣніями. Такъ, по свидѣтельству Исократы, Пифагоръ долгое время прожилъ въ Египтѣ, изучая мудрость тамошнихъ жрецовъ. Нельзя сомнѣваться, что и Платонъ путешествовалъ по Египту, изучая египетскую мудрость, о которой онъ даже самъ высказалъ свое мнѣніе; но онъ былъ знакомъ и съ міровоззрѣніями восточно-азиатскихъ народовъ—финикійцевъ, іудеевъ, халдеевъ и персовъ. Историки считаютъ достовѣрнымъ рассказъ греческихъ писателей и о философскихъ путешествіяхъ Демокрита. Послѣдователи неопифагорейской и неоплатонической школъ прямо утверждали, что Фалесъ, Ферекидъ, Пифагоръ, Демокритъ и Платонъ обязаны своею мудростію именно египетскимъ жрецамъ, халдеямъ, волхвамъ и даже браминамъ. Есть извѣстія ¹⁾, что греческіе мудрецы отпраплялись не разъ въ Персію, чтобы на мѣстѣ и изъ самыхъ первоначальныхъ источниковъ изучить религію персидскихъ маговъ.

Подвергнувъ анализу философскія системы древнегреческихъ до-сократовскихъ мыслителей, Гладшъ нашелъ въ нихъ ясныя слѣды вліянія со стороны міровоззрѣній пяти главныхъ древнѣйшихъ народовъ—китайцевъ, персовъ, индійцевъ, египтянъ и евреевъ. Именно,—въ философіи Пифагора онъ усматриваетъ вліяніе міровоззрѣнія египтянъ, у Гераклита—персовъ, у элеатовъ—индійцевъ, у Эмпедокла—египтянъ, у Анаксагора—іудеевъ. Извѣстенъ также вообще фактъ, что и впоследствии

¹⁾ Срв. Хрисанова Религіи древняго міра, т. I, стр. 491.

почти каждый философски образованный грекъ старался восполнить свое образованіе путешествіемъ на востокъ съ цѣлію —ближе ознакомиться съ ученіями древнихъ мудрецовъ—маговъ и волхвовъ, любившихъ окружать себя таинственностію и перѣдко увѣрявшихъ, будто-бы они обладаютъ необычайными познаніями, недоступными непосредственно для обыкновенныхъ смертныхъ.

Впрочемъ, само собою понятно, что вліяніе восточныхъ воззрѣній на развитіе греческой философіи нельзя понимать въ смыслѣ рабскаго слѣдованія имъ или перенесенія ихъ цѣликомъ на греческую почву. Греческіе мыслители, несомнѣнно, только внимательно изучали міровоззрѣніе восточныхъ народовъ и усвоили тѣ положенія, которыя имъ казались соотвѣтствующими истинѣ, разрабатывая ихъ однако-же вполнѣ самостоятельно и при томъ—въ духѣ и пониманіи своего народа. Только въ этомъ смыслѣ, конечно, и можно говорить, за немногими исключеніями, о вліяніи восточныхъ міровоззрѣній на греческую философію. Вліяніе это было неравномѣрно и не одинаково. На такъ называемыхъ до-сократовскихъ системахъ греческой философіи обнаружилось вліяніе восточныхъ міровоззрѣній по-преимуществу въ космологическомъ пониманіи; восточныя воззрѣнія ионическаго характера напротивъ оказали свое вліяніе на греческую философію главнымъ образомъ въ концѣ ея исторіи, когда пзъ Аѳинъ она была перенесена въ школы Александріи.

Послѣ этихъ краткихъ предварительныхъ замѣчаній перейдемъ къ изложенію самаго ученія древне-греческихъ философовъ о злѣ, его сущности и происхожденіи.

Ученіе іонійцевъ.

Древнѣйшими греческими философами признаются представители такъ называемой *іонійской* или *милетской* школы—*Θалесъ*, *Анаксимандръ*, *Анаксименъ* и др. Систематическое раскрытіе ихъ ученія, собственно говоря, намъ почти неизвѣстно. Хотя и увѣряютъ, что Анаксимандръ написалъ сочиненіе „О природѣ“; но оно не дошло до насъ, и мы не знаемъ его со-

держанія. Только по небольшимъ отрывкамъ, сохранившимся въ сочиненіяхъ Аристотеля, Симплиція, Діогена Лаэртія, Плутарха, Импольта и Цицерона, мы можемъ составить нѣкоторое, но, конечно, далеко не точное, представленіе объ ученіи этихъ философовъ. Ихъ міровоззрѣніе, обыкновенно называемое *материализмомъ*, безъ сомнѣнія, носило сенсуалистическій характеръ, что видно уже изъ того, что началомъ міровой жизни *Θαλειςъ* считалъ воду, Анаксимандръ—всеобщую матерію, какъ *ἄπειρον* или безграничное, Анаксименъ—воздухъ. Какъ учили эти древніе мудрецы о злѣ, его сущности и происхожденіи,—относительно этого также трудно сказать что-либо определенное и несомнѣнное; объ этомъ мы можемъ только догадываться. Если эти философы основнымъ началомъ бытія признавали нѣчто вещественное, если, по ученію одного изъ нихъ (Анаксимандра), человекъ произошелъ изъ рыбы, если матерія, изъ которой возникаютъ и въ которую снова возвращаются индивидуумы и виды, какъ несотворенная, неразрушима и бессмертна (*ἄφθαρτον, ἀθάνατον*), то очевидно, что эти мыслители должны были признать какъ зло, такъ и добро, въ чисто материалистическомъ духѣ, явленіями естественными, необходимыми и потому—безразличными, ибо они не могли полагать между ними, какъ происходящими изъ одного и того же источника, никакого существеннаго или кореннаго различія. Во всякомъ случаѣ для нихъ совершенно чуждою должна была быть мысль—предполагать для добра и зла какую либо особенную нравственную силу, какъ ихъ причину. Обыкновенно, при отождествленіи добра со зломъ, послѣдовательные мыслители или всѣ явленія обращаютъ въ добрыя, какъ поступаютъ оптимисты, или же наоборотъ—всѣ явленія признаютъ злыми, какъ это сдѣлали древне-индійскіе брамины и буддисты и какъ поступаютъ пессимисты нашего времени. Что касается древне-греческихъ мыслителей іонійской школы или физиковъ, какъ ихъ иногда называютъ, то въ этомъ отношеніи они, кажется, расходились между собою въ своихъ взглядахъ. Анаксимандръ былъ, безъ сомнѣнія, на сторонѣ пессимизма, быть можетъ, даже подчинившись вліянію древне-индійскаго міровоззрѣнія браминовъ и буддистовъ; *Θαλειςъ*, напротивъ, вслѣдъ за древними

китайскими мудрецами, можетъ быть названъ родоначальникомъ европейскаго оптимизма. Но ни пессимизмъ, ни оптимизмъ не вытекали непосредственно изъ ихъ основныхъ философскихъ положеній; иначе они не пришли бы къ совершенно противоположнымъ воззрѣнιάмъ. Древне-іонійскіе мыслители, какъ мы видѣли, усвоили себѣ начала чисто матеріалистическаго пониманія міровой жизни. Но матеріалистъ, при послѣдовательномъ раскрытіи своего міровоззрѣнія, собственно говоря, не долженъ быть ни пессимистомъ, ни оптимистомъ, потому что его начало міровой жизни—матерія или вещество—само по себѣ безразлично и явленія міровой жизни, вытекающія изъ него только *по необходимости*, для матеріалиста, ничего не желающаго знать о свободѣ воли и возможности выбора, не должны быть поэтому ни добрыми, ни злыми, но только естественными и необходимыми. Древніе іонійцы, различая добро отъ зла, въ этомъ отношеніи были, очевидно, непослѣдовательными. И въ этой непослѣдовательности ихъ заключается истинная причина того, что многіе ученые, занимающіеся изслѣдованіемъ историческаго развитія философской мысли, готовы думать, будто бы указываемыя ими начала міровой жизни (вода, воздухъ или матерія вообще) не были признаваемы ими вещественными въ собственномъ смыслѣ, а только въ метафизическомъ ¹⁾.

Ученіе Анаксимандра.

Такъ какъ все произошло изъ единого первовещества, училъ Анаксимандръ (род. въ 610 г. † въ 546 г. до Р. Х.), по свидѣтельству Симплиція ²⁾, то все также и должно возвратиться въ него, ибо *всѣ вещи должны претерпѣть раскаяніе и наказаніе за свою несправедливость въ порядкѣ времени—διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*. Индивидуальное существованіе отдѣльныхъ вещей есть, такимъ образомъ, несправедливость, зло, дерзость, и онѣ должны, по Анаксимандру, искуплять его своими страданіями и своею погибелью. Это не можетъ не напоминать намъ ученія индійскихъ

¹⁾ Срв. напр., Дж. Г. Льюисъ, Исторія философіи. Слб. 1892, стр. 36.

²⁾ Срв. Simplic. Phys. 6, a; у Эдуарда Цезлера, Die Philosophie der Griechen. 1-ter Th. 1869, стр. 199. 187.

браминовъ (въ Ведахъ). Какъ мы видѣли, брамины, признавая зло только несовершенствомъ, учили, что вещи являются злыми или несовершенными просто вслѣдствіе своего истеченія изъ Брамъ, какъ совершенства, вслѣдствіе только одного своего существованія, ибо истекая изъ Брамъ, онѣ получаютъ индивидуальное бытіе и чрезъ то удаляются отъ своего первоначальнаго совершенства (Брамъ). То же, и по ученію Анаксимандра. Каждое существо дѣлаетъ несправедливость (зло), потому что оно вышло изъ первовещества и живетъ индивидуальною жизнію. Такимъ образомъ, какъ брамины, такъ и Анаксимандръ признаютъ одинаково злымъ или несовершеннымъ самое индивидуальное существованіе вещей феноменальнаго міра. Ясно, что все, что сказано о неудовлетворительности ученія индійскихъ браминовъ, имѣетъ свое полное значеніе и по отношенію къ міровоззрѣнію Анаксимандра. Аналогична даже и судьба этихъ двухъ міровоззрѣній: браманизмъ долженъ былъ уступить свое мѣсто пантеистическому буддизму; ученіе Анаксимандра было вытѣснено систематическимъ пантеизмомъ школы элеатской.

Ученіе Thalеса. Что такое смерть—добро или зло?

Въ мнѣніи, что Thalесъ (род. ок. 460 г. † въ 361 г. до Р. X.) долженъ быть названъ родоначальникомъ оптимистическаго міровоззрѣнія въ Европѣ, насъ укрѣпляютъ два его изреченія,—сохраненныя Діогеномъ Лаэртиемъ¹⁾; одно—„міръ прекраснѣе всего, ибо онъ созданъ Богомъ... ибо все, расположенное въ порядкѣ, есть его часть“; другое—„смерть ничѣмъ не отличается отъ жизни“. Но когда Thalеса спросили: „почему же ты не умираешь“? онъ будто-бы отвѣтилъ: „потому, что нѣтъ никакой разницы“.

Мы не будемъ здѣсь останавливаться на подробномъ разборѣ оптимистическаго міровоззрѣнія Thalеса. Мы уже имѣли случай указать вообще, какъ шатки и невѣрны самыя основанія оптимизма. Мы видѣли, что нельзя отождествлять добраго съ цѣлесообраз-

¹⁾ Diogenis Laërtii de vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum. Libri X.—Graece et latine. Amstelaedami. 1692, стр. 21—22; срв. Вѣра и Разумъ, 1885, т. II, ч. I, стр. 47. 49.

нымъ. Утвержденіе оптимистовъ, что въ мірѣ нѣтъ зла, а есть только одно добро въ многоразличныхъ формахъ его проявленія,—отъ низшей до высшей,—противорѣчитъ неопровержимому свидѣтельству опыта. Наконецъ, увѣреніе, что зло есть добро, хотя бы только и на низшей ступени его развитія, столь же противно непосредственному общечеловѣческому сознанію, какъ и подобное ему,—что тьма есть свѣтъ, что черное—бѣло.

Впрочемъ, въ частности небезынтересно оптимистическое сужденіе Фалеса о смерти: „смерть ни чѣмъ не отличается отъ жизни“! Останавливая свое вниманіе на этомъ разсужденіи и предполагая, что приписываемыя Фалесу Діогеномъ изреченія дѣйствительно ему принадлежатъ, мы въ то же время невольно вспоминаемъ при этомъ слова ап. Павла: „не хочу оставить васъ, братія, въ невѣдѣніи объ умершихъ, дабы вы *не скорбѣли*, какъ прочіе, не имѣющіе надежды“ (1 Фесс. 4, 13). Подъ *прочими*, скорбящими объ умершихъ, трепещущими смерти, по немнѣнію надежды,—христіанскіе экзегеты обыкновенно разумѣютъ *язычниковъ*, которые, конечно, не могли имѣть христіанской надежды на вѣчную блаженную жизнь въ царствѣ небесномъ. Но, вотъ, предъ нами, такъ сказать, первый *мыслящій* язычникъ, который не могъ имѣть христіанскаго упованія, но который тѣмъ не менѣе не скорбитъ при мысли о смерти! Для него міръ прѣкраснѣйшее изъ всего, а смерть ничѣмъ не отличается отъ жизни; поэтому онъ, по меньшей мѣрѣ, равнодушенъ къ смерти: онъ, по его словамъ, не умираетъ будто бы только потому, что не находитъ никакого различія между жизнію и смертію.

Замѣчательно, что, по свидѣтельству исторіи развитія философской мысли, Фалесъ, съ своимъ непонятнымъ оптимистическимъ взглядомъ на смерть, вовсе не одинокъ. Многіе изъ послѣдующихъ древне-греческихъ философовъ также высказываютъ мнѣніе о смерти, вполне согласное со взглядомъ Фалеса. Даже нужно сказать болѣе: есть мыслители, которые положительно „бравируютъ“ предъ смертію, не выказывая никакого страха, никакой скорби, и не считая ея даже зломъ для челоѣчества. Обыкновенный страхъ предъ смертію древне-греческіе философы считали простымъ суевѣріемъ, глупостью, неразумнымъ

проявленіемъ мелочного самолюбія, слѣдствіемъ умственного невѣжества,—почему многіе изъ нихъ (какъ, напр., Платонъ, Цицеронъ, Сенека и др.) самую задачу философіи и ея значеніе полагали именно въ томъ, что она должна научить насъ не жить, а умирать.

Въ виду сказаннаго мы позволимъ себѣ разсмотрѣть здѣсь нѣсколько подробнѣе вопросъ о смерти вообще. Что такое смерть, по ученію философовъ какъ древняго, такъ и новаго времени? Есть ли она добро или зло? Что естественнѣе и разумнѣе—радоваться ли смерти или бояться ея? Какъ мы сказали уже, большинство философствующихъ мыслителей приходитъ къ тому заключенію, что бояться смерти нѣтъ никакого разумнаго основанія, потому что она есть скорѣе добро, чѣмъ зло.

Такъ,—уже *Демокритъ* (род. ок. 460 г. † въ 361 г. до Р. Х.) называлъ ¹⁾ „неразумными тѣхъ, которые, боясь смерти, желаютъ быть старыми“. „Неразумны, по его изреченію, и тѣ, которые, дѣлая видъ, что ненавидятъ жизнь, хотятъ жить изъ боязни попасть въ преисподнюю“. И такъ, вотъ еще одинъ *смѣющійся* язычникъ, который и самъ, по-видимому, не скорбитъ о смерти, не боится ея, и даже называетъ неразумными тѣхъ, которые скорбятъ и боятся смерти по совершенно разумнымъ основаніямъ,—„боясь попасть въ преисподнюю“.

Сократъ (род: въ 470 г. † въ 399 г. до Р. Х.) также находилъ совершенно непонятнымъ тотъ ужасъ, который люди испытываютъ предъ смертью. Смерть мужественную, подобную собственной, онъ даже называлъ „побѣдою духа надъ тѣломъ“. Обыкновенную же смерть онъ считалъ явленіемъ естественнымъ, даже необходимымъ, къ которому, по меньшей мѣрѣ, слѣдуетъ относиться равнодушно. На убѣжденіе Лисія: „вѣдь ты умрешь, если не будешь защищаться“ онъ—говорятъ ²⁾—съ полнымъ хладнокровіемъ отвѣчалъ: „если не сегодня, то какъ нибудь послѣ, во всякомъ случаѣ умру“. „Смерть въ моихъ глазахъ,—поучалъ Сократъ ³⁾,—не есть зло, а болѣе всего

¹⁾ Diogenis Laërtii de vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum. Libri X.—Amstelædami. 1692. Lib. IX. 43, стр. 572, срв. Вѣра и Разумъ 1885, т. II, ч. II, стр. 45.

²⁾ Срв. Вѣра и Разумъ 1886. т. II, ч. II, стр. 106.

³⁾ Философскія бесѣды Платона. Пер. А. Клеванова. М. 1861, стр. 53. 60. 75.

дорожу я тѣмъ, чтобы не сдѣлать чего-либо несправедливаго и такого, что противъ моей совѣсти... Никто не знаетъ, что такое смерть, и, можетъ быть, она—величайшее благо для человѣка; а между тѣмъ всѣ страшатся ее такъ, какъ будто каждый изъ насъ навѣрное знаетъ, что съ нею сопряжено величайшее зло... Мы находимся въ заблужденіи, считая смерть зломъ. Смерть необходимо представляетъ одно изъ двухъ: или она есть совершенное прекращеніе всякаго бытія и чувства, или, какъ нѣкоторые утверждаютъ, она предполагаетъ только видоизмѣненіе бытія и переходъ души изъ одной среды въ другую. Если смерть есть совершенное прекращеніе чувства, и если она походитъ на глубокій сонъ человѣка безъ всякихъ видѣній, то въ такомъ случаѣ она есть благодѣтельное явленіе. Возьмите одну такую ночь, проведенную безъ видѣній, и поставьте въ сравненіе съ этою столь покойною ночью всѣ другія ночи и дни вашей жизни, и скажите откровенно, много ли во всей вашей жизни провели вы дней и ночей покойнѣе и пріятнѣе? И это справедливо не только въ отношеніи къ частному человѣку, но и самъ великій царь (персидскій) можетъ насчитать немного такихъ покойныхъ ночей, проведенныхъ имъ, сравнительно съ другими ночами и днями его жизни. Будь и таково свойство смерти, то я смотрю на нее какъ на благодѣяніе: вся вѣчность въ такомъ случаѣ для насъ есть одна покойная безконечная ночь. Но если смерть заключаетъ въ себѣ только перемѣну бытія, и *если справедливо* общепринятое мнѣніе, что всѣ души собираются въ одно мѣсто, то какое выше счастье можетъ быть для души?.. Чего не далъ бы каждый изъ васъ, чтобы побесѣдовать съ Орфеемъ, Мюзеемъ, Гезіодомъ, Гомеромъ? Что касается, по крайней мѣрѣ, до меня, то, будь я убѣжденъ (!), что по смерти буду пользоваться обществомъ этихъ великихъ людей, я готовъ былъ бы, если то нужно, умереть нѣсколько разъ“.

Платонъ (род. въ 429 г.+348 г. до Р. Х.) въ своихъ діалогахъ высказываетъ взглядъ на смерть такой же, какъ и Сократъ. Вообще же, по свидѣтельству Діогена Лаэртія ¹⁾, онъ

¹⁾ Срв. Вѣра и Разумъ 1886, т. II, ч. II, стр. 292.

„училъ не бояться смерти, и полагалъ высшею мудростію размышленіе о смерти“.

Другой извѣстный и любимый ученикъ Сократа—*Ксенофонтъ* (род. ок. 440 г.+ок. 354 г. до Р. Х.),—хотя былъ болѣе историкомъ, чѣмъ философомъ, но, безъ сомнѣнія, также усвоилъ взглядъ своего учителя на смерть и выказывалъ къ ней полное равнодушіе. Рассказываютъ ¹⁾, что, при извѣстїи о смерти сына, онъ даже и не заплакалъ, но только сказалъ: „я зналъ, что родилъ его смертнымъ“.

Основатель цинической школы *Антисоенъ* (род. около 422 г. до Р. Х.) совершенно не понималъ того страха, который люди испытываютъ предъ смертью. По его ученію, смерть не только не есть зло, а даже есть какъ-бы нѣкоторая награда людямъ,—успокоеніе послѣ ихъ трудовой и исполненной горечью жизни. „Что такое смерть?“ спрашиваетъ онъ ²⁾. И отвѣчаетъ: „очевидно,—не зло, ибо зло—то, что дурно; но вѣдь мы и не ощущаемъ ея какъ зло, потому что мы вообще ничего болѣе не будемъ ощущать, когда умремъ. Всѣ эти вещи суть пустое воображеніе и суетность,—и ничего болѣе; мудрость же состоятъ только въ томъ, чтобы держать свободнымъ отъ этого свой умъ“. Вотъ почему Антисоенъ и утверждалъ ³⁾, что нѣтъ ничего для людей блаженнѣе, какъ умереть благополучно.

Такого же взгляда держались и всѣ вообще циники. О *Диогенѣ* (род. въ 414 г., ум. въ 323 г. до Р. Х.) рассказываютъ ⁴⁾, напр.,—что, будучи спрошенъ, насколько не хороша смерть, онъ отвѣтилъ такъ: „насколько она не хороша, этого мы не знаемъ въ ея отсутствїи“.

Извѣстный софистъ *Продикъ* злою признавалъ жизнь, а смерть прославлялъ какъ освободительницу отъ этого зла; страхъ смерти онъ думалъ устранилъ замѣчаніемъ, заимствованнымъ у Сократа, что смерть не имѣетъ никакого отношенія ни къ живымъ, ни къ умершимъ,—къ живымъ—потому, что они еще живутъ, къ мертвымъ—потому, что они не существуютъ, а слѣдовательно, ни отъ кого ничего не испытываютъ!

¹⁾ Тамъ-же, стр. 327.

²⁾ Срв. Zeller, Die Philosophie der Griechen. Th. II. Abth. I, 1874, стр. 260.

³⁾ Вѣра и Разумъ 1886, т. II, ч. II, стр. 601.

⁴⁾ Вѣра и Разумъ 1887, т. II, ч. I, стр. 286.

Съ особеннымъ равнодушіемъ къ смерти старались относиться, впрочемъ, по-преимуществу *стоики*. Смерть они ставили даже выше жизни, потому что на жизнь они смотрѣли какъ на тяжелое поприще труда, борьбы и скорбей, а на смерть — какъ на отдохновеніе, какъ на спасительное средство для избавленія отъ скорбей. Вслѣдствіе этого нѣкоторые изъ нихъ прославляли даже самоубійство, какъ мужество духа, какъ въ нѣкоторомъ смыслѣ даже добродѣтель. Чтобы подавить въ себѣ предсмертный страхъ, для этого, по ихъ ученію, слѣдуетъ вести всегда добродѣтельную жизнь. Но эта добродѣтельная жизнь стоикамъ нужна однако-же не для будущаго, которое насъ встрѣтитъ за гробомъ, а только для настоящаго, т. е., для того, чтобы люди ничего дурного не говорили о насъ послѣ нашей смерти. Истинно языческое воззрѣніе, въ которомъ пустое честолюбіе такъ легко уживалось даже съ ученіемъ о добродѣтели!

Какъ вообще стоики относились къ жизни и смерти, прекрасно показываетъ примѣръ, рассказываемый изъ жизни *Клеанѳа* (около 264 г. до Р. Х.). Когда опасно больному Клеанѳу врачъ предложилъ, для поддержанія здоровья, принимать пищу, то этотъ, вѣрный своему ученію, стоикъ сказалъ своему врачу: „ты хочешь, чтобы я, совершившій уже большую часть жизненнаго пути, опять возвратился къ началу его; но я этого не желаю“. И, не принимая болѣе никакой пищи, Клеанѳъ умеръ ¹⁾.

Сенека (род. ок. 54 г. до Р. Х.; ум. около 38 г. по Р. Х.), самъ причислявшій себя постоянно къ стоикамъ, — хотя съ большимъ правомъ онъ могъ бы быть названъ эклектикомъ, особенно часто любилъ останавливаться въ своихъ разсужденіяхъ на мысли о необходимости равнодушія къ смерти. „Если есть препятствіе къ тому, чтобы хорошо жить, — писалъ онъ ²⁾, — то нѣтъ препятствій къ тому, чтобы хорошо умереть“. „Ты долженъ умереть стоя, непобѣжденнымъ. Что пользы въ томъ, что ты выиграешь нѣсколько дней или годовъ?“ ³⁾. „Каждый день мы ропщемъ на судьбу: „почему такой-то умеръ въ цвѣтѣ лѣтъ? отчего не умираетъ такой-то? Зачѣмъ длится его старость, тя-

¹⁾ Срв. Вѣра и Разумъ 1887, т. II, ч. I, стр. 548—549.

²⁾ Вѣра и Разумъ 1884, т. II, ч. I, стр. 80.

³⁾ Тамъ-же, стр. 119.

желая и для него, и для другихъ?" Считаешь ли ты, скажи пожалуйста, болѣе справедливымъ, чтобы природа повиновалась тебѣ, или ты—природѣ? И что за важность, когда ты умрешь, когда во всякомъ случаѣ нужно умирать?.. Подумай, что я умираю, и послѣ смерти ничего не останется: все-таки я равно мужественъ, хотя умираю *безъ надежды* на возвратъ... Смерть никого не обойдетъ: кто убитъ, идетъ вслѣдъ за убитымъ. Ничтожно то, о чемъ съ такимъ опасеніемъ заботятся. Не все ли равно, сколь долго избѣгаешь ты того, чего избѣгнуть не можешь?" 1) „Я готовъ умереть, и посему наслаждаюсь жизнью, такъ какъ меня не слишкомъ беспокоитъ то, какъ долго это продлится. До старости я заботился о томъ, чтобы хорошо пожить; теперь, въ старости, у меня забота о томъ, чтобы спокойно умереть, а спокойно умереть значитъ—умереть съ охотою... Не тотъ несчастливъ, кто дѣлаетъ что-либо по приказанію, а кто дѣлаетъ съ неохотою. И такъ прежде всего будемъ безъ печали ожидать нашего конца. Прежде чѣмъ приготовляться къ жизни, должно приготовиться къ смерти... Пожилъ я, дражайшій Луцилій, вдоволь и, довольный, ожидаю смерти" 2). „Будемъ благодарить Бога за то, что въ жизни никого нельзя задержать" 3). Что нѣтъ будто бы разумнаго основанія бояться смерти, эту мысль Сенека старается доказать доводами, заимствованными, очевидно, у Сократа. „Смерть,—говоритъ онъ 4), или конецъ всего, или переходъ въ другую жизнь. Я не страшусь и того, если я не буду болѣе существовать; ибо это предположеніе было бы равносильно тому, какъ если бы я и совсѣмъ не начиналъ жить; но я не боюсь перейти и въ другую жизнь, ибо нигдѣ не буду въ столь тягостномъ положеніи, какъ здѣсь, на землѣ". Другое основаніе для равнодушія къ смерти Сенека усматриваетъ для людей добродѣтельныхъ въ той доброй памяти, которую они оставляютъ послѣ себя на землѣ, а для всѣхъ вообще въ томъ чисто физическомъ законѣ, по которому въ круговоротѣ міровой жизни ни-

1) ВѢра и Разумъ 1884, т. II, ч. I, стр. 174—177.

2) ВѢра и Разумъ 1884, т. II, ч. I, стр. 511.

3) ВѢра и Разумъ 1884, т. II, ч. II, стр. 129.

4) ВѢра и Разумъ 1884, т. II, ч. I, стр. 566.

что совершенно не пропадаетъ, а только измѣняетъ форму своего бытія. „Неужели ты сомнѣваешься въ томъ,—спрашиваетъ онъ своего друга ¹⁾, что въ высшей степени прекрасно умереть при какомъ либо доблестномъ подвигѣ, оставивши по себѣ память?“ „Смерть,—говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ ²⁾, не имѣетъ въ себѣ ничего тягостнаго... Помысли, что ничто не погибаетъ изъ тѣхъ вещей, которыя исчезаютъ изъ нашихъ глазъ: онѣ скрываются въ лоно природы, изъ которой возникли, для того, чтобы вскорѣ снова явиться на свѣтъ. Все имѣетъ конецъ, но ничто не погибаетъ. И смерть, на грядущее приближеніе которой мы смотримъ съ ужасомъ, на время только прерываетъ жизнь, но не уничтожаетъ ея въ конецъ: наступитъ снова день, который возвратитъ насъ на свѣтъ, отъ котораго многіе отказались бы, если бы помнили, что они уже тамъ были... И такъ, должно безъ печали покидать жизнь, въ виду того, что предстоитъ снова возвратиться въ нее. Наблюдай круговращеніе въ природѣ вещей,—и ты увидишь, что ничто въ этомъ мірѣ не исчезаетъ безъ остатка, но поочередно разрушается и возникаетъ вновь“. Какое неутѣшительное ободреніе! Что значитъ—возвратиться въ лоно природы? Оно означаетъ то, чего именно мы и боимся, испытывая страхъ предъ смертью. Безотрадно думать человѣку, что, потерявъ личную форму разумнаго существованія, онъ, послѣ смерти, окажется годнымъ лишь для удобренія почвы! Это сознавалъ и самъ Сенека, когда въ своей апологіи смерти какъ бы неволью проговаривается, что отъ *такого* возвращенія на свѣтъ „многіе отказались бы, если бы помнили, что они уже тамъ были“. Не удивительно послѣ этого, если предложенное Сенекою утѣшеніе въ смерти оказалось неудовлетворительнымъ даже и для языческаго міра!

Но если древне-греческіе философы въ своихъ сужденіяхъ о смерти были все таки еще сдержанны и серьезны, то диллетанты въ области философской мысли, простые популяризаторы философскихъ ученій и въ особенности философствующіе

1) Вѣра и Разумъ 1884, т. II, ч. 1, стр. 341.

2) Тамъ-же, стр. 282.

поэты часто переступали предѣлы всякаго благоразумія, стараясь не только выказывать (на словахъ, конечно) равнодушіе къ смерти, но и восхваляя ее какъ даръ неба, а вмѣстѣ съ тѣмъ возводя самоубійство на пьедесталь добродѣтели. Къ числу такихъ лицъ принадлежатъ, напр., *Софоклъ* (род. въ 495 г. ум. въ 406 г. до Р. Х.), *Цицеронъ* (род. въ 106 г. до Р. Х. ум. въ 43 г. до Р. Х.), *Лукрецій* (род. въ 99 г. до Р. Х. умертвилъ себя въ 55 г. до Р. Х.), *Эпиктетъ* (род. ок. 50 г. по Р. Х.), *Маркъ Аврелій* (импер. 270—276 г.) и эпикурейцы вообще. „Ничего нѣтъ столь жестокаго,—говорить, напр., *Софоклъ*¹⁾,—какъ необходимость долго жить. Смерть есть спасительное послѣднее средство отъ всѣхъ нашихъ страданій. Жизнь любятъ и берегутъ ее только трусы и такіе, которые не испытывали никакихъ страданій“. „Радостей не знаетъ тотъ, кто привязанъ къ жизни. По-истинѣ, для всѣхъ одинаково существуетъ только одно утѣшеніе, идущее изъ царства тѣней,—это—смерть, ничего не знающая о пѣсняхъ и танцахъ и причиняющая нашу кончину“²⁾. „Если на смерть смотрѣть какъ на зло и соотвѣтственно этому бояться ее,—разсуждаетъ Цицеронъ въ своихъ тускуланскихъ бесѣдахъ³⁾,—то жизнь будетъ истиннымъ мученіемъ, потому что тогда каждый день нужно было бы бояться того, чтобы не умереть“. *Лукрецій* воспѣваетъ⁴⁾ въ духѣ Эпикура: „Смерть есть ничто; мы несколько не должны печалиться о ней; вѣдь мы положительно знаемъ, что отдѣлившійся духъ перестаетъ существовать. Если же мы сами существовать болѣе не будемъ, то съ нами ничего не можетъ и случиться; ничто насъ не опечалитъ и ничто намъ не причинитъ вреда, если бы даже земля была поглощена моремъ и въ море низринулось само небо“.

Но когда смерть понимается только какъ уничтоженіе бытія, тогда и жизнь теряетъ всякій смыслъ. Въ такую безотрадную эпоху дается полный просторъ одному отчаянію. Духъ пода-

1) Sophocl. Fragm. 19, 118, 556. Срв. Weiss, Apologie des Christenthums. В. II. 1895. Стр. 514.

2) Тамъ-же.

3) I, 5—7; Ср. Weiss, Apologie des Christenthums. В. II. 1895. Стр. 508.

4) Lucret. 3, 842 sqq. у Вейсса Apologie. В. II. Стр. 508.

вляется. Жизнь, какъ кратковременный даръ, обращается въ безумную сатурналію, погрязая въ чувственныхъ удовольствіяхъ, необузданности страстей, развратѣ и порокахъ. Остается мѣсто лишь грубому эпикурейству, пресыщенію, скептицизму, отрицанію всякаго смысла въ жизни. Самоубійство восхваляется какъ геройство, какъ доказательство могущества и мнимой силы характера. Въ такую скорбную эпоху каждый можетъ сказать вмѣстѣ съ неизвѣстнымъ греческимъ поэтомъ: „То не моя была вина, что я явился на свѣтъ и изо дня въ день въ страданіяхъ приближаюсь къ преисподней. Поэтому проклятіе тому дню, черному дню, въ который я былъ зачатъ, дню, съ котораго я безутѣшно иду на встрѣчу смерти. Я былъ ничто и ничто теперь мое бытіе, и я всегда и вѣчно буду—ничто, и ничто—все это отродье человѣческое, это отвратительное, въ прахъ обращающееся племя“!

Такое неразумное и непонятное „бравированіе“ передъ смертью не прекратилось однако-же съ исчезновеніемъ язычества. Его мы встрѣчаемъ у многихъ писателей даже и христіанскаго времени, особенно въ тѣ эпохи, которыя отличались охлажденіемъ къ христіанской религіи и увлеченіемъ противухристіанскими воззрѣніями. Такъ въ XVII и XVIII вѣкахъ, во время господства грубаго атеизма, невѣрія, деизма, энциклопедизма и раціонализма часто высказывается европейскими писателями какое то исполненное отчаянія пренебреженіе и къ жизни, и къ смерти, а иногда прославленіе послѣдней, какъ какого-то благодѣянія для человѣчества. У Руссо, напр., мы читаемъ (въ его „Эмилѣ“): „Смерть... Но не отравляютъ ли злые люди своей и нашей жизни? Кто захотѣлъ бы жить вѣчно? Смерть есть единственное средство избавиться отъ бѣдствій, которыя мы причиняемъ сами себѣ. И вотъ *природь* (!) было угодно, чтобы мы страдали не вѣчно. Сколь немногимъ бѣдствіямъ подверженъ человѣкъ, живущій въ первобытной простотѣ! Онъ вѣдь живетъ почти безъ болѣзней и страстей, не предвидитъ и не предчувствуетъ смерти; когда же начинаетъ и онъ предчувствовать ее, то бѣдствія его жизни дѣлаютъ ее только желательною для него. Съ тѣхъ поръ она уже для него не зло“! Чисто языческое разсужденіе! О без-

смертіи, о вѣчномъ блаженствѣ за гробомъ—ни единого слова! Смерть восхваляется лишь за то, что прекращаетъ жизнь, полагаетъ предѣлъ бытію!

Но въ такомъ духѣ разсуждалъ о смерти не одинъ Руссо, а всѣ, безъ исключенія представители того мрачнаго, безутѣшнаго „философскаго“ вѣка! Такъ думалъ въ послѣдствіи даже и Лессингъ. Впрочемъ, нечего удивляться этому легкомыслию свѣтскихъ писателей, если въ предшествовавшемъ вѣкѣ даже папы, какъ Іоаннъ XIII и Павель, отрицали безсмертіе души и открыто сознавались въ своемъ невѣріи въ бытіе Божіе и загробное мздовоздаяніе! Нельзя упрекать англійскихъ денстовъ и французскихъ энциклопедистовъ въ ихъ поверхностномъ отношеніи къ истинамъ Божественнаго Откровенія, когда даже десятый Латеранскій соборъ нашель необходимымъ провозгласить, какъ нѣчто новое въ христіанствѣ, догматъ безсмертія души, а папа Левъ X кощунственно шутилъ съ своимъ секретаремъ надъ пригодностію этого провозглашенія для „сказки“ объ Иисусѣ Христѣ: *O quantas divitas nobis dedit fabula de Christo!*“...

По легкомыслию сужденія о смерти послѣдователи Лейбница—оптимисты всегда могли бы поспорить какъ съ англійскими денстами, такъ и съ французскими энциклопедистами. Вотъ что, на примѣръ, мы читаемъ по этому поводу въ сочиненіи одного изъ нихъ ¹⁾. „Изумится ли мой читатель, что смерть я не внесъ въ свой реестръ зла? Но я о ней не позабылъ. Измѣненіе одного рода жизни по отношенію къ другому я также мало могу считать зломъ, какъ и перемѣну *квартиры* или перемѣщеніе изъ одного города въ другой. Христіанинъ, если онъ заслуживаетъ это имя, если онъ, по обѣтованіямъ Иисуса, вѣруетъ въ будущую жизнь; если онъ вѣруетъ, —говорю; философъ надѣющійся на нее;—какъ онъ можетъ бояться смерти? Но и не имѣющій надежды?—Предъ чѣмъ ему бояться? Предъ небытіемъ? Предъ состояніемъ, въ которомъ прекращается всякое чувствованіе, всякое мышленіе, всякое сознаніе? Но кто же боится крѣпкаго, глубокаго, спокой-

¹⁾ Von dem Ursprung und den Absichten des Uebels. В. I. Leipzig. 1784. Стр. 41.

наго сна?" И такъ, по этому разсужденію, выходитъ, что по отношенію къ смерти нѣтъ никакой разницы между христіанномъ, достойнымъ этого имени, и язычникомъ или атеистомъ, не имѣющимъ упованія! Нечего скорбѣть объ умершихъ и послѣднимъ! Не то же ли говорили и язычники въ эпоху господства эпикурейской философіи? Что истинному христіанину можно не бояться смерти, — объ этомъ мы будемъ говорить ниже. Но какъ понять съ оптимистической точки зрѣнія возможность равнодушія къ смерти со стороны человѣка чуждаго христіанскихъ обѣтованій? Намъ кажется, что оптимисты только намѣренно не хотятъ видѣть того непримиримаго противорѣчія, въ которое они въ данномъ случаѣ впадаютъ. Если этотъ міръ есть *наилучшій* изъ всѣхъ возможныхъ міровъ, то какимъ образомъ смерть, т. е., безусловное лишеніе этого наилучшаго изъ возможныхъ міровъ, переходъ въ другой міръ, который уже не можетъ быть, по крайней мѣрѣ, наилучшимъ, слѣдуетъ считать не зломъ, а добромъ? Гдѣ кромѣ этого наилучшаго міра, оптимистъ можетъ найти для себя лучшую и болѣе удобную „квартиру“?

Новѣйшіе пантеисты и матеріалисты, не признавая смерти зломъ, также убѣждаютъ своихъ послѣдователей не бояться смерти, потому что, по ученію первыхъ, умирая, человѣкъ только сливается съ общею жизнію абсолюта, а по объясненію послѣднихъ, — возвращается въ лоно природы ¹⁾, или, какъ говоритъ у Шекспира Гамлетъ объ умершемъ: „Онъ умеръ, онъ погребенъ, онъ сдѣлался прахомъ... прахъ — земля... земля — глина... глина употребляется на замазку стѣнъ“. Вотъ это именно превращеніе человѣка въ глину, которою обмазываются избы, и есть то, что матеріалисты разумѣютъ подъ возвращеніемъ человѣка послѣ его смерти въ лоно природы! Но и этого мало. Глава и родоначальникъ новѣйшаго матеріализма — *Фейербахъ* (родился въ 1804 году умеръ въ 1872 г.) убѣждаетъ своихъ послѣдователей не бояться смерти, потому что смерть есть не зло, а — Богъ! И умереть, по его

¹⁾ Срав. Weber, Demokritos, В. XII. Стр. 235 и 248: „Смерть есть естественное разрушеніе составнаго вещества, собирающагося снова въ большую массу безжизненной матеріи, изъ которой оно было взято, чтобы нѣкогда опять перейти въ новыя живыя тѣла“.

ученію, значитъ возвратиться къ Богу! „Временная чувственная смерть,—говоритъ онъ ¹⁾),—предполагаетъ какъ свое основаніе вѣвременною сверхчувственную смерть—Бога“! Чтобы понять это, не нужно забывать, что Фейербахъ былъ легкомысленнымъ атеистомъ, для котораго Богъ есть ничто, небытіе, то, что не существуетъ!.. Не лучше разсуждаетъ о смерти и *Бюхнеръ* ²⁾). „Эмпирическая философія нашего времени,—говоритъ онъ,—разрѣшила величайшую философскую загадку и показала, что смерти нѣтъ и что величайшая тайна бытія состоитъ въ вѣчномъ и непрерывномъ превращеніи. Безсмертно и неуничтожимо все,—малѣйшій червячекъ, какъ и громаднѣйшее небесное свѣтило, песчинка или капля воды, какъ и высшее существо творенія: человѣкъ и его мысль. Измѣняются только формы, въ которыхъ выражается бытіе; но само бытіе вѣчно остается тѣмъ же самымъ, непреходящимъ. Умирая мы теряемъ не самихъ себя, но лишь свое личное сознаніе или ту случайную форму, которую приняло на короткое время наше существо, само по себѣ вѣчное и непреходящее; затѣмъ мы будемъ продолжать жить въ природѣ, въ нашемъ поколѣніи, въ нашихъ дѣтяхъ, въ нашихъ потомкахъ, въ нашихъ дѣлахъ, въ нашихъ мысляхъ, кратко---во всемъ томъ матеріальномъ и физическомъ вкладѣ, который мы доставили во время нашего непродолжительнаго существованія личнаго для блага человѣчества, какъ и всей природы“. Также разсуждаетъ *Раденаузенъ* и всѣ вообще матеріалисты, дарвинисты и эволюціонисты нашего времени. Какое однако-же предлагается намъ здѣсь странное и безотрадное утѣшеніе! Кого оно можетъ удовлетворить? И эмпирическая ли философія такъ поверхностно „разрѣшила величайшую философскую загадку“? Не то же ли самое, въ утѣшеніе человѣчеству, говорилъ еще древній язычникъ—Сенека? Не на то же ли указывалъ и *Θалесъ*? Не потеря ли личнаго сознанія и есть то, что составляетъ предметъ страха предъ смертью? Что пользы человѣку въ томъ,

1) Срав. Делича System der christl. Apologetik. 1869. Стр. 99.

2) Срав. Baumstark, Das Christentum in seiner Begründung und seinen Gegensätzen. Christl. Apologetik. 1859 B. III. Стр. 168.

что ему сулятъ превращеніе въ неорганическую матерію или растеніе? Только безумецъ можетъ завидовать бездушному камню, „переживающему“ цѣлыя поколѣнія людей!...

Съ особенною любовію проповѣдывали равнодушіе къ смерти пессимисты новѣйшаго времени—*Артуръ Шопенгауэръ*, *Гартманъ* и ихъ многочисленные послѣдователи, не возвысившіеся въ этомъ отношеніи нисколько надъ легкомысленнымъ міровоззрѣніемъ матеріализма. По ученію Шопенгауэра, смерть столь же естественна, какъ и жизнь. Что такое смерть? спрашиваетъ онъ,—и отвѣчаетъ слѣдующее ¹⁾. „Изверженіе, постоянное выдыханіе и отбрасываніе матеріи—то же, что въ усиленной потенціи—смерть, противоположность рожденія. Какъ мы при этомъ всегда довольны тѣмъ, что сохраняемъ форму, и не оплакиваемъ отброшенной матеріи; то намъ слѣдуетъ держаться того же, когда въ смерти совершается то же самое въ возвышенной степени и въ цѣломъ, что ежедневно и ежечасно происходитъ при изверженіи и въ отдѣльныхъ случаяхъ: какъ мы въ первомъ случаѣ равнодушны, такъ и въ другомъ мы не должны бы содрагаться. Съ этой точки зрѣнія является столько же несообразности въ требованіи продолженія собственной индивидуальности, которая замѣняется другими индивидуумами, какъ и въ требованіи неизмѣнности матеріи собственнаго тѣла, которая постоянно замѣняется новою: является настолько же бессмысленнымъ балзамировать трупы, какъ было бы бессмысленно—тщательно сохранять свои изверженія. Что касается до индивидуальнаго сознанія, связаннаго съ индивидуальнымъ тѣломъ, то оно ежедневно вполне прерывается сномъ. Глубокій сонъ ничѣмъ не отличается отъ смерти, въ которую онъ, на примѣръ, при замерзаніи, часто совершенно постепенно переходитъ,—не отличается во время своего продолженія, а только по отношенію къ будущему, именно — къ пробужденію. Смерть есть сонъ, въ которомъ индивидуальность забывается: все же другое вновь пробуждается, или, лучше сказать, не засыпало“. Въ настоящее время идеи Шопенгауэра о равнодушіи къ смерти стараются популяризировать не только поэты

¹⁾ Міръ, какъ воли и представленіе. Перев. Фета. М. 1888. Стр. 337.

(какъ прежде—Байронъ, Лермонтовъ и др.) и художники, но даже драматическіе и оперные артисты и артистки ¹⁾. И нечего удивляться тому, съ какою легкостію въ наше время часто лишаютъ себя жизни молодые люди, необдуманно увлекшіеся этими идеями...

Что же сказать о томъ равнодушіи къ смерти, которое проповѣдывается многими древними и новѣйшими мыслителями въ христіанства? И что вообще естественнѣе: страхъ предъ смертію или легкомысленное заигрываніе съ нею? Есть ли смерть добро или зло? Конечно, совершенно естественно сознавать всѣмъ, что смерть неизбежна, что всѣ рано или поздно должны расстаться съ этою *временною* жизнію и что смерть есть нѣчто, находящееся даже какъ будто въ порядкѣ вещей, при настоящемъ состояніи міра. Но справедливо ли утверждать, что смерть не есть зло, или даже—что она есть добро, избавительница отъ зла жизни?

Божественное Откровеніе ясно учитъ, что тѣлесная смерть есть зло, порожденное грѣхомъ, какъ наказаніе за возстаніе противъ Бога, дарующаго всѣмъ жизнь, и дыханіе и все (Быт. 2, 17; Іак. 1, 15; Рим. 5, 12—21; 6, 23 и др.) Съ этимъ ученіемъ вполне согласны и всѣ благоразумные философствующіе мыслители новѣйшаго времени, не ослѣпленные предвзятыми идеями матеріалистическихъ и пантеистическихъ системъ. Такъ, мы читаемъ даже у *Тейхмюллера* ²⁾: „Смерть есть нѣчто неестественное и загадочное, наступающее только вслѣдствіе

¹⁾ Между послѣдними весьма видное мѣсто занимаетъ, напр., извѣстная пѣвица *Сара Бернарз*. Весь свой талантъ она, можно сказать, посвящаетъ тому, чтобы усладить горечь смерти въ духѣ Шопенгауэра. Своею артистическою извѣстностію она почти исключительно обязана своему неподражаемому исполненію на сценѣ роли умирающей. Кромѣ того, она съ любовію занимается живописью и скульптурою и обладаетъ многими другими рѣдкими дарованіями; но и эти дарованія она употребляетъ главнымъ образомъ на прославленіе смерти. Первымъ ея скульптурнымъ произведеніемъ была группа смерти; первую ея картиною было изображеніе красной, кокетливо разряженной женщины, позади которой скалитъ зубы скелетъ. Скелетъ стоитъ предъ ея зеркальнымъ столомъ; въ ея завѣшанной черною матеріею спальнѣ всегда находится обитый чернымъ шелкомъ гробъ, который она повсюду таскаетъ съ собою и въ которомъ она спитъ по ночамъ. Срв. Weiss, Apologie des Christenthums. B. II. Стр. 482.

²⁾ Religionsphilosophie. 1886. Стр. 242.

преступленія или вины". *Деличъ* ¹⁾ съ полвою основательностію доказываетъ, что „смерть, какъ смерть, заключается не въ существѣ человѣка, а въ существѣ грѣха“, и что „смерть есть нѣчто худшее, чѣмъ одно простое уничтоженіе“ ²⁾. По его мнѣнію, она есть самое сильное выраженіе зла, ибо она свидѣтельствуется о разрывѣ съ Богомъ, Который, какъ причина, есть въ то же время и условіе бытія. Нарушеніе отношеній человѣка къ Богу здѣсь повторяется и наказывается въ нарушеніи отношеній между духомъ человѣка и его тѣломъ. Поэтому непосредственное общечеловѣческое сознаніе вполне основательно смотрѣло всегда на смерть не какъ на простое уничтоженіе, а какъ на *коренную нечистоту*, отверженіе отъ Бога. Индійцы, евреи, персы, греки, римляне и мн. др. народы считали трупъ мертвеца настолько нечистымъ, что одно прикосновеніе къ нему признавалось уже оскверненіемъ; а Зороастръ училъ, что нечистое и злое тождественны и что мертвый оскверняетъ тѣло, какъ зло омрачаетъ душу. Смерть,—говорилъ онъ,—причиняетъ злой богъ—Ариманъ; она есть воздѣйствіе злого принципа на доброе твореніе Ормузда. „Чувство ненормальности смерти, выражающееся такимъ образомъ у народовъ,—утверждаетъ *Деличъ* ³⁾,—совпадаетъ съ чувствомъ cadaго отдѣльнаго человѣка, честно относящагося къ самому себѣ. Хотя иногда жизнь человѣческая потухаетъ и въ безболѣзненной постепенности, но насъ поражаетъ уже та безсознательная мгновенность, съ какою она иногда прекращается; обыкновенно же она оканчивается не безъ продолжительнаго сопротивленія,—и кто могъ бы смотрѣть когда-либо на такую борьбу со смертію, безъ впечатлѣнія, что это несвободное, полное мукъ, прекращеніе жизни до ея послѣдняго остатка подъ властію смерти подобно произведенію наказанія“? „Мы приближаемся къ своему концу, говоритъ Лютардтъ ⁴⁾, не просто, какъ приближается умирающій цвѣтокъ, или какъ за-

¹⁾ System der christl. Apologetik, стр. 132—137.

²⁾ Что „для человѣка смерть окружена мученіями и ужасами только въ слѣдствіе грѣха“, эту мысль прекрасно доказываетъ также и Ульрицы въ своемъ сочиненіи „Богъ и природа“. Т. II. Казань. 1838. Стр. 274 и слѣд.

³⁾ Тамъ-же стр. 139.

⁴⁾ Апологія христіанства. Перев. А. П. Лонухия. Спб. 1892. Стр. 226.

капчиваетъ свою жизнь неразумное животное; мы знаемъ, что приближаемся къ концу, и должны пережить процессъ смерти въ нашемъ чувствѣ. Да если бы это было только одно умираиіе! Но какими муками часто сопровождается оно! Мы прославляемъ людей, лицъ, которыя пали за отечество и честь на полѣ битвы. А кто знаетъ тѣ муки, тѣ невыразимыя муки боевого поля, которыя ночь покрываетъ своимъ мракомъ, или озаряетъ солнце слѣдующаго дня?“¹⁾ Каждый признаетъ естественнымъ здоровье, а не болѣзнь,—жизнь, а не смерть. И если зло мы видимъ въ болѣзняхъ и страданіяхъ, предшествующихъ смерти; то какъ же мы можемъ не считать величайшимъ зломъ самую смерть? Даже убійца, потому именно, что онъ—убійца, всегда производитъ на насъ самое тяжелое впечатлѣніе. Не только смерть, но и все, что причиняетъ ее,—эпидемическія болѣзни, гроза, пожары, хищныя звѣри и ядовитыя змѣи,—все это служитъ предметомъ нашего ужаса и страха.

Но если смерть, сама по себѣ, есть одно изъ величайшихъ золъ, то понятно, почему не только человѣку, но даже животному свойственъ страхъ предъ нею и отвращеніе къ ней. Не только человѣкъ, но и животное содрагается при видѣ пролитой крови или поверженнаго трупа. И этого чувства страха предъ смертью нельзя подавить въ себѣ никакими доводами разсудка, никакими философскими соображеніями. Сенека справедливо замѣчаетъ, что только „дураки ничего не боятся“. Но нельзя согласиться съ его разсужденіями, построенными на этомъ основаніи; о томъ, что не слѣдуетъ бояться смерти. „Мое послѣднее слово,—говоритъ онъ²⁾,—*сущность всей моей мудрости* есть слѣдующее соображеніе: если даже ни дѣти, ни отроки, ни безумные не боятся смерти, то не

1) „Страшна такъ называемая естественная смерть,—говоритъ также п Ульрици (Богъ и природа. Т. II. Казань. 1868. Стр. 270), тѣмъ болѣе, что у милліоновъ людей она сопровождается мучительными, нерѣдко ужасными страданіями“... Картина смерти „располагаетъ нашу душу къ печали, не смотря на то, что разсудокъ старается показать обратную, свѣтлую сторону дѣла, и успокоить насъ мыслию о необходимости законовъ природы“.

2) Ер. 36, 12. Срв. Вѣра и Разумъ 1884. т. II. ч. II. Стр. 283; Weiss, Apologie des Christenthums. B. II. Стр. 505.

долженъ ей бояться также и философъ; ибо въ высшей степени было бы стыдно, если бы разумъ не давалъ намъ той увѣренности, которую неразумные почерпаютъ изъ неразумія“. Изъ этого разсужденія, очевидно, можно извлечь только одно заключеніе, что для того, чтобы не бояться смерти, нужно не имѣть разума, что и философъ не боялся бы смерти, если бы у нихъ не было разума, если бы они были дѣтьми или сумасшедшими; что же касается здравогомыслящаго человѣка, то онъ *долженъ* бояться смерти, хотя бы на словахъ и доказывалъ всю неосновательность этого страха.

Что многіе древніе и новые писатели проповѣдывали равнодушіе къ смерти и даже прославляли смерть, какъ единственное спасительное средство отъ страданій и скорбей въ земной жизни,—это еще совершенно ничего не доказываетъ. Если бы мы имѣли достаточное количество данныхъ, чтобы ихъ философское разсужденіе объ этомъ предметѣ провѣрить съ ихъ жизнію, то, безъ сомнѣнія, для насъ получила бы только новое подтвержденіе истина, выраженная въ извѣстной Езоповой баснѣ, по которой отягченный жизнію старикъ, призывавшій смерть, какъ спасительницу отъ скорбей жизни, въ дѣйствительности попросилъ явившуюся по его зову смерть лишь понести вязанку его дровъ. Что проповѣдники равнодушія къ смерти часто сами становились въ противорѣчіе съ своимъ ученіемъ,—это замѣтили уже древніе. *Цицеронъ*, напр., говоритъ объ одномъ атеистѣ своего времени: „Я не видѣлъ никого, кто испытывалъ бы столь великій страхъ предъ двумя вещами, которыхъ однако-же, какъ онъ говоритъ, не слѣдуетъ бояться, именно—предъ смертью и предъ богами; онъ постоянно говоритъ о нихъ“. *Авлій Геллій* разсказываетъ объ одномъ стойкомъ философѣ изъ Аѳинъ, который, путешествуя по морю на кораблѣ, училъ своихъ спутниковъ мужественно презирать смерть. Но когда на морѣ поднялась буря, этотъ стойкъ, краснорѣчивый проповѣдникъ безбоязненнаго отношенія къ смерти, такъ началъ дрожать отъ страха, что его должны были успокаивать нѣкоторые изъ пассажировъ, питавшіе естественный страхъ къ смерти. Много подобныхъ примѣровъ можно привести и изъ новаго времени. *Вольтеръ*, напр., всю свою жизнь

богохульничалъ, рисовался своимъ невѣріемъ въ Бога и безсмертіе души, и увѣрялъ своихъ друзей, что онъ нисколько не боится смерти, которой, по его словамъ, могутъ бояться только глупцы и невѣжи. Но, заболѣвъ серьезно въ Парижѣ въ 1778 году, онъ однако-же послалъ за своимъ духовникомъ— аббатомъ Gaultieur, объявилъ себя вѣрующимъ католикомъ и принялъ причастіе, „чтобы на томъ свѣтѣ его не отправили на живодерню“¹⁾. *Ваннини* всегда смѣялся надъ трусами, боявшимися смерти и казни; но, увидѣвъ собственнаго палача, онъ задрожалъ и вскрикнулъ: „О, Боже!“ *Вольней* какъ бы только повторилъ роль древняго стоика, когда у береговъ Америки во время поднявшейся бури онъ, этотъ явный безбожникъ, схватилъ четки и началъ громко читать „Pater noster“ и „Ave Maria“²⁾. *Шопенгауэръ* называлъ неразумнымъ чувство предсмертнаго страха. Предъ истиннымъ познаніемъ, по его мнѣнію³⁾, предсмертный страхъ не можетъ устоять, а привязанность къ жизни должна оказаться даже глупою (thöricht); рефлексія должна найти ее только смѣшною. Но подавилъ ли въ самомъ себѣ своимъ познаніемъ и рефлексіею самъ Шопенгауэръ эту „глупую“ привязанность къ жизни? Чтобы получить отвѣтъ на этотъ вопросъ, слѣдуетъ только прочесть описаніе его кончины въ біографіи, составленной *Гвиннеромъ*. Изъ этой біографіи мы со всѣми подробностями узнаемъ, какъ не хотѣлось Шопенгауэру разставаться съ жизнію. Онъ увѣрялъ даже, что если бы жизнь его была продолжена, онъ къ своимъ трудамъ сдѣлалъ бы еще какія-то важныя дополненія⁴⁾. Но какъ это однако-же напоминаетъ старика, просящаго смерть (по баснѣ Езопа) понести его вязанку дровъ! Ясно, что философія сама по себѣ бессильна подавить тотъ страхъ, который предъ смертью испытываютъ люди.

Благоразумное отношеніе къ смерти возможно только для одного истиннаго христіанина, вѣрующаго въ бытіе Бога и

1) Срв. Theolog. Universal-Lexikon. B. II, 1874, стр. 1733.

2) Hake, Handbuch der allgemeinen Religionswissenschaft. Th. I, 1875, стр. 56.

3) Welt als Wille und Vorstellung. B. II, стр. 530.

4) Baumstark, Das Christenthum in seiner Begründung und seinen Gegensätzen. B. III. Heidelberg. 1889, стр. 176—177.

личное безсмертіе человѣческой души, котораго за гробомъ ожидается пли вѣчное блаженство, или вѣчное мученіе. Христіанинъ знаетъ, что сама по себѣ смерть есть зло, что Богъ не сотворилъ ея и что поэтому ея не должно бы быть. Христіанинъ знаетъ, что смерть явилась вслѣдствіе содѣяннаго грѣха, какъ возмездіе за него (Рим. 6, 23) и что именно грѣхъ есть то жало смерти (1 Кор. 15, 56), которое вызываетъ у человѣка предсмертный страхъ, какъ знаетъ онъ и то, что грѣшнику за гробомъ предстоитъ вѣчное мученіе. Для христіанина не смерть страшна, а грѣхи, за которые онъ долженъ отвѣтствовать предъ Божественнымъ правосудіемъ послѣ своей смерти тѣлесной. Съ другой стороны христіанинъ знаетъ, что жало смерти уничтожено Христомъ (1 Кор. 15, 55) и что, если онъ вѣруетъ во Христа и живетъ по Его заповѣдямъ, для него это жало болѣе не страшно. Христіанинъ только можетъ сказать вмѣстѣ съ ап. Павломъ: „никто изъ насъ не живетъ для себя и никто не умираетъ для себя, а живемъ ли—для Господа живемъ, умираемъ ли—для Господа умираемъ, и потому живемъ ли или умираемъ, всегда Господни“ (Рим. 14, 7. 8). Люта только смерть грѣшника; а для праведника она есть „успеніе“, начало отдохновенія отъ трудовъ и подвиговъ земной жизни, переходъ въ то состояніе вѣчнаго блаженства, которое составляетъ цѣль человѣческаго бытія вообще. Вотъ почему лишь истинный христіанинъ имѣетъ разумное основаніе не бояться смерти и можетъ утверждать: „для меня жизнь—Христосъ, и смерть—пріобрѣтеніе“ (Филипп. 1, 21). Христіанинъ любитъ и цѣнитъ земную жизнь, какъ великій даръ Божій; но для него возжелѣнно и бытіе за гробомъ, гдѣ его ожидаетъ вѣчное и неразлучное пребываніе со Христомъ, чему здѣсь, на землѣ, нерѣдко мѣшаютъ соблазны, искушенія и грѣхи. По этой-то причинѣ даже ап. Павелъ, сравнивая земную жизнь съ загробною, говоритъ: „не знаю, что избрать. Влечетъ меня то и другое: имѣю желаніе разрѣшиться и быть со Христомъ, потому что это несравненно лучше (Филипп. 1, 22. 23).

Лучшіе представители язычества только смутно предчувствовали, что истинная причина предсмертнаго страха заключается именно въ нашей грѣховной жизни и въ предстоящей отвѣтственности за нее въ вѣчности. Такъ, Демокриту, напр., при-

писываютъ ¹⁾ слѣдующее изреченіе: „Нѣкоторые люди, не зная о разрушеніи смертнаго естества, а между тѣмъ *мучимые угрызениями совѣсти за сдѣланное въ жизни зло*, все время жизни своей проводятъ въ мучительномъ страхѣ и безпокойствѣ, измышляя ложное относительно того, что послѣдуетъ за ихъ кончиною“. Изъ этого изреченія видно, что были люди и между язычниками, боявшіеся смерти по причинѣ своей грѣховной жизни,—и Демокритъ поступаетъ несправедливо, осуждая ихъ поведеніе. Еще точнѣе выразился ²⁾ одинъ арабскій поэтъ, который на вопросъ сына: „неужели ты боишься смерти“? отвѣчалъ съ грустью: „не смерти я боюсь, а того, что слѣдуетъ за нею“...

Но если страхъ предъ смертью для человѣка совершенно естественъ и свойственъ самой *грѣховной* природѣ нашей, и если онъ измѣняетъ свой смыслъ только въ свѣтѣ Божественнаго Откровенія, то какимъ образомъ среди язычниковъ могли быть проповѣдники не только равнодушнаго отношенія къ смерти, но даже прославленія ея, какъ блага, какъ чего-то, стоящаго даже выше самой жизни?

Можно указать много причинъ, обуславливающихъ такое ученіе о равнодушномъ отношеніи людей къ смерти; но мы остановимъ свое вниманіе лишь на важнѣйшихъ изъ нихъ.

Первою причиною—и самою главною,—безъ сомнѣнія, нужно назвать вѣкоторыя философскія міровоззрѣнія, для которыхъ, безъ внутренняго противорѣчія себѣ, неудобно признаніе разумнаго смысла за страхомъ предъ смертью. Таковы, прежде всего, міровоззрѣнія пантеистическія и матеріалистическія. Пантеизмъ и матеріализмъ не допускаютъ возможности безсмертія души въ смыслѣ продолженія личной жизни по ту сторону гроба, потому что признаніе такого безсмертія души противорѣчило бы ихъ основнымъ положеніямъ и даже исключало бы ихъ. Ибо—какой смыслъ имѣетъ страхъ предъ смертью?—Это—голосъ самой природы нашей, убѣждающій насъ въ томъ, что намъ принадлежитъ продолженіе личной сознательной жизни и за предѣлами гроба, а не смерть въ смыслѣ безсознательнаго пребыванія въ „абсолютѣ“ или „въ лонѣ природы“. Ясно, что и пантеисты, и матеріалисты, какъ скоро они не въ си-

1) Срв. Вѣра и Разумъ 1885 г. т. II. ч. II. Стр. 158.

2) Срв. Weiss, Apologie des Christenthums, B. II., стр. 494

лахъ отказаться отъ своихъ ложныхъ міровоззрѣній, необходимо должны возставать противъ страха предъ смертью, какъ прекращеніемъ *личнаго* бытія или переходомъ къ другой личной, но уже вѣчной загробной жизни. По ихъ мнѣнію, зло, если только они не отрицаютъ его совсѣмъ, свой корень имѣетъ именно въ *личности*, какъ индивидуальномъ бытіи; а потому смерть или уничтоженіе *личнаго*, индивидуальнаго бытія, съ ихъ точки зрѣнія, равняется уничтоженію самаго корня зла, господствующаго въ мірѣ. Конечно, если бы это предположеніе указанныхъ мыслителей было справедливо, то само собою разумѣется, что смерти, какъ уничтоженію самаго корня зла, слѣдовало бы только радоваться; а страхъ предъ нею былъ бы неразуменъ. Но мы видѣли уже, что личность и индивидуальность не могутъ быть признаваемы ни зломъ, ни источникомъ зла.

Не менѣе же могутъ представить основаній для ученія о равнодушіи къ смерти и другія ложно-философскія воззрѣнія, каковы, напр., оптимизмъ и пессимизмъ, старающіеся разрушить вѣру въ личное безсмертіе человѣка. Если этотъ міръ есть наилучшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ, какъ учатъ оптимисты, и если даже смерть не есть зло, а добро; то и страшиться ея, какъ добра, нѣтъ никакого основанія. Напротивъ, если этотъ міръ есть самый худшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ, какъ думалъ Шопенгауэръ, а изъ древнихъ—Сенека; то смерть не страшна, какъ переходъ въ другой міръ: въ худшій она (будто бы) уже не можетъ привести насъ! Вотъ почему противъ страха предъ смертью по необходимости должны были возставать какъ оптимисты, такъ и пессимисты.

Съ другой стороны вполне достаточною причиною для появленія ученій о равнодушіи къ смерти должно быть признано и легкомысленное отношеніе большинства людей къ окружающему міру, когда люди, поработанные эгоистическими страстями, предаются грубой, чувственной и развратной жизни, оправдывая свое поведеніе ученіемъ, подобнымъ эпикурейству,— что никакой загробной жизни не будетъ, а потому и бояться ея не слѣдуетъ,— что эта земная жизнь слишкомъ кратка, а потому было бы неблагоприятно не проводить ея въ возможныхъ удовольствіяхъ. Эти люди, безпечные и чувственные, желая заглушить въ себѣ голосъ мятущейся совѣсти, также на-

чинають обыкновенно обманывать себя и другихъ, доказывая различными софизмами, будто-бы неразумно бояться смерти. Къ такимъ людямъ должно отнести не однихъ послѣдователей Эпикура, но всѣхъ вообще склонныхъ жить эпикурейски; а такіе люди всегда были и всегда будутъ. Ихъ зналъ уже Соломонъ, прекрасно охарактеризовавшій ихъ въ своей „Книгѣ премудрости“ (гл. 2). Вотъ что онъ пишетъ о нихъ: „Неправомыслующіе говорили сами въ себѣ: коротка и прискорбна наша жизнь, и нѣтъ человѣку спасенія отъ смерти, и не знаютъ, чтобы кто освободилъ изъ ада. Случайно мы рождены и послѣ будемъ какъ небывшіе: дыханіе въ ноздряхъ нашихъ—дымъ, и слово—искра въ движеніи нашего сердца. Когда она угаснетъ, тѣло обратится въ прахъ, и духъ разсѣется, какъ жидкій воздухъ; и имя наше забудется со временемъ, и никто не вспомнитъ о дѣлахъ нашихъ; и жизнь наша пройдетъ какъ слѣдъ облака, и разсѣется какъ туманъ, разогнанный лучами солнца и отягченный теплотою его. Ибо жизнь наша—прохожденіе тѣни. И нѣтъ намъ возврата отъ смерти, ибо положена печать, и никто не возвращается. Будемъ же наслаждаться настоящими благами и спѣшить пользоваться міромъ, какъ юностью; преполнимся дорогимъ виномъ и благовоніями, и да не пройдетъ мимо насъ весенній цвѣтъ жизни“... „Такъ они умствовали, говоритъ Соломонъ, и ошблись, ибо злоба ихъ ослѣпила ихъ, и они не познали тайнъ Божіихъ, не ожидали воздаянія за святость и не считали достойными награды душъ непорочныхъ“.

Вообще нужно замѣтить, что когда умъ человѣка ослѣпляется страстями и чувственною привязанностію къ міру, наибольшее безпокойство его совѣсти причиняетъ именно мысль о Богѣ и мздовоздаяніи въ загробной жизни. Таковы всѣ тѣ люди, которыхъ принято называть житейскими матеріалистами, всѣ тѣ люди, для которыхъ не существуетъ никакихъ высшихъ нравственно-религіозныхъ интересовъ. „Они знаютъ праведный *судъ Божій*, что дѣлающіе такія (безнравственныя) дѣла достойны смерти; однако не только ихъ дѣлаютъ, но и дѣлающихъ одобряютъ“ (Рим. 1, 32). Въ дѣйствительности они болѣе другихъ боятся смерти; она имъ болѣе неприятна. Но эта-то именно трусость, малодушіе, безвыходность, отчаяніе,

привязанность ко всему земному, подавленность духа и ослѣпленность ума заставляютъ ихъ возставать какъ противъ бытія Божія, такъ и противъ страха смерти и проповѣдывать равнодушіе къ ней. Они напоминаютъ намъ тѣхъ маленькихъ капризныхъ дѣтей, которыхъ бьютъ за шалость и которыя отъ боли начинаютъ уже рыдать, а между тѣмъ все таки повторяютъ: „нѣтъ, не больно“! Они предполагаютъ то, чего желаютъ. И если, по справедливому замѣчанію Бекона, бытіе Божіе отрицаетъ лишь тотъ, кому выгодно, чтобы не было Бога, то то же самое нужно сказать и объ отрицающихъ безсмертіе души: безсмертіе человѣческой души можетъ отрицать только тотъ, кому выгодно, чтобы не было въ загробной жизни возмездія; а съ отрицаніемъ безсмертія и загробнаго мздовоздаянія уже легко соединить и проповѣдь о равнодушіи къ смерти.

Возвращаясь къ ученію Thalеса о равнодушномъ отношеніи къ смерти, мы можемъ утверждать, что оно совершенно послѣдовательно вытекаетъ изъ его общаго міровоззрѣнія. По ученію Thalеса, все произошло изъ первовещества (воды) и все снова должно возвратиться въ него. Что касается смерти, то она именно и есть такое возвращеніе человѣка въ универсальное первовещество или, какъ говорили позднѣйшіе матеріалисты,—„въ лоно природы“. Такимъ образомъ, смерть, по Thalесу, есть „все равно“, что жизнь, потому что въ мірѣ, дѣйствительно, ничто не пропадаетъ безслѣдно, а только переходитъ въ другую форму бытія. Что такое ученіе неосновательно,—это доказываетъ и современный намъ матеріализмъ и исторія развитія философской мысли. Недостатокъ ученія Thalеса, какъ и всякаго матеріалистическаго міровоззрѣнія вообще, состоитъ въ томъ, что признается реальность и самостоятельность одного только вида бытія—вещественнаго. Но опытъ и самосознаніе ясно говорятъ каждому, что кромѣ вещественнаго міра есть еще міръ духа, котораго нельзя вывести изъ воды и для котораго, по разлученіи его отъ тѣла, необходимо предположить особый видъ бытія, а не простое „возвращеніе въ лоно природы“.

Профессоръ богословія, *Прот. Т. Буткевичъ.*

(Продолженіе будетъ.)

Государственное положеніе римско-католической церкви въ Россіи отъ Екатерины Великой до настоящаго времени.

I.

Государственное положеніе католичества въ Россіи въ царствованіе Императрицы Екатерины II ¹⁾.

1. Отношеніе Екатерины II къ католичеству въ Россіи до присоединенія Польши.

Императрица Екатерина II въ своемъ манифестѣ по случаю вступленія на престолъ заявила, что въ царствованіе ея предшественниковъ „законъ нашъ православный греческій восчувствовалъ свое потрясеніе (въ русскомъ государствѣ), такъ что Церковь крайне подвержена оставалась послѣдней своей опасности перемѣною древняго православія и принятіемъ иновѣрнаго закона“ ²⁾. Это торжественное заявленіе ея давало осно-

¹⁾ Истекло уже столѣтіе со времени послѣдняго раздѣла Польши. Такъ какъ присоединеніе къ Россіи польскихъ областей кромѣ значенія чисто государственнаго, имѣло значеніе и церковно-религіозное, потому что съ этого времени попало въ предѣлахъ Россіи не только множество католиковъ, но и воцѣлившаяся римско-католическая церковь съ полнотою іерархическихъ чиповъ, со своей обычной самозамкнутостію и обособленностію отъ окружающаго міра, съ игнорированіемъ мѣстной государственной власти и полнымъ подчиненіемъ папѣ, то намъ кажется въ настоящую минуту, въ виду предстоящаго столѣтняго воспоминанія кончины императрицы Екатерины II, весьма благовременно вспомнить, какъ отнеслось ея правительство къ новымъ своимъ подданнымъ и къ ихъ религіознымъ убѣжденіямъ, какъ устроило католическую церковь, не поступалось интересамъ своей государственной власти духовно-мірской власти папы надъ русскою католическою церковію. Но такъ какъ отношеніе императрицы Екатерины II къ католической церкви со времени присоединенія Польши стояло въ тѣсной связи съ отношеніемъ ея къ католичеству до этого времени, то мы нашли нужнымъ для большей ясности и цѣлости предмета коснуться и этого послѣдняго вопроса.

²⁾ Первое Полное Соб. Законовъ, томъ XVI, № 11,582.

ваніе заключать, что она займется благоустройствомъ православной Церкви и употребить свою власть для огражденія ея отъ вліянія иновѣрнаго закона“. И дѣйствительно, какъ показало послѣдующее время, она осталась вѣрною своему обѣщанію.

Отношеніе императрицы Екатерины къ иновѣрцамъ вообще и къ католикамъ въ частности опредѣлялось взглядомъ и отношеніемъ ея ко всѣмъ вообще иностранцамъ. Она, подобно Петру Великому, признавала за иностранцами важное значеніе въ дѣлѣ насажденія въ Россіи культуры; поэтому, ровно черезъ годъ по вступленіи на престолъ, она издала манифестъ, призывающій ихъ въ Россію, съ обѣщаніемъ разныхъ льготъ и привилегій. Всѣ, желающіе переселиться въ Россію, по не имѣющіе на то средствъ, могли по указанію манифеста, являться къ находящимся при иностранныхъ дворахъ русскимъ министрамъ, отъ которыхъ и могли получить все необходимое для переселенія. Въ Россіи имъ обѣщались свобода отъ всѣхъ податей и повинностей на время отъ 30 до 5 лѣтъ, смотря потому, гдѣ они пожелаютъ избрать мѣсто жительства; на первыхъ порахъ они получали отъ правительства безвозвратное пособіе для первоначальнаго устройства на новомъ мѣстѣ, для заведенія мануфактуръ, фабрикъ, заводовъ и другихъ „рукодѣлій“¹⁾.—Нельзя было и ожидать того, чтобы Екатерина, предоставляя иностранцамъ очень многочисленныя права и льготы, не обѣщала имъ никакихъ правъ и льготъ религіозныхъ. Сама она была очень высокаго понятія о вѣротерпимости. По ея мнѣнію, выраженному въ извѣстномъ „Наказѣ“, недозволеніе различныхъ вѣръ вредно отзовется не только на спокойствіи и безопасности государства, но и на самой вѣрѣ православной, потому что ово заградитъ переходъ въ нее изъ другихъ ложныхъ вѣръ. „Гоненіе человѣческіе умы раздражаетъ, поясняетъ она такой свой взглядъ на вѣротерпимость, а дозволеніе вѣрить по своему закону умягчаетъ и самыя жесточайшія сердца и отводитъ ихъ отъ заматерѣлаго упорства, утушая споры ихъ, противныя тишинѣ государства и соединенію гражданъ“²⁾. Будучи проникнута такимъ взглядомъ на

1) 1 Пол. Собр. Зак. XVI, № 11,880.

2) См. Наказъ комиссіи, гл. XX, §§ 494—496, въ П. С. З. т. XVIII, № 12,949.

значение вѣротерпимости, она и призываемымъ въ Россію иностранцамъ давала полную свободу вѣры. „Всѣмъ прибывшимъ въ Имперію нашу на поселеніе, говорилось въ ея манифестѣ, имѣть свободное отправленіе вѣры по ихъ уставамъ и обрядамъ безпрепятственно; а желающимъ не въ городахъ, но особыми на порожнихъ земляхъ поселиться колоніями и мѣстечками, строить церкви и колокольни, имѣя потребное число при томъ пасторовъ и прочихъ церковнослужителей, исключая одно— построеніе монастырей“¹⁾. Но этого мало. Зная изъ прошеній вновь прибывшихъ иностранцевъ, что они на первыхъ порахъ не въ состояніи бываютъ доставлять содержаніе своимъ духовнымъ лицамъ, а также строить для себя церкви, Екатерина даетъ имъ матеріальное пособіе на то и другое дѣло. Въ 1763 году она утвердила докладъ президента канцеляріи опекунства иностранныхъ²⁾ о назначеніи духовнымъ лицамъ иностранныхъ исповѣданій, находящимся въ Саратовскихъ колоніяхъ, кромѣ опредѣленнаго земельного участка, жалованья по 180 руб. въ годъ³⁾. Для католиковъ въ данномъ случаѣ была сдѣлана особая уступка. Для отправленія духовныхъ требъ всѣхъ вообще иностранцевъ императрица назначила по одному священнику для каждой церкви; но префектъ католическаго костела въ Петербургѣ сдѣлалъ представленіе, что у католиковъ обычно бываетъ при одномъ костелѣ по два патера, чтобы въ случаѣ болѣзни одного другой могъ исправлять должность, и что онъ, префектъ, въ виду этого вызвалъ уже изъ Рима для Саратовскихъ колонистовъ именно двухъ патеровъ. Екатерина уважила это представленіе, дозволивъ быть при каждомъ костелѣ двумъ

1) П. С. З. XVI, № 11,880, § 6, п. 1.

2) Указъ объ учрежденіи канцеляріи опекунства иностранныхъ былъ изданъ въ одно время съ манифестомъ, приглашавшимъ иностранцевъ въ Россію, т. е. въ 1763 г. Цѣлю ея было оказывать матеріальную помощь всѣмъ пріѣзжающимъ иностранцамъ. На первое время въ пользу ея была ассигнована сумма въ 200 тыс. руб. съ оговоркой, пока больше потребно будетъ (П. С. З. XVI, 11881). Въ 1766 г. вслѣдствіе все умножавшагося числа иностранцевъ была учреждена въ Саратовѣ особая контора канцеляріи Опекунства (П. С. З. XVII, 12630). Въ 1782 г. какъ канцелярія, такъ и ея Саратовская контора были закрыты и всѣ дѣла, касающіяся колонистовъ, были переданы въ вѣдѣніе мѣстныхъ губернскихъ начальствъ (П. С. З. XXI, 15383).

3) П. С. З. XVII, 12303.

патерамъ съ жалованьемъ каждому по 180 рублей ¹⁾. Скоро были даны новыя льготы относительно построения церквей. Въ 1765 году императрица утвердила докладъ Канцелярии опекунства о томъ, чтобы „въ каждой заселяющейся округѣ строить по одной церкви, снабждая оную всѣми нужными утварями, и пристойный домъ для патера, казеннымъ изданиемъ на счетъ всей округи жителей, взыскивая тѣ издержки по прошествіи льготныхъ лѣтъ“ ²⁾.

Но изъ всѣхъ распоряженій императрицы Екатерины Великой за время отъ восшествія ея на престолъ до присоединенія польскихъ областей (1762—1773 г.) особенно важны были тѣ, которыя имѣли цѣлію упорядочить римско-католическое общество, раскинувшееся по Россіи и не имѣющее никакого внѣшняго единства, внести организацію въ управленіе католическими приходами, и главнымъ образомъ—экономическими дѣлами ихъ. Въ этомъ отношеніи императрица Екатерина явилась вводителницею такихъ порядковъ въ устройство католическаго общества, какихъ прежде совсѣмъ не было, порядковъ, настолько важныхъ и благотворныхъ какъ для самихъ католиковъ, такъ для русскаго государства и православной церкви, что они существовали и дѣйствовали не въ одно только ея царствованіе, но съ нѣкоторыми несущественными измѣненіями держались при всѣхъ ея преемникахъ и въ основѣ своей сохранились даже до настоящаго времени.

Первымъ поводомъ, вызвавшемъ со стороны императрицы цѣлый рядъ распоряженій, направленныхъ къ внѣшнему благоустройству католическаго общества, была жалоба самихъ, проживавшихъ въ Петербургѣ, католиковъ.—При столичномъ костелѣ, какъ оказалось изъ этихъ жалобъ, церковная дисциплина¹⁾ соблюдалась менѣе, чѣмъ во всякомъ другомъ католическомъ центрѣ, и при немъ царила полнѣйшая неурядица. Главными виновниками ея были сами духовныя лица—монахи доминиканскаго ордена ³⁾. Получая назначеніе на мѣсто отъ папской

¹⁾ Ibid.

²⁾ П. С. З. XVII, 12322.

³⁾ Доминиканы служили при петерб. костелѣ въ силу указа Петра Великаго отъ 1724 года 10 Декабря. (См. описаніе документовъ и дѣлъ, хранящихся въ Архивѣ Св. Слп., т. III, № 540).

конгрегации, они, какъ ничѣмъ не обязанные своимъ прихожанамъ, съ пренебреженіемъ относились къ нимъ, считали все церковное имущество, собранное приходомъ, принадлежащимъ Риму, значить и имъ, какъ уполномоченнымъ отъ папы, безконтрольно распоряжались церковными деньгами, тратили ихъ на свои личныя потребности, и потомъ, не отдавая никому отчета, уѣзжали въ Италію, оставляя долгъ на прихожанахъ ¹⁾. Хотя за судомъ и расправой на нихъ обращаться было слишкомъ далеко, такъ какъ они считали себя подлежащими исключительно только юрисдикціи папы и его конгрегации, все таки прихожане были вынуждаемы и на эту крайнюю мѣру. Они неоднократно жаловались папской конгрегации на поведеніе своихъ пастырей и просили у нея разрѣшенія самимъ выписывать духовныхъ лицъ, самимъ выбирать одного изъ нихъ въ настоятели и назначать изъ своей среды церковныхъ старостъ для завѣдыванія церковнымъ имуществомъ. Но конгрегация, должно быть, не считала поведеніе патеровъ—доминикановъ заслуживающимъ осужденія, потому что на всѣ жалобы прихожанъ не давала отвѣта и продолжала посылать духовныхъ лицъ по своему собственному выбору. Прождавъ нѣсколько лѣтъ и потерявъ надежду на удовлетвореніе своей законной просьбы со стороны конгрегации, петербургскіе католики и обратились къ императрицѣ Екатеринѣ, прося ее ввести организацию въ управленіе экономическими дѣлами ихъ церкви. Екатерина благосклонно приняла ихъ прошеніе и занялась благоустройствомъ католической общины.

Чтобы прямо и безошибочно придти къ намѣченной цѣли, она прежде всего старалась опредѣлить коренныя причины неустройствъ у русскихъ католиковъ. На основаніи представленныхъ многочисленныхъ жалобъ она сама опредѣлила эти причины слѣдующимъ образомъ. По ея мнѣнію, вредно дѣйствовало на благоустройство католической общины, во 1-хъ то, что не существовало одного опредѣленнаго закона относительно того, откуда и какимъ образомъ вызывать духовныхъ лицъ и поставлять начальствующихъ среди ихъ, во 2-хъ, не утверждено никакими постановленіями,

¹⁾ Римскій католицизмъ въ Россіи, гр. Дм. Толстаго, т. I, стр. 179.

какія должны быть обязательства по части экономіи между духовными чинами и прихожанами, и въ 3-хъ, не опредѣлено закономъ никакое судебное мѣсто, которое бы давало судъ и расправу въ случаѣ несогласій между членами католическаго общества ¹⁾).

Сдѣлавъ такіе выводы о причинахъ неустройствъ, Екатерина всѣ свои распоряженія стала направлять къ устраненію ихъ. Прежде всего она сдѣлала распоряженіе относительно духовенства—откуда, какъ и какихъ духовныхъ лицъ вызывать русскимъ католикамъ. вмѣсто своевольныхъ доминикановъ были опредѣлены къ Петербургскому костелу оо. францисканы. По указу императрицы, они должны были являться въ Россію не иначе, какъ съ „доставѣнными рекомендаціями“ отъ тѣхъ мѣстъ, гдѣ служили раньше, „о своемъ разумѣ, житіи добродѣтельнымъ, безкорыстіи и духовномъ благоповеденіи“; кромѣ этого они должны были знать языки каждой націи, проживающей въ Петербургѣ (тогда какъ прежніе патеры, какъ итальянцы, знали только одинъ свой языкъ и для большей части своихъ прихожанъ—не итальянцевъ были совершенно бесполезны). Коллегіи иностранныхъ дѣлъ было повелѣно завести корреспонденцію съ какимъ либо изъ курфирстовъ нѣмецкихъ духовныхъ округовъ, чтобы чрезъ него и вызывать изъ-за-границы потребное число патеровъ—францискановъ ²⁾). Такъ устранилась одна изъ причинъ, производившихъ неустройства при петербургской католической церкви. Для устраненія двухъ другихъ причинъ Екатерина повелѣла составить „Регламентъ для католической церкви въ Петербургѣ“. Основные пункты или программу его она намѣтила сама ³⁾), предоставивъ Юстицъ-Коллегіи только разработать ее и развить во всѣхъ подробностяхъ. Этотъ „Регламентъ“ представляетъ изъ себя весьма важный законодательный памятникъ екатерининской эпохи, потому что онъ послужилъ къ прочному благоустройству русскаго католическаго общества. Онъ былъ объявленъ 12 февр. 1769 г. вмѣстѣ съ Высочайшею Жалованною грамотою Петербургскому костелу. Въ грамотѣ Екатерина утверждала всѣ дарован-

1) П. С. З. XVII, 12776.

2) П. С. З. XVII, 12777.

3) П. С. З. XVII, 12776.

ныя прежде петербургскимъ католикамъ права, обѣщая имъ свое особое покровительство, католическую церковь, школу и церковные дома освобождала отъ всѣхъ повинностей съ обѣщаніемъ удерживать за ними все это „въ вѣчное время“, за себя и всѣхъ своихъ преемниковъ, а самую грамоту повелѣвала хранить опять же „на вѣчныя времена“ въ томъ самомъ петербургскомъ костелѣ, которому она пожалована ¹⁾. Система же управленія церковно-экономическими дѣлами петербургскаго костела, вводимая Регламентомъ, была слѣдующая ²⁾.

Число патеровъ, служащихъ при петербургскомъ костелѣ, было увеличено съ 4 до 6, потому что и количество католиковъ въ столицѣ къ этому времени значительно увеличилось. Одинъ изъ этихъ шести патеровъ долженъ быть старшимъ, начальникомъ, съ именемъ суперіора. Избраніе его должно производиться въ храмѣ, въ собраніи всѣхъ прихожанъ, въ присутствіи члена и секретаря Юстицъ-Коллегіи. Послѣ мессы и приличной случаю рѣчи долженъ читаться секретаремъ указъ о дозволениі выбрать новаго суперіора изъ наличныхъ шести патеровъ, послѣ чего каждая нація отдѣльно одна послѣ другой подаетъ голоса въ пользу кого-либо изъ духовныхъ лицъ, причемъ секретаремъ голоса записываются. Избраннаго большинствомъ голосовъ секретарь объявляетъ за начальника, который тотъ-часъ же и вступаетъ въ должность и даетъ подписку присутствующему члену Коллегіи въ томъ, что во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ будетъ поступать согласно съ Регламентомъ. Юстицъ-же Коллегія дѣлаетъ донесеніе Коллегіи иностранныхъ дѣлъ о результатахъ выбора, съ просьбой исходатайствовать „откуда надлежитъ“, т. е. изъ Рима—отъ папы, духовное утвержденіе вновь избранному съ общаго согласія прихожанъ суперіору (Реглам. гл. IV). На обязанности суперіора лежитъ—слѣдить за тѣмъ, чтобы въ дѣлахъ церковной экономіи строго соблюдался данный Регламентъ, чтобы въ городахъ, подлежащихъ духовному вѣдѣнію петербургскихъ патеровъ (т. е. самомъ Петербургѣ, Кронштадтѣ, Ригѣ и Ревелѣ) не появлялось другихъ духовныхъ лицъ, кромѣ означенныхъ шести,

¹⁾ И. С. З. XVIII, 13251.

²⁾ И. С. З. XVIII, 13252.

что-бы патеры, состоящіе при иностранныхъ министрахъ въ дѣла католической церкви не вмѣшивались и замѣшательствъ ни въ чемъ не чинили (гл. II, п. 7—9). Суперіоръ и его товарищи должны называть себя парохами или кураторами душъ, а не миссіонерами, согласно узаконенію Петра Великаго отъ 1724 г. Прямою ихъ обязанностію является отправленіе церковныхъ службъ въ костелѣ и совершеніе требъ для прихожанъ; для послѣдней цѣли нѣкоторые изъ патеровъ, по назначенію и указанію суперіора, по временамъ отправляются въ Ригу, Ревель, Ямбургъ и Кронштадтъ. Вмѣсто установившейся со времени Петра Великаго практики чрезъ каждые четыре года мѣнять духовныхъ лицъ, теперъ прихожанамъ дозволялось, если они были довольны своими патерами, оставлять ихъ еще на четыре года, „сіе для того, объяснялось въ Регламентѣ, дабы прихожане излишней тягости для выписыванія и на возвратъ отправленія въ расходахъ не имѣли, а духовные чрезъ то въ лучшемъ согласіи съ ними пребывали (гл. I). Выписываніе изъ-за-границы новыхъ патеровъ лежитъ на обязанности Коллегіи иностранныхъ дѣлъ, которую своевременно извѣщаютъ объ открывшемся мѣстѣ чрезъ Юстицъ-Коллегію суперіоръ и старосты католической церкви; вновь прибывшій патеръ прежде вступленія въ должность долженъ представиться въ Юстицъ-Коллегію, предъявить въ ней свой видъ или аттестатъ и въ присутствіи секретаря Коллегіи принять присягу по своему церковному уставу на вѣрноподданство своему новому правительству (гл. III). Если по прошествіи 4 лѣтъ патеръ не изъявлялъ желанія оставаться долѣе или прихожане его не оставляли, то онъ получалъ отъ Юстицъ-Коллегіи увольненіе отъ должности, а Коллегія иностранныхъ дѣлъ выдавала ему паспортъ на выѣздъ изъ Россіи (гл. IX). Въ помощь духовнымъ лицамъ для завѣдыванія экономическими дѣлами костела назначаются синдики или старосты въ числѣ восьми человекъ—по два изъ каждой націи, проживающей въ Петербургѣ (польской, французской, нѣмецкой и итальянской). Старосты выбираются самими прихожанами изъ своей среды. Къ назначенному Юстицъ-Коллегіею дню выбора каждая нація должна представить 4 кандидатовъ, а потомъ уже изъ нихъ въ общемъ собраніи, въ присутствіи члена Юстицъ-Коллегіи и подъ руко-

водствомъ суперіора, избираетъ по большинству голосовъ только двухъ; Юстиць-Коллегія утверждаетъ выбранныхъ старостъ въ должности (гл. V). Вновь избранный староста знакомится съ экономическимъ состояніемъ поступившаго въ его вѣдѣніе костела, провѣряетъ существующую опись движимаго и недвижимаго имущества съ дѣйствительнымъ состояніемъ того и другаго, которая, будучи провѣрена и въ случаѣ надобности исправлена, хранится за печатью суперіора и всѣхъ старостъ (гл. VI, п.п. 29—31). Старосты избираются на 3 года. По прошествіи этого времени они должны дать подробный отчетъ о всѣхъ церковныхъ доходахъ и расходахъ и „о всей диспозиціи церковнаго иждивенія“; прихожане со своей стороны могутъ составить комиссію для обревизованія представленнаго отчета. Если все будетъ найдено исправнымъ, то они-же, прихожане, могутъ просить старостъ остаться при должности еще на трехлѣтіе, если же послѣдніе сами не пожелаютъ, то давать имъ увольненіе съ благодарностію отъ суперіора и прихожанъ и со свидѣтельствомъ, что они проходили свою должность вѣрно и честно и прилежно заботились о пользѣ церковной. Старосты вмѣстѣ съ суперіоромъ завѣдуютъ имуществомъ движимымъ и недвижимымъ, принадлежащимъ собственно костелу, а не духовнымъ лицамъ. Это имущество составляютъ: 1) принадлежащіе костелу дома и годовой доходъ съ нихъ, 2) поступления по духовнымъ завѣщаніямъ, 3) пожертвованія прихожанъ, воскресные и праздничные сборы, а также плата за исправленіе требъ, когда она дается не собственно патеру, а на костелъ, и 4) вклады, присылаемые изъ другихъ государствъ и иностранныхъ городовъ. Вся церковная казна, составившаяся изъ этихъ источниковъ, должна считаться принадлежащею всѣмъ прихожанамъ, которые и распоряжаются ею по своему общему желанію. Изъ нея прежде всего получаютъ содержаніе суперіоръ и другіе патеры; церковныя зданія поправляются и вновь строятся также на ея счетъ; наконецъ, на церковныя же средства должно было содержаться училище, которое разрѣшено было завести при костелѣ съ условіемъ, чтобы въ немъ обучалось юношество римскаго, но не другаго закона (гл. VI, п.п. 26—28, 32—38). Такова должна быть, по Регламенту, внѣшне-цер-

ковная организація петербургскаго католическаго общества, нормальное отношеніе между всѣми членами его. Въ случаѣ же несогласій и споровъ между ними по вопросамъ церковно-экономическимъ судебнымъ мѣстомъ для разбирательства ихъ назначается Юстицъ-Коллегія Лифляндскихъ, Эстляндскихъ и Финляндскихъ дѣлъ, вѣдомству которой духовныя дѣла другихъ иностранныхъ христіанскихъ исповѣданій (протестантскаго, реформатскаго) принадлежали и ранѣе ¹⁾. Но Юстицъ-Коллегія ни подъ какимъ видомъ при разбирательствѣ споровъ касательно церковнаго управленія не должна вмѣшиваться въ самые догматы римско-католическаго исповѣданія, потому что это противно существующимъ законамъ о свободѣ этого вѣроисповѣданія (гл. VIII). Всѣ указанныя постановленія должны имѣть силу не при одномъ только петербургскомъ, но и при московскомъ костелѣ. И тамъ такъ же церковнымъ хозяйствомъ завѣдуютъ выборные старосты, такъ же во всѣхъ спорныхъ дѣлахъ подлежатъ суду Юстицъ-Коллегіи. Только относительно духовныхъ лицъ было сдѣлано исключеніе для московскаго костела изъ уваженія къ прежнимъ постановленіямъ по этому вопросу. Въ виду того, что въ 1732 году туда были опредѣлены капуцины въ количествѣ двухъ человекъ—префекта и одного простаго патера, Регламентъ оставилъ это безъ измѣненія, дозволивъ только префекту вмѣсто одного имѣть двухъ помощниковъ—патеровъ. Количество старостъ было ограничено однимъ или двумя, по причинѣ сравнительной немногочисленности московскаго католическаго общества (гл. X).—Наконецъ, Регламентъ затронулъ вопросъ и относительно духовенства для католиковъ—колинистовъ. У нихъ должны быть, какъ и въ Петербургѣ, патеры францисканскаго ордена. Выписываетъ ихъ изъ-за-границы Канцелярія опекунства иностранныхъ; въ петербургскомъ костелѣ они принимаютъ присягу, а потомъ получаютъ видъ изъ Юстицъ—Коллегіи и съ нимъ от-

¹⁾ Именно, въ 1733 г. этой Коллегіи было дано право разрѣшать браки въ степеняхъ родства протестантамъ, проживающимъ въ Лифляндіи и Эстляндіи (П. С. З. IX, 6485), а въ 1734 г., по поводу просьбы о разводѣ одного протестанта, проживавшаго въ Петербургѣ, ей были подчинены духовныя дѣла всѣхъ вообще протестантовъ, гдѣ бы они въ предѣлахъ Россіи не жили (П. С. З. IX, 6548). По дѣла по католическому исповѣданію не были подчинены ей тогда.

правляются на мѣсто служенія. Находятся они въ вѣдѣніи уже не Юстиць—Коллегіи, а вышеупомянутой канцеляріи опекунства, которая только въ сомнительныхъ случаяхъ сносится съ Юстиць-Коллегіей (гл. XI) ¹⁾.

Итакъ, императрица Екатерина въ своемъ Регламентѣ устроила дѣла всѣхъ католиковъ—столичныхъ и колонистовъ, духовныхъ и мірянъ. Скоро послѣ изданія этого Регламента въ положеніи русскихъ католиковъ произошла существенная перемѣна. Они стали составлять изъ себя не простое общество подѣ духовнымъ начальствомъ своихъ патеровъ, но церковь съ полнотою духовныхъ чиновъ, съ епископомъ во главѣ. Естественно, что такая перемѣна повлекла за собой очень многія измѣненія въ строѣ католической общины. Но Регламентъ и послѣ этого не утратилъ своего практическаго значенія: въ дѣлахъ церковно-экономическаго управленія онъ продолжалъ оставаться нормою для всѣхъ католиковъ.

На основаніи всего сказаннаго отношеніе императрицы Екатерины II къ католичеству можно назвать покровительственнымъ. Сначала она дала католикамъ только свободу вѣроисповѣданія съ правомъ имѣть своихъ священниковъ и костелы; потомъ, когда по манифесту вдругъ католиковъ явилось очень много, она назначила казенное жалованье духовнымъ лицамъ, исправляющимъ требы у колонистовъ, и разрѣшила давать вспомошествованіе на постройку костеловъ и церковныхъ домовъ; наконецъ, въ своемъ Регламентѣ приложила всѣ усилія къ тому, чтобы возвести русское католическое общество на высшую степень благоустройства.—Но эти покровительственныя мѣры императрицы Екатерины по отношенію къ католикамъ естественно вытекали изъ взгляда императрицы на значеніе для Россіи всѣхъ вообще иностранцевъ. Она смотрѣла на нихъ, какъ на единственныхъ насадителей культуры въ Россіи и потому одинаково покровительствовала всѣмъ выходцамъ съ запада безъ различія вѣроисповѣданій. Даровавъ свободу католичеству, она однако же не приносила ему въ жертву свободу другихъ христіанскихъ исповѣданій въ своей Имперіи. Слѣдовательно, покровительство католи-

¹⁾ См. также II. С. З. т. XVII, 12322.

честву императрицы Екатерины было совсѣмъ не то, что покровительство ему же императрицы Елизаветы Петровны, когда правительство дозволило фанатичнымъ латинскимъ монахамъ капуцинамъ совращать христіанъ—армянъ¹⁾.—Тѣмъ больше покровительство императрицы Екатерины католичеству не сопровождалось никакимъ ущербомъ для православной вѣры и церкви. Она была совершенно далека отъ мысли поставлять католическую вѣру наравнѣ съ православной и потому приняла свои мѣры, чтобы спасти православныхъ жителей отъ пагубнаго вліянія католиковъ—колонистовъ, въ особенности фанатичныхъ ихъ патеровъ. Еще въ своемъ манифестѣ о призваніи иностранцевъ, предоставляя имъ свободу вѣры, она поставляла непремѣннымъ условіемъ, чтобы никто изъ нихъ не привлекалъ въ свою вѣру всѣхъ вообще христіанъ, тѣмъ болѣе православныхъ „подъ страхомъ всей строгости нашихъ законовъ“²⁾. То же самое подтверждено было неоднократно и въ Регламентѣ³⁾.—Но скоро императрица Екатерина доказала на дѣлѣ свое гораздо большее расположеніе къ католикамъ и заботу объ ихъ благоустройствѣ.

2. Устройство римско-католической церкви въ Россіи по присоединеніи Польши.

Начиная съ 1773 года подъ власть русскаго государства постепенно отошли очень многія области, входившія до того времени въ составъ Польскаго государства. По первому раздѣлу Польши въ 1773 г. на долю Россіи досталась Бѣлоруссія, по второму раздѣлу въ 1793 г.—области: Волынская, Подольская и Минская, наконецъ, по третьему и послѣднему раздѣлу въ 1795 г. къ Россіи отошли области: Виленская, Ковенская, Гродненская и Курляндія. Всѣ эти области были нѣкогда русскими областями; при князьяхъ Гедиминѣ и Ольгердѣ овѣ отошли къ Литвѣ, а потомъ уже (1386 г.) вмѣстѣ съ нею были присоединены къ Польшѣ.—Чтобы дать возможность читателямъ ясно видѣть, какъ, съ одной стороны, не легко было русскому правительству привести церковныя дѣла въ новыхъ

1) Римскій кат. въ Россіи, гр. Дм. Толстаго, т. I, стр. 177.

2) И. С. З. XVI, 11380, § 6, п. I.

3) См. гл. I, § 2; гл. II, § 9.

своихъ владѣнiяхъ къ желаемому благоустройству, и съ другой стороны, какъ благотворны были для страны введенные тамъ новые церковные порядки, считаемъ не лишнимъ коснуться хотя кратко вопроса о состоянiи католической церкви въ указанныхъ областяхъ предъ присоединенiемъ ихъ къ Россiи.

Римскiе папы постарались посѣять плевелы католичества въ указанныхъ, перешедшихъ къ Россiи, Польскихъ областяхъ еще въ то время, когда онѣ были чисто русскими областями. Польша была въ рукахъ папъ средствомъ для достиженiя этой цѣли. Сначала на правахъ сосѣдней державы она только знакомила жителей этихъ областей съ католической вѣрой, а потомъ уже на правахъ завоевательницы она стала всеми мѣрами насаждать и утверждать ее. Но католичество имѣло здѣсь очень малый успѣхъ. Населенiе было родственно русскому народу. Русскiй языкъ, русскiе нравы и обычаи,—все это естественно располагало литовцевъ—язычниковъ къ принятiю вѣры русской же, т. е. православной, между тѣмъ непонятный языкъ латинскихъ миссiонеровъ, ихъ жестокiя мѣры отталкивали отъ латинства. Князья литовскiе сами сочувствовали православной вѣрѣ, нѣкоторые изъ нихъ сами принимали ее (Ольгердъ), другiе не удерживали отъ этого своихъ дѣтей (Гедиминъ). Даже тогда, когда эти области вмѣстѣ со всею Литвою вошли въ составъ Польши и польскiе короли стали употреблять насильственные мѣры для распространенiя католичества, оно не нашло себѣ много послѣдователей. Въ 1397 г. Тевтонскiй магистръ засвидѣтельствовалъ предъ всеми европейскими дворами, что въ Литвѣ не замѣтно никакихъ успѣховъ латинства и что Литовцы обращаются больше въ русскую, чѣмъ латинскую вѣру ¹⁾.

Все это не мѣшало однако папамъ считать Литву католическою страной и посылать въ нее своихъ епископовъ. Въ 1389 г. папа основалъ Виленскую епархiю, а въ началѣ XV вѣка Самогитскую и Каменецкую. Епархiи учреждались, очевидно, не для нуждъ народонаселенiя, которое не хотѣло знать католичества, а для болѣе прочнаго утвержденiя пропаганды. Въ 1564 г. явились въ Польшу иезуиты, вызванные самимъ правительствомъ

¹⁾ Врянцевъ. Исторiя Литовскаго государства, стр. 210.

для борьбы съ протестантствомъ. Результатомъ ихъ искусной дѣятельности въ пользу католичества было заключеніе уніи въ Брестѣ въ 1595 г. Съ этого времени чистое католичество и унія были объявлены господствующими и исключительно терпимыми вѣроисповѣданіями, а православіе начало преслѣдоваться. Заступничество русскихъ государей—Петра Великаго, Екатерины II не спасло его отъ фанатизма католическаго духовенства. Ко времени присоединенія Польско-Литовскихъ областей къ Россіи уніатство въ нихъ было почти господствующимъ вѣроисповѣданіемъ, латинство было очень сильно, а православіе заключалось только въ предѣлахъ одной епархіи.

Въ церковно-административномъ отношеніи католическая церковь въ указанныхъ областяхъ во время присоединенія ихъ къ Россіи раздѣлялась на семь епархій ¹⁾. Самая большая изъ нихъ по пространству и важная по значенію была *Виленская епархія* (обнимавшая нынѣшнія губерніи: Виленскую, Гродненскую, часть Ковенской и нѣсколько костеловъ въ губерніяхъ: Витебской, Могилевской и Минской). Виленскій епископъ имѣлъ вліяніе на другихъ епископовъ, хотя никакихъ юридическихъ правъ надъ ними ему дано не было. Въ его вѣдѣніи было 364 костела. *Жмудская* епархія болѣе другихъ находилась въ вассальномъ отношеніи къ Виленской, хотя канонически она тоже была независима отъ нея. Епископы Жмудскіе имѣли пребываніе въ мѣстечкѣ Мѣдникахъ, отъ чего и назывались иногда Мѣдницкими. Епархій: *Каменецкая*, *Кіевская* и *Луцкая* были очень незначительны по своему объему, въ первой было 48 костеловъ, во второй—40, въ третьей—183 костела. Католичество явилось здѣсь въ то время, когда утвердилось уже православіе и существовали православныя епископскія кафедръ. Католическіе епископы явились не для управленія паствою, а только еще для образованія ея. Наконецъ, послѣднее мѣсто занимали епархій *Инфлянтская* или *Ливонская* и *Смоленская*, которыя были до того незначительны, что въ первой было 24 костела, а во второй только четыре. Во главѣ каждой епархіи стоялъ епископъ, при которомъ былъ одинъ или нѣсколько суф-

¹⁾ Подробнѣе см. у гр. Дм. Толстаго „Римскій кат. въ Россіи“, т. I, стр. 251—328.

фрагановъ. Послѣдніе при незначительности епархіи были совершенно излишни и служили только средствомъ увеличить внѣшній блескъ епархіи, орудіемъ для помпы, столь любимой католиками и являющейся у нихъ иногда очень могучимъ средствомъ пропаганды. Кромѣ суффрагановъ при каждомъ епископѣ былъ капитулъ, не одинаковый по числу членовъ, что зависѣло не столько отъ величины епархіи, сколько отъ произвола самого епископа. Въ Виленской епархіи, напр., онъ состоялъ сначала изъ 10 канониковъ и двухъ прелатовъ, въ послѣдствіи же увеличился очень значительно, въ Каменецкой—изъ 23 прелатовъ и канониковъ, и т. д. Капитулъ составлялъ какъ бы постоянный соборъ при епископѣ, но имѣлъ онъ больше, чѣмъ совѣщательное значеніе: онъ своею властію ограничивалъ власть епископа, хотя это было неправильно, канонически. Въ духовное управленіе въ Польшѣ былъ перенесенъ политическій складъ. „Какъ король безъ сейма, говоритъ ксендзь Пржіалговскій—исторіографъ Виленской епархіи, такъ епископъ безъ капитула въ сущности ничего не значилъ,—таковы были духъ времени и обычаи польскіе; церковь предоставляла епископу высшую духовную власть, но эта власть была разбита на части между прелатами, отъ чего происходили частыя взаимныя неудовольствія и большое помѣшательство епископамъ осуществлять даже самыя благія намѣренія“¹⁾. Большинство членовъ капитула, дѣйствительно, дѣлами не занималось, а только тормазило ихъ; оно довольствовалось капитульными доходами и почетнымъ титуломъ. Католическое духовенство держало себя очень независимо по отношенію къ государственной власти страны. Являясь посланниками своего государя-папы, оно составило *status in statu* въ Польшѣ, заявляло претензіи на высшее привилегированное положеніе и не хотѣло подчиняться государственнымъ законамъ. Епископы избирались капитуломъ и утверждались папой иногда вопреки желаніямъ правительства. Они засѣдали въ сенатѣ и являлись въ немъ не какъ представители высшихъ духовныхъ интересовъ своей паствы, а какъ защитники своихъ корпоративныхъ

1) Гр. Толстой „Рим. кат. въ Россіи“, т. I, стр. 269.

привиллегій и вымогатели новыхъ. Духовенство католическое присвоило себѣ права въ дѣлахъ суда, принадлежавшихъ прежде гражданскому вѣдомству, ограничивало государственныя права аристократіи, завладѣвало ея имуществами и обогащалось на счетъ другихъ сословій. Само отказываясь отъ всякихъ повинностей, оно облагало ими населеніе въ свою пользу. Всѣ тяжбы духовенства съ аристократіей кончались въ пользу перваго, потому что онѣ разбирались папскимъ нунціемъ. Правительство вынуждено было бороться съ могущественнымъ духовенствомъ и принимать мѣры противъ завладѣнія имъ земельными имуществами. Начиная съ 1632 г. на сеймахъ неоднократно запрещалось отчуждать земли служилаго дворянства въ руки духовенства. Законъ объ этомъ былъ признанъ вѣчнымъ, потому что безъ него, какъ сказано въ конституціи 1676 г., „достояніе и сила государства, а также и оборона его должны будутъ истощиться“ ¹⁾. Въ половинѣ 18 в. были ограничены права даренія и записей въ пользу духовенства; три части имущества, остающагося послѣ умершихъ безъ завѣщанія священниковъ, отдавались его родственникамъ и только четвертая часть церкви. Имѣнія монахинь по конституціи 1768 г., должны поступать не монастырямъ, а ихъ наследникамъ. На сеймѣ 1789 г. было постановлено всѣ церковныя имущества отобрать въ казну. Переходъ областей подъ власть русскаго правительства не далъ возможности провести эту мѣру въ жизнь и предоставилъ это дѣло усмотрѣнію новаго правительства. Все сказанное относится какъ къ бѣлому, такъ и монашествующему духовенству. Въ силу этого нельзя думать, чтобы то и другое были особенно высоки по своимъ нравственнымъ качествамъ. Въ то время какъ высшее духовенство вело безпрестанныя тяжбы съ аристократами, наживалось отъ нихъ и роскошествовало, низшее погрязало въ невѣжествѣ и нищетѣ. Монахи, вслѣдствіе отдаленности отъ своихъ орденскихъ генераловъ, были предоставлены себѣ самимъ, безнаказанно нарушали монашескіе обѣты, враждовали между собою и были только въ тягость государству и обществу. Духовное просвѣщеніе въ Поль-

1) Ibid. стр. 240.

скихъ областяхъ, отошедшихъ къ Россіи, стояло на очень низкой ступени развитія. О поднятіи его уровня заботиться было некому. Правительство было устранено отъ этого важнаго для государственнаго благосостоянія дѣла, а духовенство, взявшее его въ свои исключительно руки, пренебрегало имъ, помимо того, что само оно лично не дорожило образованіемъ, ибо получало свои мѣста за знатность рода и высокія связи, а не за образованіе, ему некогда было заботиться и о развитіи просвѣщенія вообще, потому что оно занято было другими дѣлами—матеріальными, корыстолюбивыми. Епархіальныя семинаріи, въ которыхъ получали образованіе служители церкви, находились въ крайнемъ упадкѣ. Принадлежавшія имъ имѣнія были раззорены и были недостаточны для поддержанія ихъ экономіи, системы въ управленіи ими не было, опредѣленнаго курса не существовало. Что касается школъ при монастыряхъ, то и они были разсадниками не столько истиннаго духовнаго просвѣщенія, сколько религіозной нетерпимости. Особенно усердно на этомъ поприщѣ подвизались іезуиты, имѣвшіе въ Вильнѣ свою Коллегію. Для обсужденія разныхъ вопросовъ епархіальнаго управленія созывались провинціальныя соборы, но и они, при отсутствіи опредѣленныхъ правилъ относительно времени и состава, при краткости срока засѣданій, при равнодушномъ отношеніи членовъ къ дѣламъ общепархіальнаго управленія, имѣли очень мало значенія для церковнаго благоустройства.

Таково было положеніе католической церкви въ странѣ, которая отходила къ Россіи, странѣ, входившей нѣкогда въ составъ Русскаго государства и не знавшей неурядицъ латинскаго духовенства. На Екатерину Великую пала счастливая доля принять ее подъ свое управленіе и ввести новое церковное устройство, чуждое указанныхъ недостатковъ. И она, дѣйствительно, съ твердостію истинно мудраго правителя пошла къ этой цѣли и съ успѣхомъ достигла ее.

Если для императрицы Екатерины не стоило большаго труда ввести новое гражданское устройство въ присоединенныхъ областяхъ, то самое, которое было во всей остальной Россіи, то покончить съ вопросомъ объ устройствѣ церковныхъ дѣлъ въ этихъ областяхъ было не такъ легко. Причина этого за-

ключалась въ томъ, что вновь присоединенный край нельзя было въ церковномъ отношеніи приравнять къ коренной Россіи, нельзя было по отношенію къ нему примѣнять во всей полнотѣ обычныя формы управленія православною русскою церковію. Въ юго-западномъ краѣ не было одной опредѣленной вѣры и церкви, по канонамъ которой можно было бы организовать въ немъ церковное устройство. При этомъ русская администрація встрѣчалась здѣсь съ вопросомъ, какого до сихъ поръ не представляла ей правительственная практика,—именно, ей приходилось имѣть дѣло съ очень большимъ количествомъ подданныхъ католиковъ, имѣвшихъ свою собственную церковную организацію, огражденную каноническими и государственными правами, во главѣ съ іерархіей, признававшей своимъ главою римскаго папу и почти независимой отъ власти той страны, гдѣ она теперь находилась.—Русское правительство должно было прежде всего поднять угнетенную православную вѣру въ этомъ краю на степень господствующей и покровительствуемой вѣры; униатское вѣроисповѣданіе, далѣе, поставить въ такое положеніе, чтобы, оставаясь неизмѣннымъ по своему существу, оно было освобождено отъ пагубнаго вліянія католицизма и исповѣдники его, какъ въ большинствѣ случаевъ насильно отторгнутые отъ родной православной вѣры, получили полную свободу возвращаться въ нее; и, наконецъ, собственно католичеству русское правительство должно было отвести второстепенное мѣсто, показать, что оно представляетъ изъ себя не господствующую вѣру, а только терпимую въ государствѣ, и подчинить католическую іерархію не папѣ, а наравнѣ со всѣми подданными государственной власти.—И правительство Екатерины Великой, дѣйствительно, съ успѣхомъ совершило свою великую миссію, указало каждому вѣроисповѣданію соотвѣтствующее мѣсто и устроило церковныя дѣла всего Западнаго края.

Самыми первыми по времени изданія и основными по своему значенію были тѣ законоположенія русскаго правительства, которыми всѣмъ жителямъ вновь присоединеннаго края предоставлялась и обезпечивалась полная свобода вѣроисповѣданія. Намъ уже извѣстенъ высокій взглядъ Екатерины Великой на

вѣротерпимость, на важное значеніе ея для благоустроенія самихъ гражданъ. По отношенію къ своимъ новымъ подданнымъ она руководилась тѣмъ же самымъ взглядомъ. Въ инструкціи губернаторамъ вновь учрежденныхъ въ Западномъ краѣ губерній, напомнивъ имъ статьи 494, 495 и 496-ю своего „Наказа“, въ которыхъ говорилось о необходимости вѣротерпимости для такого обширнаго, какъ Россія, государства, Екатерина предписывала: „Вы, во всей точности, имѣете во вѣренной вамъ губерніи сохранить сіи статьи, какъ коренныя, основанныя на правилѣ православія, политики и здраваго разсудка“¹⁾. Далѣе, въ числѣ условій, на которыхъ состоялось присоединеніе къ Россіи польскихъ областей, была указана и свобода вѣры. „Что до вѣры принадлежитъ, сказано въ трактатѣ между Россіей и Польшей, то римскимъ обою званія католикамъ (т. е. собственно католикамъ и уніатамъ) имѣть вольное отправленіе службы Божіей по ихъ обрядамъ со всѣми церквами ихъ... Ея Величество и Наслѣдники ея отнюдь ничего не предприимуть въ предосужденіе тому состоянію, въ коемъ римско-католическая вѣра по вышеупомянутымъ провинціямъ донинѣ находится“²⁾. „Всемиловѣйшая Государыня, объявляли уже губернаторы отъ своего имени, изволить всѣхъ подтверждать при совершенной и ничѣмъ не ограниченной свободѣ въ публичномъ отправленіи своей вѣры“³⁾. Такимъ образомъ, свобода вѣры во вновь присоединенныхъ къ Россіи областяхъ была торжественно обезпечена: католики могли оставаться во своей римско-католической вѣрѣ, уніаты въ своей, тѣмъ больше православные могли свободно исповѣдывать свою вѣру, не страдая отъ угнетеній и пропаганды тѣхъ и другихъ.

Вторымъ дѣломъ русскаго правительства въ отношеніи къ присоединеннымъ областямъ была организація церковнаго управленія. Всѣ православные христіане, со всѣми церквами и монастырями были подчинены вѣдѣнію Псковскаго православнаго епископа, уніаты—епископа Могилевскаго своего вѣроисповѣданія, причемъ они получили возможность переходить

1) П. С. З. т. XIX, 13908, п. 10.

2) П. С. З. XIX, 14042, п. 5.

3) П. С. З. XIX, 13850.

въ православіе. Для католиковъ было дано особое управленіе, на организаціи котораго мы и должны остановиться подробнѣе.

Въ присоединенной по первому раздѣлу Бѣлоруссіи было очень много католиковъ, также католическаго духовенства, церквей и монастырей ¹⁾, но не было ни одного епископа. Католики этого края распредѣлялись ранѣе по тремъ епархіямъ: большая часть ихъ принадлежала къ Виленской епархіи, епископская кафедра которой находилась въ городѣ Вильнѣ, не перешедшемъ на сторону Россіи по первому раздѣлу, остальные католики находились подъ вѣдѣніемъ епископовъ Лифляндскаго и Смоленскаго, жившихъ въ Варшавѣ, и, слѣдовательно, тоже не перешедшихъ подъ русское подданство. Католическая паства Бѣлоруссіи оставалась, такимъ образомъ, безъ верховнаго пастыря. Оставить ее въ такомъ же положеніи и на будущее время правительство не нашло возможнымъ. Если прежде католики въ Россіи и обходились безъ епископа, то они были очень немногочисленны и безъ всякаго затрудненія получали духовныхъ лицъ изъ за границы. Новыхъ же католическихъ подданныхъ, еще не утвердившихся совершенно подъ русскою властію, тяготѣвшихъ больше къ своему прежнему католическому правительству, нельзя было предоставить духовному попеченію пастырей иностранныхъ, пріѣзжавшихъ только на время, хотя и присягавшихъ на вѣрность русскому государству. Къ тому же спросъ на католическихъ духовныхъ лицъ въ новой русской странѣ естественно долженъ быть настолько великъ, что ему не могли вполнѣ удовлетворить пріѣзжающіе ксендзы. Если же при этомъ принять еще во вниманіе то обстоятельство, что нельзя было многочисленное бѣлое и монашествующее духовенство католическое оставить безъ высшаго духовнаго начальника и руководителя, то и будетъ весьма понятно, почему Екатерина Великая рѣшила дать Бѣлорусскимъ католикамъ своего особаго католическаго епископа.

¹⁾ Въ одномъ г. Могилевѣ, по свѣдѣтельству папскаго вунціи Аркетти, было до 1500 католиковъ (см. II. С. З. XII, 15982 „Актъ объ учрежденіи въ Могилевѣ архіепископства“); о числѣ же церквей и монастырей ген.-губернаторъ Зап. края Чернышевъ доносилъ въ 1775 г., что приходскихъ церквей въ Бѣлоруссіи декапскихъ 6, пробощескихъ 15 и монастырей безъ приходовъ 24 (II. С. З. XX, 14287).

При учрежденіи новой католической епархіи Екатерина дѣйствовала вполнѣ самостоятельно, не обращалась къ верховному владыкѣ католической церкви ни за согласіемъ на свои распоряженія, ни за совѣтомъ или содѣйствіемъ, поступала точно такъ, какъ бы учреждала какую—либо православную кафедру. Прежде всего она объявила, что власть прежнихъ епископовъ надъ католическою паствою Бѣлоруссіи болѣе не существуетъ и что она поставитъ для нея особаго епископа ¹⁾. Руководясь исключительно своими собственными соображеніями, она назначила Бѣлорусскимъ епископомъ Станислава Сестренцевича, бывшаго до сихъ поръ Виленскимъ каноникомъ и коадьюторомъ Виленскаго епископа съ титуломъ епископа Мальскаго *in partibus infidelium*. Выборъ Екатерины былъ весьма удаченъ, новый епископъ во многихъ отношеніяхъ былъ человѣкъ очень замѣчательный. Рожденный и воспитанный въ реформатствѣ, онъ получилъ прекрасное образованіе въ разныхъ западно-европейскихъ университетахъ и принялъ католичество уже въ зрѣломъ возрастѣ. Увлеченія папствомъ были чужды ему и онъ все время оставался либеральнымъ католикомъ. Онъ былъ католикъ, но не папистъ, относился съ уваженіемъ къ папѣ и признавалъ его главенство въ католической церкви, но не мирился съ его властолюбивыми притязаніями на владычество надъ всѣми церквами и государствами; признавая своимъ духовнымъ владыкою римскаго епископа, въ то же время считалъ себя обязаннымъ подчиняться гражданскому правительству той страны, въ которой жилъ. Императрицѣ Екатеринѣ Сестренцевичъ, по его собственнымъ словамъ ²⁾, сдѣлался извѣстенъ чрезъ проповѣдь, которую онъ произнесъ въ Вильнѣ по случаю покушенія на жизнь польскаго короля Станислава Понятовскаго въ 1770 году. „Сказать проповѣдь въ это время, замѣчаетъ о. Морошкинъ, и сказать такъ, какъ сказалъ ее Сестренцевичъ, т. е. представить всю гнусность злодѣянія,—это значило при тогдашнихъ обстоятельствахъ Польши совершить ве-

¹⁾ П. С. З. XIX, 13922, п. 3.

²⁾ „Изображеніе происшествій въ духовенствѣ западнаго послѣдованія, въ Россіи пребывающемъ, отъ того времени, какъ поручено оное епископу, пинѣ митрополиту Сестренцевичу-Богушу“, см. Рус. Архивъ, 1870 г. стр. 1745.

ликой подвигъ, сдѣлать смѣлый вызовъ всей римской партіи, дѣломъ которой и было покушеніе на жизнь короля; значило объявить себя на сторонѣ свѣтскаго монархизма противъ Римскаго преобладанія, открыто объявить себя врагомъ латинскаго фанатизма и защитникомъ вѣротерпимости¹⁾. Такой епископъ, врагъ римскаго преобладанія и фанатизма, и нуженъ былъ русской императрицѣ для Могилевской католической кафедры и онъ оказалъ ей большое содѣйствіе въ устроеніи католической церкви въ Бѣлоруссіи.

Резиденціей Бѣлорусскаго католическаго епископа назначенъ былъ г. Могилевъ, именоваться онъ долженъ „Епископъ Бѣлорусскій католическихъ церквей“. Какъ единственный во всей Россіи римско-католическій епископъ, Станиславъ Сестренцевичъ естественно по своему сану и положенію являлся главою всѣхъ русскихъ католиковъ, живущихъ не только въ Бѣлоруссіи, но Петербургѣ, Москвѣ и другихъ городахъ. Имперіи. Вѣдѣнію его были подчинены поэтому всѣ католическія церкви и монастыри, какъ новоприсоединеннаго края, такъ и всей Россіи, куда онъ по просьбѣ прихожанъ и долженъ былъ посвящать духовныхъ лицъ. Заграничное духовенство могло служить при русскихъ церквяхъ не иначе, какъ съ дозволенія Бѣлорусскаго епископа. Для разсмотрѣнія и рѣшенія духовныхъ дѣлъ своей обширной епархіи епископу разрѣшено было имѣть свою Консисторію, составленную изъ 2—3 духовныхъ лицъ по выбору самого епископа. На содержаніе епископа было ассигновано изъ государственной казны 10 тыс. руб., и кромѣ того ему отданы три бенефиціи съ значительными недвижимыми имѣніями (такъ что всего Сестренцевичъ могъ получать до 60 тыс. руб. въ годъ). Въ своей административной дѣятельности вообще, и въ частности—въ управленіи экономическими дѣлами подчиненныхъ церквей и монастырей, Могилевскій епископъ долженъ былъ руководствоваться Регламентомъ, даннымъ Петербургской католической церкви въ 1769 году. Высшею административною и судебною инстанціею для всей католической церкви и ея епископа была

¹⁾ Иезуиты въ Россіи съ царствованія Екатерины II и до нашего времени, свящ. М. Морошкина, ч. I, стр. 49—50.

назначена, согласно съ Регламентомъ, Юстицъ-Коллегія Лифляндскихъ дѣлъ: подъ ея вѣдѣніемъ должна находиться дѣятельность епископа и въ нее же поступаютъ всѣ апелляціи на его рѣшенія ¹⁾.—Вотъ какое устройство дала Екатерина Великая на первыхъ порахъ римско-католической епархіи въ своей Имперіи.

Назначеніе Сестренцевича епископомъ Бѣлорусскимъ безъ сношеній съ папой, опредѣленіе его правъ и подчиненіе въ пользованіи ими высшему надзору Юстицъ-Коллегіи,—все это ясно показывало, что власть римскаго папы не должна простирается на административныя дѣла Бѣлорусской католической епархіи и что всѣ эти дѣла русское правительство беретъ исключительно подъ свое вѣдѣніе.—Но все таки совершенно изъять Бѣлорусскую католическую церковь изъ подъ вѣдѣнія папы Екатерина не имѣла возможности, не противорѣча своимъ прежнимъ распоряженіямъ. Дѣло въ томъ, что въ отношеніи собственно вѣры Бѣлорусскіе католики, въ силу предоставленной имъ свободы, должны были находиться подъ вѣдѣніемъ папы, такъ что всѣ папскія буллы и бреве, имѣющія догматическій или церковнообрядовый характеръ, должны были имѣть значеніе для нихъ. Поэтому, не желая стѣснять духовную зависимость католиковъ отъ своего главы, но въ то же время желая отнять у папы всѣ средства къ незаконному вмѣшательству его въ распоряженія самого правительства касательно устройства католической церкви, Екатерина ограничила предѣлы папской власти въ своей Имперіи слѣдующимъ образомъ. Она распорядилась, чтобы всѣ буллы, присылаемыя на имя Могилевскаго католическаго епископа или кого другаго, прежде своего обнародованія представлялись Бѣлорусскому генералъ-губернатору, а этимъ послѣднимъ отсылались въ Петербургъ на благоусмотрѣніе Сената и самой императрицы. Только тогда, когда папскія буллы окажутся во всемъ согласными съ намѣреніями и распоряженіями правительства, когда въ нихъ папа выступитъ просто учителемъ вѣры, а не законодателемъ и администраторомъ по отношенію къ Бѣлорусской церкви, только

¹⁾ П. С. З. XIX, 13922 и 14073; XX, 14966.

тогда католическій епископъ получалъ разрѣшеніе обнародовать ихъ, въ противномъ же случаѣ онѣ оставались въ государственномъ архивѣ и не приводились въ исполненіе ¹⁾. Это распоряженіе русскаго правительства имѣло весьма важное значеніе для благоустройства Бѣлорусской католической церкви, потому что, устраняя возможность со стороны притязательныхъ папъ своими требованіями разрушать постановленія гражданской власти, оно вводило необходимое для истиннаго порядка единство власти и подчиненія ей. Распоряженіе это съ этихъ поръ составило коренной государственный законъ, подтверждаемый всѣми русскими государями ²⁾.

Не обращая вниманія на глухое сопротивленіе римскаго двора ³⁾, Екатерина твердо шла далѣе въ устройствѣ римско-

¹⁾ П. С. З. XIX, 18922, н. 9.

²⁾ Право свѣтскаго правительства не допускать въ своемъ государствѣ папскихъ буллъ безъ своего разсмотрѣнія извѣстно у католическихъ государствъ подъ названіемъ „Placet“. Въ настоящее время большинство даже католическихъ государствъ удерживаютъ за собой это право (кромѣ Бельгій и нѣкоторыхъ нѣмецкихъ герцогствъ). Но папы до сихъ поръ не могутъ примириться съ такимъ ограниченіемъ своего полновластія въ церкви и публично высказываютъ проклятіе placet'у (какъ сдѣлалъ напр. Пій IX въ окруж. посланіи 1864).

³⁾ Римскій епископъ, безъ всякаго сомнѣнія знавшій о всѣхъ распоряженіяхъ русской императрицы, хотя сама она ни официальнымъ, ни частнымъ образомъ не считала нужнымъ извѣщать его объ этомъ, ни одинъ разъ не высказался открыто и активно ни за, ни противъ нихъ, не утверждалъ ихъ своею апостольскою властію и не уничтожалъ. И такое поведеніе его вполне понятно. На первое не позволяло ему согласиться сознаніе своего папскаго достоинства, на второе—убѣжденіе въ полной безуспѣшности всякаго противоудѣйствія твердой политикѣ Екатерины. Съ высоты своего величія папа только спокойно слѣдилъ за дѣйствіями русской повелительницы, а наружно показывалъ себя ничего не знающимъ о томъ, что она творитъ въ его Бѣлорусской паствѣ. Въ первое 10-лѣтіе существованія католической епископской кафедры въ Могилевѣ, дѣйствительно, не видно никакихъ слѣдовъ папскихъ распоряженій въ предѣлахъ Бѣлорусской епархіи. Только уже по поводу возведенія Сестренцевича въ архіепископское достоинство (1783 г.) и просьбы Екатерины къ папѣ утвердить его въ этомъ званіи, онъ открыто призналъ существованіе особой епископской кафедры въ Бѣлоруссіи, не пряминувъ въ то же время замѣтить, что ему до сихъ поръ вовсе не было извѣстно объ ея существованіи. Именно, въ инструкціи своему нунцію Аркетти папа наказывалъ избрать и поставить архіепископа „коему, ежели онъ не облеченъ въ епископскій санъ, либо ты самъ, либо какой иной епископъ, тобою наряженный, съ двумя другими епископами, долженъ удѣлять даръ епископскаго посвященія (см. Актъ объ учрежденіи въ Могилевѣ архіепископства, въ П. С. Заб. XXII, 15982, стр. 110). Здѣсь папа представляетъ себя не знаю-

католической епархіи, руководясь исключительно своими личными планами и намѣреніями. Поставивъ могилевскаго епископа внѣ зависимости отъ папы въ административныхъ дѣлахъ, она, чтобы сдѣлать сношенія его съ Римомъ возможно болѣе рѣдкими и по дѣламъ духовнымъ, рѣшается на новый шагъ по пути отдѣленія отъ римскаго владыки. Она переименовала епископство Могилевское въ архіепископство, а Сестренцевича возвела въ санъ архіепископа. Архіепископство было не просто почетнымъ титуломъ для Сестренцевича и было пожаловано ему не въ качествѣ награды за его труды, но дано было въ противовѣсъ духовному могуществу надъ церковію папы; оно возвышало авторитетъ Бѣлорусскаго епископа и дѣлало его болѣе самостоятельнымъ и независимымъ въ духовныхъ дѣлахъ своей епархіи. Кромѣ того Екатерина повѣла ему имѣть коадьютора и капитулъ и просила папу утвердить Сестренцевича въ новомъ званіи и прислать ему палліумъ. Правда, и въ этомъ случаѣ Екатерина не особенно нуждалась въ согласіи папы,—она обращалась къ нему только для успокоенія совѣсти самого архіепископа Сестренцевича, который какъ бы свободно ни относился къ власти папы, во всякомъ случаѣ признавалъ его главенство надъ собою. Поэтому она была въ высшей степени раздражена, когда папа, думая сначала показать предъ русской императрицей свою власть надъ Бѣлорусскою католическою церковію, не хотѣлъ исполнить ея желанія. „Я болѣе не буду терпѣть такого поведенія папы, писала она по этому случаю въ 1782 г. своему посланнику въ Варшавѣ Штакельбергу, поведенія, которое не сообразно ни съ моимъ достоинствомъ, ни съ тѣмъ уваженіемъ, котораго я въ правѣ ожидать со стороны этого государя, и прерву всякія сношенія съ нимъ и принуждена буду лишиться

щимъ о томъ, что въ Могилевѣ уже есть епископъ. Въ актѣ же о возведеніи Сестренцевича въ архіепископское достоинство онъ представляется епископомъ Мальскимъ или Маленскимъ. „Перемѣщая его изъ епископства Маленскаго въ архіепископство Могилевское, увольняемъ отъ церкви Маленской, къ которой онъ былъ *привязанъ*“ („Актъ о возведеніи Ст. Сестренцевича въ архіеп. достоинство“, Ц. С. З. XXII, 15982, стр. 119). Такова политика папъ—самовольно распоряжаться, когда есть на то возможность, и смиренно ступать, когда чувствуютъ себя связанными другою, такою же сильною властію!

римскую церковь того покровительства, которымъ она пользовалась въ моемъ государствѣ“¹⁾). Въ виду этихъ угрозъ папа совершенно измѣнилъ свои отношенія къ распоряженіямъ императрицы; свое пассивное отношеніе къ нимъ, смѣнявшееся иногда прямымъ противодѣйствіемъ, онъ оставилъ, а взамѣвъ этого утвердилъ всѣ ея распоряженія относительно Могилевской кафедрѣ. Своего Варшавскаго нунція Аркетти онъ послалъ въ Петербургъ и уполномочилъ его прежде всего утвердить Сестренцевича въ архіепископскомъ достоинствѣ и дать ему палліумъ, а потомъ санкціонировать своею властію новую организацію управленія Могилевскою епархіею.

К. Богословскій.

(Продолженіе будетъ).

¹⁾ Морозки ит. Іезуиты въ Россіи, т. I, стр. 198.

Можетъ ли древность религіозныхъ вѣрованій и учрежденій служить доказательствомъ ихъ истинности?

„Всякій, кто можетъ возвыщать истину и не возвыщаетъ ея, будетъ осужденъ Богомъ“. (Св. Іустинъ Философъ „Разговоръ съ Триф. іуд.“ стр. 82).

(Окончаніе) *).

Пользуясь хронологическими таблицами, твердо установленными на основаніи тщательнаго изученія всей древней исторіи, христіанскіе апологеты II и III в.в. еще съ большею настойчивостію, убѣдительностію и опредѣленностію отстаиваютъ глубокую древность іудейства. „Думаю“, пишетъ Татианъ, „что теперь кстати доказать, что наша философія древнѣе ученій эллинскихъ. Предѣлами у насъ будутъ Моисей и Гомеръ, потому что они оба жили въ древнѣйшія времена. Итакъ, возьмемъ ихъ для сравненія, и мы найдемъ, что наше ученіе древнѣе не только образованности эллиновъ, но и самаго изобрѣтенія письменъ“¹⁾. „Пусть Гомеръ“, говоритъ тотъ-же писатель немного далѣе, „былъ не позже Троянской войны, а современникомъ ея, и даже сражался съ Агамемнономъ, пусть, если кто хочетъ, думаютъ, что онъ жилъ прежде изобрѣтенія буквъ. Окажется, что вышеупомянутый Моисей на много лѣтъ древнѣе Трои, или даже жилъ гораздо прежде построенія Трои и времени Троя и Дардана“²⁾. По словамъ же Теофила Антиохійскаго, „Моисей

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“, за 1896 г. № 12.

¹⁾ Памятныя древ. христ. письмен. т. IV. Татианъ. „Рѣчь противъ эллиновъ“, гл. 31; ср. Patrologiae curs. compl. Migne. tom. XI. †Origenes. „Contra Cels“. lib. VI, с. 7.

²⁾ Тамъ-же гл. 36; ср. гл. 40.

почти на 900 или 1000 лѣтъ былъ древнѣе завоеванія Трои¹⁾. Въ другомъ мѣстѣ своей „рѣчи противъ эллиновъ“ Татіанъ точно доказываетъ, что „Моусей древнѣе не только Гомера, но и писателей, древнѣйшихъ Гомера, какъ-то: Лина, Филлемона, Музая, Ореея и многихъ другихъ“²⁾. Климентъ-же Александрійскій на основаніи строго установленныхъ историко-хронологическихъ датъ считаетъ „достовернымъ и доказаннымъ“ то мнѣніе, по которому „Моусей жилъ гораздо раньше не только эллинскихъ мудрецовъ и поэтовъ, но и той эпохи, въ которую, по мнѣнію эллиновъ, произошелъ человекъ“ и „даже раньше большинства боговъ эллинскихъ“, въ частности „раньше зачисленія Діонисія (Вакха) въ число боговъ“³⁾. Неудивительно послѣ этого, что нѣкоторые апологеты называютъ Моусея „первымъ отъ Бога поставленнымъ учителемъ христіанской религіи“⁴⁾ или слугою Божиимъ для всего міра⁵⁾.

Ту же сѣдую давность церковные писатели II и III в.в. приписывали и „іудейскимъ книгамъ“, считая ихъ „самыми древнѣйшими“ (*antiquissimis instrumentis*)⁶⁾, „многими вѣками предшествоющими всякой языческой литературѣ“⁷⁾, и потому имѣющими „величайшій авторитетъ“ (*primam auctoritatem*)⁸⁾. „Писанія пророковъ“, по Тертуллиану, „вѣками предваряютъ (*seculis vincit*) языческихъ боговъ, самые ихъ храмы, оракулы и жертвы“ (*sacra*)⁹⁾. Такъ велика „*auctoritas vetustatis*“ іудей-

1) Тамъ-же т. V. Св. Теофилъ Антиох. Трѣ книги къ Автолику „о вѣрѣ христ.“ кн. 3, гл. 29 и 21; ср. св. Іуст. „Апология“ I, гл. 23; *Patrol. curs. compl. t. I. Tertull. „Apologeticum“* с. 19; *Patrologiae cursus compl. Migne. t. XI. Origenes. „Contra Cels.“* lib. IV, с. 36.

2) Тамъ-же т. IV. Татіанъ „Рѣчь противъ эллиновъ“ гл. 41.

3) Строматы, твор. учит. церк. Климента Алекс. перев. И. Корсунскаго. 1892 г. кн. I, гл. 21; ср. гл. 14.

4) Памятники древ. христ. письмен. т. IV, св. Іуст. „Увѣщаніе къ эллинамъ“ гл. 10.

5) Тамъ-же. т. V, Теоф. Антиох. „Трѣ книги къ Автолику о вѣрѣ христ.“ кн. 3, гл. 9.

6) *Patrologiae cursus complectus. Migne t. I. Tertull. „Apologeticum“* с. 21; ср. Памятники древ. христ. письмен. т. III, св. Іуст. „Апология“ I, гл. 23.

7) Творенія Тертуллиана. Перев. Карнеева ч. I. „О свидѣтельствѣ души“, гл. 5; ср. *Patrol. curs. compl. Migne, t. XI. Origenes. Contra Cels. lib. VII, с. 59.*

8) *Patrologiae curs. complectus. Migne t. I, Tertull. „Apologeticum.“* с. 19.

9) *Ibid.*

ства, а слѣдовательно, и „привившагося къ нему христіанства“¹⁾. Поэтому, не безъ основанія древній апологетъ-философъ искренно предлагаетъ ученымъ эллинамъ слѣдующее увѣщаніе: „пора уже вамъ, эллины, убѣдившись на основаніи внѣшнихъ историческихъ свидѣтельствъ, что Моисей и прочіе пророки жили гораздо ранѣе всѣхъ вашихъ мнимыхъ мудрецовъ, оставить старое заблужденіе вашихъ предковъ; пора вамъ обратиться къ священнымъ сказаніямъ пророковъ и научиться у нихъ истинной религіи. Они не представляютъ приемовъ краснорѣчія для убѣжденія,—это свойственно тѣмъ, которые хотятъ затемнить истину,—но въ простыхъ безыскусственныхъ словахъ возвѣщаютъ то, что сошедшій на нихъ Святой Духъ хотѣлъ открыть чрезъ нихъ людямъ, желающимъ познать истинное благочестіе“²⁾.

Смотря на іудейство, какъ на самую древнѣйшую религію въ мірѣ, апологеты съ необходимостію должны были приписать такую-же глубокую древность и основному догмату ея—единобожію. Дѣйствительно, монотеизмъ іудеевъ, по ученію ихъ, есть древнѣйшая религіозная форма, получившая свое начало одновременно съ происхожденіемъ человѣка; напротивъ, языческій политеизмъ есть уже извращеніе этого „преданія вселенскаго вѣрованія“³⁾, позднѣйшее уклоненіе отъ истиннаго богопочтенія древности и, слѣдовательно, по времени слѣдуетъ за монотеизмомъ, ибо, по вѣрному замѣчанію Тертуллиана, „истина всегда предшествуетъ заблужденію“⁴⁾. „Законъ идолослуженія“⁵⁾, или „ложная мысль о богахъ“, по мнѣнію св. Іустина, „получила свое начало отъ отца лжи“⁶⁾, который, по мнѣнію другого апологета, „привлекаетъ язычниковъ къ идолопоклонству“⁷⁾. „Когда люди, повѣривши оболыщенію де-

1) Творенія Тертуллиана. Перев. Карнеева, ч. I. О свидѣтельствѣ души, гл. 5.

2) Памятники древ. христ. писемъ. т. IV, св. Іуст. „Увѣщаніе къ эллинамъ“ гл. 25.

3) Тамъ-же, св. Іуст. „О единовластительствѣ“, гл. I.

4) *Patrologiae cursus complectus*, t. II. *Praescriptio Hereticorum*.

5) *Ibidem*.

6) Памятники древ. христ. писемъ. Сочиненія древ. христ. апологетовъ, т. IV, св. Іуст. „Увѣщаніе къ эллинамъ“ гл. 21; ср. гл. 38.

7) Тамъ-же, т. V. Аѳинагоръ. „Прошеніе о христ.“ гл. 26; ср. т. IV. Татіанъ „Рѣчь противъ элл.“ гл. 18.

моновъ“, пишетъ св. Іустинъ, „осмѣлились преслушаться Бога и вышли изъ рая, то они запомнили, что имъ было говорено о богахъ, а Богъ еще не открылъ имъ, что нѣтъ другихъ боговъ, (кромѣ Его). Изгнанные изъ рая, они, думая, что изгнаны только за непослушаніе Богу, а не за то также, что повѣрили, будто есть боги, которые не существуютъ, передали эту мысль своимъ потомкамъ“¹⁾. „Зараза же зла перешла отъ малаго числа людей ко многимъ, въ которыхъ предразсудокъ толпы помрачилъ знаніе постояннаго и вѣчнаго, такъ что имя, приличествующее единому истинному Богу, было перенесено на смертныхъ“²⁾. Поэтому, „Моисей и всѣ вообще пророки“, по утверженію Теофила Антиохійскаго, „говорили согласно между собою, однимъ и тѣмъ-же духомъ, возвѣщая о едино-властительствѣ Бога“³⁾. „Согласно съ пророками“⁴⁾, лучшіе, образованные умы языческой древности, какъ напримѣръ, Эхилъ, Софокль, Орфей, Пифагоръ и др., „говорившіе о множествѣ боговъ“, по мнѣнію апологетовъ, „снова возвращались къ единовластительству Божію“⁵⁾, „свидѣтельствуя истину пророческаго ученія о единомъ Богѣ, этого существеннаго признака истинной религіи“⁶⁾.

Итакъ, монотеизмъ, этотъ основной догматъ іудейской религіи, получилъ свое начало еще въ первые дни человѣческой исторіи и, слѣдовательно, есть самая древняя и истинная форма богопочитанія. Отсюда христіанское ученіе, „признающее единого Бога, Творца всей вселенной“⁷⁾ и повелѣвающее „только Ему единому и истинному поклоняться въ праведности сердца“⁸⁾, есть прямое возстановленіе истиннаго древне-

1) Тамъ-же, т. IV, св. Іустинъ, „Увѣщаніе къ эл.“ гл. 21.

2) Тамъ-же, св. Іуст. „О единовластительствѣ“ гл. I.

3) Тамъ-же, т. V, св. Теофилъ Антиохійскій, „Три книги къ Автолику о вѣрѣ христ.“ кн. 2, гл. 35; ср. т. IV, св. Іустинъ мучен. „Увѣщаніе къ элинамъ“ гл. 35; т. V, Аѳинагоръ „Прошеніе о христ.“ гл. 9.

4) Тамъ-же, св. Теофилъ Антиох. „Три кн. къ Автол. о вѣрѣ христіанской“ кн. 2, гл. 38.

5) Тамъ-же, ср. Мянущій Феликсъ, „Октавій“ гл. 18—20.

6) Тамъ-же, т. IV, св. Іустинъ „Увѣщаніе къ элинамъ“ гл. 35; ср. гл. 15—20 в т. д.; „О единовластительствѣ“ гл. 2—3; т. V, Аѳинагоръ „Прошеніе о христ.“ гл. 5—7.

7) Тамъ-же т. V. Аѳинагоръ „Прошеніе о христ.“ гл. 4.

8) Тамъ-же Теоф. Антиох. «Три книги къ Автолику о вѣрѣ христ.» кн. 2, гл. 35.

еврейскаго культа, такъ какъ „Господь Иисусъ Христосъ“, по словамъ св. Іустина Мученика, возвратилъ насъ къ вѣрѣ прародителей, коихъ потомки оставили ее и начали почитать боговъ несуществующихъ, обольщенные завистливымъ демономъ“ ¹⁾. Поэтому, Тертуліанъ прямо заявляетъ, что „у насъ (христіанъ) нѣтъ другого Бога, кромѣ Того, который у Іудеевъ“ ²⁾.

Итакъ, христіанство въ основѣ своей гораздо древнѣе язычества.

Эта, безъ сомнѣнія, глубокая древность христіанства необходимо уже говоритъ въ пользу его самобытности и оригинальности, которую, впрочемъ, апологеты II и III вв. принуждены были смѣло и побѣдоносно защищать отъ несправедливыхъ нападокъ со стороны ученыхъ язычниковъ. Представитель тогдашней образованности—язычникъ Цельсъ, съ цѣлью унижить достоинства христіанской религіи, заподозрѣвалъ ее въ несамоостоятельности и компиляціи ³⁾. По его мнѣнію, писатели Ветхаго Завѣта, а также Христосъ и апостолы многое заимствовали у древнихъ греческихъ философовъ, особенно у Платона, что онъ и старался подтвердить чрезъ сравненіе библейскихъ мѣстъ съ мѣстами языческихъ писателей ⁴⁾. Такъ, онъ говорилъ, что „Моисей, писавшій о башнѣ и смѣшеніи языковъ, извративъ рассказъ объ Алоадахъ (Одиссея XII, 314), примѣнилъ его къ своей башнѣ“ ⁵⁾. На такую явную клевету Целса знаменитый апологетъ христіанства Оригенъ отвѣчалъ: „я не знаю, чтобы кто-нибудь прежде Гомера говорилъ о сыновьяхъ Алоэя, повѣствованіе же Моисея древнѣе не только Гомера, но даже изобрѣтенія греческихъ письменъ. Итакъ, кто чьи писанія извратилъ? Авторъ-ли исторіи объ Алоадахъ извратилъ повѣствованіе о башнѣ, или исторію объ Алоадахъ—писатель повѣствованія о башнѣ и смѣшеніи языковъ? Конечно, для

¹⁾ Тамъ-же т. IV. Св. Іуст. „Увѣщ. къ эл.“ гл. 33.

²⁾ Patrologiae curs. compl. t. I. Tertull. „Apologeticum.“ с. 21.

³⁾ Подобное возрѣніе на историческое происхожденіе христіанства въ недавнее время высказывалъ нѣкоторые рационалистическія школы, особенно Новотюбингенская отрицательно-критическая школа Баура и Штрауса.

⁴⁾ Patrologiae cursus completus. Migne. tom. XI. Origenes. Contra Cels. lib. VI, с. 19; ср. Patrologiae curs. comp. t. I. Tertull. „Apologeticum“ с. 46.

⁵⁾ Ibidem. lib. IV, с. 20—21.

безпристрастныхъ судей Моусей древнѣ Гомера“¹⁾. „Равнымъ образомъ“, по словамъ Оригена, „нельзя приложить мысли Цельса о христіанскомъ ученіи (что оно заимствовано у греческихъ философовъ) и къ апостоламъ Иисусовымъ. Вѣроятно-ли, чтобы рыбарь Петръ, скинотворецъ Павелъ и Іоаннъ, оставившій отца своего, преподавали въ своихъ посланіяхъ ученіе о Богѣ, будто-бы взятое ими у Платона?“²⁾ Словомъ, говоритъ тотъ-же писатель, „если какое либо ученіе (δόγμα) полезное и спасительное находится у кого-либо изъ эллиновъ—у Платона-ли, или у какого-нибудь другого мудреца,—и у Іудеевъ—у Моусея-ли, или у кого-либо изъ пророковъ,—и у Христіанъ—въ рѣчахъ Иисуса, или какого-либо Апостола, то не должно осуждать того, что находится у Іудеевъ и Христіанъ только за то, что оно уже находится и у эллиновъ, въ особенности,—когда извѣстно, что іудейскія писанія гораздо древнѣ эллинскихъ“³⁾.

Твердо отстаивая самостоятельность содержанія Христіанскаго Откровенія, произвольно заподозрѣнную язычниками, древніе апологеты въ то же время считали лучшіе пункты языческой религіи, сходные съ христіанскимъ ученіемъ, не самородными, но прямо заимствованными изъ іудейской.—Св. Іустинъ Философъ никакъ не можетъ допустить, „чтобы языческіе писатели, не научившись прежде у людей свѣдущихъ, могли и сами знать, и другимъ правильно преподавать столь высокія и божественныя истины“.⁴⁾ А такимъ наставникомъ ихъ былъ, по Татіану, Моусей, „у котораго они и заимствовали ученія; ибо многіе изъ ихъ софистовъ, по своему любопытству познакомившись съ писаніями Моусея и подобныхъ ему философовъ, старались передѣлать ихъ ученіе, во первыхъ, для того, чтобы думали, что они говорятъ что-нибудь свое, во вторыхъ, для того, чтобы то, чего они не понимали, прикрыть вымышленной словесной оболочкой, придавая истинѣ видъ басни“⁵⁾.

1) Ibidem. lib. IV, cap. 12.

2) Ibidem. Lib. VI, c. 7.

3) Ibidem.

4) Памятники древ. христ. письмен. т. IV Св. Іуст. „Увѣщаніе къ эллины.“ глав. 11.

5) Тамъ-же т. IV „Рѣчь противъ эллиновъ“ гл. 40.

И дѣйствительно, вся „философія Эллиновъ“, по утверженію Климента Александрійскаго, „была заимствована у Евреевъ“ ¹⁾, такъ что „таинственный смыслъ ея вполнѣ становится яснымъ лишь при свѣтѣ истинъ, излагаемыхъ и намъ передаваемыхъ Писаніемъ“ ²⁾. Въ частности „исходнымъ пунктомъ нравственной стороны ученія эллиновъ послужили добродѣтели, заповѣданныя въ книгахъ Моусеевыхъ. Именно Моусеевскими законоположеніями руководились они во всемъ томъ, что писалось у нихъ о мужествѣ, объ умѣренности, объ осмотрительности, о справедливости, о терпѣніи, о честности, о воздержаніи и о благочестіи, собою превосходящемъ всѣ эти добродѣтели“ ³⁾. „Изъ сего-же источника“ (книгъ Моусеевыхъ), по свидѣтельству того-же учителя Церкви, „многимъ заимствовался Платонъ“ и „Пифагоръ внесъ въ свою философію многія положенія“ ⁴⁾. Далѣе, ученіе Фалеса, Сократа и его школы также представляетъ не мало заимствованій изъ св. Писаній ⁵⁾. На ряду съ этими философами и „стойки свое ученіе о Богѣ и о сотвореніи міра почерпнули не изъ иного источника какъ тоже изъ книгъ Моусеевыхъ“ ⁶⁾. Наконецъ, и вся „философія перипатетическая есть плодъ одушевленности закономъ Моусеевымъ и остальными пророками“ ⁷⁾.

Такой явный „фактъ заимствованія эллинскими учеными своихъ ученій у Евреевъ“ ⁸⁾, далъ вполнѣ достаточный поводъ Клименту Александрійскому назвать всѣхъ греческихъ философовъ „плагиаторами“ ⁹⁾, „ворами и разбойниками“ ¹⁰⁾, а самое ихъ заимствованіе“ ¹¹⁾ „хищническимъ“ и „коварнымъ“ ¹²⁾. Ибо они, по

1) Строматы, творен. учит. церк. Климента Александр. перев. Н. Корсунскаго. Ярославль. 1892 г. кн. I гл. 14; ср. кн. 5, гл. 14.

2) Тамъ-же. кн. VI, гл. 2.

3) Тамъ-же. кн. 2, гл. 18.

4) Тамъ-же. кн. I, гл. 22; ср. гл. 15. 25—26; кн. 2, гл. 5. 22; кн. 5, гл. 14

5) Тамъ-же. кн. 5, гл. 14.

6) Тамъ-же.

7) Тамъ-же.

8) Тамъ-же, кн. I, гл. 21.

9) Тамъ-же, кн. 2, гл. I.

10) Тамъ-же, кн. I, гл. 17. 20; кн. 5, гл. 14.

11) Тамъ-же, кн. I, гл. 20.

12) Тамъ-же, гл. 21; кн. 2, гл. I.

его словамъ, „заимствовавъ до пришествія Спасителя у Еврейскихъ пророковъ нѣкоторыя части истины, не только не сознаются въ этомъ, но еще и усвояютъ оныя себѣ, какъ еслибъ это были ученія, дѣйствительно имъ принадлежащія. Между тѣмъ одни изъ ученій они извратили, другихъ со свойственной имъ софистической ловкостью коснулись они только вскользь, а третьи самими ими измышлены, потому что и Эллинамъ несвойственъ былъ нѣкоторый духъ смысленности“ (Исх. 28, 3) ¹⁾.

Возможность такого заимствованія со стороны язычниковъ древне-церковные писатели объясняли тѣмъ, что образованные эллины, путешествуя на востокъ—въ Египетъ и Малую Азію, могли или встрѣчаться тамъ съ евреями, или-же усвоить іудейскія истины, хорошо извѣстныя въ то время египтянамъ, ассиріянамъ, вавилонянамъ и другимъ восточнымъ народамъ. „Много сходнаго съ христіанскимъ ученіемъ“, пишетъ св. Іустинъ, говорили тѣ языческіе философы, которые были въ Египтѣ и воспользовались религіознымъ ученіемъ Моисея и его предковъ. Думаю не безъизвѣстно нѣкоторымъ изъ васъ, если читали вы сочиненія Діодора и другихъ историковъ, что Орфей, Гомеръ и Солонъ, написавшій законы аѳинянамъ, также Пифагоръ, Платонъ и другіе нѣкоторые, бывши въ Египтѣ и воспользовавшись писаніями Моисея, послѣ того высказывали мысли, противоположныя прежнимъ ихъ ложнымъ мнѣніямъ о богахъ“ ²⁾.

Слѣдовательно, іудейская мудрость, служа древнѣйшимъ основаніемъ и источникомъ языческой религіи, была вмѣстѣ съ тѣмъ и свѣточемъ для нея. Поэтому, Тертуліанъ, называя въ своемъ защитительномъ словѣ іудейскія книги „сокровищемъ, откуда послѣдовавшіе за тѣмъ мудрецы извлекали всѣ свои богатства“, спрашиваетъ: „какой поэтъ, какой софистъ не черпалъ (non potaverit) чего-либо изъ пророковъ?“ ³⁾.

¹⁾ Тамъ-же кн. I, гл. 17; ср. кн. 2, гл. I; кн. 6, г. 7.

²⁾ Памятн. древ. христ. писъм. т. IV. Св. Іустинъ. „Увѣщаніе къ Эллинъ.“ гл. 14; ср. гл. 20. 22. 24. 25. 29. 31 33; „Строматы“ Климента Алекс. кн. I, гл. 15 и 22, въ рус. перев. Н. Корсунскаго.

³⁾ Patrolog. curs. compl. t. 1. Tertull. Apologeticum. с. 47.

У нѣкоторыхъ апологетовъ II и III вв., какъ напр., Татиана, Аѣинагора, Тертуллиана, Оригена, особенно св. Іустина Мученика и Климента Александрійскаго, мы встрѣчаемъ нѣсколько иное объясненіе сходства нѣкоторыхъ языческихъ религіозныхъ ученій съ Христіанскими истинами. „Хотя истинной въ собственномъ смыслѣ, истинной во всей ея полнотѣ и совершенствѣ непостижимой, по мнѣнію Климента Александрійскаго, состоитъ та, которой мы научаемся въ лицѣ Сына Божія“¹⁾ и коей носители суть христіане“²⁾, но отрывки ея содержитъ и эллинская философія, получившая ихъ, впрочемъ, „не изъ мифологіи Вакха, а изъ богословія вѣчнаго Логоса“³⁾. Ибо языческая философія, по взгляду св. Іустина, была плодомъ отъ сѣмени Слова⁴⁾, которое „насаждено во всемъ родѣ человѣческомъ“⁵⁾ и „врождено ему“⁶⁾. Поэтому, если нѣкоторые древніе греческіе мыслители, какъ, напр., Платонъ, котораго Климентъ Александрійскій мѣтко называлъ „поэтически пишущимъ Моусеемъ“, приближались къ христіанскому религіозному міросозерцанію, то это они дѣлали „невольнo по родству ихъ духа съ божественнымъ“⁷⁾ и „соотвѣтственно мѣрѣ находенія ими и созерцанія Слова, которое есть Христосъ“⁸⁾.

Такимъ образомъ, происхожденіе греческой философіи, по мнѣнію апологетовъ, обусловлено волею Божественнаго Про-

1) Строматы, твор. учит. церк. Климента Алекс. перев. Н. Корсунскаго, кн. I, гл. 20.

2) Тамъ же, кн. VI, гл. 18; ср. кн. I, гл. 8.

3) Тамъ-же, кн. I, гл. 13.

4) Памятники древ. христ. писан. т. III. Св. Іустинъ. „Апология“ II, гл. 8; ср. гл. 13; т. IV. Аѣинагоръ. „Прошеніе о христѣ“. гл. 7; Строматы, твор. учит. ц. Климента Алексаид. перев. Н. Корсунскаго, кн. I, гл. 13.

5) Тамъ-же, гл. 8; ср. гл. 13; Апология I, гл. 46.

6) Тамъ-же. гл. 13; ср. Строматы, творен. учит. церк. Климента Александр., перев. Н. Корсунскаго. Кн. I, гл. 7. 37; *Patrologiae curs. compl. Migne. t. I., Tertull. Apologeticum. c. 17; Patrologiae curs. complec. Migne. tom. XI. Origenes. Contra Cels. lib. I, cap. 5; lib. VII, c. 49. 59.*

7) Тамъ-же. т. IV. Аѣинагоръ „Прошеніе о христѣ“, гл. 7; ср. Св. Іуст. Апология II, гл. 13; Увѣщаніе къ эллин. гл. 35.

8) Тамъ-же. т. III. Св. Іустинъ Апология II, гл. 10; ср. гл. 8.

видѣнія ¹⁾: она есть „даръ, который эллинамъ испослать отъ Бога“ ²⁾.

Какое же значеніе она имѣла для Эллиновъ? Ея важную роль въ жизни Эллиновъ подробно и опредѣленно выясняетъ Климентъ Александрійскій. „Философія, по нему, была дарована Эллинамъ въ качествѣ наиболѣе приличествовавшего имъ завѣта,—въ качествѣ подготовительнаго фундамента, на которомъ должно строиться и возвышаться зданіе христіанской философіи“ ³⁾. „Она была для нихъ такимъ-же руководителемъ, какимъ былъ и законъ для Евреевъ, и приводила ихъ, какъ дѣтей, ко Христу“. (Галат. гл. 3, 23, 24) ⁴⁾. Прологая и выравнивая путь ко Христу, она была необходима Эллинамъ для достиженія нѣкотораго рода правоты“ ⁵⁾, хотя, впрочемъ, и „не доставляла имъ того полнаго оправданія“ ⁶⁾, какого они достигли, лишь благодаря искупительнымъ заслугамъ Спасителя. Со времени же явленія Господа на землю „и воспитавшіеся на ученіяхъ эллинскихъ, и чада закона Моисеева,—всѣ, подчиняющіеся вліянію вѣры, сливаются въ одну семью и составляютъ собою одинъ народъ, шествующій путемъ благотворнымъ и спасительнымъ“ ⁷⁾ и „объединяемый подъ однимъ Пастыремъ (Римл. 5, 19), Который есть Богъ всего человѣчества“ ⁸⁾!

Итакъ, виновникомъ языческой философіи, какъ и іудейскаго закона, является одинъ и тотъ же Промыслъ Божій. При единствѣ-же источника—Божественнаго Откровенія—вполнѣ понятно и сходство между ученіемъ древнихъ языческихъ философовъ и ветхозавѣтнымъ еврейскимъ закономъ и новымъ христіанскимъ.

¹⁾ Строматы, творен. учит. пер. Климента Алексапд. перев. Н. Корсунскаго. кн. II, гл. 17.

²⁾ Тамъ-же, кн. I, гл. 2; ср. кн. VI, гл. 17.

³⁾ Тамъ-же, кн. VI, гл. 3.

⁴⁾ Тамъ-же, кн. I, гл. 5; ср. кн. VI, гл. 5.

⁵⁾ Тамъ-же.

⁶⁾ Тамъ-же, кн. I, гл. 20.

⁷⁾ Тамъ-же, кн. VI, гл. 5.

⁸⁾ Тамъ-же, кн. VI, гл. 17.

Вотъ всѣ тѣ основныя положенія, какими церковные писатели II и III вв. доказывали „auctoritas vetustatis“ христіанской религіи. Эта научно-литературная защита гонимаго христіанства предъ образованнымъ язычествомъ, безъ сомнѣнія, имѣла громадное и неоспоримое значеніе какъ въ глазахъ тогдашнихъ язычниковъ, такъ и самыхъ христіанъ. Представителями церковной апологетики II и III вв. были по преимуществу люди въ высшей степени образованные и ученые, прошедшіе хорошую классическую школу и получившіе, слѣдовательно, полную научную подготовку. Таковы, напр., были: св. Іустинъ Мученикъ, Татіанъ, Аѣинагоръ, Мелитонъ, Минуцій Феликсъ, Оригенъ, Тертулліанъ, Арнобій, Климентъ Александрійскій и др. Нѣкоторымъ изъ нихъ, какъ, напр., св. Іустину, Мелитону и Аѣинагору, древность усвоила даже наименование христіанскаго философа (*φιλόσοφος χριστιάνος*). Располагая всѣми научными средствами, какъ то—глубокимъ и разностороннимъ знаніемъ, краснорѣчіемъ и діалектикою, эти древніе апологеты въ состояніи были надлежащимъ образомъ отвѣтить на всѣ животрепещущіе запросы своего времени. Въ частности, ревностно защищая историческіе устои христіанства, которые всячески старалась поколебать тогдашняя языческая ученость, эти славные и великіе мужи древности съ успѣхомъ нанесли рѣшительный и смертельный ударъ языческой религіи, доказавъ ея полную несостоятельность даже съ той стороны, которая у язычниковъ признавалась самой сильной и надежной, т. е. со стороны ея историческаго прошлаго.

Но подорвавъ историческое благосостояніе язычества, древніе апологеты въ то же время оказали великую услугу и самому христіанству. Именно они установили на незыблемыхъ началахъ его историческое право на законное существованіе, наглядно уяснили его превосходство предъ уходящимъ со сцены исторіи язычествомъ и тѣмъ открыли свободный доступъ въ него всѣмъ жаждавшимъ и алкавшимъ правды и истины, какихъ, нужно замѣтить, было не мало въ средѣ образованнаго язычества того времени.

Успѣху апологетической дѣятельности церковныхъ писате-

лей II и III вв. не мало содѣйствовали и другія обстоятельства. Прежде всего методъ, для литературной борьбы съ образованнымъ язычествомъ, они избрали самый пригодный въ то время, который можно назвать доказательствомъ „ad hominem“. Слѣдую вкуса ученыхъ эллиновъ, церковные апологеты въ защиту *auctoritas vetustatis* христіанской религіи обычно приводили, какъ мы выше видѣли, цѣлый рядъ разумныхъ аргументовъ, предоставляя самимъ язычникамъ судить, на какой сторонѣ истина и на какой ложь, при чемъ свои доказательства подтверждали ссылками на хорошо извѣстные язычникамъ авторитеты. За полную-же достовѣрность и искренность доказательствъ, приводимыхъ апологетами II и III вв. въ пользу сѣдой древности христіанства, могутъ смѣло ручаться, съ одной стороны, ихъ (апологетовъ) личныя, высоконравственныя качества, а съ другой,—самая цѣль, лежащая въ основѣ ихъ апологетическихъ литературныхъ трудовъ. Одни изъ апологетовъ адресовали свои защитительныя сочиненія всему языческому обществу, стараясь уяснить безпричинность его вражды къ христіанамъ, другіе же—греко-римскимъ императорамъ и властямъ, прося ихъ „обнародовать“ эти сочиненія и, внимательно прочитавъ, „правильно судить“¹⁾ христіанъ и не отказать имъ въ общегражданскихъ правахъ. „Прошу васъ“, пишетъ, напр., св. Іустинъ мученикъ членамъ римскаго сената, „благоволите надписать на этомъ сочиненіи, что вамъ угодно, и обнародовать его, чтобы и другіе узнали о нашихъ дѣлахъ и могли освободиться отъ ложнаго мнѣнія и невѣдѣнія о добромъ“²⁾. „Если вы сдѣлаете надпись на этомъ сочиненіи моемъ, то я сдѣлаю это извѣстнымъ всѣмъ, чтобы, если можно, перемѣнили свои мысли: съ этою единственною цѣлію я написалъ это сочиненіе“³⁾. „Мы обратились къ вамъ“, хладнокровно заявляетъ тотъ же ученый апологетъ императору Антонину Пію, „не съ тѣмъ, чтобы льстить вамъ этою запискою, или говорить въ удовольствіе наше, но требовать, чтобы вы судили насъ по

1) Памятників древ. христ. писемъ. т. III. Св. Іустинъ. Апологія II, гл. 15.

2) Тамъ-же, гл. 14.

3) Тамъ-же, гл. 15.

строгомъ и тщательномъ изслѣдованіи“¹⁾, „какъ того требуетъ благочестіе и любомудріе“²⁾, „а не руководствуясь предубѣжденіемъ или угодливостію людямъ суевѣрнымъ, не увлекаясь перазумнымъ порывомъ или давнею, утвердившеюся, худю молвою; чрезъ это вы произнесли бы только приговоръ противъ самихъ себя“³⁾. Какъ видимъ, тонъ рѣчи св. Іустина Философа вполнѣ спокойный и отношеніе къ предмету ея самое безпристрастное. Въ виду всего этого невозможно допустить, чтобы въ доказательства, приводимыя апологетами въ пользу *auctoritas vetustatis* христіанской религіи, вкралась какая-либо ложь или обманъ, въ смыслѣ преднамѣреннаго искаженія фактовъ или выдумыванія несуществующаго.

Наконецъ, не забудемъ и того весьма важнаго обстоятельства, что большинство апологетовъ II и III вв. были люди, только еще недавно вышедшіе изъ среды язычества, и потому ихъ сочиненія, написанныя въ защиту историческихъ правъ христіанской религіи, были въ высшей степени дѣйствены въ глазахъ образованныхъ язычниковъ, такъ какъ воочию свидѣтельствовали всѣмъ о томъ коренномъ переворотѣ, какой произвела въ ихъ душѣ новая вѣра, проповѣданная Іисусомъ изъ Назарета и его самоотверженными учениками.

* * *

1) Тамъ-же. Аполонія I, гл. 2.

2) Тамъ-же. Аполонія II, гл. 15.

3) Тамъ-же. Аполонія I, гл. 2; ср. гл. 3. в 68.

ЗАКОНЪ ПРИЧИННОСТИ.

Опытъ разъясненія закона съ точки зрѣнія философіи воли
или волюнтаризма.

(Продолженіе *).

3. Несостоятельность Кантовскаго обоснованія закона причинности: оно страдаетъ принципиальнымъ парализмомъ, обусловленнымъ двусмысленностію введенныхъ въ аргументацію понятій, вслѣдствіе чего и самое изложеніе его представляетъ одинъ сложный софизмъ.

Перейдемъ къ Кантовскому обоснованію закона причинности. Его основной тезисъ можетъ быть выраженъ такъ: „законъ причинности долженъ имѣть всеобщее и необходимое значеніе для всей области нашего опыта, т. е., для всей эмпирической дѣйствительности, такъ какъ онъ есть необходимое условіе (или, по крайней мѣрѣ, одно изъ условій) самой постановки этой дѣйствительности,—единственно надежный критерій ея объективности, а слѣдовательно, далѣе,—необходимое условіе жизни и самаго сознанія“.

Точкой отправленія для Канта, при установкѣ этого тезиса, служитъ вопросъ: по какому признаку мы узнаемъ, что слѣдованіе воспріятій въ одномъ случаѣ субъективно, а въ другомъ объективно, т. е., что въ этомъ послѣднемъ случаѣ, выражаемая воспріятіями явленія связаны порядкомъ послѣдовательности не въ нашемъ сознаніи только, но и въ самой, независимой отъ насъ, дѣйствительности? Вѣдь по первоначальному своему значенію всѣ воспріятія, какъ принадлежащія нашему сознанію, равно субъективны: какъ-же мы приходимъ къ тому,

*) См. ж. „Вѣра и Разумъ“ № 15, за 1896 г.

что однимъ изъ нихъ начинаемъ усвоить объективное значеніе независимой отъ насъ дѣйствительности, а другимъ нѣтъ? Чѣмъ руководствуемся мы въ данномъ случаѣ, и по какому признаку дѣлаемъ этотъ выборъ?—Отвѣтъ Канта на только что поставленный вопросъ таковъ: „по характеру необходимости и законосообразной правильности“, т. е., на основаніи примѣнимости къ извѣстнымъ случаямъ категоріи причинности, не примѣнимой къ другимъ (которымъ, посему, и не усвоится нами объективное значеніе). Мы признаемъ объективнымъ лишь такое слѣдованіе воспріятій, которое сознается нами, какъ необходимое и подчиненное опредѣленному правилу („по правилу“),—какъ опредѣленный и неизмѣнный порядокъ, по которому данное предшествующее является неизмѣннымъ предшествующимъ или причиной послѣдующаго, такъ что эта, признаваемая нами объективною, причинная связь не можетъ давать обратнаго порядка (т. е., нельзя взять дѣйствіе и рассматривать его, какъ причину своей причины). Значитъ отношеніе причинности, т. е., строго опредѣленная и постоянно неизмѣнная, не зависящая отъ нашего произвола, связь воспріятій,—вотъ что рѣшаетъ вопросъ объ ихъ объективности. Части дома и различныя положенія лодки, плывущей внизъ по рѣкѣ, воспринимаются нами равно послѣдовательно. Какимъ-же образомъ мы узнаемъ, что части дома существуютъ совмѣстно и въ одно и то же время, а положенія лодки слѣдуютъ одно за другимъ и при томъ слѣдуютъ необходимо? Вопросъ рѣшаетъ именно указанный нами выше признакъ необходимости и закономерности въ смѣнѣ нашихъ воспріятій: когда я представляю части дома, то меня ничто не вынуждаетъ представлять прежде одну опредѣленную часть, а потомъ другую и т. д.; я могу начинать и кончать какою мнѣ угодно частью. Совершенно иное дѣло, когда я слѣжу за движеніемъ лодки внизъ по теченію рѣки: мѣсто, которое лежитъ выше по направленію рѣки, я воспринимаю и необходимо долженъ представлять прежде, чѣмъ то, которое лежитъ ниже. Преемственность моихъ представленій въ первомъ случаѣ не слѣдуетъ никакому правилу, а во второмъ опредѣлена какъ именно такая, а не иная. Значитъ, какъ объективный ставится нами лишь тотъ рядъ или порядокъ со-

бытій, моменты котораго ставятся нами въ строго опредѣленную, т. е., причинную связь: безъ этой связи тотъ или другой рядъ событій не могъ-бы быть сознанъ нами въ своей необходимости и объективности. Такимъ образомъ, всѣ сознаваемые нами объекты (т. е., всѣ объективныя измѣненія),—это ясно априори,—подчинены закону причинности, а слѣдовательно, ему подчиненъ и весь міръ, какъ совокупность такихъ объектовъ, т. е., вся эмпирическая дѣйствительность. Этимъ законъ причинности утверждается въ своей всеобщности и необходимости: „всѣ измѣненія происходятъ по закону причины и дѣйствія“. Въ этомъ его оправданіе. Понятіе о причинной связи возвышено теперь въ законъ причинности ¹⁾).

Таковъ тезисъ Канта. Аргументація повидимому очень вѣская и внушительная. Однако, если присмотрѣться къ ней ближе и вдуматься въ нее, то окажется, что она связана съ такими серьезными ошибками, которыя подрываютъ ея состоятельность въ цѣломъ и въ корнѣ.

Поражаетъ прежде всего у Канта очевидный *кругъ въ доказательствѣ*. Законъ почти обосновывается имъ въ концѣ концовъ на томъ соображеніи, что онъ есть условіе (одно изъ условій) постановки объективной дѣйствительности. Это его *ultima*

¹⁾ Предложенное нами толкованіе знаменитой Кантовской „Второй аналогіи“ можно считать общепринятымъ. Такое именно толкованіе дается ей, напримѣръ, *Шопенауеромъ* („О четвертомъ корнѣ закона достаточнаго основанія“, § 23), *Куно Фишеромъ* (т. III, стр. 350 и слѣд.), проф. *М. И. Каринскимъ* (Объ истинахъ самоочевидныхъ, Спб. 1893, выпускъ первый, § 16). Въ полемиической статьѣ противъ этой послѣдней монографіи проф. *Андрѣя И. Веденскій* („О Кантѣ дѣйствительномъ и воображаемомъ“, см. *Вопросы философіи и психологіи*, кн. 25, стр. 654—5, втор. отд.) сдѣлалъ попытку истолковать законъ въ другомъ смыслѣ (не совсѣмъ, впрочемъ, ясную). Проф. *М. И. Каринскій*, въ отвѣтной статьѣ, вѣскими соображеніями возстановилъ свое толкованіе и указалъ несостоятельность толкованія, предложеннаго его литературнымъ противникомъ (*Вопросы*, кн. 28, стр. 325—7, втор. отд.), на что проф. *Андрѣя И. Веденскій*, въ своей новой полемиической статьѣ („Ученіе Канта о смѣнѣ душевныхъ явленій“, *Вопросы*, кн. 29) уже не отвѣчалъ, что и подчеркнул проф. *Каринскій* въ своей заключительной (вѣроятно) статьѣ, помѣщенной въ *Журналъ Министерства Народнаго Просвѣщенія* (кн. 1-я 1886 г., стр. 262—3). Такимъ образомъ, пока не представлено новыхъ и вѣскихъ основаній для истолкованія тезиса Канта въ какомъ-либо другомъ смыслѣ, помимо предложеннаго, вслѣдъ за другими комментаторами Канта, нами,—это послѣднее должно оставаться въ силѣ.

ratio. Только причинная, т. е., необходимая и законѣрная („по правилу“) связь событій ручается за ихъ объективность. Но спрашивается: какъ мы можемъ, въ томъ или другомъ случаѣ, убѣдиться въ наличности причиннаго отношенія, т. е., въ его необходимости и законѣрности? Выясняя Кантовское понятіе о причинной связи (въ первой главѣ), мы указывали уже на его шаткость и недостатокъ въ немъ ясности. Дѣйствительно, Кантъ обозначаетъ эту связь различными выраженіями, кромѣ только-что приведенныхъ (причина „опредѣляетъ“ дѣйствіе, имѣетъ „соотношеніе“ съ нимъ, „связываетъ“ его съ собою, „ведетъ за собою“, такъ что дѣйствіе существуетъ „въ силу“ причины, неотмѣнно за нею слѣдуетъ по общему правилу и т. д.). Однако, сопоставляя всѣ эти выраженія, можно по крайней мѣрѣ одно сказать съ достовѣрностію: причинная связь, по Канту, есть такая, которая *обязательна и принудительна для меня* (для моей мысли), такъ какъ не подлежитъ моему произволу или капризу и опредѣлена отъ меня независимо,— такъ какъ, говоря иначе, я такъ или иначе убѣдился, что ничего субъективнаго въ пониманіе этой связи мною не внесено, все, обусловленное моею измѣнчивою, личною точкою зрѣнія, изъ нея выдѣлено, въ ней-же остались лишь моменты *объективные*. Что-же получилось? Если, согласно Кантовскому разъясненію понятія причинной связи, для установки этой послѣдней необходимъ уже, т. е., ею предполагается признакъ объективности, то снова обусловливать закономъ причинности постановку самой объективной дѣйствительности, конечно, значитъ впадать въ очевидный кругъ. Какъ-бы мы ни переставляли вопросъ, суть дѣла останется одна и та же: необходимою и законѣрною, т. е., причинною мы можемъ признать лишь такую связь, въ которую мы не приносимъ ничего изъ себя, въ которой нѣтъ ничего субъективнаго,—связь объективную. Но въ такомъ случаѣ, какъ говорить, что сама объективность ставится причинностью? Ясно, что весь этотъ аргументъ представляетъ почву слишкомъ шаткую для того, чтобы на ней можно было чувствовать себя спокойно. Законъ причинности, по Канту, ставитъ объективную дѣйствительность (это его тезисъ); но, съ другой стороны, лишь установка объектив-

ной природы закона, т. е., его неподвластности нашему произволу обосновываетъ законъ въ его всеобщности и необходимости. Дѣйствительности нѣтъ, если не имѣетъ реального и всеобщаго значенія для всей сферы опыта законъ причинности; но нѣтъ и закона причинности, какъ именно реализованнаго закона (т. е., имѣющаго реальную власть), если нѣтъ объективной дѣйствительности въ смыслѣ системы объективно необходимыхъ отношеній. Что-же на чемъ, въ концѣ концовъ, держится: постановка-ли дѣйствительности на законѣ причинности (въ такомъ случаѣ существующемъ *до и независимо* отъ этой послѣдней) или установки закона—на убѣжденіи въ реальномъ существованіи объектовъ, совершающемся въ такомъ случаѣ, очевидно, такъ-же *до и независимо* отъ сознанія закона, въ его всеобщности и необходимости? Вотъ вопросъ, который путаетъ нашу мысль и парализуетъ всѣ усилія стать на точку зрѣнія Канта ¹⁾).

Новая и, быть можетъ, не меньшая трудность усвоить точку зрѣнія Канта возникнетъ предъ нами, если мы попытаемся взять аргументацію „второй аналогіи“ на почвѣ общихъ идей Кантовской философіи. Законъ причинности,—таковъ смыслъ его аргументаціи,—заложенъ въ структурѣ или организаціи нашего разума, какъ одно изъ необходимыхъ условій сознанія или постановки дѣйствительности, понимаемой, прежде всего,

¹⁾ Противъ сдѣланнаго нами упрека можно, пожалуй, въ защиту Канта, возражать, что у него объективность не уравнивается съ системою причинно-необходимыхъ связей; что, помимо такихъ связей, онъ признаетъ еще связи или отношенія, равно какъ и элементы этихъ связей, хотя и объективные, т. е., существующіе независимо отъ насъ, и предстоящіе намъ въ пространствѣ, въ качествахъ эмпирическихъ реальностей, но—не необходимые. Правда, у Канта есть это противорѣчіе (и объ немъ сейчасъ будетъ у насъ рѣчь—въ текстѣ). Но, если освободить его отъ этого противорѣчія и взять его мысль подъ угломъ „второй аналогіи“, тогда вышеуказанное уравненіе (объективность=системѣ причинно-необходимыхъ отношеній) будетъ вполне правильно. Кантъ, въ самомъ дѣлѣ, не признавалъ въ дѣйствительности никакой вѣшной и случайной принадлежности или случайнаго слѣдованія явленій (какъ дѣлалъ это, наприм., Юмъ). Для него, по мѣткому выраженію Шопенгауэра, всякое *Folgen* есть *Erfolgen* (какъ для Юма всякое *Erfolgen* есть *Folgen*). Здѣсь, въ этомъ толкованіи причинности, и кроется источникъ его детерминизма. Но здѣсь-же, съ другой стороны, и Ахиллесова пята его ученія о законѣ причинности,—въ корнѣ подрывающій его состоятельность *circulus in demonstrando*.

въ смыслѣ системы рядовъ или порядковъ явленій, отображаемыхъ въ образахъ нашего воспріятія (объективныхъ явленій, отображаемыхъ въ явленіяхъ субъективныхъ). Но спрашивается,—вопросъ естественный и неизбежный,—*элементамъ* этихъ связей, т. е., отдѣльнымъ воспріятіямъ мы должны усвоить дѣйствительность или нѣтъ? На этотъ вопросъ у Канта можно вычитать два противоположныхъ отвѣта: при разъясненіи „второй аналогіи“—нѣтъ; при разъясненіи понятія (категоріи) дѣйствительности, въ связи съ понятіями возможности и необходимости,—да ¹⁾. Конечно, отрицательный отвѣтъ на этотъ вопросъ былъ вполне послѣдователенъ съ точки зрѣнія тезиса, защищаемого во „второй аналогіи“; но онъ связанъ съ такими затрудненіями гносеологическаго и психологическаго характера ²⁾, такъ сближалъ-бы систему Канта съ самыми крайними формами феноменализма, если бы былъ проведенъ послѣдовательно, что естественно Кантъ не могъ остаться ему вполне вѣрнымъ и весьма благоразумно не сталъ даже тратить труда для его подробнаго разъясненія и обоснованія. Однако, и положительный отвѣтъ, если провести его послѣдовательно, не могъ быть желателенъ для Канта, такъ какъ несомнѣнно, что въ концѣ концовъ, онъ не мирится съ его способомъ обоснованія закона причинности. Въ самомъ дѣлѣ, если элементы причинныхъ связей признаются нами объективными независимо отъ ихъ причиннаго отношенія (совсѣмъ по другимъ основаніямъ,—именно по ихъ принудительности, непосредственной и живой данности для насъ), то и самыя эти связи элементовъ, каковы-бы онѣ ни были (необходимыя-ли или случайныя), должны признаваться, по крайней мѣрѣ для нѣкоторыхъ случаевъ такъ-же объективными, такъ какъ вѣдь объекты воспріятій всегда существуютъ и воспринимаются нами въ той или другой (пусть даже совершенно случайной) связи съ другими объектами:

¹⁾ См. у проф. Каринскаго, *op. cit.*, стр. 98 слѣд.

²⁾ Эти затрудненія подробно и весьма убѣдительно разъяснены у проф. Каринскаго: „Объ истинахъ самоочевидныхъ“, стр. 104 слѣд.—Вообще, для всего этого §, мы позволяемъ себѣ обратить вниманіе читателя на эту замѣчательную монографію: въ ней подробно, основательно и убѣдительно разобранъ тезисъ Канта о законѣ причинности.

какъ простая принудительная данность воспріятій служить для насъ ручательствомъ ихъ объективности, такъ и простая данность ихъ связей, безъ всякой мысли о категоріи или законѣ причинности, можетъ служить ручательствомъ ихъ объективности. Вотъ почему Кантъ, при разьясненіи „второй аналогіи“, какъ-бы забылъ объ этой, непримиримой или по крайней мѣрѣ трудно примиримой съ нею, теоріи, оставивъ самому читателю задачу примирить это глубокое противорѣчіе его системы. Конечно, такое положеніе дѣла никакъ не можетъ быть благопріятно для общаго сужденія о научной цѣнности Кантовской теоріи закона причинности.

Въ виду указаннаго противорѣчія и въ согласіе съ показаніями непосредственнаго сознанія, въ тезисъ Канта, относительно постановки нами объективности, пришлось-бы внести поправку—приблизительно въ слѣдующемъ направленіи. Принудительная данность, т. е., обязательность или необходимость признанія реальности, въ ея обязательности для насъ, дѣйстви-тельно есть критерій ея объективности; но принудительность или необходимость *не для мысли только, а для всего вообще сознанія, со вѣтми его психологическими и даже психофизиологическими процессами.* Принудительная данность для мысли *только*, т. е., пониманіе причиннаго отношенія тѣхъ или другихъ событій въ ихъ необходимости и закономерности, можетъ служить критеріемъ лишь для установки именно этихъ причинныхъ *связей* и при томъ, лишь тѣхъ изъ нихъ, которыя доступны раціонализированію. Но такъ какъ раціонализированіе допускаютъ, какъ мы это разьясняли въ первой главѣ, далеко не всѣ причинныя отношенія и даже тѣ, которыя его допускаютъ, не вполне; такъ какъ, далѣе, мы, какъ показываетъ ежедневный опытъ, постоянно признаемъ объективными и такія связи событій, которыя отнюдь не сознаются нами въ своей причинной необходимости (наприм., я прохожу мимо дома и на меня надаетъ изъ окна горшокъ съ цвѣтами,—какая тутъ причинная связь? И, однако, какъ мнѣ не признать реальности въ этой „смѣнѣ“?); такъ какъ, наконецъ, и самъ Кантъ и при томъ иногда весьма энергично ¹⁾ признаетъ, какъ это обыкновенно

¹⁾ Всего энергичнѣе—въ разборѣ четвертаго психологическаго паралогизма по первому изданію (но не по второму), гдѣ онъ неоднократно и въ различныхъ

дѣлаетъ и непосредственное сознаніе, достаточнымъ ручательствомъ объективности воспріятій простую ихъ фактическую данность: то изъ всего этого съ очевидностію слѣдуетъ, что ограниченіе критерія объективности лишь принудительностію или необходимостію *для мысли* не имѣетъ законнаго основанія *даже съ точки зрѣнія самого Канта*. А отсюда, далѣе, слѣдуетъ, что его аргументъ, въ одномъ отношеніи, доказываетъ слишкомъ много (ставитъ въ зависимость отъ установки закона причинности *всю* объективность, а не объективность однѣхъ только причинно-необходимыхъ *связей*), а въ другомъ отношеніи—слишкомъ мало (обосновываетъ, въ качествѣ надежнаго познавательнаго приѣма, лишь принудительность *для мысли*, т. е., необходимость законѣрныхъ отношеній, прозрачныхъ для нашего пониманія, а не всякую вообще принудительность для всего вообще нашего сознанія, для всей нашей психофизической организаціи).

Отсюда можно сдѣлать шагъ далѣе и при томъ—опять—таки со строго Кантовской точки зрѣнія. Мы знаемъ, что по Канту причинная связь прежде всего есть связь синтетическая, т. е., не рационализируемая (хотя онъ, какъ мы не разъ отмѣчали раньше, и неясенъ въ этомъ пунктѣ и даже не вѣренъ своему тезису, такъ какъ иногда склоняется, въ толкованіи причинной связи, къ пониманію ея въ смыслѣ отношенія логическаго основанія къ слѣдствію ¹⁾). Если, теперь, мы возьмемъ этотъ

сочетаніяхъ повторяетъ, что „непосредственное сознаніе внѣшнихъ предметовъ служатъ достаточнымъ доказательствомъ ихъ дѣйствительности“; что „воспріятіе представляетъ намъ нѣчто дѣйствительное въ пространствѣ“, что „всякое внѣшнее воспріятіе непосредственно указываетъ на нѣчто дѣйствительное въ пространствѣ, т. е., нашимъ внѣшнимъ представленіемъ дѣйствительно соответствуетъ нѣчто находящееся въ пространствѣ,— нѣчто дѣйствительное и данное“ и т. д. *Шопенгауеръ* (§ 21) совершенно справедливо говоритъ по поводу этихъ и подобныхъ мѣстъ: „изъ этихъ мѣстъ совершенно ясно, что у Канта воспріятіе внѣшнихъ вещей въ пространствѣ *предшествуетъ* всякому примѣненію закона причинности“...

1) Разъясняя Кантовское понятіе о причинной связи (въ 1-й главѣ), мы замѣчали, что Кантъ, не совсѣмъ порвалъ связь съ догматическимъ рационализмомъ. То же слѣдуетъ повторить и здѣсь, въ примѣненіи къ его ученію о законѣ причинности. Именно, догматизмъ у Канта проявляется здѣсь не только въ томъ, что онъ беретъ законъ, какъ в понятіе, *готовымъ* изъ инвентаря разума (такъ что *въ этомъ моментѣ* его теорію, говоря строго, нельзя отличить отъ теоріи врожденности закона), не оправдывая его *прямо* (путемъ умозрѣнія), а лишь мо-

тезисъ его за точку отправленія и опоры, то должны будемъ признать, что принудительность для мысли (т. е., обязательное для мысли пониманіе законосообразности явленій и ихъ связи) не служитъ критеріемъ даже и для постановки объективности самыхъ причинныхъ *отношеній или связей*,—можно сазать, что и эти связи могутъ признаваться объективными вообще по признаку принудительности, независимости отъ нашего произвола, необходимости для насъ, какъ-бы она ни была признана нами, лишь бы она подошла подъ синтетическую формулу связи необходимой. Возьмемъ Кантовскіе примѣры. Я слѣжу глазами за движеніемъ лодки внизъ по рѣкѣ и, такъ какъ смѣна отдѣльныхъ положеній лодки неза-

твирую *косвенно* (путемъ разъясненія того, что было-бы, если-бы въ нашемъ разсудкѣ не было заложено категорій и закона причинности), но—и въ томъ, что самый законъ оиъ характеризуетъ иногда (формула у него, какъ пзвѣстно, вообще весьма не строга), какъ законъ *логическаго основанія* (т. е., какъ требованіе и выраженіе связи *аналитической*, а не синтетической), вслѣдствіе чего и въ выводахъ приходитъ къ детерминизму (отрицаетъ свободу въ мірѣ явленій), панлогизму (отрицаетъ, хотя и не всегда послѣдовательно, реальность *элементовъ* сущаго, чрезъ что именно и превращаетъ всю дѣйствительность въ систему простыхъ отношеній безъ соотносящихся элементовъ связей безъ связуемаго) и т. д. Въ изложеніи той-же „Второй аналогіи“ можно указать выраженія, которыя обнаруживаютъ у Канта не только колебаніе мысли, но и рѣшительный наклонъ въ сторону раціонализма. Наприм., Кантъ говоритъ: „въ предшествующемъ заключается условіе, при которомъ извѣстное событіе слѣдуетъ (folgt) всегда (т. е., необходимо); *следовательно*, законъ достаточнаго основанія есть основаніе возможнаго опыта“ (Критика ч. р., изд. *Adikes'a*, стр. 220); „отношеніе явленій, по которому послѣдующее (событіе) опредѣляется въ своемъ существованіи предыдущимъ необходимо и по извѣстному правилу, *т. е.*, (*или—within*) отношеніе причини къ дѣйствию есть условіе объективнаго значенія нашихъ эмпирическихъ сужденій“ и пр. (*ibid.*, стр. 221). Изъ этихъ мѣстъ, по нашему мнѣнію, съ очевидностію слѣдуетъ, что, во-первыхъ, Кантъ отождествляетъ здѣсь законъ причинности и основанія (отсюда эти: „*следовательно*“, „*т. е.*“) и, во-вторыхъ, именно поэтому самому, вслѣдствіе, т. е., этого отождествленія, характеризуетъ причинную связь такъ, что, если не по буквѣ, то по духу и общему смыслу, покойный проф. Владиславлевъ не совсѣмъ безъ основанія передалъ первое мѣсто изъ приведенныхъ нами сейчасъ такъ: „въ предшествующемъ заключается условіе, *изъ котораго необходимо вытекаетъ* извѣстное событіе“. Вообще, кто захотѣлъ-бы настаивать на томъ, что Кантъ, подобно раціоналистамъ, *отождествляетъ* законы основанія и причинности (на чемъ мы-то, однако, не настаиваемъ,—мы утверждаемъ только, что у Канта здѣсь колебаніе, что онъ „не совсѣмъ порвалъ съ догматическимъ раціонализмомъ“), тотъ, вѣроятно, не испыталъ-бы недостатка въ матеріалѣ для развитія своего тезиса, который дала-бы ему при томъ не одна только Критика Чистаго Разума...

висима отъ моего произвола, такъ какъ я поневолѣ и принудительно перехожу отъ воспріятій верхняго положенія лодки къ слѣдующему нижнему и т. д., то я признаю эту связь перемѣнъ необходимою и, какъ такую, объективною: для постановки объективности движенія лодки, такимъ образомъ, вовсе не необходимо пониманіе опредѣляемости каждаго послѣдующаго положенія лодки (наприм., со стороны направленія, отдаленія отъ береговъ, скорости и т. д.,—вообще со стороны законовъ механики) каждаго предыдущимъ, т. е., не необходимо *пониманіе* смѣны положеній въ моментѣ ея механико-математической и всякой иной законсообразности“ и правильности („по—правилу“); а если мы захотимъ со всею строгостію выдержать Кантовскую точку зрѣнія, то даже и—не возможно (такъ какъ вѣдь причинная связь, какъ синтетическая, по Канту, не рационализируема, не можетъ быть вполнѣ пронитаема для мысли). Наоборотъ, когда я обозрѣваю части какого-либо зданія и произвольно перехожу отъ одной изъ нихъ къ другой (наприм., отъ крыши прямо къ фундаменту, потомъ, наприм., къ третьему этажу, минуя первый и второй и т. д.), то я тотъ-часъ-же, и именно по этому признаку произвольности, подвластности смѣны воспріятій моей волѣ или моему произволу, рѣшаю, что связь моихъ воспріятій не выражаетъ объективной связи и распорядка частей дома (но, конечно, я могу дѣлать обозрѣніе дома и такъ, что смѣна воспріятій будетъ совершаться необходимо и опредѣляться не моимъ произволомъ, но объективнымъ распорядкомъ частей зданія,—наприм., могу начать съ фундамента и постепенно подниматься къ крышѣ). Отсюда, по нашему мнѣнію, съ рѣшительностію слѣдуетъ, что связь между закономъ причинности и постановкою объективности, если выдержать Кантовское понятіе о причинной связи, какъ именно синтетической, должна быть расторгнута, а съ этимъ вмѣстѣ падеть и вся аргументація Канта. Попытаемся теперь подвести итогъ нашей критики Кантовскаго обоснованія закона причинности и выразить его кратко.

Весь аргументъ Канта можетъ быть изложенъ въ формѣ слѣдующаго силлогизма:

Объективнымъ мы признаемъ лишь то, элементы чего связаны необходимо и постоянно-правильною или закономерною связью.

Такая необходимая и постоянно-правильная или закономѣрная связь есть связь причинная.

Слѣдовательно, объективнымъ мы признаемъ лишь то, что подчинено закону причинной связи = слѣдовательно, вся объективность стоитъ подъ властью этого закона, что и служитъ верховнымъ оправданіемъ нашей вѣры въ его всеобщность и необходимость.

Не трудно видѣть, въ виду вышеизложеннаго, что каждый терминъ въ этомъ силлогизмѣ страдаетъ двусмысленностію и неопредѣленностію. Во-первыхъ, какъ мы знаемъ, Кантовское понятіе объективности есть понятіе совершенно двусмысленное. То оно означаетъ систему мысленно-необходимыхъ отношеній; то — вмѣстѣ и элементовъ, связуемыхъ этими отношеніями и завѣряемыми, со стороны своей объективности, лишь нашими непосредственными воспріятіями, независимо отъ закона причинности. Такъ-же двусмысленно, затѣмъ, и понятіе необходимости. То Кантъ разумѣетъ подъ нимъ необходимость для мысли, при чемъ подчеркиваются признаки правильности и закономѣрности; то — простую принудительность для нашего сознанія, чѣмъ-бы она о себѣ ни заявляла, простую независимость отъ нашего произвола. Вслѣдствіе этого, наконецъ, и самый законъ причинности обосновывается, со стороны своей всеобщности и необходимости, различно. То онъ считается условіемъ постановки всей вообще дѣйствительности, ручательствомъ всякой вообще объективности; то область его, повидимому, ограничивается лишь установкою объективности мысленно-необходимыхъ отношеній (какъ она совершается въ наукахъ и преимущественно точныхъ: механикѣ и проч.), такъ какъ установка элементовъ дѣйствительности (отдѣльныхъ свойствъ предметовъ, фактовъ и т. д.) изъемлетъ изъ подъ власти этого закона и становится, при опредѣленіи ихъ объективности, подъ контроль непосредственнаго воспріятія. Намъ кажется, что силлогизмъ, при установкѣ котораго введены столь шаткіе и двусмысленные термины, съ полнымъ логическимъ правомъ можетъ быть признанъ софизмомъ ¹⁾.

Вдумываясь въ источникъ этихъ изумительныхъ ошибокъ Канта, превращающихъ все его доказательство закона причин-

¹⁾ Какъ это и дѣлаетъ *проф. Каринскій*, *op. cit.*, стр. 124.

ности въ одинъ сложный софизмъ, мы находимъ его въ той принципиальной шаткости его постановки проблемъ, которую ему обыкновенно ставятъ въ вину и которая обусловлена отсутствіемъ у него въ системѣ одного, строго опредѣленнаго критерія или, —точнѣе,—постояннымъ смѣшеніемъ двухъ различныхъ критеріевъ: *логическаго* и *генетическаго* ¹⁾). Обыкновенно Кантъ настойчиво напоминаетъ о томъ, что философское ученіе о познаніи вообще, а его критика разума въ частности имѣютъ и должны имѣть дѣло не съ происхожденіемъ, но съ составомъ знанія, т. е., должны изслѣдовать вопросъ не о томъ, *какъ и какимъ процессомъ* мы приходимъ къ установкѣ той или другой истины, того или другаго закона мысли, какова психологическая исторія той или другой истины и т. д., но—исключительно съ вопросомъ о томъ, *какое значеніе* та или другая истина, тотъ или другой законъ мысли имѣютъ въ составѣ нашего знанія, *что произошло-бы, если бы нашъ разумъ не руководствовался тѣмъ или другимъ закономъ*, если бы у насъ не было, на прим., той или другой категоріи и т. д. Но иногда онъ какъ-бы забываетъ объ этомъ своемъ требованіи и вдается въ психологическія подробности и даже иногда происхожденіе тѣхъ или другихъ сужденій нашихъ считаетъ достаточнымъ ручательствомъ ихъ состоятельности. Такимъ образомъ, *смотря по потребности*, у него выступаетъ то одинъ критерій, то другой,—тогда какъ, разъ уже допускается психологическій или генетическій критерій, его слѣдовало-бы примѣнять *систематически и методически*. Въ самомъ дѣлѣ, очевидно, что опредѣленіе состава опыта, при помощи логическаго критерія, тѣсно связано съ выясненіемъ его генезиса, при помощи критерія генетическаго или психологическаго (иногда только этимъ путемъ и можно вскрыть содержаніе того или другаго представленія, понятія и т. д.). Тѣмъ необходимѣе было систематическое примѣненіе обоихъ этихъ критеріевъ въ такой важной и сложной проблемѣ, какъ вопросъ о законѣ причинности и, вѣроятно, тогда его постановка у Канта была-бы свободна

¹⁾ Ср. у проф. Лопатина: «Положит. Задачи Философіи», т. II, стр. 138—9.

отъ того принципіальнаго паралогизма, которымъ она страдаетъ у него теперь. Въ самомъ дѣлѣ, руководствуясь логическимъ критеріемъ, онъ считаетъ необходимость признакомъ или условіемъ объективности; но примѣненіе генетическаго критерія показало-бы ему, что самая необходимость устанавливается съ помощію объективности (какъ мы это разъясняли выше: необходимо то, что не зависитъ отъ моего произвола, въ постановку чего не вмѣшиваются субъективные элементы, т. е., необходимо объективное). Такимъ образомъ, невниманіе къ генетическому критерію и психологическому изслѣдованію вопроса жестоко отомстило за себя ¹⁾.

Мысль, заложенная въ основу Кантовской критики и въ частности проникающая и его аргументацію закона причинности,—мысль, по которой жизнь сознанія возможна не иначе, какъ подъ условіемъ выполненія извѣстныхъ процессовъ и, между прочимъ, подъ условіемъ установки въ познаваемой дѣйствительности объективно—необходимыхъ или причинныхъ отношеній,—эта общая мысль, конечно, вѣрна: „свойство мысли, — какъ яспѣе выражаетъ тезисъ Канта знаменитый Ляшелье,—*понимать и утверждать* бытіе своихъ объектовъ и, помимо этой *необходимости* (проявляющейся въ утвержденіи своихъ объектовъ), она—ничто, въ своихъ собственныхъ глазахъ“ ²⁾. Положеніе безспорное! Но очевидно, оно въ такой-же степени общѣ и неопредѣленно, въ какой безспорно. Безъ сомнѣнія, его примутъ, даже безъ большихъ оговорокъ, мыслители самыхъ разнообразныхъ направленій. Но это обстоятель-

1) Защитники Канта обыкновенно настаиваютъ на томъ, что Канта необходимо критиковать съ его собственной точки зрѣнія. Конечно, разъ мы согласились съ нимъ въ основныхъ послѣдкахъ его системы и вступили въ кругъ его идей, для насъ позволительна лишь такъ называемая *имманентная критика* системы (т. е., съ точки зрѣнія самаго философа). Но если вопросъ идетъ еще о самыхъ *послѣдкахъ или условіяхъ* состоятельности системы, какъ, наприм., въ данномъ случаѣ), тогда, очевидно, нужно разсматривать дѣло, руководствуясь общими методами и критеріями (между прочимъ и—генетическимъ). Вполнѣ правъ, поэтому *проф. Каринскій*, когда при разборѣ Кантовскаго обоснованія закона причинности, вводитъ обширныя психологическія разъясненія, в упрекъ ему за это со стороны *проф. Введенскаго* (*Вопросы*, кн. 25, стр. 652—3) не можетъ быть признанъ основательнымъ.

2) *Lachelier: Du fondement de l'induction*, 2-me éd, Paris 1896, p. 53.

ство говоритъ, конечно, не въ пользу Канта и разсмотрѣнной нами Кантовской аргументаціи: въ самомъ дѣлѣ, состоятельнымъ у Канта оказывается лишь то, что не можетъ быть названо спеціально Кантовскимъ...

4. *Несостоятельность эмпирическаго ученія о законѣ причинности: въ немъ есть черты, родственныя волюнтаристическому ученію о законѣ; но въ общемъ и оно страдаетъ своими недостатками, при послѣдовательномъ развитіи приводящими къ скептицизму.*

Эмпирическое ученіе о причинности обсуждалось такъ часто, его ошибки указывались съ такимъ усердіемъ, что дальше въ этомъ направленіи идти, кажется, уже не куда ¹⁾. Конечно, для кого (какъ для рационалистовъ) универсальность и необходимость закона причинности есть самоочевидное и необходимое предположеніе критики; для кого (какъ для критицистовъ, во главѣ съ Кантомъ) идея причинности есть необходимый составной моментъ опыта, такъ что этотъ послѣдній безъ нея вовсе и не мыслимъ,—для тѣхъ эмпирическое ученіе о причинности есть заранѣе осужденная доктрина ²⁾. Но, кто, напротивъ, приступая къ изслѣдованію вопроса о причинности не считаетъ для себя обязательнымъ никакихъ догматовъ; кто хочетъ дать себѣ отчетъ въ каждомъ элементѣ этого понятія и въ каждомъ моментѣ его возвышенія въ законъ,—тотъ попытается, вѣроятно, взглянуть на эмпиризмъ, въ его отношеніи къ нашему вопросу, съ другой точки зрѣнія: вѣдь эмпиризмъ именно и хочетъ снять съ вопроса всѣ догматическія предположенія, которыми онъ заранѣе опутанъ и, — увы! — запутанъ.

Такъ во всякомъ случаѣ,—по крайней мѣрѣ на первыхъ порахъ,—долженъ отнестись къ нему представитель волюнтаризма. Вѣдь волюнтаризмъ, какъ мы знаемъ, проникнутъ тѣмъ-же стремленіемъ уберегься отъ догматизма и отчасти, сверхъ этого, идетъ

¹⁾ Даже *Спенсеръ*, при всей своей близости къ эмпиризму находить возможнымъ упрекать наприм., Юма за его ученіе о причинности изъ *petitio principii* (см. его *Основанія Психологій*, т. 4-й, стр. 45).

²⁾ Обращеніемъ такой критики можетъ, наприм., служить критика нашего однофамильца, проф. *А-дра И. Введенскаго* („Опытъ постр. теорій матеріи“, стр. 6—29).

съ эмпиризмомъ однимъ и тѣмъ-же путемъ: оба они начинаютъ съ опыта и, установивъ сначала по *его* указаніямъ, понятіе причинности, переходятъ затѣмъ уже и къ установкѣ закона. Разница между ними лишь въ томъ, что одинъ отдаетъ примать въ вопросѣ опыту внутреннему, а другой—внѣшнему; одинъ (волюнтаризмъ) пользуется, при установкѣ закона причинности, также и умозрительными приѣмами, а другой заранѣе исключаетъ ихъ. Конечно, это отнюдь не маловажныя различія. Выражаясь образно, можно сказать, что эмпиризмъ и начинается не съ самаго начала (не съ внутренняго опыта) и доходитъ не до самаго конца (при изслѣдованіи не пользуется умозрительными приѣмами мысли,—этими высшими ея ресурсами). Но во всякомъ случаѣ, по крайней мѣрѣ, средину пути волюнтаризмъ и эмпиризмъ идутъ рядомъ, при чемъ,—какъ можно ожидать уже и заранѣе,—у нихъ естественно должны оказаться точки соприкосновенія. И дѣйствительно, *у нихъ есть нѣчто общее—именно ученіе о вѣрѣ и опытѣ*, какъ источникахъ и моментахъ нашего убѣжденія въ законѣ причинности. Съ этихъ двухъ сторонъ мы и рассмотримъ эмпирическое ученіе о немъ. Первую сторону вопроса намъ освѣщаетъ преимущественно Юмъ, а вторую—Милль.

а). Причинность для Юма, какъ и для другихъ эмпириковъ, есть, какъ мы знаемъ, не что иное, какъ постоянство предшествованія и слѣдованія (см. гл. 1, 2). Мы видѣли, что это понятіе несостоятельно уже и просто *какъ понятіе* (оно слишкомъ широко). Но недостаточность его становится еще очевиднѣе, когда его приходится возвышать въ законъ. Въ самомъ дѣлѣ, на какомъ основаніи мы можемъ ожидать, что событіе, постоянно слѣдовавшее за другимъ *доселѣ*, будетъ слѣдовать за нимъ и *на будущее время*? Мы можемъ сдѣлать этотъ переходъ отъ прошлаго и настоящаго къ будущему лишь въ томъ случаѣ, если прибавимъ къ признаку постоянства слѣдованія еще признакъ *необходимости*,—если истолкуемъ причину какъ силу, производящую свое дѣйствіе. Но откуда мы беремъ эти признаки: необходимости, силы и пр.?—вотъ вопросъ, въ которомъ лежитъ весь центръ тяжести, отъ котораго зависитъ пониманіе права возвысить понятіе причин-

ности въ законъ. Эти идеи (необходимости, силы и пр.),—отвѣчаетъ Юмъ,—возникаютъ въ насъ отъ *повторенія* случаевъ причиннаго отношенія. Точный анализъ можетъ, по Юму, показать, что, вслѣдствіе повторенія этихъ случаевъ, въ нашей душѣ возникаетъ навыкъ или привычка, при появленіи одного предмета, *примышлять* другой съ нимъ связанный. Это и есть, по Юму, источникъ идеи необходимости: вслѣдъ за представленіемъ одного предмета, у насъ невольно возникаетъ представленіе другаго и вотъ это-то чувство принудительности, непроизвольности, привычности и образуетъ психологическую основу для идеи усвояемой нами причинѣ энергіи, силы, *необходимо* производящей дѣйствіе.

Важнѣйшій моментъ въ этомъ переходѣ духа отъ даннаго впечатлѣнія, отъ непосредственно воспринимаемаго предмета къ идеѣ другаго, съ нимъ связаннаго, образуетъ та дѣятельность воображенія, которую принято называть ассоціаціею идей, —въ извѣстномъ психическомъ механизмѣ связи и взаимовліянія идей. Именно благодаря этому процессу ассоціаціи мы получаемъ возможность въ настоящихъ представленіяхъ, покоящихся на непосредственномъ воспріятіи, *антиципировать* будущія. Говоря иначе, у насъ возникаетъ этимъ путемъ *въра* въ законъ причинности: въ нашемъ умѣ не только вслѣдъ за однимъ представленіемъ невольно возникаетъ другое, съ нимъ ассоціированное, но это возникающее по ассоціаціи представленіе сопровождается извѣстнымъ дополнительнымъ признакомъ (чувствомъ, представленіемъ и пр.) *необходимой реальности* этого представленія, его необходимаго и дѣйствительнаго наступленія въ будущемъ, въ случаѣ наступленія его причины, т. е., ему непосредственно предшествующаго событія. Вслѣдствіе этого момента *въры*, представленіе причинной связи, ставимое сначала воображеніемъ, по законамъ ассоціаціи, выдѣляется изъ ряда всѣхъ другихъ представленій воображенія и получаетъ важное значеніе послышки для заключенія отъ данныхъ реальностей къ будущимъ,—отъ данныхъ реальныхъ причинныхъ связей къ будущимъ такимъ-же связямъ. Этимъ неограниченный и слѣпой произволь фантазіи, въ ся пгрѣ ассоціацій, ограничивается и изъ всѣхъ ассоціацій избирается только одна,

въ которой идея объекта слѣдующаго (дѣйствія), по своей живости и интенсивности, является одинаковою съ наличнымъ, живымъ и яркимъ, представленіемъ объекта предшествующаго (причины). Повторное воспріятіе привычныхъ связей, такъ сказать, передаетъ свою живость и силу идеѣ этой будущей связи, подобно тому, наприм., какъ рефлекторъ передаетъ падающій на него свѣтъ окружающимъ предметамъ; въ свою очередь идея, на которую отъ частаго повторенія перешла живость и сила непосредственнаго и многократнаго повторенія, аффицируетъ душу своеобразнымъ и весьма энергичнымъ образомъ и производитъ въ ней нѣкоторое своеобразное чувство *детерминаціи*, связанности,—то своеобразное чувство, которое сказывается въ нашемъ сознаніи, какъ склонность или предрасположеніе *ожидать*, что у извѣстнаго явленія, какъ и у каждаго другаго, долженъ быть всегда и необходимо предварающій, производящій и объясняющій его, антецедентъ,—*является въра въ законъ причинности*.

Весь процессъ перехода отъ понятія о причинной связи къ закону причинности можетъ быть, по теоріи Юма, представленъ въ формѣ слѣдующей схемы. Нѣкоторая „идея“ *A* (по терминологіи Юма=блѣдное представленіе), въ силу причинной ассоціаціи, вызываетъ нѣкоторую другую „идею“ *B*. Если теперь на мѣсто простой „идеи“ *A* становится дѣйствительный предметъ, о которомъ свидѣтельствуется живое впечатлѣніе *a*, то увеличенная, вслѣдствіе этого, живость и сила представленія *A* (такъ какъ къ *A* прибавился теперь еще *a*) переносится на связанную съ нимъ идею *B*, такъ что и *B* становится усиленнымъ и оживленнымъ чрезъ нѣкоторое *b* и, вслѣдствіе этого, оказывается уже не блѣднымъ представленіемъ, но какъ бы живымъ воспріятіемъ, предполагающимъ дѣйствительное, фактическое существованіе своего объекта,—въру въ его несомнѣнное наступленіе всякій разъ, какъ дано *A*. Подобные процессы совершаются въ жизни нашего сознанія постоянно и имѣютъ въ нашемъ опытѣ безчисленное множество точекъ отправления, такъ что мы *въримъ въ существованіе причины каждаго феномена* ¹⁾.

¹⁾ См. подробнѣе у *Paul'я Richter'a*: David Hume's Kausalitätstheorie, Halle, 1893. Ss. 14—17, 23—30.

б. Юмъ былъ настолько остороженъ, что ограничивался разъясненіемъ лишь нашей *вѣры* въ законъ причинности и не рѣшался возвышать эту вѣру на степень научно оправдываемой истины (хотя у него и есть нѣкоторыя общія, не развитыя и не систематизированныя, указанія и въ этомъ направленіи ¹⁾). Съ этой стороны, какъ мы сказали, Юма дополнилъ Милль. Вотъ что пишетъ Милль въ своей Логикѣ, послѣ того, какъ онъ отстранилъ, *въ качествѣ не научныхъ, всякія ссылки*, въ доказательство той или другой истины, а въ частности и закона причинности, *на вѣру*: „Вѣра во всеобщность закона связи причины со слѣдствіемъ (формула этого закона по Миллю такова: *каждое событіе или начало каждаго явленія должны быть производимы какою-либо причиною, какимъ-либо предшествовавшимъ фактомъ, за существованіемъ котораго они неизмѣнно и безусловно слѣдуютъ*),—вѣра въ этотъ законъ есть примѣръ наведенія и отнюдь не одно изъ самыхъ раннихъ наведеній, какія могъ построить кто-либо изъ насъ или родъ человѣческой вообще. Мы приходимъ къ этому всеобщему закону путемъ обобщенія отъ многихъ законовъ, менѣе общихъ. Мы никогда не имѣли-бы понятія о связи причины со слѣдствіемъ, какъ объ условіи всѣхъ явленій, если бы намъ заранѣе не были извѣстны многіе случаи этой связи или, другими словами, многія частныя единообразія послѣдовательности. Самыя очевидныя изъ частныхъ единообразій наводятъ на общее единообразіе и свидѣтельствуютъ о немъ; само-же знаніе частныхъ единообразій, изъ которыхъ мы впервые заключили объ общемъ, совершается, конечно, по способу наведенія per enumerationem simplicem (посредствомъ простого перечисленія). Этотъ способъ наведенія, какъ извѣстно, есть самый ненадежный. Однако, ненадежность его (не безусловна: она) обратно пропорціональна объему обобщенія. Процессъ этотъ призраченъ и недостаточенъ въ той-же мѣрѣ, въ какой наблюдаемый предметъ спеціаленъ и ограниченъ въ объемѣ. Но, съ расширеніемъ области, этотъ методъ все менѣе и менѣе подверженъ ошибкѣ; а самый всеобщій родъ истинъ, наприм., законъ связи

¹⁾ Ibid.

причины со слѣдствіемъ, вѣрно и удовлетворительно доказывається однимъ этимъ методомъ: мы *получаемъ тогда эмпирическій законъ одного объема со встѣмъ человѣческимъ опытомъ*, такъ-что можемъ признать его (законъ) не только относительнымъ, но для цѣлей практическихъ, — даже и безусловнымъ. (Въ самомъ дѣлѣ), во-первыхъ, мы убѣждаемся прямымъ путемъ въ истинности этого закона относительно огромнаго большинства явленій. Въ виду этого, во-вторыхъ, разумнѣе предположить, что наша неспособность указать причины нѣкоторыхъ явленій проистекаетъ изъ нашего незнанія, нежели думать, что существуютъ явленія безпричинныя“. Такимъ образомъ, *законъ причинности, по Миллю, есть индуктивное положеніе, обладающее такою громадною степенью вѣроятности, которую практически можно розсматривать, какъ это мы и дѣйствительно дѣлаемъ, какъ полную достовѣрность*. Но, конечно, — энергично подчеркиваетъ Милль, — „законъ связи причины со слѣдствіемъ должно признать закономъ не вселенной, а лишь той ея части, которая доступна нашимъ средствамъ точнаго наблюденія, — съ разсудительною степенью распространенія на случаи смежныя“, такъ какъ „простираетъ его дальше“, при полной неизвѣстности условій, „значило-бы строить бездоказательное предположеніе“ ¹⁾.

в. Намѣтивъ общее направленіе, въ которомъ эмпиризмъ, въ лицѣ двухъ своихъ выдающихся представителей, проходитъ къ обоснованію закона причинности, укажемъ теперь въ общихъ чертахъ основные недостатки этой теоріи, вытекающіе изъ указанныхъ нами выше отличій эмпиризма отъ волюнтаризма, т. е., обусловленные тѣмъ, что онъ, такъ сказать, и начинается не съ самаго начала (не съ внутренняго, а съ внѣшняго опыта), и проходитъ не до самаго конца (не пользуется умозрительными приѣмами мысли). Эти недостатки сводятся къ слѣдующимъ.

Во-первыхъ, справедливо указывая на вѣру, какъ на одинъ изъ моментовъ въ процессѣ нашего убѣжденія въ законѣ причинности, Юмъ, игнорирующій, согласно началамъ своей системы точку зрѣнія внутренняго опыта, описываетъ самую

¹⁾ Милль, Логика, т. II, г. XXI, *passim*. Въ скобахъ поставлены слова, внесенныя нами просто для связи рѣчи.

вѣру, со стороны ея генезиса и природы, такими чертами, что она оказывается очевидно неспособною выполнить роль объективно-эвристическаго принципа въ процессѣ причиннаго истолкованія природы. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь, съ его точки зрѣнія, это—лишь *пассивный* продуктъ познавательнаго механизма. А въ такомъ случаѣ было-бы слишкомъ несообразно, психологически неестественно, усвоить ему, этому *пассивному продукту*, какую-либо *активную* роль въ нашей душевной жизни и умственной дѣятельности,—въ частности роль *имитивы* и *стимула* въ нашемъ розысканіи причинныхъ отношеній. Говоря иначе, если Юмовское разъясненіе природы нашей вѣры въ законъ справедливо, то она не можетъ выполнять роль эвристическаго принципа, который-бы руководилъ умомъ при организаціи знанія. Съ другой стороны, ей трудно, при толкованіи Юма, усвоить и объективное значеніе,—хотя-бы лишь въ самомъ общемъ смыслѣ; трудно, даже *психологически невозможно*, проникнуться этою вѣрою, какъ дѣйствительною и истинною, а не иллюзорною и обманчивою. Вѣдь если, въ самомъ дѣлѣ, какъ подчеркиваетъ Юмъ, эта вѣра въ законъ коренится не въ объективныхъ свойствахъ предметовъ и ихъ отношеній (эти свойства и отношенія, какъ *внутреннія*, для *внѣшняго* опыта сокрыты), а—въ состояніяхъ нашего духа *и въ нихъ только* ¹⁾, то какъ мы перейдемъ, съ своею идеею закона и вѣрою въ него, въ міръ объектовъ? Если-бы я сначала узналъ законъ причинной связи, какъ *реальный законъ* своей внутренней жизни, (какъ учить волюнтаризмъ), то я могъ-бы затѣмъ воспользоваться этимъ знаніемъ и для истолкованія и внѣшне-опытныхъ причинныхъ отношеній: гдѣ я замѣтилъ-бы сходство съ процессами внутренней причинности, гдѣ различилъ-бы въ явленіи сторону пассивную и активную, измѣненіе и порождающій его агентъ, явленіе и ставящую его силу и т. д.,—повсюду тамъ, и именно на основаніи этого

¹⁾ «Necessity is something, that exists in the mind, not in objects... Either we have no idea of necessity, or necessity is nothing but that *determination of the thought* to pass from causes to effects and from effects to causes, according to their experienced union». *A Treatise of human nature*, vol. I, Part III, sect. XIV, p. 460 (ed. Green and Grose). Cf. *Paul Richter*, op. cit., S. 17.

сходства, я внесъ-бы, и при томъ логически правомѣрно, знакомую уже мнѣ заранѣе идею причинной связи. Но если (какъ учить эмпиризмъ) я нигдѣ не узналъ съ несомнѣнностію причины, какъ производящей реальной *силы*, и--причинной связи, какъ *реально* закона,—нигдѣ, т. е., ни во внѣшнемъ опытѣ (тезисъ Юма), ни въ опытѣ внутреннемъ (который Юмъ отвергаетъ въ качествѣ источника познанія),—то какое значеніе можетъ имѣть для меня моя вѣра, *оторванная отъ всякой реально-опытной основы?* Вѣдь она не говоритъ мнѣ, что она выражаетъ какой-либо реальный фактъ. Такимъ образомъ, оказывается, что вѣра въ законъ, при разъясненіи Юма, не можетъ служить для меня ни надежною точкою отправленія, ни яснымъ объективно-эвристическимъ принципомъ. Такое значеніе вѣра можетъ получить, какъ мы видѣли выше, лишь съ волюнтаристической точки зрѣнія. Только подъ условіемъ признанія этой послѣдней точки зрѣнія, т. е., примата внутреннего опыта предъ внѣшнимъ, и можно будетъ, поэтому, признать *долю истины* въ разъясненіяхъ Юма—въ его теоріи повторенія, привычки, ассоціаціи, какъ *вспомогательныхъ* факторовъ, *содѣйствующихъ закрѣпленію* вѣры въ законъ, рождающейся, однако-же, *совстмъ изъ иного источника*. Такимъ образомъ, анализъ вѣры въ законъ причинности выполненъ у Юма односторонне, такъ какъ при немъ взята не та исходная точка. Вѣра дѣйствительно есть моментъ нашего убѣжденія въ законѣ; но—не слѣпая и механическая вѣра, какою она является у Юма, а вѣра свѣтлая и отчетливая, способная сознать свой психологическій источникъ и право на примѣненіе въ качествѣ объективно-познавательнаго эвристическаго принципа.

Во-вторыхъ, хотя ресурсы опытнаго метода и позволяютъ намъ ¹⁾ констатировать подлинно причинныя связи и постепенно расширять сферу примѣненія закона, однако съ строго эмпирической точки зрѣнія формула закона въ ея всеобщности („каждое событіе и т. д. должно быть производимо причиною“), какъ мы знаемъ (см. выше 1, б) и какъ признаетъ и самъ Милль, можетъ быть установлена лишь въ качествѣ формулы *вѣроятной*.

¹⁾ Какъ это разъясняетъ самъ Милль въ своемъ ученіи о методахъ индуктивнаго изслѣдованія, а еще яснѣе проф. Л. М. Лопатинъ (op. cit., II, стр. 121—4).

Такой результатъ, очевидно, ставитъ весь вопросъ на слишкомъ зыбкую почву и сообщаетъ его рѣшенію крайнюю неопредѣленность,—какъ со стороны объема или сферы его примѣненія, такъ и со стороны его значенія. Дѣйствительно, въ первомъ отношеніи Милль, какъ мы отчасти видѣли, вынужденъ, при своемъ изложеніи ученія о законѣ причинности, обставлять его такими странными ограниченіями, которыя всегда ставили въ недоумѣніе читателей его „Логики“: „нелѣпо,—говоритъ онъ,—утверждать, что законъ причинности, который мы признаемъ всеобще-дѣйствующимъ на нашей планетѣ, господствуетъ и въ отдаленныхъ частяхъ звѣзднаго пространства, гдѣ явленія могутъ быть (?) совершенно несходны съ знакомыми намъ“; „я убѣжденъ,—развиваетъ онъ ту же мысль въ другомъ мѣстѣ,—что всякому, кто привыкъ къ отвлеченію и анализу, захочетъ честно упражнять свои способности для предположенной цѣли и пріучить свое воображеніе создавать нужное представленіе, будетъ нетрудно представить себѣ, наприм., что въ одной изъ многихъ сферъ, на которыя звѣздная астрономія дѣлитъ теперь вселенную, событія могутъ (?) слѣдовать одно за другимъ случайно, безъ всякаго опредѣленнаго закона“ и т. д. ¹⁾ Мы не

¹⁾ Эти разсужденія, не смотря на ихъ странность и парадоксальность, суть *логически-необходимое* слѣдствіе Миллевой теоріи причинности (его попытка обосновать законъ исключительно на опытѣ и ограничить сферу его примѣненія предѣлами доступной „средствамъ нашего точнаго наблюденія“ дѣйствительности). Слѣдовательно, обнаруживъ нелѣпость этихъ разсужденій, мы тѣмъ самымъ докажемъ несостоятельность и теоріи, необходимое слѣдствіе которой они составляютъ (опровергнемъ теорію въ ея слѣдствіяхъ). Но обнаружить нелѣпость этихъ разсужденій можно. Именно они держатся единственно *на подтасовкѣ категорій модальности,—на смысленіи возможнаго и дѣйствительнаго, воображаемаго и мыслимаго. Вообразить* описываемый Миллемъ хаосъ, конечно, можно; но *мыслить* его, съ дополнительнымъ признакомъ реальности, нельзя. „Предположимъ,—говоритъ Милль,—(и это воистинѣ возможно вообразить), что настоящій порядокъ вселенной окончился и наступилъ хаосъ, въ которомъ нѣтъ опредѣленной послѣдовательности событій и прошедшее не ручается за будущее; если-бы какой-либо человекъ чудомъ (?) остался живъ, то навѣрно скоро пересталъ-бы вѣрить въ какое-либо единообразіе, такъ какъ самое единообразіе перестало существовать“... Да, конечно, *вообразить* это можно; но это настолько *непроятно*, что приходится *прибѣгать къ чуду*,—къ сверхъестественному. А разъ мы вступаемъ въ эту область,—естественной мысли вращаться трудно и мы въ правѣ сказать, что *для естественнаго ума это просто немыслимо*. Этотъ безпорядочный хаосъ *нереализуемъ* въ мысли,—опъ для нея ничто и, если тамъ не имѣетъ власти законъ причинности, то опъ не имѣетъ власти только *надъ ничто*... Абсурдъ очевидный!

думаемъ, чтобы это очертаніе сферы примѣненія закона причинности можно было признать хоть сколько нибудь определеннымъ. Но допустимъ даже, что мы сумѣемъ воспользоваться указаніями Милля и ограничимъ сферу примѣненія закона „лишь тою частью вселенной, которая доступна средствамъ нашего точнаго наблюденія, съ разсудительною (!) степенью распространенія на случаи смежные“: что-же, можемъ-ли мы сказать что, по крайней мѣрѣ, въ этой сферѣ законъ надеженъ, т. е., можетъ быть примѣняемъ съ полною увѣренностію въ его объективно-реальномъ значеніи для всѣхъ явленій или событій, входящихъ въ кругъ этой сферы? Очевидно, нѣтъ: разъ законъ формулируетъ лишь истину *приблизительную*, — пусть даже и весьма большой вѣроятности, но во всякомъ случаѣ не достовѣрную, — исключенія всегда будутъ въ принципѣ возможны. А въ такомъ случаѣ, чѣмъ-же отличается этотъ законъ отъ всѣхъ другихъ обобщеній и какъ можетъ онъ, при такомъ условіи, гарантировать состоятельность тѣхъ приѣмовъ, которые эмпирическая Логика ставитъ отъ него въ зависимость? Этотъ *выходъ къ скептицизму* совершенно закрыть, какъ мы видѣли выше, при волюнтаристической постановкѣ вопроса: правда, и съ этой точки зрѣнія, законъ выражаетъ истину со стороны объема (но не значенія) условную, — ограничивается лишь областью измѣненій (см. выше 1); но зато *въ этой сферѣ* его значеніе безусловно — гдѣ существуютъ измѣненія (хотя-бы въ невѣдомыхъ намъ „отдаленныхъ частяхъ звѣзднаго пространства“), туда простирается и власть закона. Такимъ образомъ, и въ этомъ отношеніи эмпиризмъ можетъ имѣть значеніе лишь подъ условіемъ перестановки вопроса въ смыслѣ волюнтаризма.

На основаніи всего изложеннаго, мы приходимъ къ выводу, что, хотя въ общемъ эмпиризмъ можетъ имѣть гораздо бѣльшее значеніе, при разъясненіи закона причинности, чѣмъ какое ему обыкновенно склонны бывать усвоить его противники (именно, онъ окончательно снимаетъ съ самой постановки вопроса всякій догматизмъ; даетъ возможность, при помощи методовъ индукціи, устанавливать причинныя отношенія, *не рационализируя ихъ* и, наконецъ, вноситъ кое-что въ разъясненіе двухъ первыхъ моме-

товъ процесса нашего убѣжденія въ законѣ, т. е., моментовъ вѣры въ законъ и его апостериорнаго оправданія); однако вполне самостоятельнымъ и эмпирическое ученіе о законѣ причинности все-же признано быть не можетъ и даже только-что отмѣченныя въ немъ стороны разъясненія вопроса могутъ получить научную цѣнность лишь подѣ условіемъ ихъ освѣщенія съ иной, высшей (волюнтаристической) точки зрѣнія: послѣдовательное-же проведеніе его собственной точки зрѣнія, какъ это неоднократно и выясняла критика, неизбѣжно приводитъ къ скептицизму¹⁾. Но зато,—повторяемъ,—если переставить уголъ зрѣнія и брать частые аргументы эмпиризма, не усвоивъ его общей точки зрѣнія, у него можно найти и нѣчто цѣнное. Особенно его привычка постоянно стоять на стражѣ и оберегать изслѣдованіе, чего бы оно ни касалось, отъ всякихъ вторженій догматизма и рационализма, можетъ имѣть большое, такъ сказать, дисциплинарно-методологическое значеніе. Въ частности волюнтаристъ можетъ воспользоваться многими аргументами эмпирика, наприм.,—въ пользу *нераціонализированности* причиннаго отношенія, *условности* закона причинности со стороны сферы его примѣненія и т. д.,—хотя, какъ мы замѣчали выше, и вынужденъ будетъ всегда вносить въ эти аргументы свои поправки.

5. Общие результаты и переходъ къ дальнѣйшему основному вопросу нашего изслѣдованія.

Резюмируя содержаніе изложенной главы, мы можемъ изложить его кратко въ формѣ слѣдующихъ тезисовъ, выражающихъ сущность нашего взгляда на законъ причинности:

¹⁾ Глубокая связь эмпиризма со скептицизмомъ неоднократно разъяснялась и въ нашей философской литературѣ (*преосвящ. Никаноръ, Л. М. Лопатинъ, А-дръ И. Введенскій* и др.) и источникъ скептицизма обыкновенно указывался именно въ односторонности гносеологическихъ предпосылокъ эмпириковъ (въ изгнаніи ими отвлеченія, умозрѣнія и т. д.). Въ частности здѣсь-же вліяютъ (напр., *König: d. Entwicklung des Causalproblems von Cartesius bis Kant, S. 235 und folg.*) и источникъ неудачъ Юма въ объясненіи закона причинности. А. Фолькемъ (*Volkelt: Erfahrung und Denken, 104—113*) остроумно вскрываетъ у Юма и Милля самопротиворѣчіе, такъ какъ въ ихъ *опытныхъ* принципахъ (привычка, вѣра, индукція) указываетъ *преступленіе опыта* (т. е., пользованіе отвлеченно логическими, умозрительными приемами). То же относительно Юма замѣчаетъ и *Поль Рихтеръ (Paul Richter, op. cit. III)*.

1. Законъ причинности есть умозрительно-аналитическая истина, безусловная со стороны своего объективнаго значенія и достовѣрности, но условная со стороны своего объема или сферы примѣненія. Его формула такова: „все измѣняемое необходимо предполагаетъ измѣняющій агентъ, какъ свою причину“ или: „всякое измѣненіе (событіе, явленіе, фактъ и т. д.) имѣетъ свою причину“. Этотъ законъ имѣетъ тройкій корень: психологическій (вѣра), эмпирический (внѣшній опытъ—особенно въ его научно-методической обработкѣ, при помощи индуктивныхъ методовъ) и умозрительный или спекулятивный (приведеніе формулы къ очевидности, путемъ анализа въ „чистомъ мышленіи“).

2. Кромѣ этого *прямаго* обоснованія закона, онъ можетъ быть обосновываемъ и *косвенно*,—путемъ доказательства его свободы отъ тѣхъ недостатковъ, которыми страдаютъ другіе типы обоснованія закона, а именно:

а. *Свободы отъ догматизма*, которымъ въ большей или меньшей мѣрѣ страдаютъ какъ раціонализмъ въ его обѣихъ формахъ (его догматы: раціонализируемость бытія, панлогизмъ, предугаданная гармонія и пр.), такъ и „критицизмъ“ (его догматы: обусловленность опыта, т. е., постановки и сознанія дѣйствительности закономъ причинности);

б. *Свободы отъ скептицизма*, къ которому, при послѣдовательномъ развитіи, приводятъ эмпиризмъ.

3. Какъ при установкѣ понятія причинной связи, такъ и при установкѣ закона причинности, мы ограничиваемся лишь указаніемъ *одного* существеннаго признака,—признака произведенія, порожденія, „причиненія“, постановки дѣйствія силою причины,—не предрѣшая пока вопроса о *формахъ или способахъ* реализаціи закона. Это—отдѣльный и при томъ очень сложный вопросъ, который, именно въ виду его сложности, мы сдѣлаемъ предметомъ особой главы нашего изслѣдованія.

Алексій Введенскій

(Продолженіе будетъ).

РАЗБОРЪ ВОЗРАЖЕНІИ ДЖОНА СТИЮАРТА МИЛЛЯ

ПРОТИВЪ ТЕИЗМА.

(Продолженіе *).

Милль удивляется поразительной силѣ того дѣйствія, какое оказываетъ на подростающее поколѣніе воспитаніе. Всѣ вѣрванія и нравственныя привычки, усвоенныя благодаря имъ, онъ приписываетъ вліянію воспитанія. Съ этимъ конечно спорить нельзя. Съ тѣхъ поръ какъ родъ человѣческій размножился, а грѣхъ, совершенный въ раю, положилъ предѣлъ непосредственному сношенію людей съ своимъ Творцемъ (за весьма не многими исключеніями для лицъ высокой праведности), каждый вновь рождающійся человѣкъ можетъ не иначе узнать о Богѣ, какъ отъ своихъ предшественниковъ, т. е. путемъ воспитанія. Но отсюда для Миллевой теоріи не вытекаетъ ни одного благопріятнаго условія. Какою бы силой ни отличалось воспитаніе въ дѣлѣ насажденія въ душѣ воспитываемыхъ какихъ либо склонностей, подобно авторитету, и оно само по себѣ не составляетъ никакого положительнаго дѣятеля. Какъ авторитетъ есть обозначеніе факта, а не какой нибудь силы, такъ еще больше воспитаніе есть фактъ, заимствующій свое содержаніе со стороны. Для того, чтобы онъ осуществился, требуется: воспитатель, воспитываемый и, въ чемъ вся суть, то, что воспитывается, тѣ идеи или, въ данномъ случаѣ, нравственныя понятія, какія съ его помощію воспитатели стараются ввѣдрить въ воспитываемыхъ. Воспитаніе, значитъ, можетъ внушить только уже что либо готовое, данное, существу-

* См. „Вѣра и Разумъ“ № 12, за 1896 г.

ющее; но оно бессильно *создать* то, чему требуется научить воспитываемаго. Сообщая ученику понятие о Богѣ, учитель дѣлаетъ не что иное, какъ только передаетъ ему часть своихъ вѣрованій; то же самое произойдетъ и во всякомъ подобномъ случаѣ, на примѣръ, когда ученику говорятъ о какой нибудь нравственной истинѣ. Развѣ можно утверждать, будто повѣривъ, со словъ учителя, что, на примѣръ, красть дурно, и стараясь не нарушать этого нравственнаго правила, ученикъ подчиняется *воспитанію*, а не самому нравственному правилу? Развѣ воспитаніе удерживаетъ его отъ проступка, осуждаемаго указаннымъ правиломъ, а не убѣжденіе въ его истинности? Но положимъ, что въ воспитанникѣ, усвоившемъ совокупность нравственныхъ правилъ отъ воспитателей, воспитаніе дѣйствуетъ, какъ настоящая сила. При чемъ же теперь останутся воспитатели? Они, конечно, достигли уже такого возраста, когда убѣжденія стремятся подойти подъ мѣрку разума; когда умъ со множествомъ самыхъ пытливыхъ вопросовъ обращается къ тѣмъ умственнымъ и нравственнымъ приобрѣтеніямъ, которыя образовались въ дѣтствѣ. Въ нихъ или во многихъ изъ нихъ, если не во всѣхъ, предполагаемая сила воспитанія подвергается полному разложенію. Что же другое замѣняетъ имъ эту гнѣющую силу? Мы видимъ, что нравственность не исчезаетъ, хотя передача нравственныхъ истинъ происходитъ въ определенное время и съ удаленіемъ его удаляется и сама. Очевидно, рассуждая о нравственномъ вліяніи воспитанія, Милль еще разъ смѣшалъ то, что онъ перемѣшалъ, толкуя о такомъ же значеніи авторитета. Онъ ошибочно принялъ приведеніе въ дѣйствіе нравственной силы за самую силу и значеніе послѣдней присвоилъ первому. Въ самомъ дѣлѣ, что такое воспитаніе? Помимо тѣхъ дѣйствій, которыя касаются тѣлеснаго ухода за дѣтями, оно означаетъ еще дѣйствія, направленные къ пробужденію душевныхъ силъ его, т. е., доставленію такихъ предметовъ, на которыхъ бы душа могла упражнять свои силы. Эти предметы могутъ относиться, вообще говоря, къ двумъ родамъ: во-первыхъ къ предметамъ познанія, во-вторыхъ къ предметамъ, вызывающимъ извѣстныя чувствованія. Выборъ предметовъ зависитъ всецѣло отъ воспитателя; онъ можетъ

дать такіе, которые въ состояніи вызвать дѣятельность ума или чувства, но можетъ дать и такіе, которые или вызываютъ ту и другую дѣятельность въ слабой степени, или преимущественно усиливать такія ея стороны, изъ которыхъ въ послѣдствіи можетъ сложиться дурной умъ и образоваться легкая возбудимость чувствъ, въ нравственномъ отношеніи предосудительныхъ. Спрашивается теперь: что способно удержатъ воспитателя отъ дѣйствій, влекущихъ за собою послѣдствія втораго рода, и будетъ побуждать его къ дѣйствіямъ перваго рода? Вообще, что будетъ руководить воспитателемъ? На основаніи взгляда Милля, слѣдовало-бы предположить, что между прочимъ и воспитаніе. Но анализируйте, сколько хотите, этотъ фактъ: возможно ли найти въ немъ хотя что нибудь похожее на силу, способную руководить дѣйствіями человѣка? Если отвѣтить, что дѣйствіями нашего воспитателя будутъ управлять нравственныя убѣжденія, вселенныя въ него путемъ воспитанія же, то мы скажемъ, что такой именно отвѣтъ и желателенъ. Онъ ведетъ къ слѣдующему: 1) такъ какъ воспитаніе есть вселеніе, въ числѣ другихъ предметовъ, и нравственныхъ убѣжденій, то силой, руководящей поступками людей, и должны быть признаны эти именно убѣжденія, хотя бы и съ особой отмѣткой—убѣжденій, внушенныхъ воспитаніемъ; 2) предположивъ самаго перваго воспитателя, котораго совсѣмъ некому было воспитывать, мы остаемся съ одними нравственными убѣжденіями. А это какъ разъ и доказываетъ то, что мы сказали о воспитаніи выше, отрицая у него всякое значеніе нравственной силы. Оно есть совершенно случайный признакъ въ понятіи нравственной силы; эта послѣдняя ни мало не измѣнилась-бы отъ того, какимъ способомъ ни привели бы ее въ дѣйствіе: посредствомъ ли воспитанія или еще какъ нибудь. Воспитаніе есть человѣческое дѣйствіе, оно есть передача, какъ мы уже выразились однажды. Но передача должна передавать что либо готовое, иначе она явится пустымъ звукомъ. Какимъ же образомъ Милль хочетъ придать этой передачѣ самостоятельное значеніе, когда она его не можетъ имѣть по самой сущности своей? Къ чему, къ какимъ поступкамъ будетъ побуждать людей „передача“, если истребить то, что ей передается? — Непонятно. Другое дѣло, если мы

удержимъ нравственность подъ защитой религіи. Въ этомъ случаѣ воспитаніе будетъ имѣть подъ собою почву, будетъ именно передачей и сохранить за собой то значеніе въ жизни человѣчества, какое ему дѣйствительно и принадлежитъ.

Такимъ образомъ выходитъ, что воспитаніемъ должна руководить посторонняя сила. Самъ Милль очень ясно проговаривается въ этомъ смыслѣ, когда замѣчаетъ, что нравственныя убѣжденія, пріобрѣтаемыя людьми уже въ зрѣломъ возрастѣ, были бы ничто безъ „чувства долга, искренности, мужества, и самоотверженія“;—но онъ добавляетъ къ этому, видимо желая повернуть мысль въ пользу своего мнѣнія, — „которыя суть плоды ихъ первыхъ впечатлѣній (75 стр.)“. Это добавленіе подтверждаетъ вполнѣ нашу мысль, а не мысль Милля. Отнимите у человѣка, съ одной стороны, способность къ названнымъ чувствамъ и съ другою *уваженія* къ нимъ тѣхъ, кому приводится быть воспитателями, что тогда станетъ съ воспитаніемъ, „сила котораго, по выраженію Милля, почти безгранична“? Не исчезнетъ ли оно, какъ дѣйствіе, не имѣющее постоянной цѣли? Ничего не доказываетъ и дѣлаемая Миллемъ ссылка на историческое явленіе. По словамъ Милля, нравственная жизнь Спарты и всѣхъ другихъ древне-греческихъ государствъ зависѣла не отъ исповѣдуемой греческими народами религіи, а отъ источниковъ постороннихъ, чуждыхъ религіи. Она стояла, говоритъ онъ, подъ руководствомъ „преданности Спарты идеѣ отечества, государству“ (76). Если повнимательнѣе разобрать эту преданность, то въ ней кромѣ чувства любви мы ничего не найдемъ; государство, отечество, Спарта ничуть не измѣняютъ психической природы этого чувства тѣмъ, что возбуждаютъ его. Любить ли человѣкъ отца, мать, сына и въ силу этой любви бываетъ преданъ имъ, его чувство по своей психической природѣ совершенно одинаково съ тѣмъ, которое возбуждается такимъ предметомъ, какъ напримѣръ государство. Разница въ предметѣ, а не въ чувствѣ, вызываемомъ имъ. Очень возможно, что та въ высшей степени несовершенная форма религіи, которую исповѣдывали греческіе народы, и не касалась чувства любви грековъ по отношенію къ ихъ землѣ, къ отечеству; но это не значитъ, что религіи, правильно такъ понимаемой или даже въ томъ ея видѣ, какой

придаетъ ей Милль, нѣтъ дѣла до человѣческихъ чувствъ. Религія принимаетъ прямое участіе въ склонностяхъ нашей чувствующей природы и освящая однѣ изъ нихъ, налагаетъ свое проклятіе, свой гнѣвъ на другія. Назовемъ ли мы религіею вѣру въ личнаго, христіанскаго Бога, или посмотримъ на нее, только какъ на направленіе нашихъ чувствъ къ идеѣ совершеннаго, по опредѣленію Милля,—все равно: чувства человѣка одинаково затрогиваются какъ въ томъ, такъ и въ другомъ случаѣ. Религія не можетъ и не захочетъ отказаться отъ своего вполне законнаго вліянія на нихъ. Да наконецъ сдѣлаемъ Миллю и уступку, допустимъ, что нравственность Спартанцевъ не только не подвергалась, но и не могла подвергаться вліянію религіи; между тѣмъ и тогда придавать воспитанію значеніе нравственной силы все же не будетъ основаній. Остается еще чувство любви, человѣческія склонности, къ однимъ изъ которыхъ даже древніе народы относились съ уваженіемъ и считали пужнымъ усиливать на счетъ нѣкоторыхъ другихъ. Въ то же время Милль и тутъ проговаривается; желая доказать, что боги Греціи совсѣмъ не вмѣшивались въ дѣла людей или, по крайней мѣрѣ, что это происходило чрезвычайно рѣдко, онъ говоритъ, что вліяніемъ боговъ тѣмъ не менѣе пользовались софисты, общественные ораторы, когда имъ нужно было достигнуть своихъ цѣлей (76 и 77). Т. е., оказывается, что какъ ни далеко стояли въ Греціи другъ отъ друга нравственность и религія, однако бывали случаи, когда необходимо было дѣйствовать именемъ боговъ. Стало бытъ и въ ту отдаленную пору религія не совсѣмъ была безвластна надъ чувствами людей, не смотря на то, что эта власть тогда для нея была гораздо труднѣе, чѣмъ впоследствии, когда ея содержаніе выяснилось и опредѣлилось, окончательно освободившись отъ наносныхъ слоевъ.

Послѣдняя сила, безъ услугъ которой, по Миллю, соглашающемуся въ данномъ случаѣ съ Бентамомъ, религія осталась бы почти безъ всякаго вліянія на нравы людей, есть „общественное мнѣніе“. По нашему, и здѣсь со стороны Милля одно недомысліе. Общественное мнѣніе само по себѣ есть факторъ, правда—имѣющій отчасти обратное дѣйствіе на человѣческое сознаніе, но стоящій въ свою очередь не только въ прямой или непосредственной, но и въ причинной зависимости отъ нѣко-

торыхъ душевныхъ дѣятельностей (факторовъ). Сейчасъ наша мысль будетъ ясна. Обыкновенно общественное мнѣніе является единодушнымъ признаніемъ цѣлаго ли общества или большинства составляющихъ его членовъ какихъ либо дѣйствій человѣка дурными или хорошими. Похитилъ воръ изъ кассы чужія деньги, общественное мнѣніе, т. е., многіе люди единогласно свидѣтельствуютъ, что это дурно; раздалъ кто нибудь изъ богачей все свое имѣніе нищимъ, общественное мнѣніе утверждаетъ, что это хорошо. Спрашивается: въ силу какихъ причинъ общественное мнѣніе принимаетъ тотъ и другой оборотъ, въ одномъ случаѣ осуждая, а въ другомъ одобряя? Если бы общественное мнѣніе было, какъ то выходитъ изъ разсужденій Милля, нравственнымъ двигателемъ, то мы бы должны ожидать такого заключенія; общественное мнѣніе является не только побужденіемъ для человѣческихъ дѣйствій, но и основаніемъ извѣстнаго *нравственнаго сужденія*. Но посмотрите, что получается отсюда. Такъ какъ общественное мнѣніе есть единодушное признаніе однихъ человѣческихъ дѣйствій хорошими, а другихъ дурными, то всякій, кому желательно что нибудь сдѣлать или подумать о какихъ либо дѣйствіяхъ, долженъ между прочимъ справиться, что о томъ и другомъ скажутъ многіе другіе. Вообразимъ теперь, что людей еще настолько мало, что общественнаго мнѣнія пока нѣтъ,—что они еще не успѣли столкнуться между собою о томъ, какіе поступки людей считать хорошими и какіе дурными. Въ этомъ случаѣ сами собою вытекаютъ такіе два вывода: 1) вслѣдствіе отсутствія нравственной силы были невозможны многія дѣйствія людей, которыя возникли потомъ, когда народилась новая нравственная сила 2) общественное мнѣніе, явившись съ образованіемъ общества, должно быть признано слѣдствіемъ *случайнаго* соглашенія людей. Первое слѣдствіе очевидно. Общественнаго мнѣнія не существуетъ, стало быть не съ чѣмъ и справляться, когда надо совершить какой нибудь поступокъ или произнести о немъ сужденіе. Но если общественное мнѣніе своимъ появленіемъ породило въ человѣчествѣ новыя дѣйствія, то надо доказать, что оно способно прибавить къ человѣческимъ чувствамъ новыя чувства, безъ которыхъ невозможны никакія дѣйствія. Но немного ниже будетъ доказано, что само обществен-

ное мнѣніе зависитъ отъ готовыхъ чувствъ, а не то, что порождаетъ ихъ. Второе слѣдствіе также необходимо. Будучи нравственнымъ дѣятелемъ само по себѣ, общественное мнѣніе не могло зависѣть отъ такихъ душевныхъ побужденій (мотивовъ), которыя бы его обуславливали, потому что тогда оно не будетъ нравственнымъ дѣятелемъ. Нравственный дѣятель,— это значить причина, за которой съ необходимостью слѣдуетъ дѣйствіе, поступокъ человѣка. Разъ какому либо поступку предшествуетъ не общественное мнѣніе, а что нибудь другое, то и причина его въ этомъ другомъ, общественное же мнѣніе остается въ сторонѣ. Какъ нравственный дѣятель или какъ причина поступка, общественное мнѣніе должно быть послѣднимъ основаніемъ ряда человѣческихъ дѣйствій; оно должно такъ же дѣйствовать на рѣшеніе человѣческой воли, какъ дѣйствуетъ напримѣръ любовь, сознаніе добра и проч., какъ только оно не способно оказывать такое вліяніе на волю людей, оно значить и не нравственный дѣятель. Но что бы ни свело людей въ общество: голодь ли, потребность ли взаимныхъ усилій для борьбы со врагами, воля ли Высочайшаго Существа, или еще какія причины, общественное мнѣніе возникло съ появленіемъ обществъ и такъ какъ оно само есть послѣднее основаніе человѣческихъ дѣйствій, то его могло вызвать только соглашеніе сошедшихся людей,—соглашеніе, не зависящее отъ постороннихъ душевныхъ мотивовъ. Однако, обративъ вниманіе на то, что общественное мнѣніе порицаетъ и что одобряетъ, мы замѣтимъ, что здѣсь совсѣмъ нѣтъ *случайнаго* элемента. Возьмемъ, такъ сказать, самый общій тонъ. Что оно, вообще говоря, узаконяетъ? Кажется, не будетъ ошибки сказать: добро. Что порицаетъ? Зло. Едва ли кто въ состояніи указать такое общественное мнѣніе, которое освящая своимъ благоволеніемъ какіе либо дѣйствія людей поступило бы такъ, имѣя въ виду зло, т. е., намѣренно, предумышленно задаваясь цѣлью причинить обществу бѣдствіе. Намъ скажутъ: а дикіе обычаи, стоящіе подъ защитой общественнаго мнѣнія, напримѣръ у дикарей? а когда-то господствовавшія пытки, противъ которыхъ общественное мнѣніе и не думало вооружаться? а жестокіе уголовные законы, до сихъ поръ еще дѣйствующіе и иногда поражающіе своимъ звѣрствомъ и однако же не возбуж-

дающіе въ общественномъ мнѣніи ни малѣйшаго ропота? Пусть все это такъ; но во всемъ этомъ общественное мнѣніе видитъ если и зло, то все же такое, которое допускается какъ неизбѣжное и конечно печальное средство достигнуть добра, клеймя какого нибудь преступника позоромъ или презрѣніемъ, общественное мнѣніе имѣетъ при этомъ въ виду напередъ защитить другихъ отъ повторенія причиненнаго преступникомъ зла,—цѣль вполне добрая и законная. То же надо сказать и о пыткахъ, бывшихъ въ ходу въ свое время, и о жестокихъ наказаніяхъ, къ которымъ прибѣгаютъ даже и по сію пору. Все это дѣлалось и дѣлается ради огражденія общественной безопасности,—съ цѣлью предохранить людей, желающихъ жить въ мирѣ и спокойствіи, отъ злыхъ дѣйствій со стороны тѣхъ, кто бы усмотрѣлъ въ нихъ личную для себя выгоду. Но узаконя добро и порицая зло, общественное мнѣніе перестаетъ быть побужденіемъ для поступка само по себѣ. Это прекрасно можетъ показать даже логика языка, иногда очень мѣтко передающая отношеніе вещей. Въ самомъ дѣлѣ, если я спрошу себя: почему убивать людей скверно? То едва ли даже строй моей рѣчи позволитъ мнѣ отвѣтить на это: потому что такъ говорятъ другіе. Каждый, услыхавъ такой отвѣтъ, почувствуетъ, что здѣсь что то не соблюдено, что то нарушено; что сама рѣчь какъ будто неправильна. Это такъ и есть. Я утверждаю и всякій другой утверждаетъ, что убивать скверно не потому, будто въ этомъ согласны многіе другіе люди, но потому, что внутренняя природа людей возмущается при видѣ насилія надъ человѣческой жизнью, т. е., говоря точнѣе,—потому, что убійство въ каждомъ изъ насъ вызываетъ такіа чувства, такіа душевныя состоянія, которыя вполне способны стать побужденіемъ какъ для сужденія (нравственная оцѣнка), такъ, по требованію обстоятельствъ, и для дѣйствія, на примѣръ: судебного приговора среди присяжныхъ засѣдателей или прямой помощи дѣйствіемъ страдающему (револьверомъ, ножомъ, топоромъ и т. д.). Такимъ образомъ нашлись причины, отъ которыхъ зависитъ само общественное мнѣніе. Эти причины можно назвать чувствами (психическими мотивами): чувствами добра, живущими и дѣйствующими въ каждомъ человѣкѣ. Только признавая это, мы и объяснимъ, почему въ общественномъ мнѣніи, которое по

своей природѣ должно было бы быть случайнымъ, на самомъ дѣлѣ оказывается элементъ всеобщій, устойчивый. Не будь въ человѣкѣ извѣстныхъ постоянныхъ чувствъ, руководящихъ общественнымъ мнѣніемъ, послѣднее было бы столь же разнообразнымъ, сколь разнообразны человѣческія общества,—тогда оно никогда не привело бы къ такому согласному результату, какъ освященіе желанія дѣлать другимъ добро,—объ этомъ люди не могли бы даже и подумать. Единство общественнаго мнѣнія въ различныхъ людскихъ обществахъ, касающееся основныхъ побужденій для человѣческихъ дѣйствій, есть неоспоримый фактъ и этотъ фактъ служитъ лучшимъ доказательствомъ нашей мысли, что общественное мнѣніе какъ нравственный дѣятель есть призракъ; сила нравственнаго побужденія въ поступкахъ, съ которыми связано общественное мнѣніе, принадлежитъ не ему, а чувствамъ, какъ настоящимъ душевнымъ мотивамъ. Вотъ почему, на вопросъ, который нами поставленъ выше, мы считаемъ себя въ правѣ дать такой отвѣтъ: общественное мнѣніе произноситъ свой нравственный судъ, соображаясь съ тѣмъ, удовлетворены или неудовлетворены присущія каждому человѣку извѣстныя чувства.

До какой степени общественное мнѣніе есть явленіе несамостоятельное, а зависящее отъ другихъ причинъ, которыя, условливая его, въ то же время однѣ только и становятся мотивами для нравственной дѣятельности людей, создавалъ и Милль. Въ самомъ началѣ своихъ разсужденій объ общественномъ мнѣніи, быть можетъ случайно, а быть можетъ и на самомъ дѣлѣ понимая необходимость этого, онъ заявилъ, что общественное мнѣніе усиливаетъ собою уже *ничто готовое*. Власть общественнаго мнѣнія, говоритъ онъ, „есть сила, которая присоединяется ко всякой системѣ нравственнаго ученія, лишь бы оно было принято всѣми (*generalement*)“ (стр. 77). Вникая въ смыслъ этихъ словъ, мы находимъ, что здѣсь надо отличать два предмета: общественное мнѣніе, какъ выраженіе внутренняго убѣжденія, и само это убѣжденіе, произнесеніе нравственнаго суда и мотивы, его опредѣляющіе. Для того, чтобы какое нибудь нравственное ученіе было принято хотя нѣкоторыми людьми, общественнаго мнѣнія не требуется, да его еще и нѣтъ пока, но требуется только согласіе этого уче-

нія съ голосомъ совѣсти. Когда это согласіе осуществится, когда слѣдовательно нравственное ученіе усвоится, тогда начинается оцѣнка дѣйствій соотвѣтственно его правиламъ, и только съ этого мгновенія получаетъ начало общественное мнѣніе, такъ какъ только теперь становится возможнымъ правильное сужденіе. На страницахъ: 91 и 92 Милль высказываетъ взглядъ, что нравственныя истины, какъ очевидныя для разума и сердца человѣческаго сами по себѣ, не нуждаются для своего проведенія въ жизнь, въ дѣятельность людей въ услугахъ религіи. Въ соединеніи съ предыдущимъ эта мысль еще болѣе даетъ силы нашимъ словамъ. Религія, освящая нравственныя истины, является по отношенію къ нимъ очевидно внѣшнимъ помощникомъ; но такимъ же внѣшнимъ помощникомъ оказалось бы и общественное мнѣніе, разъ оно стало бы на ихъ сторону. Слѣдовательно ни религія, ни общественное мнѣніе, какъ внѣшніе дѣятели по отношенію къ нравственнымъ истинамъ или убѣжденіямъ людей, нисколько не повліяютъ на качество, на силу нравственныхъ истинъ или нравственныхъ убѣжденій, послѣднія будутъ дѣйствовать исключительно только тѣмъ, что заключаетъ ихъ собственная природа. Такимъ образомъ выходитъ, что если дана какая либо нравственная истина, съ которой общественное мнѣніе соглашается, то она дѣйствуетъ не чрезъ него, а единственно сама собою; можно даже сказать, что общественное мнѣніе соглашается съ нею въ силу ея собственной дѣйственности.

Признавать въ общественномъ мнѣніи нравственный дѣятель нельзя еще и по другимъ основаніямъ. Мы выше замѣтили, что общественное мнѣніе можетъ имѣть иногда обратное дѣйствіе на человѣческое сознаніе, т. е., это значитъ, что хотя само оно возникаетъ всегда изъ причинъ, коренящихся въ глубинахъ человѣческаго духа—изъ чувствъ, которыя и оказываются собственно нравственнымъ дѣятелемъ, однако въ нѣкоторыхъ случаяхъ общественное мнѣніе можетъ само стать побужденіемъ для поступка. Этотъ, правда — весьма нерѣдкій фактъ, и далъ Миллю основаніе заключать, будто общественное мнѣніе есть великій нравственный дѣятель. Но такой фактъ всегда есть фактъ временный; онъ зависитъ отчасти отъ того, что общественное мнѣніе въ извѣстныхъ случаяхъ не совпа-

даетъ съ неудовлетвореніемъ чувства добра, отчасти отъ того, что не нашлось человѣка, который бы взялъ на себя смѣлость заявить, что нравственное сознаніе ушло впередъ и оставило позади себя нѣкоторыя узаконенія, признапныя общественнымъ мнѣніемъ. Если такимъ образомъ многіе продолжаютъ руководствоваться въ своихъ дѣйствіяхъ общественнымъ мнѣніемъ, то здѣсь дѣйствуетъ въ качествѣ нравственнаго мотива либо то же удовлетвореніе чувства, какое мы видѣли выше, либо боязнь подвергнуться осужденію со стороны своихъ собратій.

Дѣйствительно для многихъ является сильнымъ нравственнымъ толчкомъ мысль: что скажутъ другіе! Благодаря этой мысли совершенно и доселѣ еще совершается какъ много хорошаго, такъ равно и много дурнаго. Но что все это доказываетъ? По нашему мнѣнію, опять то же, что общественное мнѣніе если и бываетъ иногда мотивомъ нравственнымъ, то только повидимому; на самомъ же дѣлѣ подъ его покровомъ дѣйствуютъ настоящіе психическіе мотивы—человѣческія чувствованія, являющіяся нравственнымъ дѣятелемъ. Это тѣмъ болѣе несомнѣнно, что общественное мнѣніе вѣдь, строго говоря, есть совокупность, простое внѣшнее скопленіе или соединеніе мнѣній отдѣльныхъ людей, входящихъ въ составъ извѣстнаго общества. Помимо этихъ единичныхъ мнѣній оно не существуетъ. Уничтожая одно за другимъ мнѣніе каждаго частнаго человѣка, мы въ концѣ концовъ не получимъ въ остаткѣ ничего, когда падетъ мнѣніе послѣдняго члена общества. Поэтому общественное мнѣніе тѣмъ, что есть мнѣніе многихъ, не приобретаетъ никакой новой нравственной силы въ сравненіи съ тою, какой владѣетъ и мнѣніе отдѣльнаго человѣка. А такъ какъ это послѣднее почерпаетъ свои силы исключительно въ какомъ либо чувствѣ, согласно показаніямъ котораго оно принимается и всѣми остальными людьми, то и общественное мнѣніе помимо этого чувства, есть ничто. Безъ него оно и не зародилось бы. Въ самомъ дѣлѣ, перенесшись мыслию въ тѣ времена, когда общественное мнѣніе еще и не могло быть, и припомнивъ наши слова о томъ, что въ ту пору не должно признавать существованіе дѣйствій, одобрявшихъ или порицавшихъ имъ, попытаемся представить себѣ, какъ оно зарождалось. Дѣло должно было происходить такимъ образомъ: одинъ человѣкъ сказалъ

другому—красть дурно. У другаго естественно долженъ былъ возникнуть вопросъ: почему? Такъ какъ общественное мнѣніе дѣйствуетъ, какъ мнѣніе чужое, то второй собесѣдникъ могъ бы удовлетвориться примѣрно подобнымъ отвѣтомъ: потому что я такъ думаю. Между тѣмъ едва ли возможно представлять дѣло въ такомъ видѣ. Жизнь человѣческая обильна и примѣрами нарушенія нравственныхъ обязанностей. Наряду съ человѣкомъ, высказавшимъ мнѣніе: красть дурно, несомнѣнно было множество такихъ, которые утверждали и самымъ дѣломъ доказывали противное, т. е., что красть хорошо. И мнѣніе послѣднихъ людей ничѣмъ бы не отличалось отъ мнѣнія перваго, если взять во вниманіе только ихъ способность дѣйствовать въ качествѣ мнѣнія посторонняго ума. Почему же общественное мнѣніе стало на сторону перваго? Очевидно, здѣсь замѣшаны въ дѣло иного рода причины, чѣмъ мнѣніе постороннихъ лицъ, и эти причины подчиняли себѣ самыя мнѣнія людей, давая преобладаніе однимъ изъ нихъ и осуждая другія. Только въ силу этихъ причинъ, дѣйствовавшихъ независимо отъ людскихъ мнѣній, и завязалось мнѣніе общественное, т. е., только въ силу ихъ, многіе люди единодушно признали, что извѣстныя дѣйствія людей дурны и извѣстныя хороши. Снова, значитъ, подтверждается наша мысль, что общественное мнѣніе не должно считать нравственнымъ мотивомъ. Правда, бывають случаи, что мнѣніе нѣкоторыхъ лицъ расходится съ мнѣніемъ общественнымъ, т. е., съ мнѣніемъ большинства, вслѣдствіе чего они, поступая вопреки своимъ убѣжденіямъ, подчиняются общественному мнѣнію, какъ бы оно было нравственнымъ побужденіемъ. Но этотъ фактъ требуетъ разъясненія. То, въ чемъ мнѣніе нѣкоторыхъ частныхъ лицъ несогласно съ мнѣніемъ общественнымъ, составляетъ убѣжденіе большинства; общественное мнѣніе потому и держится до извѣстнаго предѣла, что признаваемое имъ есть убѣжденіе всѣхъ тѣхъ членовъ общества, изъ отдѣльныхъ мнѣній которыхъ слагается мнѣніе большинства. Но это убѣжденіе большинства имѣетъ, разумѣется, своимъ основаніемъ не что другое, какъ признаніе его истиннымъ, т. е., признаніе того, что оно согласуется съ чувствомъ добра, одобряется совѣстью. Что же касается того, почему мнѣніе большинства принимается лицами въ

сущности его не раздѣляющими, то объ этомъ у насъ уже была рѣчь. Ихъ можетъ удерживать отъ открытаго сопротивленія страхъ, т. е., дѣйствительный психическій мотивъ. Въ то же время слѣдуетъ однако замѣтить, что это сопротивленіе есть одинъ изъ такихъ фактовъ исторіи, которые наиболѣе всего поражаютъ своей напряженностью. Ни одна реформація не обошлась безъ тяжелой и упорной борьбы; а борьба эта всегда возникала вслѣдствіе возстанія нѣкоторыхъ противъ всѣхъ, т. е., причиной распри являлось какъ разъ то, что освящалось мнѣніемъ большинства. Съ точки зрѣнія Милля такой фактъ былъ бы непонятенъ. Коль скоро общественное мнѣніе есть нравственный мотивъ, нравственная причина, то какимъ образомъ выходило, что, дѣйствуя, оно не припосило своего дѣйствія? Разъ какой нибудь нравственный мотивъ дѣйствуетъ, есть дѣйствіе. Однако оказывается, что возможно не только уклоненіе мнѣній частныхъ лицъ отъ мнѣнія большинства, но и прямое возстаніе первыхъ противъ втораго. Непонятное съ точки зрѣнія Милля вполнѣ уяснимо съ нашей. Такъ какъ въ качествѣ нравственной силы общественное мнѣніе никогда не дѣйствуетъ, а дѣйствіе это обнаруживается лежащимъ въ его основаніи какимъ либо чувствомъ, то удовлетвореніе или неудовлетвореніе этого чувства и движетъ общественнымъ мнѣніемъ. Извѣстное общественное мнѣніе стоитъ, пока удовлетворяется, напримѣръ, чувство добра, пока покойна совѣсть; оно начинаетъ колебаться, коль скоро вооружается противъ него совѣсть. Въ дѣятельности совѣсти и заключены причины перемѣнъ къ лучшему, претерпѣваемыхъ общественнымъ мнѣніемъ; если бы не совѣсть, не было бы и преобразованій въ области нравственности. Говоря кратко: общественное мнѣніе не есть нравственный мотивъ или нравственная сила, оно есть общественное выраженіе нравственнаго сужденія; но такъ какъ всякое нравственное сужденіе оцѣниваетъ поступки людей сообразно съ тѣмъ, что свидѣтельствуетъ о нихъ нравственное чувство (чувство добра, совѣсть—все равно), то этотъ же самый нравственный дѣятель управляетъ и общественнымъ мнѣніемъ.

Въ трактатѣ Милля есть нѣсколько прекрасныхъ страницъ

о вліяніи общественнаго мнѣнія на личное настроеніе кого нибудь изъ членовъ общества. Но изъ этого неоспоримаго факта Милль выводитъ ложное заключеніе или приводитъ его въ качествѣ подтвержденія такой мысли, для которой на самомъ дѣлѣ онъ не составляетъ доказательства. Если просмотрѣть выписанный Миллемъ рядъ свойствъ духовной стороны человѣка, образуемой подъ вліяніемъ общественнаго мнѣнія, то окажется, что 1) эти свойства обусловливаются готовымъ человѣческимъ чувствомъ или способностью, которая въ данномъ случаѣ ассоціируется съ указанными Миллемъ предметами; 2) что всѣ эти свойства относятся не къ поступкамъ людей, т. е., связываются не съ направлениемъ ихъ воли и потому не являются для нея мотивами, а составляютъ собою именно настроеніе человѣка, дѣлаютъ привычными такіа чувствованія, которыя могутъ и не имѣть прямаго и непосредственнаго отношенія къ волевой способности извѣстнаго лица, т. е., *характера*, собственнаго такъ называемаго. Вотъ какія склонности, стоящія въ зависимости отъ общественнаго мнѣнія, перечисляетъ Милль: „славолюбіе, тщеславіе, любовь къ отличію, симпатія“ (79). Конечно нельзя утверждать, чтобы ни одно изъ этихъ свойствъ не имѣло вліянія на волю; но несомнѣнно, что поступки человѣка, его нравственность въ тѣснѣйшемъ смыслѣ можетъ и не зависѣть отъ нихъ, воля и названныя особенности лица не стоятъ другъ къ другу въ причинномъ или необходимомъ отношеніи. Присутствіе въ чьей нибудь душѣ одного изъ названныхъ чувствъ говоритъ только о томъ, что извѣстное отношеніе къ лицу или качеству лица со стороны другихъ вызываетъ въ немъ пріятное состояніе, естественно влекущее за собой желаніе, чтобы оно повторялось. Но судить на основаніи этого о томъ, каковы будутъ собственныя дѣйствія даннаго лица въ отношеніи къ постороннимъ, нельзя, они одинаково могутъ быть хороши и дурны смотря по тому, въ какомъ направленіи воспитана его воля. Тогда какъ если бы общественное мнѣніе было нравственнымъ мотивомъ, то зная, какія чувства оно пробуждаетъ, мы бы заранѣе предугадали, что станетъ дѣлать подъ вліяніемъ его человѣкъ по отношенію къ своему ближнему: нанесетъ ему вредъ или сдѣлаетъ добро. Человѣкъ напримѣръ увлеченный любовью къ отличіямъ, можетъ

быть негоднымъ; но въ то же время ему ничто не помѣшаетъ достигнуть отличій и честными путями. То же надо сказать и о томъ, кто имѣетъ слабость тщеславія. Не смотря на то, что тщеславіе само по себѣ признается недостаткомъ, оно не можетъ еще доказывать, будто тщеславный человѣкъ негодяй; онъ вполне можетъ быть даже образцомъ добродѣтельной жизни, за исключеніемъ одного этого недостатка. Такимъ образомъ, хотя общественное мнѣніе и можетъ быть источникомъ чувствъ, однако оно далеко отъ того, чтобы перейти въ прямой мотивъ для поступка нравственнаго.

Разсуждая объ общественномъ мнѣніи, Милль задается цѣлью показать, что дѣйствіе его сильнѣе дѣйствія религіознаго побужденія, и что если послѣднее въ нѣкоторыхъ случаяхъ и способно удержать волю человѣка отъ злыхъ рѣшій, то это происходитъ вслѣдствіе присоединенія къ мотиву религіозному мотива, вызваннаго дѣйствіемъ общественнаго мнѣнія. Такъ какъ мы уже доказали, что общественное мнѣніе дѣйствуетъ не своею собственною силою, а силою руководящихъ имъ чувствованій, то представленную мысль Милля легко опровергнуть. Религіозный мотивъ бываетъ слабъ совсѣмъ не потому, что будто бы противъ него вооружается общественное мнѣніе, а потому, что противъ его вліянія возстаютъ какія нибудь злыя чувствованія, коренящіяся въ человѣческой природѣ. Съ другой стороны и сила религіознаго мотива, удвоаясь повидимому чрезъ присоединеніе къ нему общественнаго мнѣнія, въ дѣйствительности почерпаетъ новую мощь не въ немъ, а въ томъ, что природа человѣка не представляетъ такихъ противодѣйствующихъ чувствъ, которыя бы могли выдержать борьбу съ мотивомъ религіознымъ. Въ подтвержденіе той мысли, что общественное мнѣніе въ силахъ разрушить дѣйствіе религіознаго мотива, Милль ссылается на весьма легкую склонность Іудеевъ къ идолопоклонству, противъ чего такъ рѣзко и горячо, но въ то же время и безуспѣшно, ратовали ветхозавѣтные пророки (стр. 81 и 82). Для того, чтобы доказательство Милля имѣло надлежащую силу, надо еще знать, одобряло ли общественное мнѣніе господствовавшія среди іудеевъ распущенность и идолослуженіе. Но положимъ, что оно дѣйствительно было не противъ этого; такъ развѣ общественное

мнѣніе породило бичуемый пророками общественный порокъ? Не наоборотъ ли: не самъ ли порокъ послужилъ причиной того, что общественное мнѣніе склонялось въ его пользу? На приведенный Миллемъ фактъ и нужно смотрѣть такимъ образомъ: идолослуженіе, разрѣшавшее легкую нравственность, несомнѣнно было пріятно іудейскому обществу; предаваясь ему, оно сколько угодно могло наслаждаться чувственными удовольствіями. Эти чувственные удовольствія, для которыхъ съ введеніемъ идолопоклонства устранялись всякія препятствія, и послужили причиной распространившагося порока. Общественное мнѣніе, выражавшееся въ общемъ согласіи, что идолослуженіе со всѣми своими послѣдствіями хорошо, явилось уже потомъ и засвидѣтельствовало или выразило собою только существующій фактъ, который появился раньше. Раньше его—въ этомъ вся и суть. Если бы общественное мнѣніе было нравственной силой, въ сравненіи съ которой религія являлась слабымъ голосомъ едва теплящагося чувства, тогда бы оно предшествовало идолопоклонству и вызвало бы его, какъ причина вызываетъ свое дѣйствіе; но этого допустить нельзя. Идолопоклонство сопровождалось имъ, а не причинялось, оно само держалось только потому, что держалось первое, а первое было сильно силою сопряженныхъ съ нимъ чувствъ. Когда эти чувства, питавшія идолослуженіе, смѣнились другими, идолопоклонство пало, но за нимъ исчезло же и общественное мнѣніе, которое приняло теперь новый оборотъ, послѣдуя за чувствами, явившимися на смѣну прежнимъ. Но если такъ, т. е., если общественное мнѣніе ничего не вызывало и ничего не разрушало, то трудно ожидать, чтобы оно прибавило хотя малѣйшую долю силы къ религіозному вліянію, присоединяясь къ религіи. И здѣсь, какъ въ предыдущемъ случаѣ, оно само собою склонится въ сторону религіи, какъ только послѣдняя пріобрѣтетъ въ обществѣ силу. Все зависитъ отъ борьбы чувствъ или мотивовъ. Если возобладаютъ чувства, освящающіяся религіею, религія становится владычицей общества и общественное мнѣніе волей—неволей служитъ ей, всецѣло отдаваясь въ ея власть; если возобладаютъ наоборотъ чувства противоположныя, которыя религія осуждаетъ, ея власть падаетъ и никакое общественное мнѣніе не возвратитъ ей утра-

ченнаго господства, потому что оно необходимо измѣнить свое направленіе. Общественное мнѣніе есть внѣшній показатель внутренняго настроенія; показатель измѣняется, когда измѣняется внутреннее настроеніе, онъ не можетъ измѣниться, пока внутреннее настроеніе остается неизмѣннымъ. Ничего не доказываютъ и заимствованные Миллемъ у Бентама три примѣра: клятва, дуэль и торговля женщинами (84, 85 и 86). Ложная клятва есть поступокъ противъ совѣсти, значитъ является нравственнымъ преступленіемъ. Но развѣ Милль можетъ сказать, что всѣ дѣйствія людей совершаются непременно согласно общественному мнѣнію? Конечно есть неисчислимое множество поступковъ, противорѣчащихъ ему. Такимъ образомъ ссылка на ложную клятву уничтожается, потому что запрещаемое положеніе подлежитъ одинаковому же возраженію (плюсъ за минусъ). Общественное мнѣніе тутъ опять не причемъ. Второй порокъ былъ распространенъ въ обществѣ въ силу тѣхъ чувствъ, которыя связывались съ нимъ въ значительной мѣрѣ лстя гордости и тонкому самолюбію, всегда отличающимъ верхніе классы общества. Третій господствуетъ и по сію пору по причинамъ, также не зависящимъ отъ общественнаго мнѣнія. Потребуйте искренняго мнѣнія у членовъ общества, одобряютъ ли они отвратительную торговлю, и большинство изъ нихъ дастъ отвѣтъ отрицательный. Однако порокъ держится,—и онъ порождается совсѣмъ не общественнымъ мнѣніемъ, а ненормальностями общественнаго быта людей, о которыхъ такъ много говорятъ всѣ пишущіе объ устройствѣ современныхъ человѣческихъ обществъ. Большинство людей конечно убѣждены, что торговля женщинами есть одно изъ самыхъ безобразныхъ пятенъ, лежащихъ на современныхъ поколѣніяхъ; но только не знаютъ, не придумаютъ средствъ, какъ избавиться отъ этого дѣйствительно грязнаго порока.

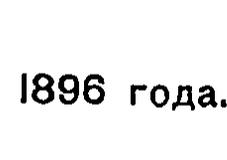
М. Лебедевъ.

(Продолженіе будетъ).

ЛИСТОКЪ

ДЛЯ

ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХІИ.

15 Сентября  № 17.  1896 года.

Содержаніе. Высочайшій приказъ.— Высочайшія награды.— Епархіальныя извѣщенія.— Извѣстія и замѣтки.— Объявленія.

Высочайшій приказъ.

Высочайшимъ приказомъ по гражданскому вѣдомству, отъ 5 іюля 1896 г., за № 42, по вѣдомству православнаго исповѣданія произведены за выслугу лѣтъ въ чины преподавателя: а) *Харьковской Духовной Семинаріи*: Булгаковъ изъ коллежскихъ въ статскіе совѣтники, со старшинствомъ съ 2 сентября 1895 г., Корнѣенко и Гогинъ изъ надворныхъ въ коллежскіе совѣтники, со старшинствомъ — первый съ 2 сентября 1895 г. и послѣдній съ 14 октября 1895 г.; б) *Харьковскаго Духовнаго училища*: Евецкій и Пономаревъ изъ коллежскихъ въ статскіе совѣтники, со старшинствомъ — первый съ 23 декабря 1895 г. и послѣдній съ 23 октября 1895 г. и в) *Харьковскаго Епархіальнаго женскаго училища*: Колосовскій изъ надворныхъ въ коллежскіе совѣтники со старшинствомъ съ 27 декабря 1895 г. и утвержденъ въ чинѣ коллежскаго ассесора преподаватель того же училища, окончившій курсъ наукъ въ Императорскомъ Харьковскомъ Университетѣ съ дипломомъ 1 степени, Трифилевъ со старшинствомъ съ 3 декабря 1890 г.

Высочайшія награды.

За заслуги по духовному вѣдомству, Всемилостивѣйше пожалованы, въ 22-й день іюня 1896 г. золотыми медалями съ надписью „за усердіе“, для ношенія на шеѣ на *Владимірской лентѣ*: староста церкви села Ивановки, Харьковскаго уѣзда, 2-й гильдіи ку-

пецъ Сергѣй Фастовъ; на Станиславской лентѣ: старосты церкви г. Сумъ: кладбищенской Петро-Павловской, потомственный почетный гражданинъ, 1-й гильдія купецъ Николай Субенко и Николаевской, 2-й гильдія купецъ Михаилъ Ворошилинъ, Харьковскій 2-й гильдія купецъ Проконій Токаревъ, землевладѣлецъ Ахтырскаго уѣзда инженеръ-механикъ Викторъ Вейссе; серебряными: на Аннинской лентѣ: Ахтырско-Богородицкой, что при Сумскомъ духовномъ училищѣ, 2-й гильдія купецъ, Андрей Котенко, Рождество-Богородичной г. Вѣлополя, 2-й гильдія купецъ Иванъ Пономаренко, Преображенской г. Ахтырки 2-й гильдія купецъ Ѳедоръ Гоженко и Владимірской села Могрицы, Сумскаго уѣзда, крестьянинъ Павелъ Деменко.

Епархіальныя извѣщенія.

Священники: Николаевской церкви, города Чугуева, Николай *Сильванскій*, Николаевской церкви, города Купянска, Михаилъ *Сильванскій*, Николаевской церкви села Яковенкова, Зміевского уѣзда, Николай *Сергеевъ*, Петро-Павловской церкви слободы Петро-Павловки, Купянскаго уѣзда, Михаилъ *Сыкирскій*, и Успенской церкви сл. Сенькова, Купянскаго уѣзда, Дмитрій *Томашевскій*, за отавно-усердную службу Его Высокопреосвященствомъ награждены скуфіями.

— Священники: Троицкой церкви села Черкаскаго Бишкина, Зміевского уѣзда, Левъ *Базилевичъ*, и Троицкой церкви Закутнихъ хуторовъ, того же уѣзда, Петръ *Яновскій*, согласно прошенію, перемѣщены одинъ на мѣсто другаго.

— Священники: Христорожественской церкви с. Бороваго, Зміевского уѣзда, Алексѣй *Пономаревъ* и Николаевской церкви с. Синолицевки, Харьковскаго уѣзда, Михаилъ *Шмиловъ*, согласно прошенію, перемѣщены одинъ на мѣсто другаго.

— Священникъ Вознесенской церкви села Яблочнаго, Богодуховскаго уѣзда, Андрей *Стеллецкій*, согласно прошенію, уволенъ за штатъ, а на его мѣсто того же числа опредѣленъ окончившій полный курсъ наукъ въ Харьковской Духовной Семинаріи Василій *Ѳедоровъ*.

— На праздное псаломщицкое мѣсто при Николаевской церкви села Замостья, Зміевского уѣзда, Его Преосвященствомъ опредѣленъ сынъ священника Александръ *Астремскій*.

— На праздное псаломщицкое мѣсто при Покровской церкви сл. Покровской, Ахтырскаго уѣзда, 24 августа н. г. допущенъ къ и. д. псалом-

щика заштатный діаконъ Николаевской церкви с. Липецъ, Харьковскаго уѣзда, Теодоръ *Даневскій*.

— На праздное псаломщицкое мѣсто при Вознесенской г. Лебедина церкви 28 августа н. г. опредѣленъ уволенный въ запасъ арміи 138 пѣхотнаго Болховскаго полка штатный церковникъ Аѳанасій *Жуковъ*.

ИЗВѢСТІЯ И ЗАМѢТКИ.

Содержаніе. Церковныя торжества въ Черниговѣ.—Общество взаимопомощи духовенства.—Похоронно-вспомогательная касса для духовенства.—Одно изъ средствъ къ матеріальному обезпеченію духовенства.—Навѣтъ на духовенство.—Борьба съ народными суевѣріями.—Заботы духовенства о просвѣщеніи народа.—Второклассныя церковно-приходскія школы.—Сочувственное отношеніе народа къ церковно-приходскимъ школамъ.—Библіотеки при церковно-приходскихъ школахъ.—Достойное вниманіе распоряженіе.—Отношеніе раскольниковъ къ православнымъ.—Мѣры къ улучшенію миссіонерскаго дѣла.—Положеніе крещеныхъ инородцевъ въ Сибири.—Всенародная перепись.—Общепольныя свѣдѣнія.

5 сентября въ Черниговѣ, въ пещерѣ Борисо-Глѣбскаго собора, послѣ молебствія, епископы Черниговскій и Нѣжинскій Пятиримъ и Новгородъ-Сѣверскій, кафедральный протоіерей, ключарь и іеромонахъ Кіево-Печерской Лавры Алексій совершили переоблаченіе мощей Святителя-Чудотворца Θεодосія Углицкаго, архіепископа Черниговскаго. Когда съ мощей было снято облаченіе, въ которомъ онѣ покоились двѣсти лѣтъ, духовенство нашло на мощахъ Святителя нетлѣнно сохранившіеся шейный крестъ на шнуркѣ и парамандъ съ отпечатанными на шелкѣ орудіями страданій Христа, который носятъ на спинѣ всѣ монашествующіе. Мощи Святителя были облачены въ роскошное архіерейское облаченіе изъ бѣлой парчи съ вышитыми золотомъ цвѣтами; панарія и мптра были надѣты тѣ самыя, которыя были при погребеніи Святителя въ 1696 году. По переоблаченіи мощи возложены на обитую желтымъ шелкомъ съ цвѣтами доску. Для мощей былъ приготовленъ новый кипарисный гробъ, обитый желтой шелковой матеріей; изъ Москвы была доставлена серебряная рака въ десять пудовъ. Въ двѣнадцать часовъ дня благовѣсть въ кафедральномъ соборѣ и во всѣхъ церквахъ города созвалъ народъ въ храмы. Торжественную панихиду въ Спасо-Преображенскомъ соборѣ служилъ епископъ Пятиримъ съ духовенствомъ; соборъ былъ переполненъ; множество богомольцевъ стояло въ оградѣ храма. При поминовеніи патріарха Адріана, совершавшаго хиротонію Святителя Θεодосія во епископы, Благочестивѣйшихъ

Государей и Государынь отъ Петра Перваго до Александра Третьяго включительно, родителей Святителя Θεодосія, іерея Никиты и Маріи, а также всѣхъ почившихъ архинастырей Черниговскихъ, народъ сталъ на колѣни. Молебствіе производило трогательное, глубокорелигіозное впечатлѣніе. Среди богомольцевъ находилось не мало больныхъ и калѣкъ, ищущихъ исцѣленія у мощей Святителя. 6 сентября въ исходѣ четвертаго часа Черниговское духовенство торжественно встрѣчало хоругви, жертвуемые отъ общества московскихъ хоругвеносцевъ, кремлевскихъ соборовъ, монастырей и Казанскаго собора. На вокзалѣ хоругвеносцевъ встрѣтилъ кафедральный протоіерей съ діакономъ и псаломщиками въ предшествіи протоіерея. Двѣ роскошныя золоченыя хоругви были перенесены 60 хоругвеносцами въ Черниговъ, гдѣ у Екатерининской церкви ихъ ожидало вышедшее на встрѣчу съ крестнымъ ходомъ все духовенство Чернигова. На пути отъ вокзала процессію хоругвеносцевъ встрѣтилъ начальникъ губерніи, г. Андреевскій. По прибытіи хоругвеносцевъ къ Екатерининской церкви, ключарь кафедральнаго собора благодарилъ ихъ за щедрое пожертвованіе; благодарилъ ихъ и начальникъ губерніи. Послѣ встрѣчи при торжественномъ колокольномъ звонѣ и пѣніи „Спаси Господи“ духовная процессія прошла въ Спасо-Преображенскій соборъ. Кромѣ этого, общество хоругвеносцевъ пожертвовало цѣнныя сосуды, дискосъ, лжицу, звѣздицу, два евангелія, двѣ лампы, крестъ, масло, свѣчи и 135 руб. на масло къ неугасаемой лампадѣ. 6-го же сентября по правую сторону Спасо-Преображенскаго собора была установлена роскошная серебряная рака для мощей святителя Θεодосія, частью вызолоченная, частью украшенная рельефными щитами и орнаментами византійскаго ствля; внутри она дубовая. Въ шесть часовъ вечера въ кафедральномъ соборѣ и всѣхъ церквахъ было совершено заупокойное все-нощное бдѣніе съ пространной панихидой, при чемъ на заупокойныхъ ектеніяхъ поминался Θεодосій архіепископъ Черниговскій. Стеченіе богомольцевъ настолько было многочисленно, что доступъ въ пещеру къ мощамъ Чудотворца сдѣлался затруднителенъ. Богомольцы увѣряли, что въ теченіе 5-го и 6-го сентября у мощей получило исцѣленіе отъ болѣзней до двадцати человѣкъ. Начальникомъ губерніи были приняты всѣ мѣры для болѣе удобнаго расположенія богомольцевъ. На берегу Десны былъ построенъ изъ ряда бараконъ городокъ Святителя Θεодосія съ бесплатными ночлежными помѣщеніями, дешевыми столовыми и

чайными; противъ соборовъ для оказанія медицинской помощи разбито нѣсколько лазаретныхъ палатокъ Общества Краснаго Креста. 7-го сентября въ 8 часовъ утра прибыли въ Черниговъ Кіевскій митрополитъ, архіепископы Волынскій, Одесскій и Херсонскій, намѣстникъ Почаевской Лавры, настоятельница Петербургскаго Дѣвичьяго монастыря и Товарищъ Оберъ-Прокурора Святѣйшаго Синода В. К. Саблеръ; на вокзалѣ они были встрѣчены епископомъ Антоніемъ, черниговскимъ начальникомъ губерніи, вице-губернаторомъ, предводителемъ дворянства и кафедральнымъ протоіереемъ; съ вокзала Кіевскій митрополитъ проѣхалъ въ Спасо-Преображенскій соборъ, гдѣ передъ входомъ въ алтарь благословилъ народъ. Въ десятомъ часу, въ присутствіи начальника губерніи и другихъ властей г. Чернигова и прибывшаго на торжество духовенства, монашествующей братіи, хоругвеносцевъ и громаднаго стеченія богомольцевъ, въ соборѣ и во всѣхъ церквахъ города была совершена послѣдняя заупокойная литургія по Святителѣ Θεодосіи. Богомольцевъ ежедневно прибывало до четырехъ тысячъ человѣкъ; городская управа, желая обезпечить богомольцевъ отъ эксплуатаціи, перенесла свое квартирное справочное бюро на станцію желѣзной дороги, гдѣ богомольцамъ бесплатно указывались квартиры по дешевымъ цѣнамъ. Послѣ заупокойной литургіи панихиду служилъ Кіевскій митрополитъ съ архіепископомъ Волынскимъ, епископами Самарскимъ и Новгородъ-Сѣверскимъ, 7 архимандритами, 5 игуменами и 42 протоіереями и священниками. При пѣніи: „Со святыми упокой“ и „Вѣчная память“ всѣ, собравшіеся въ соборѣ стали на колѣна. 8-го сентября, въ восьмомъ часу вечера, состоялось торжественное перенесеніе мощей Святителя Θεодосія изъ пещеры Борисо-Глѣбскаго собора въ Преображенскій соборъ. Въ соборѣ собрались съ начальникомъ губерніи во главѣ власти; среди высокопоставленныхъ пріѣзжихъ были: статсъ-секретарь Дурново, Товарищъ Синодальнаго Оберъ-Прокурора В. К. Саблеръ, главный инспекторъ желѣзныхъ дорогъ, генераль-адъютантъ Драгомировъ. Въ алтарѣ находились Кіевскій митрополитъ, архіепископы Херсонскій, Одесскій, Волынскій и Житомирскій, епископы Самарскій и Гдовскій, Черниговскій и Новгородъ-Сѣверскій, 9 архимандритовъ, 9 игуменовъ, всѣ настоятели Черниговскихъ церквей и монастырей. Духовенство высшее было въ мантияхъ, протоіереи—въ рясахъ съ епитрахилями, діаконы и псаломщики—въ бѣлыхъ стихаряхъ. Послѣ совершенія начала всенощнаго бдѣнія изъ Преображенскаго собора вышелъ крестный

ходъ въ Борисо-Глѣбскій соборъ. Хоругви, кресты, фонари, украшенные цвѣтами, несли московскіе Троицко-Сергіевскіе хоругвеносцы: впереди несли крестъ изъ живыхъ цвѣтовъ, даръ къ гробу Святителя отъ черниговскихъ дамъ. По прибытіи крестнаго хода къ собору, митрополитъ съ архіереями опустился въ пещеру, гдѣ окропилъ святою водою гробницу. Архіереи переложили мощи Святителя въ новый кипарисный гробъ, обитый шелковой матеріею, украшенной золотымъ галуномъ. Архамандриты: Филаретъ изъ Почаевской лавры, Германъ изъ Новгородъ-Сѣверскаго монастыря, Евлогій изъ Выдубецкаго монастыря и старѣйшіе протоіереи, поднявъ гробъ, вынесли его изъ пещеры. По установленіи на носилки, архимандриты, подымавъ гробъ съ мощами на плечи, при содѣйствіи нѣкоторыхъ богомольцевъ понесли его вдоль монастырской ограды. Гробу предшествовалъ крестный ходъ; за гробомъ шли митрополитъ, архіепископы, епископы, съѣхавшіяся на торжество высокопоставленныя лица. Во время обнесенія мощей кругомъ Преображенскаго собора, процессія на каждой сторонѣ останавливалась для произнесенія прошенія и литійной ектеніи. По окончаніи прошеній, у западныхъ дверей собора была прочтена литійная молитва: „Владыко Многомилостиве“. Затѣмъ гробъ былъ впесенъ въ соборъ и установленъ по срединѣ. Во время перенесенія мощей, всѣ стояли съ зажженными свѣчами. Вокругъ ограды и въ самой оградѣ было стеченіе богомольцевъ необычайное. Когда показался гробъ, многочисленная толпа народа опустилась на колѣни и съ рыданіями стала возносить свои горячія молитвы Всевышнему; большинство богомольцевъ было въ религіозномъ экстазѣ; истеричные крики и вопли раздавались всюду. Послѣ богослуженія произнесено было слово о значеніи сегодняшняго дня; затѣмъ митрополитъ роздалъ духовенству, архіерей—народу зажженные свѣчи; подойдя къ гробу съ мощами, митрополитъ открылъ крышку гроба, и совершилось общее поклоненіе Святителю Θεодосію. Послѣ этого пѣлись Святителю величанія. По прочтеніи Евангелія, митрополитъ, архіерей, духовенство и народъ прикладывались къ мощамъ. По окончаніи всенощной, храмъ былъ открытъ всю ночь для поклоненія народа мощамъ. 9-го сентября мощи Святителя Θεодосія торжественно были открыты. Богослуженіе совершали высокопреосвященный Іоанникій, митрополитъ Кіевскій, архіепископы: Модестъ и Іустинъ, епископы: Антоній, Гурій, Питиримъ и Назарій Гдовскій, двадцать архимандритовъ и

іереевъ; пѣль соединенный хоръ въ 120 человекъ. Религіозный энтузіазмъ неописуемъ. Открытіе мощей состоялось согласно церемоніалу. Въ день торжественнаго открытія мощей Святителя Θεодосія, всю ночь богомольцы одинъ за другимъ подходили къ гробу, прикладываясь къ мощамъ; многіе получили исцѣленіе. Въ особенности рѣзко выдѣлилось чудесное исцѣленіе крестьянина Орловской губ. Діонисія Іваннина 32 лѣтъ, который былъ разслабленъ въ послѣдніе 15 лѣтъ; принявъ вчера утромъ Св. Дары, послѣ всенощной онъ былъ внесенъ въ Спасо-Преображенскій соборъ къ мощамъ; приложившись къ нимъ, онъ, послѣ помазанія священнымъ елеемъ, послѣ пятнадцатилѣтняго лежанія всталъ съ своего ложа, чтобы воздать свою горячую молитву Творцу за чудесное исцѣленіе. Совершилось также исцѣленіе отъ слѣпоты мальчика лѣтъ шести. Крестьяне ввели въ пещеру этого мальчика, который оцупью взялъ московскую свѣчку; ставъ на колѣни передъ гробницею Святителя, дитя горячо молилось, слезы капали изъ глазъ; молитва безгрѣшнаго ребенка была услышана Богомъ: онъ прозрѣлъ. Нельзя описать радости ребенка, увидавшего вновь свѣтъ Божій; смотрѣть безъ слезъ умиленія на радость его и родителей не было возможности; свидѣтели этого чуда плакали. Были и другія исцѣленія, но къ сожалѣнію ихъ не записали. 10-го сентября чуть показался свѣтъ, толпы богомольцевъ потянулись къ собору; часть ихъ проникла за ограду и въ Спасо-Преображенскій соборъ, другая часть всей своей стотысячной массой стала вокругъ ограды соборовъ сплошной стѣной. Не смотря на такое громадное стеченіе народа, порядокъ былъ всюду образцовый, распорядился лично начальникъ губерніи. Въ девятомъ часу утра, къ собору прибыли войска: баталіонъ Острожскій и Луцкій пѣхотный полкъ; знамена были внесены въ соборъ и поставлены у гроба Святителя; далѣе выстроились ратники ополченія призыва нынѣшняго года, собравшіеся на учебный сборъ в свободные отъ наряда. Въ 9 часовъ утра ударили въ колоколъ благовѣсть къ поздней литургіи, которую совершалъ Кіевскій митрополитъ съ двумя архіепископами, четырьмя епископами, 9 архимандритами и массой духовенства. На маломъ входѣ съ евангеліемъ при пѣніи „Прійдите, поклонимся“ священнослужители, преимущественно архимандриты, подняли кипарисный гробъ со Святими мощами, внесли его въ Царскія двери въ алтарь и поставили предъ Св. Престоломъ такъ, чтобы лицо Святителя было обращено къ Престолу, какъ служа-

шаго; за мощами въ алтарь вошли епископы, архіепископы и митрополитъ Іоанникій. Главу Святителя возвысили въ гробѣ настолько, чтобы почивающій во гробѣ Святитель былъ виденъ народу, стоящему въ храмѣ. Четыре іподіакона въ ораряхъ въ продолженіе всей литургіи держали надъ Святителемъ риниды, дикиріи и трикиріи съ возженными свѣчами; по сторонамъ мощей Святителя въ алтарѣ стали митрополитъ и архіереи. Въ это время въ Спасо-Преображенскій соборъ стали прибывать изъ всѣхъ черниговскихъ церквей крестные ходы съ мѣстными священниками; въ соборъ вскорѣ были принесены чудотворныя иконы Елецкая и Троицкая; крестные ходы медленно двигались по улицамъ Чернигова при торжественномъ колокольномъ звонѣ. Предъ окончаніемъ литургіи Кіевскій митрополитъ сказалъ высокочинаменательное слово о нетлѣннѣи святыхъ мощей. По окончаніи литургіи мощи были вынесены изъ алтаря и установлены по срединѣ храма; послѣ молебнаго пѣнія предъ мощами, тронулся изъ собора вокругъ него крестный ходъ, за нимъ мощи несли на плечахъ архимандриты въ открытомъ гробу, впереди несли 46 хоругвей, много запрестольныхъ крестовъ и всѣ святыя иконы города. По возвращеніи крестнаго хода въ соборъ гробъ съ мощами Святителя былъ вставленъ въ серебряную раку между колоннами по правую сторону собора; митрополитъ и архіереи окружили раку, протодіаконъ провозгласилъ „Паки и паки, преклонши колѣна, Святителю и Чудотворцу Θεодосію помолимся“. Всѣ опустились на колѣна, митрополитъ прочелъ предъ мощами молитву Святителю; затѣмъ прикладывались ко Св. мощамъ духовенство, власти и народъ. Колокольный звонъ во всѣхъ церквахъ продолжался весь день. 10-го сентября и въ предъидущіе два дня на торжество съѣхалось множество миссіонеровъ, немало прибыло раскольниковъ поморскаго и безпоповскаго толковъ; изъ Нижегородской и Владимірской губерніи прибыли три главныхъ начетчика-раскольника; ихъ сопровождали миссіонеры, священники Смирновъ и Тарутинъ. Цѣль пріѣзда—убѣдиться въ нетлѣннѣи мощей Святителя Θεодосія; когда они убѣдятся въ этомъ, то стоящіе за ними двѣ тысячи раскольниковъ примутъ православіе. Митрополитъ разрѣшилъ послѣ окончанія торжества открыть для нихъ ликъ Святителя, дабы они увѣровали и стали вѣрными сынами Православной Церкви. «Росс. Тел. Аг.».

— Пермской духовной консисторіей, по словамъ «Цер. Вѣст.», было предложено послѣднему пермскому епарх. съѣзду выработать и пред-

ставить еп. начальству проектъ устава „общества взаимопомощи для лицъ духовнаго званія, которое основывалось бы на правилахъ чело-вѣколюбія и оказывало бы помощь духовенству пермской епархіи по чувству христіанской любви“, каковое общество было постановлено открыть епарх. съѣздомъ въ 1895 г., въ ознаменованіе 500-лѣтія со дня кончины святителя Стефана епископа пермскаго. Депутаты на нынѣшнемъ съѣздѣ главнымъ образомъ занялись изысканіемъ средствъ для образованія основнаго фонда общества, источникомъ для котораго большинство депутатовъ указало взносы съ причтовъ церквей. Былъ поднятъ вопросъ объ обязательности или необязательности взносовъ. Одинъ изъ депутатовъ заявилъ, что для основанія фонда общества необходимъ ежегодный опредѣленный и обязательный взносъ въ кассу общества со всѣхъ причтовъ епархіи, въ размѣрѣ не менѣе 1 рубля съ причта, другіе же депутаты, признавая обязательность взносовъ, не желали опредѣлять размѣръ ихъ, говоря, что требованіе опредѣленныхъ взносовъ противорѣчитъ началамъ христіанской любви; нѣкоторые же депутаты вовсе отрицали обязательность и опредѣленность взносовъ, говоря, что самое понятіе обязательности и опредѣленности не можетъ быть сближено съ тѣми принципами, на которыхъ основывается названное общество. Вслѣдствіе разногласія, съѣздъ, не рѣшая вопроса объ обязательности или необязательности взносовъ, постановилъ: поручить благочиннымъ вопросъ о цѣляхъ и дѣятельности общества взаимопомощи, и изысканіе средствъ для основанія и дальнѣйшаго существованія его обсудить совмѣстно съ духовенствомъ своихъ округовъ; представить соображенія свои по этому дѣлу, для составленія проекта общества къ будущему епархіальному съѣзду; для основанія фонда общества чрезъ благочинныхъ предложить въ текущемъ году добровольную подписку духовенству епархіи.

— Вопросъ о средствахъ къ вспоможенію осиротѣвшимъ семействамъ умершихъ священно-церковно-служителей все чаще и чаще становится однимъ изъ главныхъ предметовъ для сужденія на обще епархіальныхъ съѣздахъ духовенства. Въ маѣ текущаго года на обще епархіальномъ съѣздѣ духовенства Оренбургской епархіи этому вопросу отведено весьма видное мѣсто. По тщательномъ обсужденіи предмета, на основаніи предварительно собранныхъ цифровыхъ данныхъ, съѣздъ духовенства опредѣлилъ: съ 1 января 1897 года учредить въ Оренбургской епархіи похоронно-вспомогательную кассу, давъ ей особыя правила.

— Вопросъ о томъ позволительно ли христіанину и особенно пастырю церкви прибѣгать къ такимъ новымъ способамъ обезпеченія своего семейства, какъ страхованіе жизни, «Цер. Вѣст.» разрѣшаетъ такъ.—Идея страхованія жизни возникла еще въ прошломъ вѣкѣ, но особенное развитіе получила въ настоящемъ, особенно за границей, гдѣ она уже вошла въ сознаніе народныхъ массъ и породила громадныя общества, располагающія сотнями милліоновъ капитала. И это неудивительно, потому что въ дѣйствительности страхованіе вообще есть одинъ изъ самыхъ надежныхъ способовъ обезпеченія отъ всевозможныхъ случайностей и несчастій, которыми такъ обильна наша земная жизнь. Теперь никто и у насъ не смущается уже мыслью о страхованіи, напр., домовъ и церквей отъ огня; есть проектъ введенія страхованія даже полей отъ неурожая; и если страхованіе св. храма отъ пожара отнюдь не противно христіанской морали, то непротивно ей и страхованіе жизни, какъ высшаго сокровища на землѣ, особенно, когда это сокровище является единственнымъ источникомъ обезпеченія семейства. Когда сгораетъ домъ, то жильцы его остаются безъ крова, и сознаніе этой бѣдственности и побуждаетъ прибѣгать къ страхованію, дающему возможность получить новый кровъ. Но когда умираетъ отецъ семейства, то послѣднее нерѣдко лишается послѣ него не только крова, но и хлѣба, такъ какъ онъ былъ единственнымъ его кормильцемъ и съ его жизнью для осиротѣлаго семейства исчезаетъ самый источникъ существованія. Поэтому страхованіе этого величайшаго сокровища и часто единственнаго источника существованія семейства не только позволительно христіанину, но и даже въ извѣстномъ смыслѣ обязательно, если только представляется какая нибудь возможность къ тому. И разъ есть возможность отдѣлять ежегодный взносъ въ страховое общество, то этимъ самымъ не только обезпечивается будущность семейства, но и достигается душевный миръ самимъ отцомъ семейства, который разъ навсегда избавляется отъ величайшей душевной туги, заставляющей его постоянно тревожиться за будущность дорогихъ его сердцу существъ. Конечно, жизнь человѣка въ руцѣ Божіей,—какъ и все существующее на землѣ. Но это нисколько не противорѣчитъ идеѣ страхованія. Мало того, само слово Божіе побуждаетъ насъ заботиться объ обезпеченіи своего семейства въ виду именно возможности смерти. „Сія глаголетъ Господь: устрой о дому твоёмъ, умраеши бо ты“ (Ис. XXXVIII, 1). Страхованіе жизни, по нашему

миѣнію, есть одинъ изъ лучшихъ способовъ „устроенія дома“ въ виду возможности смерти, и намъ извѣстны изъ жизни духовенства случаи, какъ осиротѣлыя семейства избавлялись отъ крайней нищеты и бѣдственности, благодаря только тому, что отцамъ ихъ пришла счастливая мысль застраховать свою жизнь.

— Газета «Гражд.» своеобразнымъ способомъ аргументируетъ необходимость назначенія духовенству опредѣленнаго денежнаго жалованья. Это, по миѣнію газеты, вѣрнѣйшее средство къ уничтоженію такъ называемыхъ „часовенскихъ“ и „завѣтныхъ“ праздниковъ, которые будто бы устанавливаются духовенствомъ изъ корыстныхъ расчетовъ, для увеличенія молебновъ, и служатъ для крестьянъ лишь поводомъ къ лѣни и пьянству. „Въ настоящее же время, говоритъ газета,—приходскіе священники болѣе походятъ на языческихъ жрецовъ, чѣмъ на православныхъ, христіанскихъ пастырей, такъ какъ, не получая опредѣленнаго жалованья, они, конечно, весьма и всѣми своими средствами и качествами умственными и душевными стараются поддерживать крестьянъ въ избраніи дней; также были примѣры, что, съ согласія священниковъ, прихожане какой-либо деревни метали жребій, какому святому устроить въ деревнѣ часовню; сперва испрашивалось разрѣшеніе у кого слѣдуетъ, и затѣмъ строили часовню, часовня готова,—и вотъ укореняется обычай праздновать день часовенскаго праздника. А кромѣ того, дѣлаютъ „завѣты“, по какимъ днямъ не работать, и устраиваютъ праздникъ по „завѣту“, и въ таковыя дни не работаютъ, а если кто сталъ бы работать, то сельскій сходъ налагаетъ денежный штрафъ; и въ таковыя завѣтныя дни служатъ молебны, а послѣ пьютъ водку и пиво и гуляютъ. И чѣмъ больше и разнообразнѣе въ каждой деревнѣ „часовенскихъ“ и „завѣтныхъ“ праздниковъ, тѣмъ, конечно, лучше и првбыльнѣе для священноцерковнаго причта. Духовенство всѣ эти обычаи у крестьянъ, какъ часовенскіе праздники, такъ и завѣтныя дни, устанавливаетъ и освящаетъ собственно потому, что чрезъ это получаетъ большую выгоду и прибыль, такъ какъ за служеніе молебновъ даютъ имъ и деньгами, и хлѣбомъ“. Это совершенно новый взглядъ на происхожденіе часовенскихъ и завѣтныхъ праздниковъ. Доселѣ мы знали, что такіе праздники устанавливаются и часовни строятся крестьянами по случаю какихъ-нибудь выдающихся событій радостнаго или печальнаго свойства; теперь мы узнаемъ, что это совершается по желанію духовенства, ради увеличенія матеріальныхъ его средствъ

и иногда безъ всякаго разумнаго основанія, по жеребью. Не думаемъ однакожь, чтобы этотъ новый взглядъ былъ вѣренъ. Авторъ слишкомъ дурного мнѣнія о нашемъ духовенствѣ, если допускаетъ въ немъ возможность принесенія религіозныхъ интересовъ въ жертву жизненнымъ соображеніямъ. Да и слишкомъ авторъ идеализируетъ податливость крестьянина: не такъ онъ простъ, чтобы не понять своекорыстнаго умысла своего батюшки, если бы таковой дѣйствительно лежалъ въ основѣ праздниковъ, и не такъ онъ щедръ, чтобы охотно соглашаться на соединенные съ праздниками поборы. Вообще авторъ для достиженія хорошей цѣли—убѣжденія читателей въ необходимости для духовенства жалованья безъ нужды прибѣгнулъ къ нехорошему средству и взвелъ на духовенство напраслину. Впрочемъ въ сѣтованіяхъ автора по поводу праздниковъ, случающихся въ страдное, горячее время полевыхъ работъ и мѣшающихъ этимъ послѣднимъ, есть два серьезныхъ пункта, на которые нельзя не обратить вниманія. Первый изъ этихъ пунктовъ—обиліе праздниковъ, доходящее до излишества, и второй—не похвальный обычай крестьянъ ознаменовать праздникъ пьянствомъ и разгуломъ. На обиліе соединенныхъ съ разгуломъ праздниковъ на Руси давно уже жалуются, какъ на одинъ изъ экономическихъ тормазовъ, и въ этихъ жалобахъ есть доля правды. Виноваты, разумѣется, не праздники, а ложное представленіе русскаго человѣка, будто трудъ и праздникъ—двѣ вещи не совмѣстимыя, и далѣе, будто бы праздничный отдыхъ и разгулъ—двѣ вещи тѣсно между собою связанныя. Слѣдуетъ помочь русскому человѣку разобраться въ этой путаницѣ понятій,—тогда и вопросъ объ обиліи мѣшающихъ внѣшнему благосостоянію праздниковъ и праздничнаго загула самъ собою сойдетъ съ сцены. Но понятно, такого переворота въ умахъ ждать очень долго, и въ чаяніи его не излишне было бы принять мѣры къ упорядоченію вопроса о праздникахъ и къ установленію въ этой области нѣкотораго единообразія и—главное нѣкоторой опредѣленности. «Цер. Вѣст.»

— Много языческихъ понятій живетъ еще въ народѣ, даже въ мѣстахъ, находящихся недалеко отъ столицы. Что-же дѣлается въ отдаленныхъ захолустьяхъ и на окраинахъ? Несомнѣнно, что тьма невѣжества тамъ еще гуще и еще печальнѣе положеніе народа, сбиваемаго съ толку многочисленными предразсудками и суевѣріями. Въ виду такихъ фактовъ настоятельно необходимымъ является начать дѣло искорененія суевѣрій теперь же,

не откладывая. По мнѣнію «Церк. Вѣст.», дѣло это слѣдуетъ вести не какъ-нибудь, а серьезно и въ систематическомъ порядкѣ; только при такихъ условіяхъ оно принесетъ хорошіе плоды. Для этого необходимо, конечно, имѣть подъ рукой нужный матеріалъ и умѣть имъ воспользоваться. Къ сожалѣнію, мало оказывается желающихъ заняться собираніемъ этого матеріала, а между тѣмъ дѣло это не требуетъ особеннаго труда. Отчего-бы, напр., народнымъ учителямъ, имѣющимъ полную возможность наблюдать народную жизнь во всѣхъ ея проявленіяхъ, не заняться собираніемъ различныхъ мѣстныхъ повѣрій и примѣтъ? Общая работа нѣсколькихъ тысячъ чело-вѣкъ, несомнѣнно, дала-бы обильный и весьма цѣнный матеріалъ для изученія. Обработанный специалистами, этотъ матеріалъ могъ-бы имѣть важное значеніе, а для приходскихъ священниковъ послужилъ-бы хорошимъ пособіемъ въ дѣлѣ борьбы съ суевѣріемъ. вмѣсто рѣдкихъ и случайныхъ порученій, они могли-бы вести правильныя бесѣды, въ которыхъ и доказывали-бы пустоту и неосновательность всѣхъ существующихъ въ приходѣ повѣрій. Желательно было-бы, конечно, чтобы народныя суевѣрія и предрасудки изучались священниками и по собственному ихъ почину. Трудно допустить, чтобы кто-либо изъ желающихъ внести побольше свѣта въ народъ могъ тяготиться такой работой. На ряду съ такими бесѣдами и поученіями могучимъ средствомъ противъ вредныхъ суевѣрій является, конечно, расширение народнаго образованія, и самая живучесть суевѣрій служитъ достаточно убѣдительнымъ показателемъ необходимости борьбы съ народнымъ невѣжествомъ.

— Дѣло религіознаго просвѣщенія народа, совершаемое трудами пастырей, продолжается и поддерживается собственными заботами пасомыхъ о своемъ духовномъ просвѣщеніи при помощи открываемыхъ съ этою цѣлію библіотекъ и подобныхъ учреждений. Открытіе такихъ учреждений также происходитъ обыкновенно при ближайшемъ и дѣятельнѣйшемъ участіи духовенства. Такъ, духовенство VI благочинническаго округа, самарскаго уѣзда, по словамъ «Церк. Вѣст.», на своемъ съѣздѣ слѣлало слѣдующее постановленіе: ознаменовать радостное событіе священнаго коронованія Ихъ Величествъ открытіемъ библіотекъ во всѣхъ селахъ и деревняхъ округа безъ исключенія, т. е. 64 библіотеки въ 16 селахъ и 48 деревняхъ; для полученія необходимыхъ на этотъ предметъ денегъ, съ cadaго причта округа взискать по три рубля одновременно, и ежегодно, въ теченіе великаго поста, дѣлать чрезъ

членовъ приходскаго попечительства въ каждомъ селѣ и деревнѣ сборъ деньгами и натурою (каждое общество должно собирать на свою библіотеку); книги въ библіотеки приобрѣтать изъ складовъ православныхъ братствъ; для завѣдыванія библіотекою въ каждомъ селѣ и деревнѣ долженъ быть избранъ обществомъ особый завѣдующій изъ лицъ грамотныхъ и благонадежныхъ, въ домѣ котораго и будетъ находиться шкафъ съ библіотекою. Послѣ утвержденія этого постановленія, духовенство VI округа на собранныя пожертвованія въ количествѣ 295 рублей открыло въ прошломъ юнѣ 61 приходскую библіотеку.

— Въ виду ожидаемаго открытія второклассныхъ церковныхъ школъ съ учительскими курсами, возникаетъ весьма существенный вопросъ о подготовкѣ учениковъ для поступленія въ эти школы. Забота о подготовкѣ этихъ способныхъ и надежныхъ учениковъ для второклассныхъ школъ въ уѣздѣ должна принадлежать не однимъ только завѣдующимъ этими школами, не однимъ наблюдателямъ школъ и уѣзднымъ отдѣленіямъ, но всему уѣздному духовенству,—должна быть дѣломъ общимъ для всѣхъ приходскихъ священниковъ, имѣющихъ въ своемъ завѣдываніи школы церковно-приходскія и грамоты. Школьный учитель, раздѣляющій съ священникомъ трудъ по обученію и воспитанію приходскихъ дѣтей, долженъ быть такъ же крѣпокъ къ приходу, какъ и этотъ послѣдній. Такимъ желательнымъ и прочнымъ учителемъ церковной школы можетъ быть, по мнѣнію извѣстнаго народнаго педагога нашего С. А. Рачинскаго, только мѣстный крестьянинъ, пропедшій добрую школу духа церковнаго,—крестьянинъ крестьянствующій, дома живущій. Для такого учителя и небольшое вознагражденіе за школьный трудъ, если ему по душѣ самое дѣло учительства, будетъ достаточнымъ, какъ земній заработокъ. Но по особому характеру церковной школы и тѣмъ требованіямъ, которыя предъявляютъ къ учащимъ ея правила и программы, кандидаты на учительство, кромѣ успѣшнаго прохожденія курса въ цер.-прих. школѣ, должны имѣть нѣкоторую дополнительную подготовку, заключающуюся въ расширеніи ихъ теоретическихъ свѣдѣній, въ практикѣ преподаванія и, наконецъ, нѣкоторую зрѣлость физическую и нравственную. Признавая неотложную необходимость въ надлежащемъ приготвленіи учителей для церковныхъ школъ изъ среды мѣстнаго населенія, высшее духовное правительство предположило открыть повсемѣстно по двѣ въ каждомъ уѣздѣ второклассныхъ съ

учительскимъ курсомъ школы, въ которыя имѣютъ поступать лучшіе ученики изъ окончившихъ ученіе въ окрестныхъ одноклассныхъ школахъ и, проучившись три года, по выдержаніи экзамена на званіе учителя, могли бы занимать учительскія мѣста въ церковныхъ школахъ. Такъ какъ въ второклассныя школы имѣютъ поступать бывшіе воспитанники одноклассныхъ школъ изъ окружающихъ селъ и деревень половины уѣзда, то при нихъ обязательно учреждается общежитіе, въ коемъ учащіеся, подъ руководствомъ и надзоромъ учащихся, должны быть воспитаны въ православно-церковномъ духѣ и христіанскихъ правилахъ нравственности. При трехлѣтнемъ курсѣ второклассной школы, состоящемъ изъ двухъ отдѣленій второго класса и третьяго года практическихъ занятій, въ каждое изъ отдѣленій можетъ быть принимаемо до 15 воспитанниковъ изъ селъ уѣзда, такъ что полный составъ живущихъ въ общежитіи, въ трехлѣтній курсъ, можетъ быть опредѣленъ въ 45—55 воспитанниковъ. Окончившіе курсъ въ мѣстной одноклассной школѣ, лучшіе по успѣхамъ и поведенію ученики, изъявившіе желаніе приготовиться къ учительскому званію, могутъ быть принимаемы въ второклассную школу приходскими, безъ помѣщенія ихъ въ общежитіе. Но, принимая на счетъ казны содержаніе второклассной школы, предоставляя готовое въ ней помѣщеніе для общежитія учащихся, правительство не можетъ однако же взять на свои средства содержаніе живущихъ въ общежитіи ея воспитанниковъ школы—продовольствованіе ихъ пищею и одеждою во время трехлѣтняго обученія. На содержаніе воспитанниковъ въ второклассныхъ школахъ всѣхъ епархій потребовались бы такія значительныя суммы, которыя представляются крайне обременительными для казны, тогда какъ изысканіе этихъ средствъ для каждой епархіи, каждаго уѣзда и особенно для каждаго отдѣльнаго прихода не можетъ быть особенно затруднительнымъ. Поэтому, прямой интересъ каждаго завѣдующаго приходскою школою священника, желающаго приобрѣсть добраго себѣ помощника учителя, спеціально приготовленнаго въ учреждаемыхъ нынѣ второклассныхъ школахъ, будетъ, безъ сомнѣнія, живымъ побужденіемъ для него позаботиться: 1) о пріисканіи и надлежащей подготовкѣ изъ окончившихъ курсъ въ мѣстной школѣ способнаго и благонадежнаго воспитанника для второклассной школы и 2) объ изысканіи средствъ для содержанія его во время трехлѣтняго обученія въ сей школѣ. 1) Такъ какъ воспитанники второклассныхъ школъ по окон-

чаніи въ нихъ трехлѣтняго курса имѣютъ держать экзамень на званіе учителя цер. прих. школы, правилами же объ этихъ экзаменахъ допускаются къ нимъ только лица, достигшія семнадцати лѣтъ, то очевидно, что въ второклассную школу должны поступать ученики не моложе четырнадцати лѣтъ. А такъ какъ, далѣе, учащіеся въ одноклассныхъ цер. прих. школахъ обыкновенно оканчиваютъ въ нихъ курсъ въ возрастѣ отъ одиннадцати до двѣнадцати лѣтъ, то необходимо, чтобы избранный кандидатомъ для поступленія въ второклассную школу, по окончаніи курса въ одноклассной школѣ, не прерывая живого общенія съ нею, въ теченіе двухъ, трехъ лѣтъ продолжалъ, подѣ наблюденіемъ и руководствомъ законоучителя и учителя, книжныя занятія свои, совершенствуясь въ церковномъ чтеніи и пѣніи и вообще въ ознакомленіи съ кругомъ церковныхъ книгъ. На первое время такіе кандидаты для поступленія въ второклассныя школы могутъ быть избираемы изъ окончившихъ курсъ въ школахъ въ прежніе годы, если по своимъ умственнымъ и нравственнымъ качествамъ они будутъ признаны достойными того. Въ нѣкоторыхъ цер.-прих. школахъ лучшіе изъ окончившихъ курсъ, заявившіе особенную расположенность къ школьному дѣлу, оставляются при нихъ въ качествѣ помощниковъ учителей. Такія лица, нуждающіяся въ расширеніи своихъ познаній, для лучшей подготовки къ учительству могутъ теперь же поступить въ второклассныя школы. Еще болѣе желательными кандидатами для поступленія въ эти школы могутъ быть дѣти низшихъ членовъ церковнаго клира. Недорогое воспитаніе въ ней въ теченіе трехлѣтняго курса, доступное для каждаго, самаго даже многосемейнаго псаломщика, дастъ возможность дѣтямъ его приготовить себя хотя и къ скромной, но вполне соотвѣтственной ихъ положенію дѣятельности. Однимъ изъ вѣрныхъ и надежныхъ средствъ къ распознаванію расположенности къ учительскому дѣлу у учениковъ, предназначенныхъ къ поступленію въ второклассныя школы, является ничѣмъ невынуждаемое, охотное желаніе ихъ дѣлаться своими, получаемыми въ школѣ знаніями съ младшими членами семьи и съ взрослыми, желающими учиться. Замѣтивъ такое доброе природное расположеніе къ учительству, законоучитель въ союзѣ съ учителемъ могутъ всячески поощрять и содѣйствовать его укрѣпленію, отнюдь не понуждая, а стараясь вызвать въ нихъ самихъ искреннее желаніе помочь младшимъ товарищамъ въ преодоленіи трудностей во внѣклассное время. 2) Но заботы

приходскаго духовенства не могутъ ограничиваться однимъ только выборомъ воспитанниковъ для второклассныхъ школъ. Каждый изъ завѣдующихъ цер.-прих. школами священниковъ, отпращивая своего питомца въ второклассную школу, долженъ позаботиться и объ изысканіи средствъ на содержаніе его въ общежитіи сей школы. Само собою разумѣется, что продовольствованіе воспитанниковъ въ общежитіи второклассной школы столомъ должно быть самое простое, невыходящее за предѣлы того, какое принято въ крестьянскомъ быту, а обычною крестьянскою одеждою и обувью дѣти должны быть снабжаемы изъ дому. Наиболье употребляемая крестьянами въ извѣстной мѣстности пища должна быть приготовляема и въ школѣ. Стоимость продовольствованія при такихъ условіяхъ каждаго воспитанника второклассной школы, какъ показываютъ существующіе примѣры, обойдется въ мѣсяць 4—5 р., а за семь учебныхъ мѣсяцевъ въ году 30—35 р. Небольшая сумма эта, при благоразумной экономіи, при заведеніи возможнаго школьнаго хозяйства, устройствѣ собственнаго огорода и под., можетъ быть еще нѣсколько уменьшена. Кромѣ того, вмѣсто платы за содержаніе въ общежитіи учащихся могутъ быть принимаемы продукты натурою въ извѣстномъ, опредѣленномъ количествѣ, что для крестьянъ, особенно изъ селъ, ближайшихъ къ второклассной школѣ, болѣе удобно. Конечно, изысканіе средствъ для содержанія воспитанниковъ въ общежитіи второклассной школы представляется дѣломъ болѣе труднымъ, чѣмъ самый выборъ воспитанниковъ для этихъ школъ; но при извѣстной энергіи и ревности православнаго духовенства къ народному просвѣщенію, доказанной свыше десятилѣтнимъ опытомъ открытія и содержанія церковныхъ школъ на мѣстные источники, есть полное основаніе полагать, что необходимыя средства найдутся. 1) Нѣтъ сомнѣнія, что нѣкоторые родители изъ болѣе зажиточныхъ крестьянъ, не откажутся содержать своихъ дѣтей на собственный счетъ въ общежитіи второклассной школы. Большое содѣйствіе въ дѣлѣ матеріальнаго обезпеченія воспитанниковъ въ общежитіи второклассныхъ школъ могутъ оказать церковныя попечительства, братства и другія благотворительныя учрежденія, имѣющія въ виду народно-просвѣтительныя цѣли. Отчисляя въ теченіе трехъ лѣтъ незначительную сумму изъ ежегодныхъ сборовъ на содержаніе своего стипендіата въ второклассной школѣ, они окажутъ большую услугу приходу приготовленіемъ для него изъ мѣстныхъ жителей воспитаннаго въ духѣ церковно-

сти учителя, болѣе способнаго и надежнаго, чѣмъ обучающіе въ нѣкоторыхъ школахъ нынѣшніе грамотеи, которыми, по неизмѣннѣю лучшихъ людей, дорожатъ крестьяне, какъ свои односельцамъ.

3) Еще большую помощь въ этомъ дѣлѣ могутъ оказать волостныя и сельскія общества ассигнованіемъ потребной суммы изъ общественныхъ денежныхъ поступленій на содержаніе воспитанниковъ изъ односельцевъ ихъ. Въ послѣднемъ случаѣ важное содѣйствіе могутъ оказать мировые посредники и другія сельскія власти своимъ нравственнымъ вліяніемъ на крестьянъ и разъясненіемъ имъ той пользы, какую они могутъ пріобрѣсть для своихъ обществъ, воспитывая въ второклассныхъ школахъ будущихъ мѣстныхъ дѣятелей не только на поприщѣ учительства, но и въ другихъ сельскихъ должностяхъ, въ чемъ села и деревни наши сильно нуждаются. Устройство второклассныхъ школъ съ учительскими курсами лежитъ на попеченіи уѣздныхъ отдѣленій епархіальнаго училищнаго совѣта и уѣздныхъ наблюдателей, какъ органовъ, стоящихъ близко къ своему уѣзду. А потому необходимо, чтобы завѣдующіе одноклассными церковно-приходскими школами въ уѣздѣ сообщали въ отдѣленія заблаговременно свѣдѣнія объ избранныхъ ими воспитанникахъ для опредѣленія въ второклассныя школы и объ изысканныхъ средствахъ на содержаніе ихъ въ обществѣ ихъ школъ. По соображеніи всѣхъ этихъ свѣдѣній съ имѣющимися ученическими вакансіями въ второклассныхъ школахъ уѣзда, отдѣленіе епархіальнаго совѣта дѣлаетъ своевременно, до начала учебныхъ занятій въ второклассныхъ школахъ, соотвѣтственныя распоряженія.

«Под. Еп. Вѣд.».

— Когда отчеты Епарх. Учил. Совѣтовъ о сосояніи церковно-приходскихъ школъ единодушно говорятъ, что мѣстное крестьянское населеніе относится къ нимъ, за небольшими исключеніями, въ высшей степени сочувственно,—въ этомъ нельзя видѣть какого-либо преувеличенія и самовосхваленія. Сочувствіе крестьянъ къ церковно-приходской школѣ выражается слишкомъ сильно и очевидно, чтобы въ томъ можно было сомнѣваться. И если безпристрастно повнимательнѣе приглядѣться къ этому, можно встрѣтить иногда весьма поучительные и трогательные факты. Такова, напр., по словамъ «Моск. Церк. Вѣд.», исторія церковно-приходской школы сельца Ганкина, прихода села Долгомостья, Зарайскаго уѣзда, основанная въ память чудеснаго спасенія въ Божѣ почившаго Государя Императора Александра III съ Августѣйшимъ

Его Семействомъ въ Боркахъ 17 октября 1888 года. Школа эта помѣщается въ красивомъ большомъ деревянномъ зданіи на каменномъ фундаментѣ, съ мезониномъ на верху. Школьное зданіе имѣетъ 19 аршинъ въ длину и 13 въ ширину, къ зданію примыкаетъ дворъ съ необходимыми службами. Внутри зданія сдѣлана полная школьная обстановка: 40 двухмѣстныхъ партъ, два книжныхъ шкафа и пр. Общая стоимость зданія исчислена въ 2200 руб.,—сумма для бѣдныхъ крестьянъ сельца Ганкина громадная. Поучительна исторія изысканія этой суммы. Задумавъ увѣковѣчить чудесное событіе 17 октября устройствомъ церковно-приходской школы, мѣстный священникъ о. Урусовъ привлекъ къ этому доброму дѣлу ганкинскихъ крестьянъ и указалъ имъ способы изыскать средства на постройку школьнаго зданія, убѣдивъ ихъ всѣ деньги, поступаемыя съ доходныхъ общественныхъ статей и отчисляемыя обществомъ въ уплату оброка, предназначить на постройку школы, а оброкъ уплачивать душевымъ сборомъ. За два года (94—95) такимъ путемъ собрано было на школу до 600 р. По мысли священника, крестьяне затѣмъ обратились за помощью въ Епарх. Училищный Совѣтъ, который и выдалъ имъ заимообразно 300 р. и безвозвратно—100 р. Къ этой суммѣ присоединено было еще 52 р. 59 к. по грошамъ собранныхъ со всего Ганкина, 110 р., неожиданно полученныхъ крестьянами за аренду по р. Окѣ пристани для склада лѣса. Съ этими средствами приступили къ постройкѣ зданія, но средствъ этихъ хватило только до осени прошлаго года. Въ то же время пришелъ срокъ платежа оброка. Крѣпко задумались крестьяне со своимъ настоящимъ, какъ тутъ быть. Но вотъ въ это время неожиданно явился съемщикъ атавы на лугахъ, принадлежащихъ ганкинскимъ крестьянамъ. На полученные за атаву 200 р. постройка школьнаго зданія и была доведена до конца. Теперь крестьянское общество сельца Ганкина остается должнымъ Епарх. Училищному Совѣту 300 р. и 250 р. плотникамъ. На погашеніе этого долга крестьяне положили отчислять всѣ общественные доходы, имѣющіе поступить въ 1896—97 годы. Позаботились крестьяне и о средствахъ содержанія школы. Своимъ приговоромъ утвержденнымъ мѣстнымъ земскимъ начальникомъ, они постановили: сборъ по 8 коп. съ души, поступавшій на отопленіе Долгомостьевскаго земскаго училища, перечислить на отопленіе Ганкинской церковно-приходской школы, съ добавленіемъ къ этому сбору еще 2 коп. съ души, и деньги эти пере-

давать на означенный предметъ свящ. Урусову.—Такая ревность бѣдныхъ крестьянъ о церковно-приходской школѣ, которую можно объяснить только сознаніемъ великой важности и значенія этой школы, достойна особеннаго вниманія. Не менѣе заслуживаютъ вниманія собственные безкорыстные труды ганкинскихъ крестьянъ по постройкѣ школьнаго зданія. О двухъ изъ нихъ, Афроновѣ и Пронинѣ, о. Урусовъ засвидѣтельствовалъ предъ училищнымъ совѣтомъ, что оба они въ весеннее и лѣтнее дорогое для крестьянъ рабочее время постоянно и неустанно, оставляя свои хозяйственныя домашнія дѣла, находились при постройкѣ школы, наблюдая съ особою старательностью за ходомъ постройки. Афроновъ, кромѣ того, много потрудился для школы при перевозкѣ лѣса изъ Луговической казенной дачи, гдѣ для ганкинской школы даны были деревья, поваленныя бурей въ разныхъ мѣстахъ лѣсной опушки. Крестьяне возили лѣсъ осенью въ теченіе цѣлой недѣли. „И за все это время,—пишетъ совѣту о. Урусовъ,—мой сотрудникъ по постройкѣ школы, крестьянинъ Евѣмій Афроновъ, жилъ въ лѣсу на холодѣ и голодѣ, наблюдая за правильностью перевозки лѣса и за его сохранностью, такъ какъ со времени принятія нами отъ казны лѣса, лѣсная стража не отвѣчала за его цѣлость“. Нельзя также не обратить вниманія на усердіе къ школѣ крестьянина Лукьянова, который въ новооткрытую школу сдѣлалъ слѣдующія пожертвованія—стоимостью въ 115 р.: кіотъ изъ буковаго дерева, раздѣланнаго подъ орѣхъ, съ тремя прекраснаго греческаго письма иконами Святыхъ, тезоименитыхъ Государю Императору и Его Августѣйшему Семейству, чудесно спасенному при катастрофѣ 17-го октября, и свв. апостоловъ Петра и Павла, написанныхъ на кипарисныхъ доскахъ по золоченному чеканному фону,—и три портрета—Государя Императора Николая II, Государыни Императрицы Александры Ѳеодоровны и Государя Императора Александра III.—Такъ изъ лепты крестьянской, добываемой тяжелымъ трудомъ, вырастаютъ по лицу земли родной истинно народныя, церковныя школы.—За энергичную дѣятельность свящ. Урусова по изысканію средствъ на постройку школы и по самой постройкѣ ея, ему преподано было архипастырское благословеніе со внесеніемъ въ формулярный списокъ, а три поименованныхъ крестьянина удостоены похвальныхъ листовъ, выдаваемыхъ изъ консисторіи. Не менѣе поучительна исторія церковно-приходской школы въ с. Хвлинѣ, Новгородской епархіи, Тихвинскаго уѣзда. До 1886

г. здѣсь не было никакой школы, такъ какъ приходъ Хилинской церкви малолюдный и бѣдный, собственныхъ средствъ на устройство зданія для школы и на ея содержаніе не могъ дать. Объ учрежденіи министерской школы въ такомъ малолюдномъ приходѣ, заброшенномъ въ глухой уголъ уѣзда, вдали отъ города, не могло быть и рѣчи: такія школы учреждались и учреждаются лишь въ многолюдныхъ и сравнительно достаточныхъ селеніяхъ, расположенныхъ на бойкомъ трактѣ, — гдѣ имѣются болѣе или менѣе значительныя мѣстные средства на содержаніе таковыхъ. Старанія земства объ учрежденіи тамъ школы также не имѣли успѣха... И вотъ, гдѣ не могли создать школы, не смотря на очевидную необходимость ея, ни Министерство Народнаго Просвѣщенія, ни земство, спеціально призванныя вѣдать народнымъ образованіемъ, — тамъ создается школа единичными усиліями скромнаго приходскаго священника, не облеченнаго властію и не располагающаго матеріальными средствами, но твердо вѣрующаго, что доброе дѣло растеть и крѣпнетъ не властію и деньгами, а собственною внутреннею силою. 2 окт. 1886 г. Хилинскій священникъ о. Виноградовъ открылъ при своей церкви церковно-приходскую школу безъ всякихъ на то средствъ. Школа, крайне убогая по обстановкѣ, ютилась въ тѣсной церковной сторожкѣ; учительскій трудъ безмездно взялъ на себя священникъ при помощи псаломщика. Учебниковъ въ школѣ было недостаточно; книгъ для чтенія и вовсе не имѣлось. Священникъ и псаломщикъ нерѣдко отвлекались отъ занятій въ школѣ церковною службою и требосправленіями. Но и при всемъ этомъ, школа продолжала постепенно, хотя и не быстро, крѣпнуть и развиваться. Прежде равнодушные къ школѣ прихожане научились цѣнить ее, и число учащихся стало возрастать. Тогда Епарх. Уч. Совѣтъ, убѣдившись въ устойчивости школы, для лучшей постановки въ ней учебнаго дѣла ассигновалъ пособіе въ 60 р., — на наемъ особой учительницы; по просьбѣ священника, прихожане съ своей стороны общественнымъ приговоромъ обязались, въ дополненіе къ этой суммѣ, ежегодно уплачивать на жалованье учительницѣ 42 р. Послѣ этого дѣло обученія пошло успѣшнѣе. Сторожка, конечно, не могла уже вмѣстить всѣхъ желающихъ учиться, и явилась неотложная нужда въ школьномъ зданіи. Изысканіемъ средствъ на постройку его ревностно занялся преемникъ свящ. Виноградова о. Чижевъ. Съ этою цѣлью онъ организовалъ при своей церкви церковно-при-

ходское попечительство, которое поставило своею первою обязанностью заботу объ устройствѣ приличнаго помѣщенія для школы. Благодаря энергіи священника, опиравшейся на сочувствіе къ нему прихожанъ, средства были изысканы и при незначительномъ пособіи отъ Епарх. Уч. Совѣта (60 р.) къ началу 1895/6 уч. года было совсѣмъ готово новое помѣщеніе, вполне приличное и достаточно просторное, такъ что въ немъ съ удобствомъ помѣстились 40 учащихся обоого пола. Новое зданіе застраховано въ суммѣ 353 р. на средства церковно-приходскаго попечительства, которое кромѣ того приняло на себя заботу и расходы по содержанію школьнаго дома и снабженію школы письменными принадлежностями, а прихожане, съ своей стороны, по просьбѣ священника, составили общественный приговоръ, которымъ обязались ежегодно собирать на нужды школы по 10 к. съ каждой ревизской души и деньги вручать священнику. Въ настоящее время Хилинская школа можетъ считаться вполне благоустроенною, и существованіе ея въ будущемъ достаточно обезпечено.

— При участіи и иногда по почину духовенства открываются библіотеки при церковно-приходскихъ попечительствахъ, и эти библіотеки по мѣстамъ довольно значительны. По отчету карагайскаго церковно-приходскаго попечительства за 1895 годъ, бесплатная народная библіотека-читальня при попечительствѣ въ Карагаѣ, открытая съ благословенія преосвященнаго епископа Пермскаго Петра, въ настоящее время имѣетъ 2617 книгъ, распредѣленныхъ по 12 отдѣламъ слѣдующимъ образомъ: въ отдѣлѣ религіозно-нравственномъ—1459 книгъ, историческомъ—139, отдѣлѣ біографіи—63, словесности—597, географіи—89, естественной исторіи—43, медицины и гігіены—45, сельскаго хозяйства—103, ремесль—21, въ отдѣлѣ законовъ—16 книгъ, справочномъ—38, пѣнія—5 книгъ. Въ библіотеку выписываются газеты и нѣкоторые журналы. Не смотря на-то, что попечительство ассигновало изъ своихъ средствъ на первоначальную обстановку библіотеки-читальни и на приобрѣтеніе книгъ всего 41 руб., карагайская библіотека-читальня не только обставлена во всѣхъ отношеніяхъ прекрасно, но и имѣетъ уже собственный небольшой капиталъ, въ размѣрѣ 200 руб. Всѣмъ этимъ библіотека-читальня обязана добротнымъ пожертвованіямъ, поступающимъ въ особенности книгами, можно сказать, со всѣхъ концовъ Россіи.

— Томскій Губернаторъ А. А. Ломачевскій издалъ, по словамъ

«Рус. Лист.», циркуляръ, предписывающій каждое первое число представлять ему точныя свѣдѣнія, между прочимъ, о положеніи общественной нравственности, о заслуживающихъ вниманія проявленіяхъ христіанскаго человѣколюбія, радѣнія къ храмамъ Божиимъ и народной грамотности, о заботахъ родителей относительно воспитанія дѣтей до 10-лѣтняго возраста и о подрастающемъ поколѣніи и образѣ его жизни. Крімъ того, предписано сообщать объ обстоятельствахъ, неблагопріятно отзывающихся на общественной нравственности, о лицахъ, именуемыхъ „вулаками“, „маклаками“, „міроѣдами“ и „сутягами“, проявляющихъ вредное вліяніе на крестьянское населеніе, путемъ ли установленія непомятно большаго роста за ссуды, неправильнаго расчета съ рабочими, взиманія за различные предметы вышнихъ цѣнъ, несоотвѣтствующихъ ихъ дѣйствительной стоимости, или иными какими либо недобросовѣстными способами. Всѣ эти свѣдѣнія должны быть излагаемы безусловно точно, ясно и, по возможности, кратко, такъ чтобы употребляемыя въ нихъ слова и выраженія вполне устанавливали дѣйствительное положеніе вещей, не заставляя искать истину путемъ всякаго рода догадокъ и предположеній.

— Миссіонерскія учрежденія, трудящіяся среди раскольниковъ, продолжаютъ свидѣтельствовать о затрудненіяхъ, испытываемыхъ довольно многими православными противораскольническими миссіонерами вслѣдствіе крайне иногда враждебнаго настроенія раскольниковъ по отношенію къ миссіонарамъ. При этомъ подтверждается и проникутый нетерпимостью, вызывающій образъ дѣйствій довольно многихъ такихъ раскольниковъ по отношенію ко всѣмъ православнымъ. По словамъ литовскаго епархіальнаго миссіонера въ его отчетѣ за 1895 г., мѣстные мнимые ревнители древняго благочестія постоянно глумятся, при всякой встрѣчѣ съ православными, надъ святынями православной церкви и ея пастырями, и только и приходится слышать вездѣ отъ православныхъ объ однихъ лишь обидахъ, наносимыхъ раскольниками ихъ религиозному чувству. Изъ судебныхъ процессовъ, ежегодно возбуждаемыхъ, о поношеніи православной вѣры раскольниками въ виленской и ковенской губерніяхъ, можно видѣть, что православнымъ среди этого элемента живется не легко. Раскольники пользуются далеко не предоставленными имъ закономъ 3-го мая 1883 года правами. Они всюду открыто проповѣдуютъ свои заблужденія, глумясь безмярно надъ православіемъ. Ближайшіе блюстители за-

кона не обращаютъ на нихъ должнаго вниманія. А каковы бы-
ваютъ понятія о раскольникахъ у нѣкоторыхъ изъ провинціальной
православной интеллигенціи, можно судить изъ слѣдующаго разгово-
ра миссіонера съ однимъ знакомымъ. Послѣдній, передавая о похоро-
нахъ одного богача раскольника, о пышности и торжественности ихъ,
наконецъ, какъ самое важное, сообщаетъ: „да вы знаете, его
хоронили 7 священниковъ“. „Какіе, говорю, 7 священниковъ?“
„Да пхиіе“. „Да развѣ ихъ можно называть священниками?“ „Да
какъ же, вѣдь они то же, что и наши; въ служеніи, говорятъ, у
нихъ только немного разницы есть, а священники такіе же“. Та-
кой поверхностный взглядъ на расколъ присущъ не только боль-
шинству интеллигентнаго провинціальнаго православнаго населе-
ніа, но даже и служащему элементу въ немъ. Подобные вышепри-
веденнымъ факты, по мнѣнію «Цер. Вѣст.», конечно, нѣсколько
ослабляютъ впечатлѣніе отъ тѣхъ, весьма многочисленныхъ и не-
сомнѣнно правдивыхъ, сообщеній, въ которыхъ свидѣтельствуется
о миролюбіи раскольниковъ по отношенію къ православнымъ и
объ искреннемъ стремленіи ихъ къ истинѣ.

— Предложеніемъ Самарскаго Преосвященнаго мѣстной ду-
ховной Консисторіи, отъ 26-го прошлаго февраля, напечатан-
номъ въ «Сам. Еп. Вѣд.», вмѣнено въ обязанность священ-
никамъ инородческихъ приходовъ вести краткіе дневники своей
миссіонерско-пастырской дѣятельности и по нимъ къ концу
года составлять отчеты, каковыя, съ приложеніемъ дневниковъ,
черезъ благочинныхъ и представлять преосвященному не позже 31
Декабря. Таковыя же дневники должны вести и тѣ священники,
въ приходахъ которыхъ имѣются среди русскихъ инородцы, хотя
бы въ самомъ незначительномъ числѣ, и по нимъ (дневникамъ)
также должны быть представляемы отчеты. Инородцы въ такихъ
приходахъ, говорится далѣе въ предложеніи Преосвященнаго, по
ихъ малочисленности, въ сравненіи съ русскимъ населеніемъ,
сколько извѣстно, мало или даже почти вовсе не пользуются вни-
маніемъ мѣстныхъ священниковъ по отношенію къ ихъ духовно-
нравственному просвѣщенію, что, конечно, весьма прискорбно и
чего ни въ какомъ случаѣ не должно быть. Въ виду это предпи-
сывается благочиннымъ епархіи обращать на это обстоятельство
особенное вниманіе и духовно-просвѣтительную дѣятельность свя-
щенниковъ какъ таковыхъ приходовъ, такъ и вполне инородче-
скихъ, провѣрять, по возможности, по дневникамъ, чтобы послѣд-

ніе не были вымысломъ праздної фантазіи, а служили бы изображеніемъ дѣйствительности, во славу Божію.

— Подъ покровительствомъ православной церкви положеніе крещенныхъ инородцевъ въ Сибирѣ во многомъ измѣняется къ лучшему. По Якутской области, во всенгоданнѣйшемъ отчетѣ якутскаго губернатора за 1893 г., было проектировано, ради улучшенія быта инородцевъ, устройство, вблизи церквей, поселковъ изъ безхозяйственныхъ и безземельныхъ инородцевъ, которые находились бы подъ ближайшимъ покровительствомъ церковныхъ причтовъ. Подобная мѣра и прежде примѣнялась съ успѣхомъ нашими видными представителями миссіонерства въ миссіяхъ алтайской и забайкальской. Преосвященный якутскій Мелетій, въ своемъ отчетѣ по епархіи за 1892 годъ, на основаніи своего 27-лѣтняго опыта во время служенія въ миссіи якутской и забайкальской свидѣтельствовалъ, что эта миссія не ограничивалась только крещеніемъ инородцевъ, но старалась и водворять ихъ подъ сѣнью христіанскихъ храмовъ въ особыхъ поселеніяхъ, хотя устройство такихъ поселеній и встрѣтило тамъ препятствія, такъ какъ — „намъ, говоритъ преосвященный - миссіонеръ, противопоставили другой взглядъ на дѣло въ угоду большинства язычниковъ и дали послѣднимъ волю попираеть интересы христіанъ“. «Якут. Еп. Вѣд.» признаютъ весьма возможнымъ, что въ Якутской области въ качествѣ видныхъ дѣятелей по осуществленію мѣръ, намѣченныхъ нынѣ для поднятія благосостоянія мѣстнаго инородческаго населенія, будутъ призваны церковные причты (о чемъ предъ высшею епарх. властью возбуждается ходатайство), какъ призваны они уже высшею духовною властью служить въ качествѣ проводниковъ сельско-хозяйственныхъ знаній въ средѣ населенія. Съ устройствомъ быта инородцевъ исчезнетъ одно изъ существенныхъ препятствій для дѣла христіанскаго просвѣщенія Сибири.

— «Прав. Вѣст.» обрисовываетъ важное значеніе предстоящей первой всеобщей переписи населенія въ Россіи и заботы переписной коммисіи о ея правильной постановкѣ. Предстоящая у насъ перепись есть первый опытъ псчисленія всего народа въ нашемъ государствѣ. Вслѣдствіе этого понятно что первымъ дѣломъ коммисіи было ознакомленіе населенія съ цѣлями переписи путемъ составленія и широкаго распространенія популярныаъ брошюръ. Главною переписною коммиссіей составлены брошюры двухъ родовъ: брошюра „Предстоящая все-

общая перепись" приспособлена къ степени умственнаго развитія средняго образованнаго читателя, а другое изданіе комиссіи — „Первая всеобщая перепись населенія“, предназначенное для болѣе широкаго круга малоразвитыхъ читателей, написана совершенно простымъ языкомъ, доступнымъ и крестьянской средѣ. Изданіе брошюръ имѣеть, конечно, громадное значеніе, такъ какъ ими популяризируется идея переписи и предупреждается ложное связываніе производства этой операціи съ фискально-полицейскими цѣлями. Вторымъ важнымъ дѣломъ, безъ котораго невозможно производство переписи, является приведеніе въ извѣстность и составленіе точнаго списка населенныхъ мѣстъ государства. Какъ видно изъ „Положенія“ 5 іюня, первая всеобщая перепись населенія Россіи приведетъ въ извѣстность его численность, составъ и мѣстное распредѣленіе. Кромѣ этого, согласно „Положенію“, перепись должна быть распространена на всѣхъ жителей государства, обоюго пола, всякаго возраста, состоянія, вѣроисповѣданія и племени, какъ на Русскихъ подданныхъ такъ и на иностранцевъ. Наконецъ, перепись приурочивается къ одному для всей Имперіи дню. Поименная и всенародная перепись, охватывая все безъ исключенія населеніе государства, заключаетъ въ себѣ свѣдѣнія, относящіяся къ каждому отдѣльному жителю; при этомъ данныя о лицахъ, живущихъ вмѣстѣ и составляющихъ одно хозяйство записываются на отдѣльную вѣдомость. Другими словами, перепись населенія производится по отдѣльнымъ хозяйствамъ, то-есть, по тѣмъ элементарнымъ группамъ, въ которыя повсюду соединяется населеніе, причѣмъ лицо стоящее во главѣ cadaго хозяйства сообщаетъ свѣдѣнія обо всѣхъ его членахъ. Многомилліонное населеніе Россіи, слишкомъ разнообразное въ этнографическомъ, бытовомъ, культурномъ и хозяйственномъ отношеніяхъ, не можетъ быть, конечно, зарегистрировано и описано по одному общему переписному листу. Въслѣдствіе этого, главной переписной комиссіи пришлось раздѣлить населеніе Россіи на нѣсколько отличныхъ между собою частей и для каждой изъ нихъ выработать отдѣльные переписные бланки. Всѣхъ формъ пять. Для удостовѣренія въ удобствѣ принятыхъ бланковъ,—министръ Внутреннихъ Дѣлъ обращался къ губернаторамъ съ просьбой дать свои заключенія о проектѣ переписныхъ листовъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ поручилъ губернаторамъ произвести въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ опыты за-

полненія переписныхъ листовъ, желая убѣдиться на опытѣ, достаточно ли ясно поставлены вопросы, заключающіеся въ нихъ. Какъ замѣчанія губернаторовъ, такъ и результаты пробныхъ переписей были, конечно, приняты во вниманіе главною переписною комиссіей, при ея дальнѣйшихъ работахъ. Заканчивая свое сообщеніе о предстоящей переписи, «Прав. Вѣст.» особенно отмѣчаетъ трудности правильнаго зарегистрированія бродячихъ инородцевъ. При производствѣ переписи инородческаго населенія, живущаго на далекихъ окраинахъ Государства, главной комиссіи пришлось, согласно съ закономъ 5 іюня, допустить нѣкоторыя отступленія отъ общаго порядка. Особенности быта бродячихъ инородцевъ и отдаленность окраинъ, ими населенныхъ, дѣлаютъ невозможнымъ примѣненіе къ нимъ всѣхъ тѣхъ условій производства переписи, которыя выработаны для кореннаго осѣдлаго населенія. Въ самомъ дѣлѣ, стоитъ вспомнить, что многіе изъ нашихъ инородцевъ скитаются по необозримымъ и часто недоступнымъ болотамъ и тайгамъ Сибири, сталкиваясь съ мѣстной администраціей только на короткое время ярмарокъ и съѣздовъ для уплаты ясака. Конечно, перепись такого бродячаго населенія возможна только въ строго опредѣленный моментъ времени, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ и не совпадающій со днемъ, назначеннымъ для переписи. Затѣмъ, относительно бродячихъ инородцевъ опросъ представителей отдѣльныхъ хозяйствъ долженъ быть замѣненъ собираніемъ показаній родоначальниковъ. Наконецъ, къ бродячему населенію было бы весьма затруднительно и даже излишне примѣненіе программы переписи въ обычныхъ размѣрахъ. Вслѣдствіе этого, главная переписная комиссія нашла нужнымъ сократить и число вопросовъ переписнаго листа.

— Во время зимовки пчелъ, ихъ, какъ извѣстно, приходится прикармливать. Лучшимъ кормовымъ средствомъ служатъ, конечно, запечатанный медъ, но за недостаткомъ послѣдняго, приходится довольствоваться искусственно приготовленнымъ кормомъ, между прочимъ, „сахарными плитками“, „кормовой массой“ и т. п. Сахарныя плитки, по Бертрану, готовятся слѣдующимъ образомъ: хорошаго качества бѣлый сахаръ распускаютъ въ небольшомъ количествѣ воды и даютъ кипѣть до тѣхъ поръ, пока вода совершенно выпарится. Безусловно необходимо постоянно размѣшивать сахаръ во время кипѣнія, чтобы онъ не подгорѣлъ; подгорѣлый

сахаръ не годится для пчелъ. Чтобы слѣдить за испареніемъ воды, слѣдуетъ, время отъ времени, смочивъ палецъ холодной водой, обмокнуть въ сиропъ и затѣмъ снова погрузить въ холодную воду; если при этомъ вокругъ пальца появится крупная корочка, нужно немедленно снять сиропъ съ огня, мѣшать его еще нѣкоторое время и потомъ слить въ выложенныя бумагою тарелочки или формочки. Сахаръ, приготовленный надлежащимъ образомъ, послѣ охлажденія, долженъ быть совершенно сухимъ. Недокипѣвшій или перекипѣвшій сахаръ одинаково мало пригоденъ: въ первомъ случаѣ онъ будетъ распускаться въ ульѣ, во второмъ—пчелы размельчатъ его въ порошокъ. Что касается кормовой массы, то приготовленіе ея значительно легче сахарныхъ плитокъ и производится такимъ образомъ: чистый сахаръ растирается въ порошокъ (сахарную пудру) и мѣсится съ подогрѣтымъ медомъ до полученія густой тѣстообразной массы. Для этого обыкновенно на одну вѣсовую часть меда берется около четырехъ частей сахарной пудры; послѣдняя прибавляется постепенно по мѣрѣ замѣшиванія. Полученную тѣстообразную массу раскатываютъ скалкой и укладываютъ на рамки, какъ и сахарныя плитки подъ покрывку улья.

«Нов. Вр.»

— Гнилецъ, какъ извѣстно, принадлежитъ къ числу самыхъ опасныхъ, по своей заразительности и быстрой распространяемости, болѣзней пчелъ, отъ которой въ особенности сильно страдаютъ пчелныя дѣтки („черва“). Среди множества различныхъ средствъ, съ тѣмъ или инымъ успѣхомъ употребляемыхъ противъ этой опасной болѣзни, большого вниманія заслуживаетъ эвкалиптусъ, предложенный впервые Боверомъ и съ успѣхомъ испробованный нѣкоторыми пчеловодами. Самый способъ примѣненія состоитъ въ слѣдующемъ: въ небольшой жестяной ящичекъ, въ крышкѣ котораго сдѣлано маленькое отверстіе, кладется немного эссенціи эвкалиптуса; ящикъ ставится на полъ пораженнаго гнильцемъ улья; кромѣ того, черезъ каждые четыре или пять дней пчеламъ дается штофъ теплаго сиропа, къ которому прибавляютъ полъ-ложки тинктуры эвкалиптуса, составленной изъ одной части эссенціи эвкалиптуса на девять частей алкоголя; нѣсколько капель той же тинктуры кладется, время отъ времени, и въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ нѣтъ пчелъ. По свидѣтельству Бертрана въ его книгѣ—„Уходъ за пасѣкой“,—Оберсонъ нѣсколько упростилъ сейчасть указанный

способъ: онъ ограничивается тѣмъ, что еженедѣльно, до полного излеченія, помѣщаетъ по нѣскольکو капель эссенціи эвкалиптуса вдоль одной изъ стѣнокъ улья. Если послѣдній пораженъ гнильцомъ очень сильно, то соты переставляются предварительно въ новый улей, въ который переводятся и пчелы; внутренность новаго улья натирается заранѣе эссенціей эвкалиптуса. Если недѣли черезъ три на вновь заложеной дѣткѣ будутъ еще замѣтны признаки болѣзни, то матку слѣдуетъ убить и посадить другую, изъ здоровой семьи, съ двумя сотами дѣтки. По излеченіи пчелиной семьи, предосторожности ради, полезно еще нѣкоторое время класть въ улей понемногу эссенціи эвкалиптуса. Очень хорошимъ также средствомъ отъ гнильца является камфора, предложенная впервые нашимъ извѣстнымъ пчеловодомъ Д. Д. Осиповымъ. Кусочекъ камфоры величиною съ орѣхъ завертывается въ ветошку и кладется на дно улья и, по мѣрѣ испаренія, возобновляется. Насколько это средство дѣйствительно хорошо, можно судить по слѣдующему свидѣтельству Бертрана: въ одной изъ его пасѣкъ, гдѣ ранѣе свирѣпствовало гнилецъ, было принято за правило держать въ каждомъ ульѣ кусочекъ камфоры въ теченіе круглаго года, благодаря чему вся пчелиная семья оставалась совершенно здоровой, только въ двухъ искусственныхъ рояхъ, куда не было положено камфоры, показались легкіе признаки гнильца, но помощью камфоры дальнѣйшее развитіе болѣзни было пріостановлено. Въ виду этого Бертранъ рекомендуетъ камфору, какъ необходимое средство для пасѣкъ, сильно страдавшихъ ранѣе отъ этой болѣзни или расположенныхъ по сосѣдству съ зараженными пчельниками. «Нов. Вр.»

О Б Ъ Я В Л Е Н І Я

ВЫШЛА ВЪ СВѢТЪ НОВАЯ КНИГА:

Я. ОЗЕ.

ПЕРСОНАЛИЗМЪ И ПРОЕКТИВИЗМЪ ВЪ МЕТАФИЗИКѢ ЛОТЦЕ.

Юрьевъ. 1896 года. Цѣна 2 рубля 50 коп. VIII+476.

Въ Московской Синодальной Типографіи поеступили въ продажу вновь отпечатанныя книги:

Библия, на русскомъ языкѣ, крупнои гражданск. печ., въ 4 д. л., ц. 3 р. 10 к.

Псалтирь, на славянскомъ языкѣ, крупнои церковной печати, съ киноварью, въ 4 д. л., ц. 3 руб. 60 коп.

Евангеліе, въ листъ, церковной печати, съ киноварью, черными украшеніями и 4-ми изображеніями Евангелистовъ, ц. 6 руб. 10 коп.

Стихирарь, церковной печати, съ киноварью, въ 4 долю листа, часть 2-я (Стихиры изъ Минеи служебной—мѣсяцевъ Сентября, Октября, Ноября и Декабря—и Богородичны на 8 гласовъ), цѣна 1 руб. 75 коп.

Уставъ церковный краткій, церковной печати, въ 4 долю листа, ц. 15 коп.

Поминаніе, гражданской печати, въ 32 д. л., ц. 15 коп.

Молитвы на сонъ грядущимъ и утреннія, церковной печати, съ киноварью цѣна 7 коп.

Молитвословъ іерейскій, церковной печати, въ 16 долю листа, ц. 1 руб 40 коп.

Служебникъ, церковной печати, съ киноварью и 4-ми изображеніями въ 12 долю листа, ц. 70 коп.

Молитвословъ, въ 64 долю листа, гражданской печати, 3-е издан. ц. 10 коп.

Чинъ дѣйствія, какимъ образомъ совершилось Священнѣйшее Коронованіе Его Императорскаго Величества Государя Императора НИКОЛАЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА, Самодержца Всероссійскаго, по церковному чиноположенію, въ 4 долю листа, крупнои гражданской печати, ц. 50 коп.

Вѣчная память. Воспоминаніе объ умершихъ. Изд. К. П. Побѣдоносцева. Ц. 75 коп.

Ераткій учебникъ русской грамматики *Бородина*. Ц. 50 коп.

Изданія журнала „Миссіонерское обозрѣніе“:

Ко дню священной Коронаціи. Отвѣты изъ Слова Божія о царской власти. Кіевъ. 1896 г. Ц. 5 коп.

Отвѣты изъ Слова Божія вопрошающимъ о нашемъ упованіи, цѣна 5 коп.

О святыхъ мѣстахъ, называемомъ иначе скиніею, храмомъ или церковью, какъ мѣсто общественной молитвы цѣна 5 коп.

Въ непродолжительномъ времени выйдутъ изъ печати: Псалтирь, въ 4 д. л., церк. печ., безъ киновари, Типиконъ и Часословъ, въ 8 д. л., церк. печ., съ киноварью и Новый Завѣтъ, въ 16 долю листа, гражд. печ., компактное изданіе.

Приготовляется 2-е изданіе книги „Московскій сборникъ“ К. П. Побѣдоносцева. Лица, желающія приобрѣсти это изданіе, благоволятъ присылать свои требованія въ Типографію заблаговременно, дабы возможно было исполнить сдѣланные заказы безъ замедленія по выходѣ книги изъ печати.

Принято къ печатанію 5-го дополненаго изданія книги К. П. Побѣдоносцева. „Побѣда, побѣдившая міръ“.

Съ требованіями метрическихъ и другихъ пробѣльныхъ листовъ для церковнаго употребленія, а также антиминовъ, вѣнчиковъ, возлагаемыхъ на усопшихъ, разрѣшительныхъ молитвъ, грамотъ священническихъ, діаконскихъ, причетническихъ, присягъ и подписокъ слѣдуетъ обращаться въ Московскую Синодальную Типографію; что же касается книгъ Синодальнаго изданія и другихъ, продаваемыхъ въ синодальныхъ книжныхъ лавкахъ, то гг. вигородніе покупатели губерній: С.-Петербургской, Олонецкой, Новгородской Псковской, Эстляндской, Курляндской и Лифляндской, а также Финляндіи благоволятъ направлять свои требованія въ С.-Петербургскую Синодальную Типографію, а гг. покупатели всѣхъ прочихъ губерній въ Московскую Синодальную Типографію.

Съ 1-го СЕНТЯБРЯ настоящаго 1896-го года въ г. НЬЮ-
ЮРКЪ Сѣверо-Восточной Америки будетъ издаваться

НОВЫЙ ЖУРНАЛЪ „ПРАВОСЛАВНЫЙ АМЕРИКАНСКІЙ ВѢСТНИКЪ“.

(Органъ Православной Американской Миссіи).

Болѣе важныя и существенныя статьи бу-
дутъ печататься въ два текста—русскій и
англійскій—параллельно.

Журналъ имѣетъ выходить дважды въ мѣсяцъ, — каждаго 1-го и
15-го числа.

Подписная цѣна на годъ: въ Америкѣ три доллара; въ Россію (6) руб-
лей, съ пересылкой.

Подписка приписывается—въ Америкѣ:

А М Е Р И С А.

NEW YORK, CITY. 323 SECOND AVENUE,
REVEREND ALEXANDER NOTOVITZKY.

Въ Россіи: С.-Петербургъ. Редакція „Церковнаго Вѣстника“—для пере-
вода въ Нью-Йоркъ.

Статьи и корреспонденціи направлять исключительно по пер-
вому адресу.

Соотвѣтственно задачамъ Русской Православной Миссіи въ Америкѣ,
нашъ журналъ имѣетъ цѣлью:

Возвѣщать въ вполнѣ средней догматическую и историческую правду
Православія, какъ путемъ раскрытія положительнаго ученія церкви, такъ
и путемъ разъясненія и опроверженія заблужденій противниковъ.

Постепенно знакомить мѣстныхъ и иностранныхъ читателей—Американ-
цевъ съ дѣйствительнымъ типомъ русскаго человѣка, съ духомъ и обы-
чаями русской страны, поселяя въ Американской средѣ—на мѣсто преду-
бѣжденія—симпатіи къ нашему родному народу.

Начиная изданіе въ скромныхъ размѣрахъ, редакція „Православнаго
Американскаго Вѣстника“ твердо убѣждена, что сочувствіе лицъ, которыхъ
близки интересы русскаго православнаго дѣла вообще, облегчатъ тѣ не-
ключительныя трудности, съ которыми неизбежно сопряжено изданіе
русскаго журнала за границей,—подарить ей читателей и сотрудниковъ
и позволить, такимъ образомъ, постепенно расширять программу журнала
и тѣмъ самымъ—возводить дѣло отъ малаго къ большому.

Редакторъ, Настоятель Русской церкви въ г. Нью-Йоркъ,

Священникъ А. ХОТОВИЦКІЙ.

НАСТОЛЬНЫЙ ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ,

изданіе Т-ва А. ГРАНАТЪ и К^о.

ОКОНЧЕНЪ ПЕЧАТАНІЕМЪ.

Цѣль изданія—въ сжатомъ изложеніи дать точныя и обстоятельныя свѣдѣнія по всѣмъ отраслямъ знанія и болѣе важнымъ вопросамъ жизни и тѣмъ содѣйствовать самообразованію и болѣе разностороннему развитію.

Въ „Настольномъ Энциклопедическомъ Словарѣ“ приняли участіе: маг. И. С. Абельманъ, проф. Д. Н. Анучинъ, губ. агрои. В. Г. Бажаевъ, проф. П. Г. Виноградовъ, прив.-доц. П. И. Вознесенскій, Д. С. Вольпинъ, маг. М. Я. Герцештейнъ, маг. Викт. А. Гольцевъ, инж. А. Н. Гранатъ, И. Н. Гранатъ, В. Н. Григорьевъ, прив.-доц. И. Я. Гураиндъ, нижеп. А. М. Доуде, Гр. А. Джаншиевъ, В. Е. Ермиловъ, д-ръ Р. М. Жирмунскій, инж. И. М. Зиновьевъ, Н. Н. Златовратскій, проф. Н. И. Ивановскій, Е. Н. Каменецкая, маг. А. И. Каменка, Я. Н. Колубовскій, инж. В. Г. Крапивинъ, В. Ф. Лазурскій, М. Е. Ландау, проф. В. Ф. Левитскій, д-ръ М. Е. Липъ, прив.-доц. И. Л. Лось, проф. И. В. Лучицкій, прив.-доц. П. Н. Милуновъ, проф. С. А. Муромцевъ, проф. В. А. Мякотинъ, проф. П. А. Некрасовъ, проф. В. М. Нечаевъ, М. М. Нечаевъ, Викт. П. Острогорскій, проф. В. В. Пашутинъ, М. Л. Песковскій, проф. Э. Ю. Петра, М. В. Познеръ, А. С. Пругавинъ, проф. Э. Л. Радловъ, А. С. Размадзе, М. Н. Ремезовъ, прив.-доц. А. Р. Свирцевскій, прив.-доц. В. Д. Соколовъ, П. И. Сокулинъ, В. Н. Сторожевъ, Н. Г. Тарасовъ, проф. А. С. Тауберъ, маг. М. И. Туганъ-Барановскій, проф. Н. А. Умовъ, проф. А. Ф. Фортунатовъ, проф. О. Д. Хвольсонъ, проф. А. И. Чупровъ, проф. Щегловъ и ми. др.

Все изданіе составляетъ 8 томовъ (до 11000 столбцовъ убористой печати). Въ изданіи помѣщено 71890 статей и замѣтокъ, 1567 портретовъ и рисунковъ, 26 географическихъ картъ, 150 таблицъ рисунковъ, хромо-и олеографій, статистическихъ таблицъ и картограммъ. Первые шесть томовъ вышли третьимъ стереотипнымъ изданіемъ, 7-ой—вторымъ стереотипнымъ изданіемъ.

ЦѢНА полному изданію на обыкновенной бумагѣ безъ перепл.—38 руб., въ переплетѣ—42 руб., ДОПУСКАЕТСЯ РАЗСРОЧКА: при подпискѣ 5 руб., при полученіи шести томовъ 5 руб., остальные деньги выплачиваются ежемѣсячными взносами по 2 рубля.

ПОДРОБНЫЕ ПРОСПЕКТЫ съ отзывами печати, выдержками изъ текста и усиленными разсрочки высылаются по требованію **БЕЗПЛАТНО**.

Главная Контора: Москва, Большая Никитская, д. 5 (Рихтеръ), рядомъ съ университетомъ.

Журналь „ВѢРА и РАЗУМЪ“ издается съ 1884 года; за всѣ истекшіе годы въ журналѣ помѣщены были, между прочимъ, слѣдующія статьи:

Произведенія Высокопреосвященнаго Амвросія, Архіепископа Харьковскаго, какъ-то: „Живое Слово“, „О причинахъ отчужденія отъ Церкви нашего образованнаго общества“, „О религіозномъ сектантствѣ въ нашемъ образованномъ обществѣ“; кромѣ того пастырскія воззванія и увѣщанія православнымъ христіанамъ Харьковской епархіи, слова и рѣчи на разные случаи и проч. Произведенія другихъ писателей, какъ-то: „Какъ всего проще и удобнѣе научиться вѣровать“? Собесѣдованія прот. А. Хойнацкаго.—„Петербургскій періодъ проповѣднической дѣятельности Филарета, митроп. Московскаго“, „Московскій періодъ проповѣднической дѣятельности его же“. И. Корсунскаго.—„Религіозно-нравственное развитіе Императора Александра I-го и идея священнаго союза“. Профес. В. Надлера.—„Архіепископъ Иннокентій Борисовъ“. Библиографическій очеркъ. Свящ. Т. Буткевича.—„Протестантская мысль о свободномъ и независимомъ пониманіи Слова Божія“. Т. Стоянова.—Многія статьи о Владиміра Гетте въ переводѣ съ французскаго языка на русскій, въ числѣ коихъ помѣщено „Изложеніе ученія католической православной Церкви, съ указаніемъ разностей, которыя усматриваются въ другихъ церквахъ христіанскихъ“.—„Графъ Левъ Николаевичъ Толстой“. Критическій разборъ проф. М. Остроумова.—„Образованные евреи въ своихъ отношеніяхъ къ христіанству“. Т. Стоянова.—„Церковно-религіозное состояніе Запада и вселенская Церковь“. Свящ. Т. Буткевича.—„Западная средневѣковая мистика и отношеніе ея къ католичеству“. Историческое изслѣдованіе А. Вертеловскаго.—„Язычество и іудейство ко времени земной жизни Господа нашего Иисуса Христа.“ Свящ. Т. Буткевича.—Статьи „о штундистахъ“. А. Шугаевского.—„Имѣютъ-ли каноническія или общеправовыя основанія притязанія мірянъ на управленіе церковными имуществами“? В. Ковалевскаго.—„Основные задачи нашей народной школы“. К. Истомина.—„Принципы государственнаго и церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Современная апологія талмуда и талмудистовъ“. Т. Стоянова.—„О славянскомъ языкѣ въ церковномъ богослуженіи“. А. Струнникова.—„Теософическое общество и современная теософія“. Н. Глубоковскаго.—„Очеркъ современной умственной жизни“. А. Бѣляева.—„Очерки русской церковной и общественной жизни“. А. Рождествина.—„О церковныхъ плодотвореніяхъ“. Н. Протопопова.—„Вторая книга „Исходъ“ въ переводѣ и съ объясненіями“. Проф. П. Горскаго—Платонова.—„Очеркъ православнаго церковнаго права“. Проф. М. Остроумова.—„Художественный натурализмъ въ области библейскихъ повѣствованій“. Т. Стоянова.—„О покоѣ воскреснаго дня“. Доцента А. Бѣляева.—„Мысль о воспитаніи въ духѣ православія и народности“. Шестакова.—„Нагорная проповѣдь“. Свящ. Т. Буткевича.—„О славянскомъ Богослуженіи на Западѣ“. К. Истомина.—„Ученіе Стефана Яворскаго и Теофана Прокоповича о свящ. Преданіи“ М. Савкевича.—„О православной и протестантской проповѣднической импровизаціи“. К. Истомина.—„Отношеніе раскола къ государству“. С. Г. С.—„Ультрамонтанское движеніе въ XIX столѣтіи до Ватиканскаго собора (1869—70 г.г.) включительно“. Свящ. І. Арсеньева.—„Замѣтки о церковной жизни за-границей“. А. К.—„Сущность христіанской нравственности въ отличіи ея отъ моральной философіи графа Л. Н. Толстого“. Свящ. І. Филевскаго.—„Историческій очеркъ едиповѣрія“. П. Смирнова.—„Ученіе Канта о Церкви“. А. Кириловича.—„Православленъ-ли intercom-munion, предлагаемый намъ старокатоликами“. Прот. Е. К. Смирнова.—„Разборъ протестантскаго ученія о крещеніи дѣтей—съ догматической точки зрѣнія“. Прот. А. Мартынова и проч.

Въ философскомъ отдѣлѣ журнала помѣщены статьи профессоровъ Академіи и Университета: А. Введенскаго, А. Зеленогорскаго, В. Кудрявцева, П. Линицкаго, М. Остроумова, В. Снегирева, П. Соколова и другихъ. А также въ журналѣ помѣщаются были переводы философскихъ произведеній Сенеки, Лейбница, Канта, Каро, Жюзе и многихъ другихъ философовъ.

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. Жалобу на не полученіе какой-либо книжки журнала просимъ заявлять редакціи не позже, какъ по истеченіи мѣсяца со времени выхода книжки въ свѣтъ.

О перемѣнѣ адреса редакція пзвѣщается 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 по полудни; въ это-же время возможны и личныя объясненія по дѣламъ редакціи.

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

Объявленія принимаются за строку или мѣсто строки, за одинъ разъ 30 к., за два раза 40 к., за три раза 50 к.

Редакторъ, Ректоръ Семинаріи,
Протоіерей Іоаннъ Знаменскій.